PIERRE-FRANÇOIS MOREAU

Spinoza

L'expérience et l'éternité



ÉPIMÉTHÉE

puf

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion

SPINOZA

L'EXPÉRIENCE ET L'ÉTERNITÉ

PIERRE-FRANÇOIS MOREAU

Publié avec le concours du CNL



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

G	Edition Gebhardt
A	Traduction Appuhn
TIE	*Tractatus de Intellectus Emendatione*
M	Edition Mignini
KV	*Korte Verhandeling*
TP	*Tractatus politicus*
TTP	*Tractatus theologico-politicus*
E	*Ethique*
CM	*Cogitata metaphysica*
AT	Edition Adam-Tannery
OP	*Opera latina*, Hobbes
EW	*English Works*, Hobbes
BR	Edition Brunschvicg, Pascal
EN	*Ethique à Nicomaque*

ISBN 2 13 045181 0
ISSN 0768-0708

Dépôt légal — 1re édition : 1994, février

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

INTRODUCTION

« Sentimus experimurque nos aeternos esse. » Cette formule énigmatique (*Ethique* V, scolie de la proposition 23) divise les commentateurs : abandon des thèses du premier livre ? dévoilement d'un mysticisme constant mais jusque-là caché par la forme géométrique ? simple épiphénomène de la connaissance de l'idée vraie ? En fait, cette formule a un double mérite :

— elle concentre toutes les difficultés d'interprétation du livre V et de sa cohérence avec l'ensemble de l'œuvre ;
— elle indique le rôle essentiel de *l'expérience*, notion omniprésente sous la plume de Spinoza, mais peu étudiée, soit parce qu'on a cru pouvoir la réduire à l'expérimentation scientifique, soit parce qu'on a pensé qu'un « rationalisme absolu » doit négliger l'expérience, nécessairement liée à l'imagination et à l'erreur.

Le présent travail se propose à la fois de réévaluer le statut de l'expérience dans la pensée spinoziste ; d'en étudier les différents champs de fonctionnement ; de mettre enfin en œuvre les conclusions de cette analyse dans une lecture de certains passages du livre V. Il cherche par là moins à ajouter quelques domaines à ceux qui sont étudiés habituellement qu'à faire apparaître l'imbrication du géométrique et de l'expérientiel dans le travail de la pensée spinoziste. Par là, croyons-nous, il est possible de pénétrer plus avant dans les façons de penser de Spinoza. Le propre d'une philosophie ne tient pas seulement à un ensemble de thèses ; il est également constitué des démarches par lesquelles elles sont établies, de celles aussi par lesquelles on entreprend d'en convaincre le lecteur. Habituellement, on réduit la logique spinoziste à la méthode géométrique, et on représente celle-ci sous la seule forme de la déduction démonstrative. Nous voudrions montrer que si les mathématiques fournissent effectivement le modèle d'intelligibilité du système, ses analyses et son exposé articulent mode géométrique et mode expérientiel. Le second n'est ni un simple substitut pédagogique du premier, ni l'aveu

d'une défaite de la Raison. Chacun joue un rôle qui lui est assigné par l'ordre des raisons lui-même.

La lecture que nous présentons ici du système spinoziste est donc résolument partielle. Nous ne traiterons ni de Dieu, ni de l'infini, ni de la causalité, ni même de l'éternité en tant que tels. Si certaines de ces notions sont néanmoins abordées, c'est par le biais seulement de leurs conséquences sur l'expérience ou de leur appréhension par l'expérience. Quant à cette dernière, nous ne cherchons pas à en analyser en détail tous les champs possibles ; nous souhaitons montrer plutôt par quelles voies ces champs se constituent. Si grâce à notre travail le lecteur a l'impression de mieux pénétrer les modes de raisonnement de Spinoza, y compris dans le détail et l'enchaînement de certaines argumentations, il nous semble que notre effort n'aura pas été inutile.

Pour étudier la constitution du système, nous avons eu recours, certes, à l'*analyse structurale*, dont les méthodes et les résultats sont éprouvés. Analyser les structures d'une pensée, c'est montrer comment elle organise ses concepts, par quels arguments elle les introduit et leur donne sens, dans quel cadre enfin elle organise et modifie ce qu'elle reçoit en héritage — soit des systèmes philosophiques antérieurs, soit d'autres disciplines théoriques, soit de la rhétorique commune. Nous l'avons complétée par deux autres démarches : l'histoire de la réception et la micro-analyse de certains textes. L'*histoire de la réception* complète la mise au jour de la constitution : au lieu de réduire les lectures successives à une série de contresens, elle les fait apparaître comme réfractant, selon leurs cadres propres, les possibilités logiques diverses qui ont, articulées, animé le système. La *micro-analyse* permet de convoquer les différences à partir d'une expérience cruciale ; c'est pourquoi il est possible sur un seul texte, s'il est choisi à une place stratégique, non pas de résumer le système (le texte n'est pas le système en miniature), mais d'indiquer les points de torsion de la démarche à l'égard de ce qu'elle hérite ou de ce qu'elle partage. Il n'y a d'identité que par le jeu des démarcations, et la plus précise est la plus violente. Toute la question est de bien choisir le texte : par exemple ceux où le système pense son autre, soit qu'il tente de se mettre en contact avec l'expérience humaine la plus générale, soit qu'il essaie d'énoncer comment on va de cette expérience à la philosophie. C'est à l'endroit où elle paraît le moins architectonique qu'elle l'est le plus intensément : elle y est le moins techniquement systématique, mais les effets accumulés par

le patient travail de la technique éclatent là précisément où la technique s'absente pour que la pensée se tienne au plus près du regard commun.

Indiquons rapidement quelques choix de traduction : nous avons, comme Appuhn, rendu *affectus* par « affection » ; lorsque nous avons dû faire référence à *affectio*, nous l'avons traduit par « modification » (sauf dans l'expression toute faite « les affections du corps », qui ne prête pas à confusion). Cette distinction n'est peut-être pas la meilleure mais elle a l'avantage d'éviter toute ambiguïté. Pour la même raison, *ingenium* a été rendu par « complexion ». La traduction de *mens* et *animus* a varié suivant les contextes et les périodes : pour le début du *TIE*, *mens* a été rendu par « pensée » ; pour l'*Ethique*, par « âme », suivant l'usage d'Appuhn.

Les œuvres de Spinoza sont citées dans l'édition Gebhardt (notées G suivi de l'indication du tome et de la page) à l'exception du *Court Traité* cité dans l'édition Mignini (M suivi de l'indication de la page). Pour le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, on a en outre indiqué la numérotation en paragraphes de Bruder, que suit aussi Koyré. Les traductions utilisées viennent en général d'Appuhn (noté A), mais beaucoup ont été refaites par souci d'homogénéité. Les titres de certains ouvrages ont été ainsi abrégés : *TIE (Tractatus de Intellectus Emendatione)*, *KV (Korte Verhandeling)*, *TTP (Tractatus theologico-politicus)*, *TP (Tractatus politicus)*, *CM (Cogitata metaphysica)*. Descartes est cité par référence aux volumes d'Adam et Tannery (AT), Hobbes selon l'édition Molesworth (*Opera latina : OP* ; *English Works : EW*), Pascal dans l'édition « L'Intégrale » (Seuil), mais, quand il s'agissait des *Pensées*, on a indiqué le numéro de classement dans l'édition Brunschvicg (BR) à la suite du numéro Lafuma. Le grec et l'hébreu ont été translittérés, ce dernier suivant la méthode de Spinoza, qui est un peu lourde, mais a l'avantage d'éviter les points diacritiques.

Ce livre reprend l'essentiel d'une thèse de doctorat d'Etat soutenue à Paris I le 17 décembre 1991 sous la présidence de Didier Deleule, le jury comprenant également Jean-Marie Beyssade, Jean-Toussaint Desanti, Pierre Magnard, Jean Margain, Alexandre Matheron.

Il nous reste à remercier notre directeur, Jean-Toussaint Desanti, qui a bien voulu accepter de guider cette recherche, et à qui nous devons non seulement de fructueuses discussions sur les « espaces théoriques », mais aussi le stimulant exemple de la rigueur épistémologique dans ses cours et ses ouvrages ; ainsi que tous nos maîtres, notamment

le professeur Alexandre Matheron qui a lu et discuté une première version de ce travail et nous a toujours fait profiter de sa parfaite compréhension du spinozisme. Anne Lagny a été présente à toutes les étapes de ce travail et nous tenons à lui en dire notre reconnaissance. Nos remerciements vont aussi à Marie-Hélène Belin-Capon, Jacqueline Lagrée, Jean Margain, Marianne Taourel, qui ont relu tout ou partie de cet ouvrage. Et à Jacqueline Lagrée encore pour de longues années de travail en commun.

I

CERTITUDO

L'itinéraire de la philosophie

« Après que l'expérience m'eut enseigné que tout ce qui arrive fréquemment dans la vie commune est vain et futile... »[1]

La réflexion commence donc par un récit, et par un récit au passé et à la première personne. Il vaut la peine de s'arrêter sur ces premières lignes de ce qui est le premier livre, ou l'un des premiers livres[2], de Spinoza. L'auteur, ou du moins le narrateur, raconte ses hésitations dans la recherche du vrai Bien. Il s'adresse au lecteur en lui montrant pour quelles raisons il a décidé de rejeter les biens qui se présentaient à lui, tergiversé dans la mise en pratique de cette décision, reconnu enfin le moyen qui le ferait échapper à l'incertitude. Les onze premiers paragraphes du *Traité de la Réforme de l'Entendement* décrivent ainsi un itinéraire où la première étape, indiquée par le premier substantif, est *experientia*. Un terme que l'on ne rencontre pas souvent sous la plume des commentateurs du système, persuadés pour la plupart qu'une doctrine rationaliste n'accorde que peu

1. « Postquam me experientia docuit, omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana, & futilia esse » (*TIE*, § 1, G II, p. 5, l. 6-8).

2. « De Handeling van *de Verbetering van't Verstand* enz. is een van des Schrijvers eerste werken geweest, gelijk zijn stijl en gedachten zelfs getuigen », notait déjà Jarig Jelles dans la préface des *Nagelate Schriften*. Sur la question de l'antériorité du *TIE* sur le *Court Traité*, nous renvoyons aux travaux de F. Mignini et aux discussions qu'ils ont suscitées. En ce qui concerne l'incidence de ces problèmes sur les questions abordées ici, voir annexe I.

de place à l'expérience[1], supposée synonyme d'imagination, de hasard et d'irrationalité, quand elle n'est pas réduite à la stricte mise en forme de l'expérimentation scientifique. Les pages qui suivent se proposent au contraire d'en montrer le statut central et d'en analyser la portée et les champs de signification dans l'ensemble du système. Peut-être pourra-t-on par là mieux comprendre comment une philosophie constitue son rapport à son extérieur et, ainsi, se constitue elle-même. Mais il convient d'abord d'approfondir la teneur de ces premières pages du *TIE*, afin d'en élucider la démarche, puisque ce sont elles qui introduisent ce registre et introduisent la réflexion grâce à lui ; on ne le pourra qu'en mettant au jour un certain nombre de concepts et de questions, qui serviront ensuite de guide à l'examen du reste du système.

Cependant, pourrait-on objecter, pourquoi lire encore une fois un texte aussi célèbre ? aussi commenté[2] ? En effet, les ouvrages qui étudient le *TIE*[3] consacrent tous une étude à son prologue, et il existe en outre des articles[4], et même un livre entier[5], qui lui sont spécialement consacrés. Sans mépriser l'énorme travail de défrichement histo-

1. Exemple : Saisset, en s'appuyant sur le *TIE* et la lettre à Simon de Vries, écrit que pour Spinoza « l'expérience, sous sa double forme, ne peut fournir une connaissance philosophique ; car elle donne des images confuses et le philosophe cherche des idées ; elle n'atteint que les accidents des choses, et la science néglige l'accident pour s'attacher à l'essence. L'expérience est donc absolument proscrite, sans restriction et sans réserve, du domaine de la métaphysique » (*Introduction critique* [tome 1 des *Œuvres de Spinoza* traduites par Emile Saisset, Paris, Charpentier, 1861], p. 21). Sur l'ensemble de l'analyse de Saisset, et le sens de ce rejet supposé de l'expérience dans l'interprétation cousinienne de Spinoza, voir plus loin, chap. I de la deuxième partie.

2. Comme le note O. Proietti : « Le célèbre début du *TIE* a fait l'objet d'un nombre si considérable de commentaires qu'il semble difficile de pouvoir en donner encore une lecture susceptible d'en cerner des aspects nouveaux ou significatifs » (*Lettres à Lucilius* : une source de *De Intellectus Emendatione* de Spinoza, *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, n° 1 : « Lire et traduire Spinoza », PUPS, 1989, p. 40). Or il formule précisément cette remarque en tête d'une des études les plus fécondes de la recherche récente.

3. Cf. les commentaires de Elbogen (1898), Gebhardt (1905), Joachim (1940), Klever (1986).

4. E. Villa, La conversione di Spinoza. Commento alle prime pagine del *De Intellectus Emendatione*, *Rivista di filosofia*, 3 (1927) ; G. Dufour-Kowalska, Un itinéraire fictif. Le traité de la *Réforme de l'Entendement* et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses, *Studia philosophica*, t. 35 (1975), p. 58-80 ; R. Violette, Méthode inventive et méthode inventée dans l'introduction au *De Intellectus Emendatione* de Spinoza, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 102 (1977), p. 303-322 ; H. Giannini, Autobiografia y sistema (a proposito de las primeras lineas de la *Reforma del Entendimiento*), *Revista de Filosofia*, Universidad de Chile, t. 15/2 (1977), p. 87-95.

5. Theo Zweerman, *Spinoza's Inleiding tot de filosofie. Een vertaling en structuuranalyse van de Inleiding der Tractatus de Intellectus Emendatione ; beneden een commentaar bij deze tekst*, thèse, Louvain, 1983, à paraître aux Presses Universitaires de Louvain. Voir l'analyse que nous en avons donnée dans le *Bulletin de l'Association des amis de Spinoza*, n° 14 (1984), p. 13-16.

rique et conceptuel accompli, nous supposons qu'il est encore possible de trouver d'autres voies pour le lire que celles qui ont été suivies jusqu'ici. Nous l'analyserons en cherchant à atteindre à travers lui un certain type de regard, décelable d'abord dans un certain ton. Sans négliger le rappel de ses sources ou la mise en relation de ses concepts avec ce que l'on trouve ailleurs dans l'œuvre de Spinoza, on portera l'attention sur sa procédure propre, ce que l'on pourrait appeler sa donne et le jeu qu'il met en œuvre à partir d'elle.

Une difficulté en effet doit être d'emblée signalée, à laquelle ces termes de « donne » et de « jeu » veulent indiquer, bien que métaphoriquement, une solution : même si ce texte doit, par ce qu'il nous découvrira, nous apprendre à lire certains aspects de l'*Ethique*, il ne peut être lu comme on lirait une page de l'*Ethique* : le récit, en effet, ne se présente pas selon l'ordre géométrique et il est, pourrait-on dire, comme écrit à l'envers. L'inversion concerne à la fois la chronologie et les arguments : récit d'une décision argumentée conceptuellement, il est écrit dans l'ordre de la décision et non dans l'ordre des concepts ; plus exactement, dans l'ordre de la décision prise ; ainsi, ce qui, dans une explication chronologique, serait en tête ne l'est pas nécessairement ; et les raisons elles-mêmes ne sont pas présentées sur leurs propres bases conceptuelles, mais en tant qu'elles sont insérées dans le raisonnement pratique ; c'est un procédé d'exposition qui peut désorienter le lecteur habitué à l'ordre géométrique, mais qui n'est pas sans analogie avec ce qui apparaît d'autres fois dans les traités. Cela ne signifie nullement que la trame conceptuelle du texte manque de rigueur ; simplement cette rigueur n'est pas exhibée pour elle-même, et les thèmes ne s'enchaînent pas sous nos yeux selon des lois causales : nous les rencontrons au fur et à mesure qu'ils viennent remplir un rôle dans ce qui est ressenti ou calculé par le narrateur ; en conséquence, un même objet conceptuel peut apparaître en plusieurs fois, sous plusieurs jours, et on risquerait de méconnaître une notion si on l'identifiait à ce qui en est la première apparition. Si l'on veut penser ensemble les tenants et aboutissants d'un concept, il faut alors les chercher à différents endroits du texte pour les rassembler[1] ; et, comme leur dispersion n'est pas le

1. On pourrait rapprocher le procédé qui s'impose ici de celui que Spinoza conseille pour un des niveaux de la lecture de l'Ecriture sainte. Ayant noté que, « de même que la Nature, l'Ecriture ne donne pas de définitions des choses dont elle parle », il en déduit que les définitions absentes « devront être tirées des divers récits qui se rencontrent dans l'Ecriture au sujet de chaque objet » — comme on le fait pour les choses naturelles (« Denique

fait du hasard, il faut aussi se demander quel aspect apparaît à chaque endroit, en fonction du contexte et du mouvement démonstratif ; la teneur de chaque concept sera donc due à la fois à ses contenus et aux registres où elle est énoncée. Il va ainsi nous falloir démêler ce qui dans le texte est imbriqué. Ce n'est d'ailleurs qu'à la fin de l'analyse que nous pourrons mieux maîtriser le processus d'imbrication lui-même.

Nous proposons d'abord une traduction du texte étudié. Elle vise moins à la légèreté qu'à l'exactitude[1], dans la mesure où certaines phrases devront être reprises ensuite mot à mot[2]. Les annotations latines ajoutées par Spinoza, et qui se trouvent dans les *Opera posthuma* en bas de page et en italiques, ont été indiquées en notes ainsi que les variantes significatives des *Nagelate Schriften*[3]. Les deux fragments de

Scriptura rerum, de quibus loquitur, definitiones non tradit, ut nec etiam natura. Quare quemadmodum ex diversis naturae actionibus definitiones rerum naturalium concludendae sunt, eodem modo hae ex diversis narrationibus, quae de unaquaque re in Scriptis occurrunt, sunt eliciendae », *TTP*, chap. VII, G III, p. 99, l. 25-29, A, p. 140) ; ce principe de distribution aboutit à une règle de la collecte organisée (« Sententias uniuscujusque libri colligere debet, easque ad summa capita redigere, ut sic omnes, quae de eadem re reperiuntur, in promptu habere possimus », *ibid.*, p. 100, l. 8-10) qui paraît applicable à tout livre cohérent qui n'est pas rédigé sous forme mathématique. Cela ne signifie nullement que l'on puisse en général appliquer sans plus la méthode spinoziste d'interprétation de l'Ecriture aux textes de Spinoza — on le verra amplement plus loin — ; mais ici, dans les limites du récit, cette règle nous paraît applicable.

1. Les principaux points sur lesquels cette traduction s'écarte des traductions antérieures sont les suivants : elle laisse à *distrahere* le sens de « déchirer » ; elle adopte « institution » pour rendre *institutum*, puisque l'on parle en français classique de l' « institution de la vie » ; le passif de *videre* est rendu par apparaître et non par sembler, ce qui est une des possibilités du latin (cf. notes d'Ernout à sa traduction de Lucrèce) et correspond plus exactement au sens du texte ; *animus* et *mens* ont été rendus respectivement par « esprit » et « pensée », bien que les deux termes paraissent presque synonymes : tout au plus *animus* est-il désigné comme le lieu de l'affrontement des désirs, alors que *mens* marque plutôt la continuité de la réflexion ; on a maintenu une différence entre le singulier et le pluriel du mot « honneur » ; enfin, on a systématiquement évité d'introduire des termes qui ne se trouvent pas dans le texte, ou d'introduire ceux qui s'y trouvent à des places qui ne sont pas les leurs, quand bien même l'ellipse de la construction ou la difficulté de rendre des pronoms neutres auraient semblé y contraindre ; un moindre mal nous a paru consister à placer les précisions nécessaires entre crochets, et cela même avec retenue (alors que Koyré, par exemple, n'hésite pas à y insérer la notion non spinoziste de « faux biens ») : le souci majeur, dans la mesure où ces paragraphes valent par leur progression et la façon dont ils déterminent leur chemin, étant de préserver le ton et les équilibres sémantiques qui les caractérisent.

2. Nous rejetons en appendice la comparaison systématique des choix de traduction du prologue.

3. Ce relevé ne prétend nullement à une comparaison critique exhaustive (par exemple nous avouons notre indifférence au choix entre *possem* et *possim*, surtout lorsque les éditeurs reconnaissent que la concordance des temps « parum diligenter a nostro observatur » et que cette négligence est particulièrement fréquente dans le cas du verbe *posse* ; cf. les

phrases qui, dans le texte même, sont en italiques ont été mis entre guillemets dans la traduction, puisqu'il s'agit de citations[1].

[1] Après que l'expérience m'eut enseigné que tout ce qui arrive fréquemment dans la vie commune est vain et futile ; alors que je voyais que tout[2] ce que je craignais, ou par quoi j'éprouvais de la crainte, n'avait en soi rien de bon ni rien de mauvais, si ce n'est dans la mesure où il suscitait un mouvement dans mon esprit ; je résolus enfin de chercher s'il existait quelque chose qui fût un bien véritable et capable de se communiquer[3] et par quoi seulement l'esprit pût être affecté, une fois tout le reste rejeté ; bien plus : s'il existait quelque chose dont la découverte et la possession me feraient jouir éternellement d'une joie continue et suprême. [2] Je dis : « je résolus enfin » : car à première vue il semblait inconsidéré, pour une chose encore incertaine, de vouloir en abandonner une certaine : je voyais bien quels avantages[4] se tirent de l'honneur et des richesses, et qu'il me fallait cesser de les rechercher si je voulais m'appliquer sérieusement à cette entreprise nouvelle et différente ; si par hasard la félicité suprême était contenue en eux [honneur et richesses], il me faudrait, je l'apercevais bien, en être privé ; si en revanche elle ne s'y trouvait pas, et que je m'appliquais à les rechercher, dans ce cas aussi je serais privé de la suprême félicité. [3] J'agitais donc dans mon esprit la question de savoir si par hasard il était possible de parvenir à cette nouvelle institution ou du moins à la certitude [*ipsius* : la concernant ou : qu'elle comporte] sans bouleverser l'ordre et l'institution[5] commune de ma vie ; je l'ai tenté maintes fois, mais en vain. En effet, ce qui arrive le plus souvent[6] dans la vie et ce que les hommes, comme on peut l'inférer de leurs actions, estiment comme étant le souverain bien, se

remarques de Leopold sur l'édition Van Vloten-Land, *Ad Spinozae Opera posthuma*, p. 2-3, et Gebhardt, *Textgestaltung*, G II, p. 322) et surtout ne reprend à aucun degré les hypothèses de Gebhardt sur l'existence d'un texte antérieur dont les NS seraient le témoin. Il s'agit simplement d'avoir sous la main le premier témoin de la réception : comment des proches de Spinoza entendaient son texte et — éventuellement — ce qui les y gênait, donc qui peut être l'indice d'un problème réel, avec lequel nous aurons à notre tour à nous expliquer. On notera simplement la difficulté ressentie par les NS pour traduire *distrahere* (trois verbes sont successivement essayés dont deux en doublets) ; l'extension de *ding* et de *gemeen* ; la rigueur de la distinction *gemoed/geest* (la seule fois où elle pourrait paraître rompue, le texte latin est rectifié). Trop soucieuse de chasser à l'Urtext, la Textgestaltung de Gebhardt est inattentive à ces questions.

1. Ces citations sont d'ailleurs en fait des autocitations : Spinoza reprend, à quelques lignes d'intervalle la première fois, au bout d'une page la seconde fois, une de ses propres formulations pour en expliquer la teneur ou en préciser les conditions.

2. Les NS traduisent le premier *omnia* par *alles* (tout), le second par *alle de dingen* (toutes les choses).

3. Les NS traduisent : *t welk het waar mededeelbar goet is* (qui fût le vrai bien communicable) et indiquent en marge : *Bonum verum communicabile* (texte latin légèrement différent de celui des *OP*).

4. Les NS rendent *commoda* par *gemakken en voordelen* (les facilités et les avantages).

5. Les NS rendent le premier *institutum* par *ooggemerk*, le second par *gesteltenis*.

6. Les NS rendent *plerumque* par *gemenelijk* (communément), ce qui fait écho à *gemeen* qui traduit *communis*.

ramène à ces trois chefs : les richesses, l'honneur, le plaisir. La pensée [*mens*] est tellement déchirée[1] par eux qu'il lui est impossible de réfléchir à quelque autre bien. [4] Dans ce qui regarde le plaisir en effet, l'esprit y est retenu autant que s'il trouvait le repos dans quelque bien ; il est donc au plus haut point empêché de réfléchir à un autre [bien] ; mais après la jouissance du plaisir suit une extrême tristesse qui, si elle ne retient pas la pensée, du moins la trouble et l'émousse. La pensée est grandement déchirée[2] aussi lorsqu'elle poursuit les honneurs et les richesses, surtout lorsque[3] celles-ci ne sont cherchées que pour elles-mêmes, parce qu'alors elles sont mises à la place du souverain bien. [5] Quant à l'honneur, il déchire[4] la pensée bien plus encore : on suppose en effet toujours que c'est un bien en soi, et comme une fin ultime vers quoi tout converge. En outre ces derniers [honneurs et richesses] ne portent pas en eux-mêmes leur propre regret, comme le fait le plaisir ; mais plus on possède de l'un et de l'autre, plus la joie en est accrue ; et par conséquent on est de plus en plus incité à accroître l'un et l'autre : or, si en quelque occasion nous sommes frustrés dans notre espoir, alors en prend naissance une extrême tristesse. Enfin l'honneur est une grande source d'empêchement, en ce que pour l'atteindre il faut nécessairement diriger sa vie selon la compréhension des hommes, c'est-à-dire fuir ce qu'ils fuient couramment[5], et rechercher ce que couramment ils recherchent.

[6] C'est pourquoi, alors que je voyais combien tout cela faisait obstacle à ce que je m'applique à une nouvelle institution[6] ; bien plus, combien tout cela y était opposé — à tel point qu'il fallait nécessairement renoncer soit à l'un soit à l'autre ; je fus contraint de rechercher ce qui m'était le plus utile ; en effet, je l'ai dit, je semblais vouloir abandonner un bien certain pour un bien incertain. Mais, après m'être penché quelque peu sur cette question, je découvris d'abord que si je rejetais ces biens et me disposais à une nouvelle institution, j'allais rejeter un bien qui était incertain par sa nature, comme nous pouvons l'inférer clairement de ce qui vient d'être dit, en échange d'un bien incertain, qui cependant est incertain non point par sa nature (car c'est quelque chose de constant que je cherchais) mais seulement quant à son acquisition[7]. [7] Or par une méditation assidue je parvins à voir que dans ces conditions, pourvu que je pusse délibérer à fond, j'abandonnais des maux certains pour un bien certain. Je me voyais en effet plongé dans le plus grand péril et contraint de chercher de toutes mes forces un remède, si incertain fût-il ;

1. NS : *afgetrokken* : tirée, arrachée, détournée.
2. NS : *opgehouden* (interrompue) en *afgetrokken*.
3. Note a de Spinoza : « Cela aurait pu être expliqué plus longuement et plus distinctement, en distinguant les richesses que l'on recherche pour elles-mêmes, ou pour l'honneur, ou pour le plaisir, ou pour la santé et le progrès des sciences et des arts ; mais cela sera traité en son lieu, parce que ce n'est pas ici le lieu de chercher tout cela si soigneusement. »
4. NS : *afgetrokken en vervoert* (emporté).
5. NS : *vulgo* est traduit deux fois par *gemenelijk*.
6. NS : *novum institutum* est indiqué en marge, et traduit par *nieu voggemerk*.
7. Dans les NS, toute la fin de la phrase fait partie de la parenthèse.

de même un malade souffrant d'une affection mortelle, qui, lorsqu'il prévoit une mort certaine s'il n'utilise un remède, est contraint de le chercher de toutes ses forces, si incertain soit-il : car c'est en lui que se trouve son espoir tout entier ; or tous ces [biens][1] que la foule poursuit[2], non seulement ne fournissent aucun remède pour conserver notre être, mais encore l'empêchent : ils causent la perte, souvent, de qui les possède[3] et, toujours, de qui est possédé par eux[4].

[8] Il existe en effet beaucoup d'exemples d'hommes qui ont souffert la persécution jusqu'à la mort à cause de leurs richesses, ainsi que de gens qui, pour s'enrichir, se sont exposés à tant de périls qu'ils payèrent enfin leur bêtise de leur vie. Il n'y a pas moins d'exemples d'hommes qui ont souffert fort misérablement pour obtenir ou conserver l'honneur. Il existe enfin d'innombrables exemples d'hommes qui ont hâté[5] leur mort par l'excès du plaisir. [9] Ces maux[6] en outre apparaissaient provenir de ce que notre félicité ou notre infélicité tout entière se trouve en cela seul : la qualité de l'objet auquel nous adhérons par l'amour. En effet, pour un objet qui n'est point aimé, jamais ne naîtront de différends[7] ; on n'éprouvera aucune tristesse s'il périt, aucune jalousie si c'est un autre qui le possède, aucune crainte, aucune haine, et, pour le dire d'un mot, aucun trouble de l'esprit ; tout cela au contraire survient dans l'amour des choses périssables, comme le sont toutes celles dont nous venons de parler. [10] Mais l'amour envers une chose éternelle et infinie repaît l'esprit[8] de joie seulement, et cette joie est totalement exempte de tristesse ; ce qu'il faut désirer au plus haut point et chercher de toutes ses forces. Pourtant ce n'est pas sans raison que j'ai usé de ces mots « pourvu que je pusse délibérer à fond »[9]. Si clairement en effet que ma pensée perçût cela, cependant je ne pouvais pour autant renoncer au désir des richesses, au plaisir et à la gloire.

[11] Je voyais seulement que, tant que ma pensée était plongée dans ces réflexions, elle restait détournée de [ces trois objets] et réfléchissait sérieusement à la nouvelle institution ; ce qui me fut d'une grande consolation, car je voyais que ces maux n'étaient pas d'une condition telle qu'ils

1. Les NS traduisent encore *omnia* par *alle de dingen*.

2. NS : « alle die dingen, naar de welken wy gemenelijk trachten ».

3. Note *b* de Spinoza : « Cela doit être démontré de façon plus soigneuse » ; les NS rejettent cette note à la page suivante.

4. Les NS rendent encore *frequenter* par *gemenelijk*, puis ajoutent une incise dans la première proposition et un complément d'agent précis dans la seconde : « ... en gemenelijk d'oorzaak van d'ondergang der bezitters, (indien men dus mag spreken) en altijt van de genen, die van de rijkdom bezeten worden » (et sont communément la perte des possesseurs, si l'on peut s'exprimer ainsi, et toujours de ceux qui sont possédés par la richesse).

5. Les NS traduisent par l'expression familière *op de hals halen*.

6. *Haec mala* : NS : *deze dingen*.

7. *Lites* : NS : *twisten en geschillen* (querelles et différends).

8. Les NS indiquent en marge *mens* (et non *animus*, qui est pourtant dans le texte des *OP*) et traduisent *de geest* conformément à la cohérence de leur lexique.

9. Les NS ont rendu par *gantschelijk* à la fois le *penitus* du § 7 et le *serio* de l'autocitation.

se refusent à céder aux remèdes. Et bien qu'au début ces intervalles[1] aient été rares, et n'aient duré qu'un espace de temps extrêmement limité, au fur et à mesure cependant que j'appris à connaître de mieux en mieux le bien véritable, ces intervalles devinrent plus fréquents et plus longs ; surtout après que j'eus vu que l'acquisition de l'argent, le plaisir et la gloire ne sont nuisibles qu'autant qu'on les cherche pour eux-mêmes et non pas comme moyens en vue d'une autre chose ; mais si on les cherche comme des moyens, ils conservent une certaine mesure et ne sont pas nuisibles ; bien au contraire : ils contribuent beaucoup à nous conduire à la fin que nous cherchons, comme nous le montrerons en son lieu.

1. *OP* : *intervalla* ; NS : *intermittentia*.

CHAPITRE PREMIER

LE STATUT DU PROLOGUE

On a rappelé en commençant la célébrité de ces pages[1], et qu'elles avaient suscité nombre de commentaires. Il n'est pas inutile de souligner que cette célébrité est datée historiquement. Dans l'histoire du spinozisme en effet, le *TIE* n'a pas tout de suite retenu l'attention : inachevé, inédit du vivant de l'auteur, publié sans grand effet dans les *Œuvres posthumes*, il est demeuré effacé, lors des grandes controverses du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, derrière ces deux grands sujets de scandale que furent le *TTP*[2] et

1. Pour abréger, nous les désignerons dorénavant sous le nom collectif de « prologue » ou « proemium ». De même, nous réserverons conventionnellement l'adjectif « spinozien » aux thèmes et aux expressions qui caractérisent ce prologue, en gardant « spinoziste » pour désigner le système constitué de Spinoza ; nous ne présupposons par là ni identité ni opposition entre l'un et l'autre : cette distinction sert simplement à éviter deux longues périphrases.

2. Dont les différentes parties ont elles-mêmes reçu une attention inégale suivant les exigences de la polémique : les analyses proprement politiques des derniers chapitres du *TTP* — et le *TP* tout entier — ont d'abord moins frappé que l'analyse de l'Ecriture sainte (cf. sur ce point : Jacqueline Lagrée, Une traduction française du *Traité théologico-politique* de Spinoza au XVIII[e] siècle, *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, I, 1989, p. 109-123 ; J. Lagrée et P.-F. Moreau, La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza, in *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la direction de J.-R. Armogathe [*BTLT*, t. VI], Beauchesne, 1989, p. 97-116, notamment p. 97-99). En revanche, au XIX[e] siècle, la tendance se renverse : l'essor sur de nouvelles bases d'une science spécialisée consacrée à l'Ancien Testament innocente les premiers chapitres du *TTP* mais paraît les exclure de la philosophie proprement dite dans un premier temps, les périmer dans un second ; alors que Semler rééditait encore avec une préface le livre de L. Meyer en 1776, dans le cadre de son entreprise de critique textuelle, que Hegel mentionnait les recherches de Spinoza sur l'Ecriture sainte, mais déjà comme relevant d'une science spécialisée dont il ne lui incombait plus de parler, la *Bibelwissenschaft* du XIX[e] siècle, sûre d'elle et de sa méthode, effacera tout souvenir des recherches antérieures; à tel point que Karppe, pourtant bien informé, pouvait écrire en 1902 : « Spinoza n'a presque jamais été étudié de ce point de vue [celui de la critique biblique]. D'une part, le philosophe a fait tort à l'exégète et au critique, c'est-à-dire que les œuvres philosophiques proprement dites ont un peu écrasé le *Tractatus* ; d'autre part, dans le *Tractatus* même, la partie politique a fait oublier la partie théologique ; on a bien étudié les rapports généraux du *Tractatus* avec la pensée philosophique de Spinoza ; on a bien étudié les conceptions

l'*Ethique*[1]. Les seuls qui lui accordèrent de l'importance, d'ailleurs sans le citer explicitement, furent Tschirnhaus[2], qui en transmit certains aspects à l'*Aufklärung*, et Van Balen[3] — mais l'un et l'autre prennent en considération surtout ses éléments méthodologiques. Bayle ne le mentionne pas[4], et c'est dans sa réfutation que les Lumières apprendront à lire Spinoza. La situation changea au XIX^e^ siècle, et il est remarquable que ce changement n'ait pas été d'abord la conséquence d'un progrès de l'érudition[5]. On a d'abord marqué son intérêt philosophique et plus en termes d'intensité que de contenu. Certes, jusque-là l'intérêt pour le spinozisme se doublait souvent d'une fascination pour l'individu Spinoza, même chez les détracteurs de la doctrine. Mais cette fascination était liée à la figure de l' « athée vertueux », puis, à partir du renversement

politiques et même les conceptions de philosophie religieuse qui y sont contenues, mais on a presque complètement négligé ce qui dans ce même traité se rapporte à la critique et à l'exégèse bibliques » (*Essais de critique et d'histoire de la philosophie*, Alcan, 1902, p. 143-144).

1. De même, les premières polémiques portent surtout sur l'unité de substance affirmée au livre I, et ce qu'on entrevoit d'immoral dans les analyses du livre IV. Mais il faut attendre Hemsterhuis pour trouver une véritable prise en considération des thèmes du livre II de l'*Ethique* (cf. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, 1954, p. 669). Sur Hemsterhuis, voir le récent volume : *Frans Hemsterhuis. Waarneming en werkelijkheid*. Uitgegeven, ingeleid en van aantekeningen voorzien door M. J. Petry, Ambo, Baarn, 1990, dans la collection « Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland ». Signalons une fois pour toutes l'importance et l'utilité de cette collection pour qui s'intéresse à l'histoire intellectuelle des Pays-Bas, et notamment aux contemporains et à la réception de Spinoza.

2. Dans la dernière lettre qu'il adresse à Spinoza, il demande quand le traité de la méthode verra le jour. Dans sa *Medicina Mentis*, il utilise le *TIE* de façon originale, sans le nommer. Voir les travaux de J.-P. Wurtz, S. Wollgast, E. Winter, P. Cristofolini ; cf. notre recension de la traduction Wurtz de la *Medicina Mentis, Bulletin de bibliographie spinoziste*, III, p. 13-14. Au sujet de l'influence de Tschirnhaus sur Wolff, précisément sur cette question de la méthode, on peut se reporter à l'ouvrage classique de Mariano Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milan, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, série 1, vol. XXX, 1939, reprint Olms, Hildesheim (Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, III. Abt. : *Materialien und Dokumente*, Bd 9, 1980, t. I, chap. 1 à 3).

3. P. Van Balen, *De Verbetering der Gedagten ontrent waarheit en valsheit, of waare logica*, Rotterdam, 1684. Sur Van Balen, voir : M. J. Van den Hoven, *Petrus van Balen en Spinoza over de verbetering van het verstand*, MVHS 55, Leiden, Brill, 1988. Van den Hoven a également publié une édition d'extraits commentés (Ambo, Baarn, 1988, dans la collection « Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland »). Il y signale que Van Balen ne cite Spinoza qu'une fois, élogieusement d'ailleurs, mais sans le nommer, à propos de la *Grammaire hébraïque*.

4. Cf. Pierre Bayle, *Ecrits sur Spinoza*, choisis et présentés par F. Charles-Daubert et P.-F. Moreau, Berg International, 1983.

5. Même s'il est indéniable que la nouvelle possibilité d'accéder à l'ensemble des textes, effective depuis Paulus et les éditions qui l'ont suivi jusqu'à Van Vloten, a joué un rôle de substrat, sinon de moteur, dans ces nouvelles lectures. Sur l'édition Paulus, à laquelle collabora Hegel, voir l'étude de H.-C. Lucas, Hegel et l'édition de Spinoza par Paulus, *Cahiers Spinoza*, IV, 1983, p. 127-138.

d'horizon opéré lors du Pantheismusstreit, à celle du « mystique ivre de Dieu ». Ces deux figures se ressemblaient au moins en ceci : elles ne mettaient en relief que la positivité effective, soit de la conduite, soit de la mystique. A partir du XIX^e^ siècle au contraire se met en place un nouveau schéma d'adhésion, dans lequel Spinoza devient attachant pour son authenticité humaine, c'est-à-dire qu'on lit en lui les valeurs de la souffrance, du déchirement et de la possibilité de les surmonter ; le prologue du *TIE* joue un rôle dans cette nouvelle image, et sa propre promotion dans l'histoire des textes de référence y est sans doute liée.

C'est notamment dans *Le Monde comme volonté et comme représentation* que fut souligné le caractère extraordinaire des premières pages du traité[1]. A la fin de la IV^e^ partie, Schopenhauer énonce qu'il estime avoir montré pour la première fois *de façon abstraite* l'essence du renoncement et de la mortification volontaire ; mais, ajoute-t-il, cette essence a déjà été saisie intuitivement et exprimée en actes par les saints et les ascètes, et qui veut la comprendre complètement devra apprendre à la connaître par les exemples pris dans l'expérience et dans la réalité (exemples fort rares, précise-t-il en citant la dernière phrase de l'*Ethique*) : il en nomme aussitôt quelques-uns, parmi lesquels, entre Mme Guyon et les *Confessions d'une Belle Ame* insérées dans *Wilhelm Meister*, la vie de Spinoza[2] — mais pour comprendre cette biographie il faut utiliser comme clef l'introduction du *TIE* qu'il recommande comme « le moyen le plus fort » qu'il connaisse « pour apaiser l'orage des passions »[3]. Le Proemium est donc valorisé, proposé à la méditation philosophique, mis en avant comme « sublime » *(herrlich)*, mais c'est moins pour sa teneur systématique que pour sa valeur de communication avec un foyer vital d'affrontement avec la souffrance. Le point de départ de la nouvelle saisie interprétative est ainsi donné. C'est ensuite seulement que s'aligneront les grandes explications philologiques et les commentaires[4], et tous,

1. Par opposition d'ailleurs à la suite : « in jenem herrlichen Eingang zu seiner sehr ungenügenden Abhandlung », *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, IV, § 68 (*Sämtliche Werke*, hrg. von Wolfgang Frhr v. Löhneysen, Insel-Cotta, Frankfurt a. M., 1960, t. 1, p. 523).

2. « Gewissermaßen könnte man als ein hierhergehöriges Beispiel sogar die bekannte französische Biographie Spinozas betrachten » *(ibid.)*. De même, le texte de Goethe n'est mentionné que par référence à la vie de celle qu'il a prise comme modèle — Suzanne de Klettenberg — et dont il parle directement dans *Dichtung und Wahrheit*.

3. « Das wirksamste, mir bekannt gewordene Besänftigungsmittel des Sturms der Leidenschaften » *(ibid.)*.

4. Le premier ouvrage entièrement consacré au *TIE* est celui de Elbogen (1898), mais tous les grands érudits de la fin du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^ lui consacrent un chapitre.

d'une façon ou d'une autre, même s'ils ne partagent pas l'opposition de Schopenhauer quant au reste du système, reliront les premières pages dans le registre « passionnel » ainsi délimité. Ainsi Freudenthal, après avoir noté que « le *TIE* ne fait pas partie des œuvres les plus importantes de Spinoza » (parce que presque tout ce qu'il contient se retrouve ailleurs, parfois sous une autre forme), ajoute-t-il que c'est l'une des plus émouvantes et qu'elle nous permet « un regard en profondeur dans son âme et dans les motifs de son action »[1]. Gebhardt écrit que « nulle part dans les œuvres de Spinoza nous ne rencontrons de façon aussi immédiate le philosophe dans toute la sublimité et la pureté de ses sentiments »[2] et il enchaîne d'ailleurs en citant la formule de Schopenhauer. Même Alfred Wenzel, dont l'ouvrage *Die Weltanschauung Spinozas* est pourtant consacré au système dans sa totalité, le commence en remarquant que « la force consolatrice issue des écrits de Spinoza n'est pas encore épuisée » et poursuit par la citation intégrale du prologue qu'il commente ainsi : « Je ne pouvais renoncer à insérer ici ce passage entier parce qu'il nous permet un regard en profondeur dans l'âme de notre philosophe et qu'il constitue à beaucoup d'égards le meilleur commentaire à ses écrits. Une telle confession ne peut être écrite par un ennemi des hommes, par un Schwärmer étranger au monde, par un idéologue qui méprise l'action. Spinoza connaissait la vie. Il a traversé le brasier. Et il a fallu longtemps, il l'avoue lui-même, pour voir cicatriser ses blessures. C'est pourquoi ces confessions émouvantes sont en même temps un document humain d'une importance exemplaire. »[3] Regard dans l'âme, confession, blessures : nous sommes bien

1. « Aber sie ist eine der liebenswürdigsten Schriften Spinozas, weil sie uns einen tiefen Einblick in seine Seele und die Motive seines Handelns tun läßt » (*Spinoza Leben und Lehre.* Zweiter Teil : *Die Lehre Spinozas auf Grund des Nachlasses von J. Freudenthal bearbeitet von Carl Gebhardt*, 1927, Heidelberg, Carl Winter Verlag, p. 96).

2. « Es gibt wohl kaum eine Stelle in den Schriften Spinozas, in der uns der Philosoph in der ganzen Erhabenheit und Lauterkeit seiner Gesinnung so unmittelbar entgegentritt wie in der Einleitung des tractatus de intellectus emendatione » (*Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Heidelberg, 1905, p. 54).

3. « Ich konnte nicht unterlassen, diesen ganzen Passus hier anzuführen, weil er uns gestattet, einen tiefen Blick in die Seele unseres Philosophen zu tun und in mancher Hinsicht der beste Kommentar zu seinen Schriften ist. Solche Selbstbekenntnisse schreibt kein Menschenfeind, kein weltfremder Schwärmer, kein tatenverachtender Ideologe. Spinoza kannte das Leben. Er hatte mitten im Feuer gestanden. Und lange hat es, wie er selbst verrät, gedauert, bis die Wunden, die er davongetragen, vernarbten. Daher sind jene liebenswürdigen Selbstbekenntnisse zugleich documents humains von typischer Bedeutung » (*Die Weltanschauung Spinozas*, 1. (einziger) Band : *Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von*

là dans un registre qui fait communiquer directement la pensée et son enracinement dans ce que la vie a de plus intime et de plus douloureux, une certaine qualité du vécu et de sa transcription étant censée à la fois fonder la vérité de ce qui s'énonce ensuite théoriquement, et parler à l'âme du lecteur plus directement que la géométrie. Les historiographes continueront donc sur la lancée qui a fait du prologue un témoignage immédiat et authentique de la souffrance humaine ; simplement ils y ajouteront tout ce que peut produire l'appareil de l'érudition, selon trois directions : la recherche d'un soubassement biographique ; le repérage des influences conceptuelles et, plus récemment, rhétoriques ; la mise en relation avec le reste du système. Nous y reviendrons plus loin, mais il n'est pas inutile de s'attarder un instant sur le sens de la découverte schopenhauerienne. Il est permis de penser que ce n'est pas par hasard qu'une philosophie qui accorde une place si décisive à la souffrance et à la question de son dépassement ait mis le doigt sur le texte qui rend le spinozisme irréductible à un panthéisme intellectuel[1]. Le texte était, jusque-là, disponible, mais il demeurait littéralement illisible pour des interprétations qui posaient en principe que le spinozisme réduisait les créatures à des illusions et les noyait dans la substance unique[2]. Désormais, la philosophie elle-même a produit les moyens de sa réception. Mais il y a un prix à payer : c'est que

dem Wesen der Dinge, Leipzig, 1907, Aalen, Neudruck Scientia Verlag, 1983, p. 24). Je ne me résous pas, dans ce contexte, à traduire *liebenswürdig* (terme utilisé aussi bien par Freudenthal que par Wenzel, comme d'ailleurs l'expression de « regard dans l'âme ») par « aimable ». La formule sur *die tröstende Kraft* se trouve p. 18.

1. Sur Schopenhauer et Spinoza, voir le relevé des principaux textes dans Max Grunwald, *Spinoza in Deutschland*, Berlin, 1897, Aalen, Neudruck Scientia Verlag, 1986, V. Abschnitt, § 109, p. 247-253, ainsi que la dissertation de Samuel Rappaport, *Schopenhauer und Spinoza*, Halle/Wittemberg, 1899. Rien dans le livre de Hong Han-Ding, *Spinoza und die deutsche Philosophie*, Aalen, Scientia Verlag, 1989, ni dans l'exposé pourtant éclairant de Manfred Walther au Colloque de Fontenay, Spinoza en Allemagne : Histoire des problèmes et de la recherche, *Cahiers de Fontenay*, 1985, n° 36-38 : *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, p. 13-14. Les commentateurs italiens ont souvent développé d'utiles comparaisons de détail entre les motifs spinozistes et schopenhaueriens, notamment T. Moretti-Costanzi, *Spinoza*, Rome, Editrice Universitas, 1946, p. 173 sq. ; G. Semerari, *I Problemi dello Spinozismo*, Trani, Vecchi, 1952, chap. II, p. 94, 103, 109-110.

2. Un exemple parmi tant d'autres, mais venant d'un historien qui a compté dans l'histoire du spinozisme : « Aber nach Spinoza existiert das Endliche als Endliche gar nicht », J.-E. Erdmann, *Malebranche, Spinoza und die Skeptiker und Mystiker des siebzenten Jahrhunderts*, 1836, p. 64. De l'autre côté du Rhin, version extrême (et polémique) chez Nourrisson : « Cependant, imaginons que l'on entende ce que c'est que cette substance unique. Encore un coup, que devient le monde ? Un tissu régulier d'apparences. Que devient l'homme ? Un ridicule et fantasmagorique Sosie, pas même un phénomène substantifié » (*Spinoza et le naturalisme contemporain*, Didier, 1866, p. 232).

l'intensité repérée semble demander une explication, ou communiquer directement avec la vie de l'auteur[1] ou avec la conscience du lecteur. En outre, Schopenhauer est aussi celui qui reproche à Spinoza d'identifier *causa* et *ratio*, ainsi que son « optimisme métaphysique »[2] : toutes conditions qui ne préparent pas à penser théoriquement l'intensité reconnue au *proemium*[3].

Il faut en tout cas méditer ceci : c'est par son ton autant que par son contenu que ce prologue s'est inscrit dans l'histoire de la philosophie. Ne nous hâtons pas de voir là une manifestation d'enthousiasme extra-philosophique. La marque propre d'un texte philosophique ne se limite pas à son contenu conceptuel ; l'ordre des raisons peut aussi trouver à s'exprimer par le ton, les situations évoquées ou le genre qu'il reprend et aménage. Un dialogue platonicien fait jouer d'autres procédures d'établissement du vrai qu'un exposé didactique d'Aristote, et il n'est pas indifférent que la pensée cartésienne s'expose dans des *Principes* ou dans des *Méditations*. On a parfois l'impression, quand on lit les doxographies, que tous ces genres sont équivalents et ne sont finalement que des substituts plus ou moins habillés du traité dogmatique. Il nous

1. A propos de Giordano Bruno et Spinoza, Schopenhauer parle de leur « kümmerliches Daseyn und Sterben » (*Die Welt...*, Anhang : « Kritik der Kantischen Philosophie », éd. citée, t. 1, p. 571).

2. Ce n'est pas le lieu de résumer ici tout ce que Schopenhauer a pu dire sur Spinoza ; on peut quand même noter, malgré les divergences théoriques, le ton hagiographique de la mention qu'en fait la conclusion de *De la Volonté dans la Nature* : comme Cléanthe, Spinoza a su préférer la vérité à l'institution, dût-il pour cela gagner son pain à la sueur de son front. Façon d'opposer l'authenticité de sa vie à l'inauthenticité de celle des professeurs antischopenhaueriens ; symétrique de la tentation de lire l'intensité du *TIE* à la lumière de l'authenticité de son auteur... « Car, assurément, quiconque courtise cette beauté nue, cette attirante sirène, cette fiancée sans dot, doit renoncer au bonheur d'être un philosophe d'Etat et d'université [...] On polirait plutôt des verres comme Spinoza ou on puiserait de l'eau comme Cléanthe » (trad. E. Sans, PUF, 1969, 1986², p. 204).

3. Pour compléter le tableau, il faudrait aussi citer l'attitude de Schopenhauer lors de l'affaire de la destitution de Kuno Fischer (« Das Ministerium in Baden hat Recht getan dem Menschen das Handwerk zu legen »), qui donne une certaine saveur à la citation précédente ; celui en qui il voit « le dernier hégélien et martyr de son manque de jugement » est coupable à ses yeux d'avoir cherché non l'homme chez Spinoza, mais la vérité spéculative du système et, qui plus est, de l'avoir conçue dans la perspective hégélienne : c'est bien la preuve de la différence entre deux visées interprétatives qui s'exprime aussi brutalement dans la lettre de Schopenhauer à Julius Frauenstadt du 28 janvier 1854 (*Gesammelte Briefe*, hrg. v. Arthur Hübscher, Bouvier Verlag, 1987², lettre n° 316, p. 329-331). Sur cette affaire, cf. H. Falkenheim, Spinoza und Kuno Fischer, *Chronicon Spinozanum*, II, 1922, p. 220-232, ainsi que Thomas E. Willey, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State UP, 1978, p. 59-63 : « The Harassed Hegelian ».

semble au contraire que, sauf chez les épigones, le style de l'expression philosophique est essentiel à ce qu'elle exprime, et qu'il peut y avoir des raisons systématiques de choisir telle ou telle forme d'exposition du système. Si l'innovation en philosophie ne consiste pas toujours à introduire de nouveaux concepts, elle peut s'effectuer aussi par l'accent différemment placé sur un problème déjà reçu, par le changement de tonalité dans le traitement d'un topos, par un nouveau rapport entre une série de concepts et leurs corrélats extra-philosophiques. La façon dont ces nouveautés se frayent un chemin dans la pensée peut s'appuyer sur la forme d'un écrit inaugural autant que sur le fond.

En conséquence, notre lecture commencera par ces aspects, parce que c'est leur évaluation qui nous fournira le moyen de comprendre sur quel registre le texte est écrit. Nous allons donc énumérer un certain nombre de constatations sans nous hâter d'interpréter, en demeurant le plus longtemps possible au niveau de la lecture. Comment Spinoza s'exprime-t-il dans ces pages ? quelle scène décrit-il ? d'où en tire-t-il les éléments ? Donc : le ton, la situation, le substrat.

1. Le ton

Il faut souligner en premier lieu le *ton* particulier du *proemium*, à la fois par rapport à l'ouvrage qu'il introduit — le *Traité de la Réforme de l'Entendement* — et par rapport au reste de l'œuvre. Trois traits le caractérisent : *simplicité, tension, singularité.*

Ce ton en effet se manifeste d'abord dans le lexique : on ne trouve pas dans ces pages les grands concepts de la philosophie spinoziste, du moins ceux qui s'expriment dans des termes ou des expressions spécialisés — il n'est question ni de substance, d'attributs ou de modes, ni de cause immanente ou d'idée de l'idée. Certes, rien n'empêche un commentateur de les y retrouver en filigrane, ou de rapprocher ces phrases d'où ils sont absents d'autres passages de l'œuvre qui au contraire les font jouer ; mais rien ne peut supprimer cette constatation radicale : aucun terme technique ne vient plisser le langage lisse de cette introduction. Mieux encore, on n'y trouve aucun terme dont on puisse dire qu'il relève uniquement de l'usage philosophique, même en dehors du système spinoziste ; on a pu rechercher dans ces pages

des influences de Descartes ou d'autres philosophes[1], mais, quoi qu'il en soit de la vérité de cette thèse, tous les mots appartiennent ici au latin le plus courant[2] ; et cette simplicité des mots correspond au statut des objets dont ils traitent : ils parlent de la vie et des biens, de la tristesse et de la joie, de la vie et du bonheur ; tout ce qu'ils disent peut être déchiffré, au moins au premier abord, par un lecteur qui ne fait pas déjà profession de philosophie : il peut l'interpréter en fonction de sa propre vie, ou de ses souvenirs littéraires. Pour se convaincre de l'originalité d'un tel trait, il faut rappeler que la suite du *Traité* fera référence, au moins implicitement, à une culture de type mathématique, discutera en termes techniques des thèses d'origine scolastique ou cartésienne, et introduira des distinctions terminologiques sur lesquelles les interprètes n'arrivent pas toujours à se mettre d'accord ; ici au contraire les problèmes évoqués sont ceux que tout lecteur peut connaître : richesses, plaisir, pouvoir — leur jouissance et leur perte — la joie et la tristesse qu'elles engendrent. Ce n'est donc pas une simple question de sobriété dans le lexique (la fameuse « pauvreté en mots » de Spinoza[3]) ou dans la présentation (un souci de vulgarisation). On peut dire que le vocabulaire et ce qu'il évoque placent d'emblée le lecteur dans l'ordre du *familier*. Ce que nous désignons par ce terme, c'est un monde qui est à la fois vague et proche de chaque lecteur potentiel : en lisant ce passage, nous savons d'emblée de quoi il s'agit, avant toute instruction particulière (ce qui ne veut pas dire sans instruction du tout) ; ce trait suffit à distinguer ces pages aussi bien des discussions philologiques des premiers chapitres du *TTP* que des démonstrations du premier livre de l'*Ethique* ou de l'analyse serrée des régimes politiques que l'on trouve dans le *TP* ou à la fin du *TTP*. Cette familiarité, c'est la présence assumée du domaine de la *communis vita* évoquée à la première ligne, assumée comme référence, et redoublée par un

1. Cf. plus loin, pour Descartes, le rappel des analyses d'Elbogen.

2. Même l'expression *summum bonum* est beaucoup moins technique que « souverain bien » en français — d'autant plus qu'elle est introduite au sommet d'une série progressive qui l'aligne avec *bonum*, *verum bonum*, ce qui permet donc d'entendre d'abord dans l'expression les deux mots simples qui la composent plutôt que le terme conceptuel figé que suggère la traduction française.

3. Au sujet de cette dernière, cf. les admirables travaux de F. Akkerman, notamment Spinoza's tekort aan woorden, *Mededelingen XXXVI vanwege het Spinozahuis*, Leiden, Brill, 1977 ; traduction française par A. van de Lindt et J. Lagrée, La pénurie de mots de Spinoza, *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, I, *Lire et traduire Spinoza*, PUPS, 1989, p. 9-37.

langage à sa mesure ; commune au sens où elle est tissée d'événements communs, mais aussi en ce que ses données sont partagées par chaque homme, c'est-à-dire en fait au moins par l'auteur et le lecteur ; le premier ne parle donc au second que de ce qu'il connaît bien, même s'il va lui en montrer des conséquences qu'il n'a pas encore vues ; on pourrait avancer que cette familiarité est une sorte d'universalité à l'état pratique.

Ce rapport au lecteur peut d'ailleurs nous conduire à remarquer une seconde particularité du *ton* employé dans ces onze paragraphes : leur extraordinaire tension. La familiarité de ce qui est donné à voir n'exclut nullement la violence de la vision — bien au contraire : l'exigence liée au bien connu ne s'en fait que plus insistante. Spinoza semble vouloir communiquer au lecteur le sentiment d'un choix ultime, d'un danger et d'une résolution extrêmes, et le caractère passionné de la démarche[1] contraste avec la simplicité du vocabulaire ; tout se passe donc comme si la vie commune, si proche et si présente, révélait, dès qu'on l'interroge un peu, les pires des périls et des angoisses ; et comme si les mots les plus simples n'attendaient que de s'articuler dans un jeu grammatical de restrictifs et de superlatifs afin de rendre inéluctables les scènes ainsi évoquées. Il est plusieurs fois question du risque couru, la situation décrite est assimilée à une maladie mortelle — et, ce qui est beaucoup plus intense quant à la responsabilité : à une maladie mortelle où l'issue dernière n'est pas totalement fixée car elle ne sera rendue fatale que par un mauvais choix du malade. Le processus est donc décrit dans son ultime moment de décision[2] : tout est compromis, mais tout peut encore être sauvé, car c'est bien d'être ou de périr qu'il s'agit. Cette même impression est renforcée encore par l'abondance des superlatifs de qualité et de quantité, abondance remarquable quand on pense à l'habituelle économie du style de Spinoza ; outre le *summum bonum*, on voit en effet apparaître successivement la *summa laetitia*[3], la *summa felicitas*[4] (avec la menace d'en être privé !), la *summa tristitia*[5], le *summum*

1. F. Pollock parle à ce propos de « ardent disquietude » pour caractériser l'un des traits qui à ses yeux distinguent le plus le *TIE* et le *Discours de la Méthode*, dont il souligne sur d'autres points la parenté (*Spinoza, his Life and philosophy*, 1880, 1912², p. 116).

2. « Veluti aeger lethali morbo laborans, qui ubi mortem certam praevidet, ni adhibeatur remedium, illud ipsum, quamvis incertum, summis viribus cogitur quaerere », § 7, G II, p. 7, l. 2-5.

3. § 1, G II, p. 5, l. 15-16.

4. § 2, G II, p. 5, l. 20-21 et de nouveau l. 22-23.

5. § 4, G II, p. 6, l. 5 et de nouveau l. 15-16.

periculum[1], auquel il faut chercher un remède *summis viribus*[2]. Quant aux exemples de persécution et de mort auxquelles conduisent les biens périssables, ils sont *permulta, neque pauciora, innumeranda*[3]. Et lorsqu'on souffre ainsi, c'est *miserrime*[4]. Il faudrait également ajouter le jeu des adjectifs et pronoms exclusifs : *omnis, solus, totus*, dont la fréquence contribue à renforcer l'impression qu'il n'est pas de solution de compromis possible : le premier paragraphe, à lui seul, énonce en quelques lignes que *tous*[5] les biens ou les événements de la vie courante sont vains et futiles, que *tous*[6] les sujets de crainte n'ont d'effet que par leur action sur l'âme, et que lorsque le vrai bien sera trouvé il faudra rejeter *tout*[7] le reste. Le même *omnia* scande les paragraphes suivants[8], tandis qu'on énonce du vrai bien que l'esprit sera mû par lui seulement (« a quo *solo* »)[9] et, du remède ultime, que l'espérance du malade est en lui tout entière (« in eo *tota* ejus spes est sita »)[10] ; une formule plus complexe reprend *totus* et *solus* pour nouer la félicité et l'infélicité à la nature de l'amour : « *tota* felicitas, atque infelicitas, in hoc *solo* sita est... »[11] ; une série d'adjectifs et d'adverbes aussi exclusifs, mais négatifs, évacuent ce qui n'est pas lié à l'amour *(nunquam... nulla... nullus... nullae)*[12] ; jusqu'à la phrase extraordinaire qui énonce que l'amour pour une chose éternelle et infinie nourrit l'âme de joie *seulement* (ou de joie exclusive, *sola laetitia*), et que cette joie est exempte de *toute* tristesse *(omnis tristitiae)*, ce que l'on doit chercher de la *totalité* de ses forces *(totis viribus)*[13]. Cette formule qui noue ainsi autant de termes d'exclu-

1. § 7, G II, p. 6, l. 32.
2. § 7, G II, p. 7, l. 1 et de nouveau l. 4.
3. § 8, G II, p. 7, respectivement l. 9, 13 et 15.
4. § 9, G II, p. 7, l. 14.
5. § 1, G II, p. 5, l. 7.
6. § 1, G II, p. 5, l. 9-10.
7. « Rejectis caeteris omnibus », § 1, G II, p. 5, l. 14.
8. § 5, p. 6, l. 11 ; § 6, p. 6, l. 21 ; § 7, p. 7, l. 5 ; § 9, p. 7, l. 22 et de nouveau l. 23 ; au § 10 : « omnem avaritiam, libidinem atque gloriam deponere », G II, p. 7, l. 29-30.
9. § 1, p. 5, l. 13.
10. § 7, p. 7, l. 4-5.
11. « Videbantur porro ex eo haec orta esse mala, quod tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est ; videlicet, in qualitate objecti, cui adhaeremus amore », § 9, G II, p. 7, l. 16-18.
12. « Nam propter illud, quod non amatur, nunquam orientur lites, nulla erit tristitia, si pereat, nulla invidia, si ab alio possideatur, nullus timor, nullum odium, et, ut verbo dicam, nullae commotiones animi », § 9, G II, p. 7, l. 19-22.
13. « Sed amor erga rem aeternam, et infinitam *sola* laetitia pascit animum, ipsaque *omnis* tristitiae est expers ; quod valde est desiderandum, *totis*que viribus quaerendum », § 10, G II, p. 7, l. 24-26.

sion semble fermer toute issue qui ressemblerait à une demi-mesure ou au partage d'un territoire. Le lecteur est placé dans une atmosphère de tout ou rien, et Spinoza souligne explicitement qu'il en est bien ainsi. Il faut nécessairement renoncer soit à l'un soit à l'autre[1] des deux buts possibles ; et ce choix est donné comme douloureux puisque le narrateur sent en lui l'impossibilité du renoncement. Il est clair ici que le ton ajoute à l'argumentation : il fait qu'elle n'est pas un problème abstrait, mais le lieu d'une décision vitale, dont le caractère inéluctable est rendu présent au lecteur, ainsi associé à l'angoisse du narrateur par tous les effets de la mise en scène.

Enfin, un tel effet serait beaucoup plus difficile à atteindre si le récit était effectué dans la froide objectivité de la troisième personne. Il faut donc prendre en compte aussi la dernière caractéristique du ton — celle qui était indiquée au début : nous sommes ici dans un récit à la première personne ; le pronom personnel intervient, à l'accusatif, dès le deuxième mot de la première phrase : « postquam *me* experientia docuit ». Or il s'agit là d'une expression bien connue par ailleurs chez Spinoza, puisque la même formule apparaît souvent dans l'*Ethique* et le *TTP*, mais dépersonnalisée : « experientia docet », « experientia et ratio docent », etc. Le tour que lui donne le *TIE* fait passer au premier plan celui en qui s'inscrit l'enseignement, au lieu que celui-ci reste un énoncé abstrait et accessible à tous. On voit maintenant sa fonction : nommer la singularité. Le « je » ne sert pas simplement à livrer une suite d'événements, en indiquant qui les a vécus et qui les raconte ; il fait ressortir plus fortement, dans son accrochage singulier, la situation spécifique de l'énonciation. Il suffit, pour se convaincre de cette spécificité, de parcourir le reste des écrits. Ce n'est en effet pas le seul endroit dans son œuvre où Spinoza dit « *je* », ni même le seul où il parle de lui au passé ; mais nulle part le passé ou la première personne n'ont la tonalité qu'ils possèdent ici. Habituellement ces formes d'énoncé ne mettent pas dans la balance la singularité de celui qui parle. Lorsque Spinoza dit « *je* » dans l'*Ethique*, ses énoncés ont deux fonctions bien déterminées : une fonction assertive dans les définitions, réassertive dans les scolies. Les définitions n'indiquent guère de choix personnel et ne supposent pas le passé de celui qui les énonce : elles explicitent simplement des choix techniques[2] — lourds,

1. « Ab uno, aut altero necessario esset abstinendum », § 6, G II, p. 6, l. 22-23.

2. La fonction assertive énonce ce qui va servir à la chaîne des démonstrations ; la fonction réassertive souligne face aux adversaires la validité de ce qui a été démontré ; la distinc-

certes, de conséquences métaphysiques, mais donnés à lire sans état d'âme, dans la sobriété de la géométrie[1]. Quant au « je » des scolies, il indique non une singularité de passion ou de tourments, mais celle de la démarcation assumée : j'ai déjà démontré, j'ai déjà dit, à mon jugement ; il introduit moins de nouvelles raisons qu'un retour sur les raisons pour lesquelles autrui ne veut pas, ne peut pas comprendre. On retrouve sensiblement les mêmes fonctions dans le *TTP*[2] — il fau-

tion paraît bien se traduire par la différence entre les deux façons d'indiquer la première personne du singulier en latin — par la simple flexion verbale dans le premier cas, par un pronom explicite dans le second. Le « je » apparaît dans la désinence des verbes : *intelligo* (par exemple toutes les définitions du Livre I, sauf les définitions 2 et 7 : « per causam sui, intelligo... », « per substantiam intelligo », etc.) ; *dico* (explication de la définition 6 : « dico absolute infinitum, non autem in suo genere... »), *dubito* (qui introduit non pas un doute, mais une certitude, puisqu'il est à la forme négative : « non dubito quin... », scolie 2 de la proposition VIII). Il apparaît aussi en toutes lettres, quand il s'agit d'opposer l'auteur à ceux qui forgent des fictions, mais l'*ego* est d'autant moins subjectif qu'il ne se caractérise que par le *demonstravi* qui fait toute la démarcation (scolie de I, 15 : « ego saltem satis clare, meo quidem judicio, demonstravi... » ; le contexte montre que la formule « meo quidem judicio » ne nuance nullement la validité de la démonstration ; au contraire il détermine le *satis* de la réassertion ; la réserve ne porte finalement que sur le temps qu'il convient de consacrer à persuader ceux que la clarté démonstrative ne satisfait pas) ; ou quand il s'agit de rappeler que l'auteur a déjà répondu aux arguments qu'on pourrait lui opposer (même scolie : « Verum enim vero, si quis recte attendat, me ad haec jam respondisse comperiet » — l'incise répond exactement au *meo quidem judicio* de la page précédente : l'incertitude finalement porte seulement sur l'attention que l'interlocuteur consacre à vérifier ce qui a déjà été établi ; l'intervention du *je* n'est donc pas signe de retard dans le démonstratif : elle marque tout au plus un détour paradémonstratif, qui se clôt en renvoyant l'incertitude à ses responsables : « le trait qu'ils nous destinent est donc jeté en réalité contre eux-mêmes, *quare telum, quod in nos intendunt, in se ipsos revera conjiciunt* » ; on ne s'étonnera pas que le scolie s'achève sur « satis superque ») : au total, l'*Ethique* compte 49 pronoms à la première personne du singulier, dont 9 *ego*, 35 *me* et 5 *mihi*, comme on peut l'apprendre par l'utile instrument de travail de M. Guéret, A. Robinet, P. Tombeur (*Spinoza. Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, p. 378, col. 1 et 2).

1. C'est pourquoi nous ne pouvons partager les formulations d'André Robinet, dans l'étude qui clôt le volume cité à la note précédente : « Car qui parle dans l'*Ethique* ? quelle est cette émergence de la première personne, que nous recueillons avec tant d'ampleur, *ordine informatico*, mais dont le statut n'est nulle part prononcé, *ordine geometrico* ? » (*op. cit.*, « Postface », p. 529). On ne peut ramener tous ces verbes et pronoms à l'émergence des « conatus de l'individu Spinoza » ou de « la substance en chair et en os ». Même en ce qui concerne la série que nous avons désignée comme réassertive, si elle marque une impatience, c'est une impatience théorique et non psychologique.

2. On y trouve la même fonction assertive : il énonce à la première personne des définitions, ou des équivalences : « par gouvernement de Dieu, j'entends l'ordre fixe et immuable de la Nature » (« per Dei directionem intelligo fixum illum et immutabilem naturae ordinem », *TTP*, chap. III, G III, p. 45, l. 34-35) ; et aussi la même fonction réassertive : le pronom personnel rappelle ce que l'auteur a démontré et lui permet de prendre ses distances avec ceux qui se disqualifient en niant l'évidence : ainsi ceux qui « torturent l'Ecriture pour en tirer les billevesées d'Aristote et leurs propres fictions ; ce qui est bien selon moi l'entreprise la plus ridicule du monde » (« nam nihil aliud curaverunt, quam

drait y ajouter un *je* apotropaïque, où l'aveu de l'ignorance et de l'incompréhension sert plus à refuser la discussion qu'à indiquer l'humilité ou la faiblesse de celui qui écrit. On pourrait penser qu'on va plus loin dans le singulier lorsque Spinoza parle au passé : il le fait dans des instants où il retrace l'historique d'une interprétation[1] et même l'abandon d'une hypothèse autrefois assumée (« Moi-même, j'ai été tenté de juger ainsi », dit-il au sujet des circonstances historiques du Décalogue, et maintenant je pense que c'est impossible sans faire violence au texte[2]). Ailleurs aussi il avoue incertitudes, retards, difficultés (comme dans la dernière lettre à Tschirnhaus[3]). Néanmoins ce passé est celui d'une chronologie objective de la recherche, ces retards ne sont pas donnés comme mettant en question la situation vitale de celui qui les éprouve. Ce passé est résorbé dans le choix qui a institué le savoir (une solution interprétative contre une autre pour tel passage de l'Ecriture) ou est destiné à l'être (la théorie du mouvement une fois « mise en ordre », rien ne subsistera de l'incertitude provisoire). Au total, c'est un passé purement chronologique, dépourvu d'épaisseur théorique ou affective. Au début du *TIE* au contraire, le passé comporte un trait supplémentaire : il ne se résorbe pas, il conserve son plein poids d'enjeu, d'obstacle et d'incitation. Ici le fait passé demeure constitutif du présent. Il en trace en creux la puissance et c'est dans son rappel que le projet philosophique prend sa force ; qu'il la communique, aussi, implicitement, à son lecteur — si tant est qu'un récit de conver-

nugas aristotelicas et sua propria figmenta ex Scriptura extorquere ; quo mihi quidem nihil magis ridiculum videtur », *TTP*, chap. I, G III, p. 19, l. 31-33 ; A, p. 36).

1. « Et je sais que j'ai noté autrefois d'autres passages de même sorte qui à présent ne me reviennent pas » (à propos des altérations du texte biblique, « et ad hunc modum scio me antehac alia notavisse, quae impraesentiarum non occurrunt », *TTP*, chap. IX, G III, p. 136, A, p.182).

2. Certains Juifs pensent que les mots du Décalogue ne furent pas proférés par Dieu. « Quod ego etiam aliquando suspicatus sum [...]. Attamen nisi Scripturae vim inferre velimus, omnino concedendum est, Israelitas veram vocem audivisse », *TTP*, chap. I, G III, p. 18. De même, dans la *Grammaire hébraïque*, il évoque à propos des accents une hypothèse qu'il a abandonnée : « Equidem credo hoc non sine aliqua causa factum fuisse, imo aliquando animo volvebam, num eorum inventor eosdem introduxerat [...] ad animi affectus exprimendum. [...]Suspicatus igitur sum, num Hebraeorum accentuum inventor huic communi defectui subvenire voluit; sed postea eosdem examinando nihil minus invenire potui », *Compendium Grammatices Linguae hebraeae*, chap. IV, G I, p. 294-295.

3. « Je vous parlerai de cela plus clairement peut-être quelque jour, si assez de vie m'est donné, car jusqu'ici il m'a été impossible de rien disposer avec ordre sur ce sujet » (« Sed de his forsan aliquando, si vita supperit, clarius tecum agam. Nam huc usque nihil de his ordine disponere mihi licuit », Lettre 83, G IV, p. 334, l. 26-28, A, p. 353-354).

sion est toujours en même temps appel à la conversion. La tension décrite et suggérée est toujours puissante sinon présente. Elle est d'une certaine façon irréductible. Elle est *singulière* en deux sens : d'une part, elle a son champ dans un individu singulier, qui la vit et qui en souffre, qui sent reposer sur lui (et lui seul) le risque de la décision, et les enjeux qui en dépendent ; cet individu, c'est celui qui dit *je* ; d'autre part, elle n'est pas effaçable dans un statut d'illusion ou de particularité, ou même dans la mémoire de la crise dépassée, puisque, dès qu'il y a vie commune, cette tension peut être engendrée par la considération des « omnia quae frequenter occurrunt » ; elle peut donc surgir de nouveau, sous les mêmes traits sensiblement, chez un autre individu qui dira *je* à son tour et viendra occuper la place désignée par ce repli de la *vita communis*. Ce qui permet de souligner un autre trait : paradoxalement, cette singularité est anonyme ; comme elle ne s'embarrasse pas de précisions dans la description des périls (ils sont graves, mais mesurés plus à leurs conséquences qu'à un contenu déterminé), le passé peut immédiatement redevenir un présent pour tout lecteur qui le vivra à son tour. Cette neutralité du *je* empêche d'identifier le narrateur et « Spinoza » : le narrateur est celui qui a fait ce chemin, et le lecteur celui à qui il est assigné de le faire.

Familiarité, tension, singularité — ces trois traits constitutifs se rejoignent en ce point : avant même la prise en considération des arguments, ils indiquent au lecteur une situation à la fois insupportable et (à première vue) indépassable. Mieux encore : cette situation n'est pas seulement indiquée, elle est assumée et partagée. Assumée : la forme de la narration rend la scène beaucoup plus présente, et surtout beaucoup plus contraignante qu'une description à la troisième personne — comme on en trouvera souvent aux livres III et IV de l'*Ethique*. Partagée : le lecteur est invité par la familiarité des sujets évoqués, et par la modalité neutre du *je* à s'identifier au narrateur et à voir dans ce péril son péril. L'*Ethique* conduira son lecteur « comme par la main » jusqu'à la béatitude ; ici il s'agit moins de le conduire que de le faire entrer presque de force, par le biais d'une situation qui est sa situation ; et de le faire entrer d'abord dans ce qui a tous les aspects d'un labyrinthe désespérant. On voit affleurer là ce qu'on pourrait appeler le *ton tragique* du spinozisme.

Le terme qui vient d'être utilisé étonnera peut-être, ou paraîtra orienter la lecture vers des contresens bien connus. Il faut donc s'en expliquer ; qu'entendons-nous par tragique ? Nous ne faisons pas ainsi référence,

comme certains commentateurs, à une explication du spinozisme à partir d'une attitude existentielle qui serait la vérité masquée du système[1]. Nous voulons d'une part souligner qu'à un certain niveau du système l'effet des lois de la nature est ressenti par l'individu comme une contradiction qui met en question les buts de sa vie d'une manière apparemment insoluble, et dont la solution impossible et nécessaire déterminera son existence ; d'autre part noter que cette constatation est, sous un certain angle (et non moins nécessairement), antérieure à l'exposé du système. On connaît les belles pages où Sylvain Zac énonce qu' « une philosophie déterministe ne laisse pas une place au sentiment du tragique »[2]. Son impeccable démonstration nous paraît plus exactement établir que le système vu dans son ensemble exclut que le tragique en soit la vérité ultime : l'ordre de la nécessité, la conservation de notre être et le développement de notre puissance d'agir définissent en fin de compte une tout autre conception de la vie éthique. Mais tout cela n'empêche pas que le « sentiment du tragique » puisse apparaître à certains moments du développement de l'homme[3]. L'analyse des différents éléments du ton du *proemium* empêche de le réduire ou d' y voir un artifice. Il n'est nullement question de jouer le tragique contre le rationnel : il faut mesurer la place exacte assignée au tragique par l'ordre des raisons.

Simplicité et familiarité, insistance qui va jusqu'à la tension passionnée, singularité assumée du récit : autant de traits, donc, qui confèrent à ces quatre pages une originalité absolue dans l'œuvre spinozienne. Gebhardt l'avait souligné déjà[4], et indiquait le contraste évident avec

1. Exemple dans le livre de V. Bent, *Spinoza, el limite humano* (Caracas, Medicienda Editora, 1987) : « Pocos han resentido la contradicciòn existencial con una violencia tal que obligue a suprimir uno de sus términos — la contingencia, es decir el tiempo y el sentimiento de alienaciòn » (p. 4) ; « Lo vemos ahora claramente : la beatitud no es una recompensa, sino un a priori existencial que Spinoza trata de revelar » (p. 188).

2. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, 1963, p. 202.

3. D'ailleurs S. Zac le reconnaît lorsqu'il écrit : « Le sentiment du tragique n'est donc pas fondé », *ibid.*, p. 203. S'il n'est pas fondé, c'est au moins qu'il est apparu comme l'une des facettes de la réalité singulière. Il en est d'ailleurs de même de deux autres « tons » de l'individualité que S. Zac mentionne au même endroit : la satire et la mélancolie. Elles sont des moments par où passe le *conatus* dans certaines circonstances (et où certains demeurent fixés) ; elles ne sont pas illusoires, mais il serait illusoire de vouloir expliquer le monde dans leur optique.

4. Cf. la phrase déjà citée ci-dessus : « Es gibt wohl kaum eine Stelle in den Schriften Spinozas, in der uns der Philosoph in der ganzen Erhabenheit und Lauterkeit seiner Gesinnung so unmittelbar entgegentritt wie in der Einleitung des tractatus de intellectus emendatione » ; Gebhardt poursuit : « Allerdings, vergleicht man diese von innerster Wärme beseelte

la théorie de la méthode qui suit immédiatement dans la construction du *TIE*. Il ne suffit cependant pas de constater le ton de cette scène ; il faut rendre compte de ce qui le rend possible et de ce qu'il rend possible. Gebhardt expliquait ce contraste, en même temps que la longueur inusitée du prologue, par le fait que ces pages seraient non pas l'introduction du *TIE*, mais l'introduction du système tout entier[1]. Même si cette thèse était démontrable (et elle l'est dans une certaine mesure, il suffit de s'entendre sur le sens du terme « introduction » : le *proemium* constitue bien une introduction *à la lecture* du *TIE* ; mais il favorise l'introduction du *lecteur* dans le système), cela ne dispenserait pas d'analyser les effets immédiats de ce ton. La tonalité d'un texte, si elle a des implications philosophiques, ne les a pas par elle seule ; elle les a par ce qu'elle met en scène, par la situation à laquelle elle fait accéder le lecteur, par l'insistance ou l'interprétation qu'elle dispose autour du contenu. C'est donc cette situation qu'il faut aborder maintenant.

2. La situation

Sans pénétrer encore dans les articulations logiques du raisonnement, nous avons jusqu'ici cerné ce qui constitue le ton irréductible de ce passage, familiarité, tension tragique, jeux de la singularité. Tous ces effets, nous l'avions vu, convergent pour associer fortement le lecteur au récit d'un itinéraire inéluctable. L'énonciation met en scène un choix d'existence non encore surmonté, et dont tout indique qu'il doit l'être en priorité. Tout en même temps montre aussi que cette nécessité extraordinaire prend son départ dans les données de la vie la plus ordinaire. Si l'on veut maintenant aller plus avant, il faut interroger le sens de ces traits : quelle structure confèrent-ils au raisonnement lui-même ? quelles déterminations imposent-ils à la situation décrite ? vers quel type de lecture orientent-ils le lecteur, c'est-à-dire dans quelle situation

Einleitung mit der verhältnismässig kühlen und sachlichen Methodenlehre, so konnte man wohl einen Gegensatz finden, und man konnte auch die allzu große räumliche Ausdehnung der Einleitung constatieren » (*Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Heidelberg, 1905, p. 54).

1. « Aber man darf nicht vergessen, daß sie nicht nur zur Methodenlehre, sondern zum System selbst hinführen sollte. Hier wollte Spinoza die Pforte errichten, durch die die Welt eintreten sollte in seine Lehre », *ibid.*, p. 54-55.

l'invitent-ils à s'installer pour comprendre ce qui lui est raconté ? Il ne s'agit pas seulement de donner un nom à ce geste rhétorique et théorique, mais de savoir quelle scène est décrite sous nos yeux. Nous allons laisser provisoirement de côté le premier trait — le choix du familier contre le technique. Que signifie la conjonction des deux autres ?

La forme récit, on l'a vu, permet au discours de ne pas demeurer cantonné dans la seule sphère des arguments. La tension dramatique dont elle est dotée produit une temporalité qui échappe au déroulement linéaire pour se concentrer sur l'instant du basculement où se renverse le rapport avec le monde. Ainsi, les idées, et le triomphe de l'une sur l'autre, nous sont présentés au fil d'un déroulement temporel dans la vie d'un individu ; réciproquement, l'histoire de cette vie n'est pas une simple accumulation de faits : tous les éléments qui sont cités, nature des biens, dangers courus, résolutions prises, n'entrent en ligne de compte qu'autant qu'ils expliquent, retardent et finalement permettent le choix final ; l'histoire individuelle reçoit un sens par la coupure qui s'effectue en elle et qui détourne l'individu de chercher certains biens, pour le tourner vers une autre quête ; le récit n'est que récit de ce tournant, c'est-à-dire, étymologiquement, de cette conversion.

Or il s'agit là d'une forme qui existe déjà, qui n'est pas inventée par notre texte, même s'il la remanie profondément à ses fins propres. Elle a ses références dans les textes bibliques, ou dans les récits de saint Augustin[1], et un lecteur de l'âge classique ne peut pas ne pas y penser. Plus précisément, plutôt que d'une pensée explicite, il s'agit là au moins d'un cadre d'accueil à travers lequel sera reçu tout récit qui relate un tel itinéraire[2]. La prégnance de cette forme est d'autant

1. On y retrouve par exemple les mêmes alternances d'aspiration et d'hésitation. Cf. le résumé qu'Augustin donne de son itinéraire en 392, dans le *De Utilitate credendi* (VIII, 20, Bibliothèque augustinienne, t. 8, p. 252-255, édition et traduction par J. Pégon, s.j.) : « je me trouvai irrésolu, ne sachant ni quoi tenir, ni quoi abandonner. Cette irrésolution augmentait de jour en jour [...] Une fois installé en Italie, je me mis à réfléchir et à me demander sérieusement [...] quelle méthode je devais suivre pour trouver le vrai après lequel, tu le sais mieux que personne, je soupirais ardemment... »

2. Une preuve supplémentaire : le terme de « conversion » vient tout naturellement sous la plume de beaucoup de commentateurs. Ils n'ont pas tort ; leur seul tort, s'ils en ont un, est de croire que ce terme fournit une réponse, alors qu'en fait il pose une question. Il ne nous semble pas légitime de le refuser d'emblée au nom de l'originalité du texte ; mais on doit s'en servir pour une comparaison générique qui montrera où passe exactement la frontière de l'originalité ; elle permettra en outre de mieux mesurer ses effets et de comprendre comment ils sont produits. En somme nous proposons de prendre appui sur l'analyse générique pour saisir le texte comme texture.

plus forte qu'elle connaît un important retour aux XVI[e] et XVII[e] siècles[1], à la faveur des scissions religieuses qui contraignent chaque individu à refaire pour son compte un choix spirituel qui n'est plus hérité sans discussion[2] ou automatiquement assumé à travers une collectivité[3]. Le récit de conversion est un genre littéraire, qui comprend un certain nombre de passages obligés : l'organisation du temps autour d'un instant fondateur, la lourde différence entre l'avant et l'après, les incertitudes qui précèdent la décision, le repos de l'âme qui la suit. Ces passages obligés ne sont pas de simples effets d'imitation ou d'héritage, ils sont la conséquence nécessaire de la structure du genre[4], c'est-à-dire la mise en forme de ses choix initiaux[5]. Essayons donc de dégager ces éléments fondamentaux ; nous éclairerons par là en quoi l'écriture spinozienne se laisse porter par ce courant et en quoi elle lui échappe. Il est question non pas de trouver des « sources », mais de suivre les vecteurs qui s'offrent à la lecture et à l'écriture du texte ; de tels vecteurs portent une tradition dans laquelle on choisit et à partir de laquelle les modifications prennent sens.

Cette structure est dominée par un partage du singulier — comme on peut s'en convaincre en prenant pour fil directeur les textes augustiniens[6]. Le récit de conversion est moins le récit de la vie d'un indi-

1. Cf. le volume *La conversion au XVII[e] siècle, Actes du XII[e] colloque de Marseille* (CMR 17, Marseille, 1983, 444 pages) et notamment l'étude de L. Desgraves, *Un aspect des controverses entre catholiques et protestants, les récits de conversion (1598-1628)*, p. 89-110.

2. La situation spirituelle des Pays-Bas permet au choix religieux de s'effectuer avec le minimum de contraintes externes ; A. Th. Van Deursen marque bien l'originalité et les limites de cette situation au début de la dernière partie (« Hel en Hemel ») de sa somme *Het Kopergeld van de Gouden Eeuw* (Van Gorcum, Assen, 1980, t. IV, p. 1-3).

3. Outre le passage d'une religion à l'autre, il peut s'agir, à l'intérieur d'une même croyance, du passage du « monde » à la dévotion ; on peut songer au rôle que joue l'idée de conversion dans le jansénisme et à la théorisation qu'en donne Saint-Cyran. On peut aussi en rapprocher les crises de l'évolution de Pascal, désignées comme « conversions » depuis au moins Sainte-Beuve, bien que Pascal lui-même ne s'applique pas ce terme (cf. J. Mesnard, Les conversions de Pascal, in *Pascal, l'homme et l'œuvre, Cahiers de Royaumont*, n° 1, Editions de Minuit, 1956, p. 46-77).

4. On retrouvera exactement les mêmes structures en climat piétiste, dans le sillage du récit de conversion initial qui est celui de Francke, entièrement ordonné à partir du *plötzlich* : « Dieu tout à coup m'exauça. »

5. Nous avons essayé ailleurs de montrer ce qu'étaient les exigences d'un genre philosophique et comment elles se traduisaient dans le texte avec plus de sûreté et de constance que les contenus. Cf. P. F. Moreau, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'Etat*, PUF, 1982.

6. Les *Confessions*, naturellement, et notamment le livre VIII, mais aussi ce que P. Courcelles a nommé les « premières confessions de saint Augustin », et où l'on voit parfois le mécanisme du récit fonctionner plus purement, parce que sans le recul du temps. Par

vidu que le récit de la transformation de cette vie[1] ; elle est interpellation et progression du *Je* : il y a toujours quelque chose d'essentiellement singulier dans une conversion — on ne convertit pas un peuple, même si on peut le baptiser de force. Cette transformation, en outre, est assumée, c'est-à-dire qu'elle se fait témoignage — à la fois pour justifier ce qui a eu lieu, pour le rendre efficace encore en le faisant revivre et pour permettre que cela ait lieu de nouveau, en encourageant le lecteur à refaire le même chemin pour les mêmes raisons[2]. Le récit a donc un horizon dialogique : le lecteur, muet, est le destinataire d'une évocation qui ne vise ni son plaisir ni sa seule information, mais fonctionne, au moins potentiellement, comme facteur de persuasion. Pour pouvoir ainsi témoigner, un tel récit doit fondamentalement être écrit à la première personne, et même quand en apparence il ne l'est pas, il est mis par écrit par quelqu'un qui partage les valeurs du converti, appartient à sa communauté, et répète ses paroles ou rapporte une tradition qui remonte jusqu'à elles[3]. Il s'enracine donc, d'une façon ou d'une autre, dans son expérience. Cette expérience est celle de la confrontation à une frontière : la frontière est limite ; elle est aussi possibilité de la traverser. Cette frontière est triple : dans la dimension des objets (entre les biens qu'on a d'abord désirés et ceux qui sont vraiment désirables), dans celle du temps (entre l'avant, rejeté dans l'insignifiance,

exemple des textes de Cassiciacum comme le *De vita beata*. Cf. P. Courcelles, Les premières Confessions de saint Augustin, *Revue des études latines*, t. 22, 1945, p. 155-174. Dans son étude sur La conversion de saint Augustin (*La fin du paganisme*, Paris, Hachette, 1898, livre III, chap. 3, t. 1, p. 291-325), Gaston Boissier avait déjà bien marqué les différences entre les deux types de textes, mais en insistant surtout sur leur dimension proprement littéraire (*Le cicéronisme des dialogues de Cassiciacum*, p. 316-319).

1. Dans les textes bibliques cette transformation s'accompagne de la transformation du nom, comme si naissait un nouvel individu (Gn 17 : 5). Dans son roman historique, Berthold Auerbach en fera précisément l'application à Spinoza : Olympia, fille de Van den Enden, lui fait changer son nom en référence aux changements de nom des patriarches (B. Auerbach, *Spinoza. Ein Denkerleben*, 1837, 1854, reprint Schwäbische Verlagsgesellschaft, 1980, t. 1, chap. 10, p. 183-197 : « Benedictus sit »); sur cette relecture de la biographie de Spinoza dans le contexte des luttes et de la vision du monde du judaïsme libéral, cf. A. Lagny, Spinoza personnage de roman, in *Spinoza au XX^e siècle*, volume publié sous la direction d'Olivier Bloch, à paraître.

2. Sur ce point, G. Boissier compare la finalité des *Confessions* à celle des pénitences publiques : l'invocation à Dieu est en même temps évocation pour autrui : « Il lui rappelle toutes les erreurs de sa jeunesse, non pas pour les lui faire connaître — qui les sait mieux que lui ? — mais pour apprendre au pécheur par son exemple, et en lui montrant de quel abîme il a lui-même été tiré, qu'on ne doit jamais perdre courage et dire : je ne peux pas » (*op. cit.*, p. 202-203).

3. En ce sens les récits bibliques de l'appel d'Abraham ou de la conversion de Saül peuvent s'inscrire dans la rétrospection du genre.

et l'après qui accède à la plénitude de signification[1]), dans celle du moi (qui passe des figures de l'inquiétude à celles de l'apaisement[2]). Mais cette ligne de partage, tout en étant affirmée comme décisive dans son essence[3], est néanmoins tremblée dans les faits : car la distinction entre l'avant et l'après projette d'avance son ombre sur l'avant, zone d'incertitudes où le désir ne se fait pas immédiatement effort, où le mouvement qui fera passer la frontière est traversé de fausses manœuvres[4], d'illusions[5] et de retours en arrière motivés par l'attachement aux faux biens[6]. Ce qui se lit finalement dans cette topographie du singulier, c'est que les forces et les choix de la singularité ne viennent pas seuls à bout de ces intermittences[7]. Elle trace la place, comme en creux, pour

1. Ce n'est pas par hasard que le *De Vita beata* augustinien se conclut sur une discussion du lexique de la *plenitudo* (IV, 23-36).

2. Représentées traditionnellement par la mer agitée et le calme du port. Ainsi Augustin entame le *De Vita beata* en rappelant que nous sommes jetés au hasard sur une mer tumultueuse (« in quoddam procellosum salum ») et que nous arrivons au port de la philosophie, d'où l'on avance vers la terre ferme de la vie heureuse (« ad philosophiae portum, a quo jam in beatae vitae regionem solumque proceditur »), puis identifie les trois types d'hommes en chemin vers la béatitude à trois types de navigateurs. Sur toute cette thématique du voyage sur mer comme métaphore de la destinée humaine, voir H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, 1979. Dans le texte du *De Utilitate credendi* cité plus haut, c'est l'image de la forêt impraticable qui représente l'incertitude où se trouve celui qui recherche la vérité sans avoir les moyens de la trouver seul : « Occurrebat igitur inexplicabilis silva, cui demum inseri multum pigebat » (VIII, 20).

3. « La conversion signifie passer en un instant de rien, et pour ainsi dire de moins que rien, à plus que tout », remarque J. Beaude (*La conversion au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 313).

4. « Mais les brouillards ne manquèrent pas pour égarer ma course *(quibus confundetur cursus meus)* », *De Vita beata*, I, 4.

5. « Les Académiciens tinrent longtemps au milieu des flots mon gouvernail en lutte contre tous les vents », *ibid.*

6. « Mais j'étais empêché de m'envoler rapidement, je l'avoue, dans le giron de la philosophie par les séductions d'une femme et d'une charge », *ibid.*

7. C'est ainsi que Sténon, dans sa lettre à Spinoza, qui est à bien des égards une méditation sur la conversion, considère comme « le plus grand des miracles », c'est-à-dire la plus claire intervention divine, le passage instantané de l'âme d'un état à l'autre : « ubi miraculi effectum animae alicuius a vitiis ad virtutes perfectam conversionem videmus, omnium virtutum authori iure illud adscribimus », *Nicolai Stenonis ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia epistola*, Florence, 1676, reproduite dans le *Chronicon spinozanum*, I, 1921, p. 36 (« Lorsque nous voyons, effet du miracle, la conversion d'une âme qui passe des vices aux vertus, à bon droit nous assignons cette conduite à l'auteur de toutes les vertus », trad. J.-P. Osier, in *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Berg International, 1983, p. 22). Cf. l'étude de A. Ziggelaar sur la conversion de Sténon (où l'on voit qu'elle en déclencha beaucoup d'autres ; la lettre à Spinoza n'est donc pas un effort isolé) in *Niccolo Steruone 1638-1686*, Leo S. Olschki, Florence, 1988. La plus complète bibliographie sur Sténon se trouve dans le volume *Niels Stensen. Anatom, Geologe und Bischof*, rédigé par Max Bierbaum, Adolf Faller et Josef Traeger, Aschendorff, Münster, 1989[3]. W. Klever vient de publier un utile relevé de textes dans les *Studia Spinozana*, VI, Königshausen & Neumann, 1990, p. 303-316.

l'intervention d'un autre[1], dont l'appel vaincra ses oscillations[2]. La clef de l'itinéraire est moins le surnaturel en tant que tel, que l'exigence d'une autorité qui vienne dénouer le cercle lié à l'inextricable partage du moi[3].

On remarquera que ce moi n'est guère psychologique, au sens moderne du terme — au sens d'une attention à la diversité et à l'irréductibilité de chaque porteur de sentiments[4]. Les fluctuations qu'il traverse sont peut-être moins celles d'une intériorité que celles d'une topographie. Exprimables en images, elles s'absorbent dans leurs objets ; le singulier qu'elles font émerger n'a pas l'étoffe d'un « individu »: il est désigné plutôt comme le porteur d'un double appel — celui des biens terrestres, celui du Bien auquel il se convertit ; peu de traits individualisés, et, quand ils le sont, vite rejetés dans l'erreur[5]. C'est pourquoi sans doute ses états sont si aisés à objectiver en régions. La forme des images convient mieux en effet à une narration toute tendue vers l'instant

1. *Alius* : c'est le terme par lequel Augustin désigne volontiers le divin dans les dialogues de Cassiciacum ; il intervient, précisément, dans le *De Vita beata*, non plus dans le récit initial, mais dans un passage où celui qui organise la discussion (comparée à une nourriture spirituelle qu'il offre à ses amis) souligne que le dialogue va prendre une nouvelle tournure, et lui échapper (III 17 : « Sed quid vobis praeparatum sit, ego quoque vobiscum nescio. Alius est enim qui omnibus cum omnes tum maxime tales epulas praebere non cessat... »). J. Doignon, l'éditeur du texte dans la Bibliothèque augustinienne, y voit un thème plotinien (p. 89). Mais on pourrait rappeler qu'Epictète aussi désigne fréquemment Dieu, ou plutôt l'intervention divine, par ce terme ; et également dans des passages où il s'agit de marquer un changement de plan (*Entretiens*, I, 25 ; I, 30, etc.). Aussi, plus que d'influence, il faut y voir l'expression nécessaire d'une démarche où l'aspiration reste inadéquate à l'effectuation.

2. C'est pourquoi, si l'image de la mer tumultueuse traduit la période des incertitudes, celle de la violente et brusque bourrasque signifie au contraire le mouvement d'origine externe qui ramène — presque contre son gré — le voyageur au port. Il désirait y aller, mais il ne savait comment y parvenir, se trompait de route, et il a donc fallu l'engager comme de force sur le chemin qui le conduit où il souhaitait : combien peu auraient su d'eux-mêmes trouver la direction (« quotusquisque cognosceret, quo sibi nitendum esset quave redeundum, nisi aliquando et invitos contraque obnitentes aliqua tempestas, quae stultis videtur adversa, in optatissimam terram nescientes errantesque compingeret », I, 1) ; plus loin, Augustin s'applique à lui-même une image identique : « Quid ergo restabat aliud, nisi ut immoranti mihi superfluis tempestas, quae putatur adversa, succurreret ? » (I, 4).

3. Ainsi, quand le *De Utilitate credendi* découvre que la vraie méthode échappe à l'esprit humain, il en conclut qu'il faut la chercher au-dessus de lui : « ... eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum » *(loc. cit.)*.

4. Dans le cas des textes augustiniens, c'est précisément ici que la distinction est la plus forte entre les *Confessions* et les textes antérieurs. La visée est différente : les notations individualisantes sont présentes dans les *Confessions*, parce que leur projet n'est plus uniquement le récit de la conversion, mais qu'il comporte aussi d'une certaine manière une illustration, comme en médaillon, des voies de la providence. L'individu y est cerné moins comme regard intérieur que comme lieu de mise en œuvre de l'action divine.

5. Finalement, les trois catégories de navigateurs décrits dans le *De Vita beata* ne se distinguent que par leurs traits négatifs ; leur trait positif (rejoindre le port) est commun.

fondateur, que le chatoiement des nuances individuelles tel que le font briller d'autres genres où s'épanouit l'appréhension du moi[1]. Le moi, ici, ou plutôt le je, ne se fraye une figure que d'être suspendu à l'instant précisément qui annulera toute signification à ses particularités. Certes, la présence de l'individualité différenciée est plus ou moins forte suivant les récits ; mais, même là cependant où les données biographiques et psychologiques sont notées, elles font comme s'effacer à l'approche de la conversion. Elles ne sont plus saisies que par leur qualité de frein ou d'obstacle. Le regard qui les parcourt les traverse sans s'arrêter à leurs propriétés, pour y voir seulement la transparence promise de ce qui n'est déjà plus. La nuance qui sépare le *plus* du *presque plus* trace l'écart où peut encore prendre chair la description de ce qui, du sein du moi, fait écho aux séductions, mais elle n'est évoquée que pour s'abolir. On pourrait être tenté de l'expliquer, pour Augustin, par la tradition antique qui accorde peu de place à l'intériorité[2]. Mais sa constance doit plutôt y faire voir un trait générique : la seule consistance de ce *je* tient à son partage ; la résolution accomplie, il est en quelque sorte vide de lui-même, s'il est plein du bien, et sa vie est tellement transformée que le passé est irreconnaissable[3]. Le récit de conversion devient, à la limite de ses possibilités, souvenir de l'immémorable[4].

1. On pourrait prendre comme exemples le journal intime, l'autobiographie moderne (à condition de ne pas mettre sous ce terme un vaste fourre-tout où ranger tous les récits à la première personne), voire un certain type de romans psychologiques que peuvent indiquer les noms de Benjamin Constant ou Fromentin. Sur l'autobiographie et les genres apparentés, on peut se reporter aux travaux de Ph. Lejeune, notamment *Le pacte autobiographique*, Seuil, 1975 ; *Je est un autre*, Seuil, 1980. Pour l'Antiquité, on trouvera des notations stimulantes dans l'ouvrage qu'Arnaldo Momigliano a consacré à un sujet plus vaste : *Lo sviluppo della biografia greca*, Einaudi, 1974.

2. Cf. J. de Romilly : « *Patience mon cœur !* » *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Belles Lettres, 1984 ; cf. notamment p. 220-221, où l'auteur montre que, si la description de l'intériorité progresse aux Ve et IVe siècles, elle régresse à d'autres périodes, et notamment que le développement du christianisme « offre l'image d'un retour à l'extériorité et aux interventions sacrées ». Cf. aussi les remarques de Mikhaïl Bakhtine, Formes du temps et du chronotope dans le roman, § III : Biographie et autobiographie antiques, in *Esthétique et théorie du roman*, trad. NRF, 1978, p. 278-292.

3. Le phénomène de conversion « entraîne avec lui la conviction que l'on a passé l'éponge sur la vie antérieure », remarque E. R. Dodds à propos de l'idée de « régénération » dans l'Antiquité tardive (*Pagan and Christian in an Age of anxiety*, Cambridge UP, 1965, trad. H. D. Saffrey : *Païens et Chrétiens dans un âge d'angoisse*, La pensée sauvage, 1979, p. 93). De même, à propos du *Durchbruch* piétiste, R. Ayrault remarque-t-il « l'importance qu'y revêt l'entrée dans le temps, un certain jour, à une certaine heure, de cet événement qui non seulement change l'être mais, le restituant à sa destination éternelle, abolit pour lui le temps », *La genèse du romantisme allemand*, Aubier, 1961, t. II, p. 409.

4. Cf. ce que dit J. Beaude de l'interprétation bérullienne de Marie-Madeleine : « Le regard sur le passé de Madeleine ne serait pas seulement une vaine curiosité mais une

Il faut aller plus loin : c'est cette absence, ou cette extériorité, des traits psychologiques qui arrache le moment du tournant à l'ordre des faits, pour en faire un instant fondateur. Sans cet effacement, cette neutralisation de la qualification individuelle, on demeurerait dans un ordre homogène où les traits de caractère et les tendances de la vie intérieure répondraient aux anecdotes et aux événements de l'espace extérieur. C'est parce que le moi n'a pas de physionomie, que le partage où il émerge peut conférer une signification à la totalité brisée d'un parcours biographique. Ainsi, le récit de conversion apparaît tout entier soutenu par cette forme particulière de singularité : c'est elle qui permet sa scansion du temps ; elle qui organise le partage des biens et le passage de l'un à l'autre ; elle qui assure enfin que le disciple puisse se reconnaître dans le miroir qu'on lui tend. Par-delà les variantes, la forte unité du genre tient d'abord à la spécificité maintenue d'un tel regard.

Or, à une double exception près, ce sont les mêmes motifs qui structurent le texte spinozien : insatisfactions et aspiration tout d'abord, mais aussi hésitations et difficultés à franchir la limite — attraits encore de ces biens auxquels on commence à vouloir renoncer, et surtout errance quant à la méthode. Il est un moment où la résolution est déjà prise pour l'essentiel et pourtant inapplicable[1] — source donc de déchirement supplémentaire. La « méditation assidue » par laquelle on franchit le chemin de la décision jusqu'à l'effectuation s'inscrit elle aussi parfaitement dans la tradition. Enfin le jeu de miroir de la singularité qui est au cœur du récit semble pouvoir s'éclairer à partir des remarques qui viennent d'être formulées : chez Spinoza aussi les faits sont réduits à l'essentiel, attirances simplement et signes de l'inachèvement du parcours ; mais chez lui non plus le moi qui s'y soumet et s'en défait n'y gagne une quelconque physionomie ; il n'existe que d'apparaître comme le lieu de leur débat. Nous sommes donc bien devant le récit d'un moi partagé et réductible à ce partage : par toute cette efficace et ce qui la prolonge, le prologue du *TIE* possède les traits formels d'un récit de conversion. Il en tire une grande part de sa puissance : la démarcation intensément indiquée entre le passé et le présent, la

erreur [...] son péché n'est pas simplement effacé, il devient, pour ainsi dire, immémorable » et, un peu plus loin : « en ce moment commence comme un présent sans passé » (*ibid.*, p. 312).

1. « Nam quamvis haec mente adeo clare perciperem, non poteram tamen ideo omnem avaritiam, libidinem atque gloriam deponere », § 10, G II, p. 7, l. 28-30.

saveur irréductible du tournant accompli, comme l'urgence vitale de son accomplissement ; la part, enfin, faite au lecteur, et le chemin tracé qu'il peut à son tour emprunter.

Quelles que soient les similitudes, il y a cependant une différence majeure — non pas la différence externe qui tient à ce qu'il ne s'agit pas d'une conversion à l'orthodoxie, mais une différence interne et elle est décisive : cette conversion est de part en part *naturelle* ; elle ne connaît pas d'appel extérieur, pas d'autorité supérieure et, si elle s'oriente vers un Souverain Bien dont on apprendra ailleurs dans le système qu'il consiste dans la connaissance de Dieu, il faut noter que le mot Dieu, justement, n'est jamais prononcé dans ces pages ; ce qui est après tout remarquable sous la plume d'un philosophe dont l'œuvre principale intitulera sa première partie : *De Deo.*

Cette différence, néanmoins, ainsi formulée, est encore vue par son côté négatif. Elle est l'envers d'une différence positive — et celle-ci nous est révélée par le premier trait que nous avions provisoirement laissé de côté : l'univers de la familiarité ; ce qui exclut non seulement toute intervention surnaturelle, mais, plus profondément, tout lieu pour l'intervention externe de ce qui est étranger à la *communis vita.* Le vrai récit de conversion n'a pas besoin de miracles : c'est la conversion elle-même qui est le miracle unique, en ce qu'elle arrache l'homme à la quotidienneté dont il était insatisfait et à laquelle pourtant il s'accrochait ; ici au contraire, il n'est en fait aucun arrachement, ou plutôt, s'il en est un, il ne s'obtient que par retournement des arrachements multiples que l'on peut donner à voir dans la vie quotidienne elle-même. Dès lors on ne peut plus représenter la consistance du singulier comme suspendue, par sa béance même, à l'appel de l'autre. Le familier bouleverse le rapport du singulier avec lui-même ; il n'exclut pas le partage, mais il le formule tout autrement. Il exige et permet de chercher le dépassement de la vie commune dans la logique de la vie commune elle-même.

Dès lors, on peut se demander si le texte de Spinoza n'emprunte pas certains de ses effets à un autre genre théorique, qui présente d'ailleurs de nombreuses affinités[1] avec le récit de conversion : le protrep-

1. Et d'abord le nom : *protrepein* signifie « tourner » et au moyen « se tourner vers » — actif et moyen ont comme sens second « exhorter » (dans la rhétorique aristotélicienne, *protropè* et *apotropè* sont les deux espèces du genre délibératif, I, chap. 3, 1358*b*). Quant au sens spécifique du mot *conversio*, on sait qu'il s'est développé à partir de *converti* (entrer en religion) au fil d'un croisement avec l'un des champs sémantiques de *conver-*

tique[1], ou exhortation à la philosophie — Platon dans l'*Euthydème*[2], Aristote[3], Cicéron dans l'*Hortensius*[4], Sénèque dans les *Lettres à Lucilius* ou encore Jamblique[5] ont donné le modèle d'un genre persuasif où l'on énumère les raisons de philosopher[6]. Les affinités entre les deux genres sont claires : il s'agit aussi de choisir la vraie vie — qui est l'amour de la sagesse. Le problème est donc de sortir d'une vie insignifiante pour entrer dans ce qui est porteur de signification : la consistance de l'individu, manifestée par son bonheur, dépend du choix de vie qu'il fera ; là aussi des hésitations sont à vaincre, là aussi des raisons s'accumulent pour faire franchir le pas. Mais ces affinités sont disposées comme en miroir : le protreptique a la forme d'une exhortation et non celle d'un récit — il parle au futur et non pas au passé, car c'est encore dans l'avenir qu'il situe le désirable ; la frontière, si elle est dessinée de façon très semblable, n'est pas encore franchie ; or comme les arguments ne peuvent être énoncés que par quelqu'un qui sait déjà ce qui

satio (cf. Christine Mohrmann, *Etudes sur le latin des Chrétiens*, t. II, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, p. 341-345).

1. Certains commentateurs ont d'ailleurs effectivement usé de ce terme pour désigner même l'ensemble du *TIE*. Ainsi, Wim Klever, lorsqu'il note que le *Court Traité* constitue l'accomplissement du *TIE*, en ce qu'il effectue vraiment ce qui était la visée de celui-ci, ajoute que réciproquement dans le *TIE* celui qui deviendra philosophe est « interpellé, persuadé, élevé » vers la reconnaissance du fondement unique du salut (à savoir : *la cognitio unionis, quam mens cum tota Natura habet*) : « Inhoudelijk gezien is de KV het vervolgverhaal van de *TIE*, waarin de bedoeling van de *TIE* (koersverbetering van het verstand) geëffectueerd wordt. Men kan ook omgekeerd zeggen, dat de *TIE* de spinozistische "Protreptikos" is, waarin de kandidaat-filosoof aangesproken, overreed en opgetrokken wordt tot de erkenning van het alleenzaligmakende beginsel [...] », *De Methodologische functie van de Godsidee*, Mededelingen XLVIII vanwege het Spinozahuis, Leiden, Brill, 1986. Sur d'autres aspects de la lecture de Klever, relevés dans son commentaire pourtant souvent éclairant : *Spinoza. Verhandeling over de verbetering van het verstand. Tekst en uitleg*, Ambo, Baarn, 1986, nous avons exprimé nos réserves ponctuelles dans une recension du *Bulletin de bibliographie spinoziste*, n° IX (*Archives de Philosophie*, t. 50, 1987/4), p. 10-11.

2. On pourrait même dire que l'*Euthydème* contient deux protreptiques, un faux et un vrai, puisque l'exhortation socratique (278*e*-282*e*, puis de nouveau 288*d* sq.) s'y présente comme une critique par l'exemple de l'exhortation sophistique.

3. Ingemar Düring, *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction* (Acta Universitatis Gothoburgensis), Göteborg, 1961 ; B. Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la Philosophie, Protreptique)*, Vrin, 1981, p. 113-158 ; R. Brague, *Aristote et la question du monde*, PUF, 1988, p. 57-110.

4. M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron, histoire et reconstitution*, Belles Lettres, 1958 ; A. Grilli, *M. Tulli Ciceronis Hortensius*, Istituto editoriale cesalpino, Milan/Varese, 1962 ; D. Turkowska, *L'Hortensius de Cicéron et le Protreptique d'Aristote*, Wroclaw, 1965.

5. *Protreptique*, texte établi et traduit par E. des Places, *s.j.*, Belles Lettres, 1989.

6. Cf. pour la tradition grecque l'historique esquissé par I. Düring, *op. cit.*, p. 19-24 et 33-35 (avec notamment le rôle d'Isocrate).

est de l'autre côté, comment le « proficiens » pourrait-il les énoncer lui-même ? Il faut donc nécessairement une bipartition du raisonnement, qui, au lieu d'être centré sur un *je*, sera, implicitement ou explicitement, tourné vers un *tu* ; ainsi c'est sa structure fondamentale même qui explique que le protreptique se fasse si souvent lettre ou dialogue[1] ; au lieu d'un partage du moi selon le temps, on aura un partage du temps entre deux moi ; la structure dialogique qui est à l'horizon du récit de conversion passe ici au premier plan et donne son empreinte à l'œuvre : là le lecteur pouvait se convertir à son tour par adhésion et répétition ; ici il entre dans le texte sous forme de répondant ou de correspondant[2].

On retrouve donc une fois encore conjuguées, mais autrement articulées, les structures du temps et de la singularité[3]. Cependant l'intérêt

1. Ce qui n'exclut pas, bien au contraire, que la fin de l'exhortation se fasse monologue, le proficiens n'ayant, à ce stade, plus qu'à approuver. C'est, semble-t-il, ainsi que s'achevait l'*Hortensius*, si l'on en croit la reconstitution d'A. Grilli : après le dialogue sur les mérites comparés de la poésie, de l'éloquence et de la philosophie, et la défense de la philosophie contre les attaques d'*Hortensius*, le texte passe à une *pars construens* où Cicéron monopolise la parole ; « Si tratta infatti, a un certo punto, di far un passo inanzi, oltre la semplice difesa della filosofia, con quale invitare gli uomini cui si rivolge il prottrettico a partecipare alla filosofia e alla vita cui essa induce », *op. cit.*, p. 93-94.

2. Outre les similitudes formelles, il faut noter le glissement de certaines œuvres d'un genre à l'autre à la faveur de l'ambiguïté du terme, et, plus généralement, leur entrecroisement : le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie est un appel à rejoindre la vraie religion, conçue comme vérité de la philosophie. Celui d'Origène était une exhortation au martyre. Les récits d'Augustin parlent de conversion à la philosophie (il est vrai qu'en milieu chrétien c'est le christianisme qui est considéré comme la vraie philosophie) et utilisent comme référence l'*Hortensius* (encore dans les *Confessions*, III, 4).

3. Ici il faudrait analyser la situation extraordinaire de l'Itinéraire bonaventurien, qui suppose à la fois une conversion de l'âme et l'imitation d'un modèle, l'itinéraire de l'âme prenant son départ dans la méditation de l'intervention divine à l'égard de François d'Assise : « Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelo spiritu quaererem, ego peccator, qui loco ipsius patris beatissimi post eius transitum, septimus in generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contigit, ut nutu divino circa Beatu ipsius transitum, anno trigesimo tertio ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit miraculum, quod in praedicto loco contigit ipso beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi. In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam per quam pervenitur ad eam », *Opera*, Ad Claras Aquas, t. V *(Opuscula varia theologica)*, 1891, p. 291 ; « A l'exemple de notre Père saint François, moi son indigne successeur et le septième ministre général de son Ordre, tout pécheur que je suis, je soupirais ardemment après cette paix de l'âme, lorsque sur une impulsion divine, la trente-troisième année après la mort du bienheureux Père et vers l'anniversaire de son trépas, je me retirai sur le mont Alverne, comme en un lieu de repos et avec le désir de goûter la paix du cœur. Là, tandis que je méditais sur les ascensions de notre âme vers Dieu, le souvenir

propre de ce genre tient à sa difficulté majeure : ouvrage philosophique, il ne peut présupposer la philosophie puisqu'il doit y introduire. La difficulté se dédouble du fait que, le plus souvent, le philosophe qui veut attirer autrui vers la recherche de la sagesse se réclame lui-même d'un système particulier qui constitue sa propre détermination de cette recherche. Or il ne peut pas plus présupposer ce système — qui est pourtant le lieu même où d'habitude ses arguments prennent sens — que la philosophie en général. « Ne pas présupposer » en ce cas signifie non seulement ne pas en présupposer la connaissance, mais d'abord ne pas en présupposer la condition.

Une telle absence de présupposé ne constitue pas une simple difficulté d'exposition : elle met en cause le discours philosophique dans sa différence constitutive ; si celui-ci en effet ne peut s'arracher à l'opinion et au discours quotidien qu'en se munissant d'une rationalité forte, exhibée dans des concepts définis, des procédures spécifiques, une architectonique propre — bref, tout ce qui fait de chaque philosophie un système —, il est paradoxal de prétendre y introduire en abandonnant tout ce qui relève de cette garantie de rigueur ; en ce sens, une exhortation à la philosophie n'est pas du tout la même chose qu'une introduction, par exemple, au droit ou à la grammaire : ces disciplines ont bien un langage spécifique, mais elles ne s'organisent pas d'emblée en systèmes à l'architecture fermée[1]. On aperçoit ainsi en quoi la question « pourquoi faire de la philosophie ? » a un statut tout à fait exceptionnel

du miracle accompli sur cette montagne en faveur du bienheureux François : la vision du Séraphin ailé et crucifié, se présenta à mon esprit. Il me sembla aussitôt que cette vision représentait le ravissement du bienheureux Père dans la contemplation et indiquait la voie qu'on devait suivre pour y arriver », trad. (légèrement modifiée) R. P. Valentin-M. Breton, *Saint Bonaventure*, Aubier, 1943, p. 426.

1. Sur la nécessité systématique comme condition de la philosophie, on ne peut que renvoyer aux analyses de Martial Gueroult dans sa Dianoématique (cf. le livre II : *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, 1979). On pourrait certes objecter que l'histoire de la philosophie a connu d'autres formes de pensée, mais il nous semble qu'à y bien regarder l'exigence systématique est toujours là, même si la forme d'exposition peut le masquer. En tout cas, il n'y a aucun doute en ce qui concerne les grands systèmes du XVII[e] siècle et particulièrement celui de Spinoza. Cela ne dispense évidemment pas de penser les relations entre le système et son extérieur, et c'est un des buts de la présente recherche. Sur le mot et l'idée de « système » au XVII[e] siècle, notamment de Galilée à Regis, voir R. Sasso, *Système* et discours philosophique au XVII[e] siècle, *Recherches sur le XVII[e] siècle*, CNRS, n° 2, 1978, p. 123-132. Sur les « systématistes » (Timpler, Keckermann, etc.), voir le chapitre qui leur est consacré chez Wilhelm Risse, *Logik der Neuzeit*, Bd. I, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1964, et, pour leur influence aux Pays-Bas, P. Dibon, *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or*, t. 1, *L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne (1575-1650)*, Paris-Amsterdam, Elsevier, 1954, *passim*.

parmi les questions philosophiques : elle a tout simplement ceci de particulier qu'elle est en droit antérieure à tout système. Elle ne peut donc utiliser, ni dans sa démarche, ni dans ses arguments, les formes de rationalité propres au philosophe qui l'énonce, ou du moins, même si elle les utilise, elle ne peut s'attendre à ce qu'elles aient en tant que telles la moindre valeur persuasive a priori. On ne peut s'appuyer sur les concepts cartésiens ou spinozistes pour essayer de démontrer à quelqu'un qui n'est pas encore philosophe qu'il doit se diriger vers la philosophie, voire entrer dans un système philosophique, cartésien ou spinoziste, car ce serait admettre déjà le problème résolu. Il est donc nécessaire de faire abstraction du système. Mais cela même est-il possible ? un philosophe peut-il s'installer au bord de sa propre architectonique, comme si, provisoirement, il n'y était pour rien ? Le passage de la rationalité quotidienne à la rationalité philosophique, s'il n'est pas arbitraire, doit affronter une double difficulté : il faut trouver à l'intérieur de la vie commune des arguments qui suggèrent de quitter la vie commune ; des arguments qui ne présupposent pas déjà des choix philosophiques déterminés (par exemple, on ne pourra pas dire qu'il faut entrer dans la philosophie pour atteindre le troisième genre de connaissance, ou pour s'élever vers les idées, ou pour résoudre le problème de l'union de l'âme et du corps). Si ces arguments s'appuient sur des valeurs, il faudra que ces valeurs elles-mêmes soient, d'une certaine façon, issues de la vie commune. Enfin il faut que le mode de transition vers la philosophie ne soit pas disqualifié par la philosophie elle-même une fois construite ; c'est-à-dire que le système, avec son ordre des raisons, laisse une place à la vie commune qui a permis d'aller jusqu'à lui. D'autre part, il faudra que la description donnée se charge cependant d'assigner le lecteur comme support d'un itinéraire vers l'autre chose, ou l'autre rive ; les valeurs de la vie commune ne peuvent être jugées à la lumière d'autre chose qu'elles-mêmes, mais cependant elles doivent produire cette autre chose. Le problème se pose peut-être différemment dans une philosophie qui tire ses justifications de la science, ou de la religion ; mais dans un système qui fait siennes les valeurs d'évidence et de radicalité, on peut dire que la radicalité la plus radicale vient justement se loger dans cette question du commencement de la philosophie[1].

1. On reconnaît là les prémisses d'un problème que, dans un tout autre climat, Hegel ne cesse de poser : cf. tout ce que ses préfaces disent sur l'impossibilité d'une préface ; le thème du « chemin de la conscience naturelle » (« der Weg des natürlichen Bewußtsein »),

C'est bien ainsi que procède Socrate dans l'*Euthydème* : il commence par un point de départ reconnu de tous et intérieur aux affirmations de la vie commune ; il demande, en interrogeant le jeune Clinias : « Est-ce que, en vérité, nous ne souhaitons pas tous, nous autres hommes, avoir du bonheur ? N'est-ce pas là plutôt une question qui fait partie de ces propos ridicules dont à l'instant je m'effrayais ? Sans doute en effet est-il insensé de poser des questions de ce genre : qui effectivement ne souhaite avoir du bonheur ? — Il n'est personne qui ne le souhaite, dit Clinias. »[1] Socrate insiste sur la naïveté, la facilité de la série de questions qui s'enchaînent. Ce n'est pas ironique puisque durant une page[2] il aligne effectivement des propositions endoxales : nous voulons tous être heureux ; être heureux, c'est posséder les biens en grand nombre ; la liste des biens se fait par accumulation : richesse, santé, beauté, savoir *(sophia)*, chance, etc. La réduction ne commence qu'avec l'identification de la chance au savoir, puis, par l'intermédiaire de la double distinction entre possession et usage, usage correct et incorrect, de tous les autres biens au savoir également ; dès lors, il faut rechercher le savoir, c'est-à-dire, mot à mot, « il est nécessaire de philosopher »[3]. On a donc cheminé vers le désir de la philosophie à partir d'un désir commun à tous les hommes, analysé d'abord en fonction d'exemples pris dans l'opinion partagée des interlocuteurs[4]. Le principe du mouvement a été trouvé dans la tension entre la forme multiple que prenait le légitime désir commun et la nécessité, pour être vraiment heureux, de se donner les moyens de la chance et de l'usage correct : la disqualifi-

Werke, Suhrkamp, t. 3, p. 73) dans l'introduction de la *Phénoménologie* ; et la distinction de l'*Encyclopédie* entre le commencement inexistant de la philosophie et le commencement à l'égard du sujet philosophant (« Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophieren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat », *Werke*, t. 8, p. 63 ; trad. Gandillac : « Ainsi la philosophie se manifeste comme un cercle retournant en lui-même, qui n'a pas de commencement au sens des autres sciences, en sorte que le commencement n'a de relation qu'avec le sujet, en tant que ce dernier veut décider de philosopher, mais non avec la science comme telle », NRF, 1970, p. 89-90.

1. Platon, *Euthydème*, 278*e* (trad. L. Robin, Pléiade).
2. Jusqu'au début de 279*d*.
3. 282*d*.
4. L'analyse effectuée par R. Brague du *Protreptique* d'Aristote semble bien conduire à une conclusion analogue : Aristote y part de la notion courante de vie et y lit une tension entre ce qu'elle a de plus commun et de plus rare ; sans entrer dans les implications de cette « ambiguïté », on peut en retenir que la philosophie se justifie de ce qu'elle accomplit précisément, mais mieux, ou autrement, les fins de tous les hommes.

cation de certains aspects de la vie commune a donc été fournie par les exigence de la vie commune elle-même.

Il nous semble que Spinoza répond ici au double réquisit qui a été dégagé : précisément par ce que nous avons noté sous les chefs de la familiarité et de la tension. D'une part, il ne s'appuie sur rien d'autre que la vie commune et le langage où elle s'exprime — à s'en tenir au vocabulaire et aux exemples, nous demeurons bien dans la sphère de la familiarité : il ne raisonne pas à l'intérieur de son propre système métaphysique, ou du moins il demeure à l'écart de ce qui fait le foyer du système et il s'exprime d'une façon à la fois compréhensible et rationnellement admissible pour quelqu'un qui ne connaît pas son lexique propre et n'admet pas encore ses procédures de raisonnement. D'autre part, il montre, par le jeu interne de ces valeurs de la vie commune, comment elles ne peuvent satisfaire le narrateur et doivent être dépassées vers un Bien plus sûr. La double radicalité fondatrice est bien efficace.

Il est clair cependant que le prologue n'est pas un protreptique au sens strict du mot : il se présente comme un récit et non comme une exhortation ; en outre le mot philosophie n'est pas prononcé. Mais on peut dire qu'il introduit à l'intérieur du récit de conversion, dans la béance qu'il y a dégagée par l'exclusion de l'Autre, l'efficace propre du protreptique — la force du familier comme point de départ pour remplacer la convocation du singulier. Bien que ce ne soit pas visible d'emblée, tout se joue sur les harmoniques du *Je*. C'est là que vient se concentrer le mécanisme intellectuel qui produit ce ton et cette situation si irréductibles, non pas par une accumulation d'effets de style, mais d'abord par la position d'un rapport défini entre le singulier, le temps et l'ordonnancement du monde qui se dispose à son appel et l'appelle à son tour pour le définir. C'est cette position qui rend possibles les effets de style qui la manifestent et sont repérables avant elle à la lecture.

Nous n'entendons pas signifier que Spinoza se serait livré à un collage de procédés ou de morceaux empruntés à des genres différents. Au contraire, il constitue par son mode d'écriture même un genre nouveau, dont les effets effacent ceux des précédents tout en les remplaçant dans l'esprit du lecteur. Nous avons fait plusieurs fois allusion à ce lecteur. Qui est-il ? A cette question, Alexandre Matheron répond : les cartésiens[1] ;

1. Voir les études mentionnées un peu plus loin.

d'autres disent : les hétérodoxes[1]. Nous serions tentés de dire aussi : le texte constitue son lecteur. Mais il ne le constitue pas de rien. Il l'institue en prenant position. En effet, on peut définir le lecteur d'une façon large : le public potentiel ; et d'une façon stricte : le personnage que le texte lui-même éveille dans la conscience du public. Le public potentiel, que l'on peut approcher par la sociologie et l'histoire des idées, est sans doute formé de gens semblables à ceux avec qui Spinoza discute et qu'il fréquente : des personnes cultivées, même si c'est à des degrés divers (mais cette diversité a le plus souvent comme plus petit commun dénominateur la culture latine scolaire[2]), s'intéressant à la science nouvelle (donc à Descartes, mais aussi à Bacon ou à d'autres novateurs) et à leur salut (ce sont en général des adeptes de la « Seconde Réforme » — mais ce n'est pas nécessaire : il suffit que ce soient des hommes pensant que leur salut tient à leur recherche personnelle plus qu'à l'appartenance à une Eglise[3]) : à l'intérieur de ces limites, il y a place pour une assez large diversité de figures. Le personnage éveillé par le texte, en revanche, découpé à travers ce public potentiel, apprend à la lecture dans quel cadre il peut recevoir ce qui lui est dit ; la forme du texte même lui signifie quelle strate de sa culture il doit réactualiser. C'est pourquoi l'évaluation générique n'est pas une question d'étiquette. Le genre utilisé ou construit par le texte prédétermine son rapport au lecteur et oriente le type d'argumentation qui sera recevable. Il suffit pour s'en convaincre de prendre en vue la diversité des écrits de Spinoza. Le *TTP* s'insère dans un débat. Il intervient dans une tradition polémique où les arguments de part et d'autre ont déjà été constitués. Sa préface ressemble en ce sens à celles des livres de Ludowijk Meyer[4] et de L. Antistius Constans[5] : elle replace le lecteur dans ce débat et ses enjeux, ses lieux communs, ses avertissements solennels. En fait le livre fera subir un bouleversement énorme à la problématique

1. C'est ce que laisse entendre R. Popkin au fil d'un raisonnement assez complexe, qui met aussi en jeu l'ouvrage de P. Balling, *Het Licht op den kandelaar* (R. Popkin, M. A. Signer, *Spinoza's Earliest Publication ?*, Assen, Van Gorcum, 1987, p. 12-13).

2. Cela ne veut pas dire que tous peuvent écrire en latin ; mais tous ou presque peuvent le lire ; et celui qui, exceptionnellement, ne le lit pas, se le fait traduire (cela semble être le cas de Jarig Jelles).

3. Par exemple ceux que L. Kolakowski désigne comme les « coccéiens cartésiens », *Chrétiens sans Eglise*, NRF, 1969, p. 309 sq.

4. *Philosophia S. Sacrae Scripturae Interpres*, Amsterdam, 1666. Trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau, *La philosophie interprète de l'Ecriture sainte*, Intertextes, 1988.

5. *De Jure ecclesiasticorum liber Singularis*, Amsterdam, Alethopoli, 1665.

dans laquelle il s'installe ; mais il ne peut le faire qu'en s'y installant d'abord et en remettant le lecteur sur la « longueur d'onde » de ce mélange d'arguments dialectiques, scripturaires, historiques et géométriques qui est le sien. L'*Ethique* parle à la cantonade. Ce n'est pas le cas du *TIE*. Il suppose un lecteur en relation spéculaire avec l'auteur, qui à la fois lui montre pourquoi il a fait ce chemin et lui indique le chemin à suivre pour le rejoindre.

3. Le registre

Face à un tel récit, il ne suffit pas de repérer ses tonalités et de le rattacher à un ou plusieurs genres littéraires : il reste enfin à se demander *de quoi* parle Spinoza. Deux lignes d'interprétation s'opposent sur le sens qu'il faut conférer au *proemium* de ce point de vue. Cette discussion porte en fait, on le verra, sur le registre auquel se rattachent ces pages ; la question n'est pas de simple classification : elle indique où l'on doit chercher la véritable intention du texte, si l'on ne veut pas confondre ce qu'il reprend de traditionnel avec les raisons pour lesquelles il le reprend — et avec les moyens par lesquels il en fait son œuvre propre. Est-ce un récit autobiographique ? est-ce au contraire une reprise de lieux communs de la tradition philosophique ? Ce débat nourrit depuis longtemps la littérature secondaire, et on ne peut guère y échapper.

La réponse la plus simple, s'agissant d'un récit où l'auteur dit « je » et raconte les événements qui l'ont conduit à se tourner vers la philosophie, consiste à y voir une narration autobiographique. L'auteur nous rapporte ce qu'il a vécu et, à notre tour, nous pouvons mettre un nom, une date, sous les allusions et les formules elliptiques. Le texte semble alors trouver sa vérité dans la vie de celui qui l'a écrit. Si c'est une autobiographie, il faut y déchiffrer la transcription des tourments qu'aurait vécus le jeune Spinoza. Ainsi, Dunin-Borkowski parle de « Selbstbekenntnis » et veut identifier les problèmes de l'année 1656 avec la première étape de la description du *TIE*[1]. On trouve la même tendance

1. « Die Lebensperiode Despinozas, welche uns eben beschäftigt, zeigt ihn uns offenbar auf jener ersten Stufe », *Der junge Despinoza*, Münster, 1910 (= *Spinoza*, Bd I, 1933), p. 247. Et plus loin (p. 465) : « Die Seelenschwankungen, welche nach dem Zeugnis der Selbstbekenntnisse nur seltene und kurze Augenblicke aufkommen ließen, ebneten sich mehr und mehr » (suit la citation « Als mir das wahre Gut vollkommener einleuchtete... » ; et une datation supposée des règles de vie).

chez Feuer, qui va encore plus loin dans l' « identification » des faits concrets[1]. Effectivement, on voit bien en quoi plusieurs phrases du texte (voire, en insistant un peu, *chacune* de ces phrases) peuvent nous faire penser à ce que nous savons par ailleurs des événements de la vie de Spinoza : c'est pourquoi non seulement les strates biographiques « classiques »[2], mais aussi toutes celles qu'a découvertes le XIX[e] siècle[3], ou qui ont été mises au jour plus récemment[4] peuvent sembler *illustrées* par ces pages, les difficultés qu'elles révèlent, les aspirations qu'elles indiquent. Au fur et à mesure que la recherche historiographique nous livre de nouvelles indications, nous sommes tentés d'y voir de nouvelles clefs de ce texte trop lisse. Ainsi, à tour de rôle, les conflits dans la communauté juive ou les souvenirs familiaux de l'inquisition, les aspirations messianiques ou millénaristes, la vie des affaires ou le désespoir amoureux, le choc du cartésianisme ou la découverte des mathématiques pourront fournir autant de candidats à la vérité du *TIE*.

Il faut souligner qu'une telle tendance ne renvoie pas seulement à la fureur historiographique ; le souci (d'ailleurs légitime, et aux résultats

1. « But Bento was meanwhile beginning to undergo a deep spiritual crisis [...] A life devoted to the pursuit of riches began to seem futile and vacuous, as vain as a life spent in seeking fame or indulging the senses » ; cette phrase est suivie de la citation sur le danger ; puis : « The pursuit of money seemed to him akin to madness » ; l'auteur enchaîne sur une citation d'*Ethique*, IV, Appendice 29 (le rôle de l'argent dans l'esprit de la multitude) ; enfin : « Finally, in March 1656, Bento d'Espinosa began to retire from business » (Samuel Lewis Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1958, 1964[2], p. 17-18). On remarquera : 1) la façon dont les citations et allusions au texte sont glissées entre les épisodes — réels ou supposés — de la vie du philosophe, sans que l'on sache bien lesquels sont censés expliquer les autres ; 2) comment cette opération permet de donner une charge autobiographique même à une formule de l'*Ethique* pourtant strictement placée au sein d'une analyse impersonnelle ; 3) l'étrange travail qu'il faut faire sur le texte pour lui faire dire précisément *cela* : car, le *TIE* citant trois « faux biens » et la biographie (Spinoza était marchand et non magistrat !) n'en offrant clairement qu'un seul à l'interprète, celui-ci doit s'arranger pour leur donner des rôles différents et faire des deux derniers de simples points de comparaison *(as vain as...)*. La libido a disparu dans l'histoire, mais la page 19 nous rassurera avec une brève apparition de Clara Maria Van den Enden (assortie d'un aveu tardif de Spinoza).

2. Soit : les cinq premiers documents de la tradition : Lucas, Colerus, Bayle-Halma, Kortholt, le journal de voyage de Stolle-Hallmann. Sur ces sources, cf. nos notes dans le volume Meinsma : *Spinoza et son cercle*, nouvelle édition, Vrin, 1984.

3. Soit : les travaux d'Auerbach, Freudenthal, Meinsma, etc.

4. Les documents découverts par Vaz Dias et Van der Tak, par Gebhardt, par Revah, par Petry, etc. Sans compter la préface de Jelles-Meyer aux *Opera Posthuma*, toujours connue mais longtemps sous-estimée comme document biographique jusqu'à la réévaluation de Hubbeling-Akkerman ; plus généralement l'étude des milieux juifs-ibériques (Revah, Nahon, Méchoulan, Saraiva, H. P. Salomon), chrétien « sans Eglise » (Francès, Kolakowski), messianiste et millénariste (Popkin).

souvent éclairants) d'établir les faits qui forment le fond culturel de la vie de Spinoza est ici conforté par un autre : le souci de la vérité humaine. En épinglant à chaque mouvement, à chaque mot du prologue le fait dont il serait la transcription, nous avons l'impression de rendre raison de la souffrance, de l'incertitude, de la vérité enfin trouvée. En ce sens, la lecture schopenhauerienne du *proemium* n'est pas en contradiction avec celle de l'érudition : elle lui fournit au contraire une raison d'être. Plus généralement, une fois constatée l'intensité du texte, on est tenté de la réduire à une intensité émotionnelle et d'en chercher le fondement dans la mémoire des émotions. C'est une démarche qui n'est pas nécessairement fausse, si elle n'exclut pas la mémoire théorique ; d'autres écrits de l'âge classique — ceux d'Uriel da Costa[1] ou de Hobbes[2] — font après tout appel à une telle connexion, et Spinoza pouvait les connaître.

Néanmoins, cette interprétation se heurte à trois objections :

1 / A la différence d'Uriel da Costa ou de Hobbes, Spinoza lui-même ne nous invite ici nullement à franchir le pas de la lecture autobiographique ; il ne donne aucun point d'accrochage qui relierait explicitement à la vie de l'individu Spinoza les événements théoriques et affectifs qui conduisent le narrateur vers la recherche du vrai bien.

2 / Si on veut bien admettre qu'un document biographique est non pas quelque chose qui évoque des faits déjà connus, mais un document qui nous apprend *à lui seul* au moins un fait de biographie (quitte à

1. Cf. Jean-Pierre Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Berg International, 1983 ; Gabriel Albiac, *La Sinagoga vacia, un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperion, 1987. Les écrits d'Uriel ont été rassemblés par Gebhardt en 1922 (Carl Winter Verlag). Nous laissons de côté ici la question de l'authenticité de l'*Exemplar humanae vitae*, telle qu'elle est posée par exemple par A. M. Vaz Dias, *Uriel da Costa, nieuwe bijdrage tot diens levensgeschiedenis*, Brill, Leiden, 1936 (MVHS, n° 2). Ce qui nous paraît notable, c'est que dans l'*Exemplar* tel que nous le possédons, et tel que Limborch l'annexait à sa discussion avec Orobio de Castro, les différentes étapes de l'itinéraire d'Uriel sont identifiées par leur contenu, qui est indissociablement repérage biographique et évolution des positions théoriques : le narrateur dit à la fois qu'il a eu tels démêlés avec l'Eglise catholique, la communauté juive, tel contradicteur, et qu'il a choisi l'Ancien Testament contre le Nouveau, le texte de l'Ecriture contre la Loi orale, la loi naturelle enfin. Toutes les discussions qui ont eu lieu sur la question de savoir pourquoi il ne parle pas de sa mère n'ont un sens (si elles en ont un) que parce qu'il parle tant des autres : il est clair qu'on ne peut se poser une telle question à l'égard de Spinoza. Chercher l'étayage biographique du récit d'Uriel est donc une démarche qui pose des problèmes de méthode mais trouve son point d'appui dans le texte ; il est difficile d'en dire autant du *TIE*.

2. Hobbes a constamment réécrit sa biographie, centrée notamment sur la scène fondatrice où il entre dans une pièce au centre de laquelle se trouve ouvert un volume d'Euclide. Cf. Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 12-13, PUF, 1989.

confronter ensuite son apport avec d'autres, concordants ou discordants[1]), il faut bien avouer que le début du *TIE ne nous apprend pas un seul fait précis*. Nous avons l'impression de lire ces faits entre les lignes parce que nous les connaissons déjà ; si nous ignorions le contenu des autres documents, nous ne pourrions identifier aucun des événements que nous croyons y trouver — si ce n'est des moments d'histoire intellectuelle extrêmement vagues[2]. La meilleure critique de la lecture « biographique » du *TIE* a été formulée par A. Banfi : cette biographie « générique » pourrait s'adapter à n'importe quel philosophe[3]. On peut en faire l'essai : si ces pages étaient demeurées inédites et étaient découvertes aujourd'hui, les attribuerions-nous avec certitude à Spinoza ? Ne conviennent-elles pas aussi à la vie de Descartes ou de Hobbes ? L'un et l'autre ont connu des incertitudes, des revers de fortune, ont aspiré à sortir de l'état où ils se trouvaient momentanément, etc. On doit même aller plus loin que la thèse de Banfi : au moins dans son point de départ, cette biographie ne concerne pas les seuls philosophes ; si ce que nous avons dit de la familiarité de son univers, et de l'anonymat de sa singularité est exact, alors cette autobiographie mérite le titre[4] d' « autobiographie de tout le monde ».

3 / Plus grave encore : on a identifié dans le texte d'une part un certain nombre d'influences ou de réminiscences conceptuelles, d'autre part la permanence de structures rhétoriques, qui semblent antérieures à leur contenu. Ainsi, F. Pollock[5], suivi par I. Elbogen, souligne-t-il les analogies entre la recherche du vrai Bien et l'introduction du *Discours*

1. C'est la règle que formule à juste titre J.-P. Osier au début de l'ouvrage cité ci-dessus : « Veut-on savoir qui était réellement Abélard ? Il faut alors confronter son autobiographie (l'*Historia Calamitatum*) avec les lettres d'Héloïse et les témoignages contemporains. Journaux intimes, correspondances, romans, invitent de nos jours le lecteur à de semblables mises en rapport. Ici un texte où l'on se raconte, là une réalité » (*op. cit.*, p. 17) ; une telle règle introduit à la dimension non seulement de l'autobiographie, mais de l'autobiographique en tant que tel : tous les genres qui y ont part vivent de ce rapport à la réalité constatable, et individualisée, y compris quand le rapport est de torsion, de négation ou d'apologie.

2. Vagues en tant que faits biographiques, naturellement ; en tant que faits conceptuels, ils sont au contraire très précis, mais ils tiennent cette précision de la rigueur de la problématique où ils sont insérés, non d'un extérieur réel dont ils nous fourniraient l'histoire.

3. « Il *De Emendatione* ha una introduzione di tono apparentemente autobiografico, ma la biografia è generica e potrebbe adattarsi a qualsiasi filosofo », *Spinoza e il suo tempo*, Florence, 1969, p. 165.

4. Volé à Gertrud Stein, qui l'utilisait en un autre sens.

5. Pour qui le *TIE* a été écrit « probably on the suggestion of Descartes' *Discourse on Method* » (*Spinoza, his life and philosophy*, 1880, 1912[2], p. 114).

de la Méthode[1]. Gebhardt mentionne incidemment un rapprochement avec Marc Aurèle[2]. Carla Gallicet-Calvetti, dans un livre où elle développe une piste amorcée par Couchoud[3], Solmi[4], Gentile[5] et Gebhardt[6], recherche la trace de Léon l'Hébreu dans la discussion des biens périssables : la division en trois biens, la relation entre la satiété et le désir sensuel, l'appréciation portée sur les richesses — autant de traits qui se trouvent déjà dans le premier des *Dialoghi d'Amore*[7]. On a pu également remonter plus loin dans le temps et montrer la marque des *Lettres à Lucilius* dans ces pages initiales. F. Akkerman avait déjà remarqué que l'édition latine de ces lettres, et leur traduction néerlandaise par Glazemaker figurent toutes les deux dans la bibliothèque de Spinoza[8], mais il concluait, à propos des livres III et IV de l'*Ethique*,

1. Tout en notant des différences, mais qui sont au fond ramenées à une question de degré : Spinoza va plus directement au but là où Descartes est plus détaillé : « Freilich führt uns nicht Spinoza wie Descartes in dem berühmten Monolog am Beginn seines *Discours de la Méthode* seinen ganzen inneren Kampf und die Summe allen Erfahrungen vor, die ihn die Welt und ihre scheinbare Güter "Reichtum, Sinnenlust und Ehre" als Übel erkennen liessen ; in wohlüberlegten Sätzen geht er direkt auf sein Ziel los, dem Menschen mit der Lösung des Erkenntnisproblems zugleich eine Lebensrichtung zu bieten », Elbogen, *op. cit.*, p. 4. Chez Pollock, il s'agit plutôt de rattachement à une tradition plus ancienne — en somme Spinoza ne gagne un peu d'autonomie à l'égard d'une source qu'en remontant à une autre : « Following a more ancient course of thought than that struck out by Descartes, he is impelled by the futility of earthly [!] desires to set forth on the quest of man's true and perfect good » (*op. cit.*, p. 117).

2. « Ähnlicher Gedankengang bei Marc Aurel, VIII, 1 » dans les notes de sa traduction du *TIE* dans la *Philosophische Bibliothek*, Meiner, 1907 (réédition avec introduction de K. Hammacher, 1977), p. 182. Gebhardt suit ici une indication de Dilthey : « Wie die Stoa verwirft auch Spinoza die gewöhnlichen Lebensgüter als Selbstwecke. Der dies darstellende Anfang von de int. emend. stimmt genau überein mit Marc Aurel 8, 1 » (Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert..., *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII/1, 1893, p. 28-91 ; repris dans *Gesammelte Schriften*, t. II, Leipzig-Berlin, Teubner, 1914, p. 246-296), p. 287. Le passage des *Pensées pour moi-même* est celui où se trouve l'apostrophe : « Tu as reconnu, après combien d'erreurs ! que tu n'as pu trouver le bonheur nulle part, ni dans les syllogismes, ni dans la richesse, ni dans la gloire, ni dans la jouissance, nulle part. En quoi donc consiste-t-il ? — A faire ce que réclame la nature de l'homme » (trad. A.-I. Trannoy, Belles Lettres, 1925, p. 83).

3. P.-L. Couchoud, *Benoît de Spinoza*, Alcan, 1902, 1924[2].

4. E. Solmi, *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo. Studio su una fonte dimenticata dello spinozismo*, Modène, 1903.

5. G. Gentile, Leone Ebreo e Spinoza, in *Studi sul Rinascimento*, Florence, 1923.

6. C. Gebhardt, Spinoza und der Platonismus, *Chronicon spinozanum* I, 1921. Gebhardt a par ailleurs procuré une édition des œuvres de Léon l'Hébreu, Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore - Hebräische Gedichte*, hrg mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones [...] von Carl Gebhardt, Heidelberg, 1929.

7. Carla Gallicet-Calvetti, *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo (Jehudah Abarbanel). Problemi etico-religiosi e « amor Dei intellectualis »*, Milan, CUSL, 1982.

8. *La pénurie des mots de Spinoza*, *op. cit.*, p. 24-27.

que cette influence était plutôt superficielle[1]. Récemment, O. Proietti a repris la question pour les premières pages du *TIE* et a pu mettre au jour un certain nombre de rapprochements peu discutables : la figure du *proficiens* de la lettre 72 paraît fournir un certain nombre de traits au narrateur en chemin vers la philosophie[2]. Enfin, Theo Zweerman a montré la présence de structures rhétoriques traditionnelles : le texte est gouverné par les méthodes classiques pour attirer l'attention du lecteur et ne peut donc à aucun degré être assimilé à une simple tranche de vie[3].

Dans ces conditions, il est difficile de continuer à voir une autobiographie dans un écrit où l'auteur ne déclare pas raconter sa vie, où aucun fait biographique distinct n'est cité précisément, où une large partie de ce qui est raconté semble venir de modèles antérieurs et être gouverné par des lois rhétoriques plus que par le souci de fixer des événements historiquement datés. Quelle que soit la pression de la recherche biographique dans les études spinozistes, elle ne peut absolument pas fournir ici la règle essentielle de l'interprétation.

Doit-on tordre le bâton dans l'autre sens ? On peut tirer de tout cela au moins une première conclusion : si le *proemium* est constitué, ne serait-ce qu'en partie, d'une reprise de souvenirs de lecture, on peut assigner à ses thèmes des ancêtres[4] et juxtaposer, à la recherche biographique, une recherche historico-thématique. Cette solution a l'avantage de tenir compte de l'évidente teneur rhétorique du texte. Mais

1. Akkerman est revenu depuis plus spécialement sur les premières pages du *TIE*, dans une conférence de 1986, où il avance que leur style est plus proche de celui de L. Meyer que du style habituel de Spinoza. (La latinité de Spinoza et l'authenticité du texte du *Tractatus de intellectus emendatione*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1987/1, p. 23-30.) Il en conclut que Meyer a réécrit pour la publication dans les *Opera Posthuma* un texte que les amis de Spinoza jugeaient insuffisant quant à sa rédaction. Il nous semble que l'on peut distinguer deux niveaux dans cette analyse : 1 / le relevé — absolument convaincant — quant au vocabulaire et aux tournures, des différences stylistiques avec le reste de l'œuvre ; 2 / l'explication qui en est fournie. On peut tout aussi bien dire que Spinoza ici s'exprime autrement parce qu'il a autre chose à dire. La divergence n'est extraordinaire que si l'on tient à assurer à toute force l'homogénéité de ton de tous les écrits spinoziens.

2. Ainsi, dans la lettre 72, Sénèque parle du sage en disant : « laetitia fruitur maxima, continua, sua » ; il oppose la vie commune et le studium sapientiae ; il parle des atermoiments de celui qui prend son chemin vers la philosophie.

3. Th. Zweerman, *Spinoza's Inleiding tot de filosofie..., passim.*

4. C'est la solution de Gebhardt.

ne risque-t-elle pas de le réduire à cette teneur rhétorique[1] ? Faut-il, des travaux que l'on vient de citer, conclure que Spinoza se contente ici d'imiter Sénèque, Abravanel ou Descartes ? On courrait alors un risque symétrique du précédent : au lieu de chercher la vérité de ce qui est dit dans ce qui s'est passé, on la chercherait dans ce qui a été dit auparavant[2]. Et, là aussi, on retrouve la tentation émotionnelle : si nous sommes touchés quand même par un texte que le décryptage thématique réduit à un centon de procédures et de citations, c'est que sous les mots nous séduit l'authenticité de son intention[3]. Finalement, interprétation biographique et recherche des sources ou des procédés sont moins contradictoires que complémentaires ; et l'un et l'autre se nourrissent peut-être de l'essai de fonder l'étrangeté du texte, c'est-à-dire de la réduire. Indiquons cependant d'abord ce qui nous empêche d'adhérer complètement à la solution des sources, quel que soit son intérêt :

1 / Il ne suffit pas de repérer un rapprochement pour qu'il soit par lui-même explicatif. D'une part, certains rapprochements sont purement verbaux : il ne suffit pas que deux auteurs utilisent le même terme pour qu'il y ait une véritable similitude conceptuelle[4]. D'autre part, des termes réellement empruntés à une tradition peuvent être repris pour voir leur sens incurvé, détourné, tiré vers une autre signification. Cela ne veut pas dire que la recherche du semblable soit inutile, mais souvent elle ne produit tous ses fruits que si elle sert à faire saillir les différences. Si Spinoza reprend les descriptions classiques des *falsa gaudia*, il n'en est que plus frappant que jamais l'expression de « faux biens » ne vienne sous sa plume. S'il dit « je » comme le fait Descartes, il ne l'emploie peut-être pas au même sens que Descartes. Enfin certains lieux communs renvoient sans doute plus aux exigences du genre qu'à un héritage des contenus. Tout cela implique que même les vraies similitudes doivent donner lieu à une analyse serrée de la

1. Ainsi, Gabrielle Dufour-Kowalska écrit : « Que Spinoza ne fasse que répéter un discours que la tradition philosophique prononce depuis toujours n'enlève rien à la séduction d'un texte [...] » (Un itinéraire fictif, *Studia philosophica*, t. 35, 1975, p. 58-80), p. 58 ; et plus loin : « Écoutons encore ce langage très ancien. Il raconte le surgissement de la conscience philosophique, l'éveil de l'âme à l'éternité d'un souverain bien, sa naissance à la sagesse », *ibid.*, p. 60.

2. C'est ce que fait Wolfson pour l'*Ethique*.

3. Cf. les termes de « séduction » et d' « éveil de l'âme » dans la citation précédente.

4. Martial Gueroult l'a montré de façon définitive à propos de quelques approximations de Wolfson. Finalement *The Philosophy of Spinoza* est typique d'une certaine façon d'écrire l'histoire.

transformation qui accompagne l'exportation d'un terme, d'une notion ou d'une image.

2 / Le texte donne l'impression, à la lecture, d'une forte unité ; il n'est donc pas réductible à un manteau d'Arlequin[1]. Autant dire que ses arguments, ses exemples sont de fait hiérarchisés en fonction de la structure d'ensemble ; il faut donc non seulement juger les similitudes selon leurs différences avec leur terrain d'origine, mais aussi selon la place, c'est-à-dire la fonction qu'elles viennent occuper dans le terrain d'arrivée. La citation de Marc Aurèle oppose, dans un bref dialogue (c'est la règle du genre diatribe), les faux biens et le fait de se conformer à la nature ; le texte de Spinoza d'une part ne reprend pas exactement les mêmes termes, d'autre part oppose un terme déjà connu à un terme cherché — et qui n'est cherché qu'à partir de l'insatisfaction laissée par les autres ; ce qui dans les *Pensées pour moi-même* est polarité apparaît dans le *TIE* comme itinéraire ; on dira que le Stoïcien cherche aussi, et que sa quête aussi exige une tension ; mais il cherche à conquérir quelque chose qu'il connaît (puisqu'il peut le définir) et son chemin n'est qu'effort du connu vers le voulu ; le narrateur spinozien cherche d'abord à connaître ce à quoi il aspire, et l'incertitude en lui affecte le fondement de la recherche et non pas seulement sa mise en œuvre.

3 / Enfin il faut remarquer que, de même que Spinoza ne cite explicitement dans ces pages aucun fait de sa biographie, de même, il ne nomme ni précurseur ni adversaire sur le plan strictement théorique ; ce texte s'isole donc en droit des passages où il commente ou réfute Descartes, Bacon, Démocrite ou Epicure. Plus encore : ce texte, contrairement à beaucoup de textes de Spinoza, n'est pas, même implicite-

1. Faut-il rappeler l'agacement de certains critiques devant « die entwicklungsgeschichtliche Methode » ? Loewenhardt comparait ceux qui ramènent Spinoza à Descartes, Bruno, Heereboord, à qui aurait découvert un morceau de marbre de Carrare et affirmerait avoir ainsi trouvé la source d'où est issue l'idée de la Vénus de Médicis (*Benedict Spinoza in seinem Verhältnis zur Philosophie und Naturforschung der neueren Zeit*, Berlin, 1872, p. 384). Cette prise de position méthodologique a eu quelque effet dans l'histoire de la littérature secondaire : Wenzel la cite pour la reprendre à son compte (*Die Weltanschauung Spinozas*, p. 28-29), Dunin-Borkowski la critique violemment en rectifiant la portée de la comparaison, ce qui lui permet de préciser sa propre méthode (*Spinoza*, t. 1, p. 167-168 : « Nicht ein beliebiges Marmorstück kann den richtigen Vergleichungspunkt bilden. Das ist freilich keine Quelle. Wer aber an einer gleichzeitigen Statue, an der das Auge des Schöpfers der Venus gehaftet, eine Armbeugung, einen Zug an der Stirne und um den Mund, eine Fußstellung entdeckt, die sich in der medizeischen Göttin wiederfindet, hat der Kunstgeschichte einen schönen Dienst geleistet und des Bildhauers Ruhm nicht geschmälert »).

ment, polémique[1]. Le conflit est interne au chemin et à celui qui le parcourt, il ne se règle pas entre philosophes. La familiarité du ton exclut la technicité systématique, même si celle-ci se tient à l'arrière-plan et peut surgir dès que l'écriture change[2]. C'est pourquoi il ne nous semble pas que ces paragraphes relèvent d'une recherche des sources proprement philosophiques. En revanche, la description de la vie humaine et les procédés de persuasion peuvent nous faire penser à la force d'une tradition rhétorique, entendue non seulement comme ensemble de procédés, mais aussi comme répertoire de topoï, connus des lecteurs, modifiables et modifiés, où l'on puise moins pour enrichir les démonstrations que pour faire surgir l'univers du bien connu. C'est le mérite incontestable de travaux comme ceux de Leopold, Wirzubski, Akkerman, Zweerman et Proietti d'avoir mis l'accent sur cette composante culturelle. Il faut donc demander : pourquoi Spinoza cite-t-il ? Parce qu'il attend que ses lecteurs reconnaissent la citation ? Encore faut-il que la progression du texte en ait l'usage. Par recours à l'autorité? Ce n'est guère son habitude, bien qu'il le fasse parfois dans le *TTP*[3]. Pour réfuter une doctrine adverse ? Mais ces pages n'ont pas le ton de la polémique. Nous aurions tendance à répondre qu'aucune des similitudes réelles n'est là en tant que citation théorique ; le but de Spinoza ici n'est ni de discuter les thèses d'Aristote ou de Sénèque, ni de remanier leur logique pour introduire leurs concepts dans sa propre architectonique[4]. En revanche, dans un texte de type protreptique, il n'est pas inconcevable qu'il soit attentif à se placer dans une tradition de la persuasion[5]. Il y a donc un nécessaire et profitable déséquilibre

1. On dit souvent que Spinoza cite peu. C'est vrai : il suffit de comparer sa façon d'écrire à celle de certains de ses contemporains, même parmi ses proches, pour en être convaincu. *La philosophie interprète de l'Ecriture sainte* de L. Meyer contient un véritable déluge de citations et d'autorités. Néanmoins, Spinoza pratique souvent une polémique implicite, où, sans nommer d'adversaire, sans même peut-être avoir en vue un adversaire particulier, il expose sa pensée (et invite le lecteur à la comprendre) par différence. Cf. P.-F. Moreau, *Spinoza*, Seuil, 1975, p. 26 sq.

2. Elle le fera à partir du paragraphe 12, quand le récit à la première personne cessera.

3. Cf. J. Lagrée, *Les citations dans le « Tractatus theologico-politicus »*, Actes du Colloque du GRS à Groningue, à paraître.

4. Alors qu'on peut légitimement se poser la question par exemple pour les « notions communes ». Cf. M. Gueroult, *Spinoza*, t. II, *L'Ame*, Aubier, 1974, appendice, n° 12, p. 581-582.

5. Sur les rapports complexes entre philosophie et persuasion, on trouve de stimulantes indications chez Jeff Mason, *Philosophical Rhetoric. The function of indirection in philosophical writing*, Routlege, 1989, notamment sur l'usage du langage figuré, p. 98 sq. En revanche, le développement consacré à Spinoza (p. 143-144) est décevant.

dans la recherche des sources ; on doit faire passer l'héritage des « climats » avant celui des concepts.

Si la totalité n'est pas vue comme clef des détails, c'est qu'elle n'est pas d'ordre directement systématique. Après tout, les textes de Descartes ne manquent pas où l'on peut assigner la lecture des scolastiques, ni les textes de Leibniz qui discutent, explicitement ou non, Descartes et Spinoza, et nul n'a l'idée de les démembrer à cause de cette présence d'autrui ; cela tient à ce que la discussion s'insère dans le cadre du système cartésien ou leibnizien : les concepts majeurs y sont présents en personne, et leur efficace n'est pas diminuée d'avoir des antécédents ou des contradicteurs. Il est clair que ce qui manque pour affirmer l'unité de ce début du *TIE*, c'est — apparemment — une trame conceptuelle : le lecteur s'y retrouverait si la substance et les modes y apparaissaient ; alors il n'hésiterait pas à ranger de possibles identifications historiques sous la rubrique exemples. Mais il est désorienté par cette apparente absence de concepts, par cette réflexion au ras de la vie commune. Il peut donc tenter ce qu'ont fait certains commentateurs, et non des moindres : chercher dans le reste de l'œuvre de Spinoza un principe d'ordre qui permette de donner une cohérence que le début du *TIE* n'affiche pas. Ainsi Delbos, dans des pages à la fois éblouissantes et étrangement violentes à l'égard de la lettre du texte, a-t-il produit un commentaire où il fait entrer de force les catégories de l'*Ethique* dans le *TIE*[1] : c'est l'idée de vie qui lui sert à l'ordonner, parce qu'elle permet de relier l'expérience de la vie humaine aux rapports du *conatus* et de la Raison. Il commence par remarquer : « Le dogmatisme de sa doctrine n'implique pas seulement que la raison affirme l'être, mais encore et surtout que la raison réalise la vie. De là la forme humaine et personnelle sous laquelle il pose le problème essentiel de sa philosophie »[2]. Suit la citation des premières phrases du prologue et l'analyse de l'incertitude du narrateur (attribuée sans plus à Spinoza). Le commentaire enchaîne alors : « Il faut donc, quand on désire le souverain bien, faire un retour sur soi, et cet acte de réflexion, loin d'arrêter la vie, marque le moment où elle commence à se ressaisir et à se gouverner. Il implique, au fond, l'affirmation que ce besoin de bonheur est légitime

1. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Alcan, 1893, chap. 1, p. 15 sq.
2. *Ibid.*, p. 15.

autant qu'indestructible ; il implique seulement la négation des moyens ordinaires par lesquels les hommes cherchent vainement à contenter ce besoin »[1]. Il n' y a rien de faux dans cette analyse ; elle nous présente une explication qui est entièrement conforme à l'esprit du système, tel qu'on le trouve notamment dans les livres III à V de l'*Ethique*. Mais on peut noter que le terme « vie » prend ici, pour les besoins de la cause, un sens dynamique évidemment absent du texte commenté : parler d' « arrêter la vie », c'est signifier qu'on la voit comme un flux, un effort continu, une somme des tendances de l'individu, et non comme la trame où viennent s'inscrire les actions des individus ; autrement dit, « vie » est ici sous la plume de Delbos un autre nom pour *conatus*. Et comme nous savons que « la Raison ne demande rien contre la nature », mais au fond permet de réaliser les tendances positives de l'individu mieux que la passion, nous retrouvons facilement l'alternance entre l' « affirmation » du besoin de bonheur infini et la « négation » des moyens ordinaires par lesquels les hommes le réalisent imparfaitement. Quant à la solution, elle est conforme au livre V, avec une nouvelle fois le même concept : une fois reconnu le caractère destructeur des biens finis, instables et exclusifs, qui égarent et dispersent notre tendance fondamentale, « l'unité de la tendance qui est en nous ne peut se reconstituer que par l'unité de son objet ; ou, pour mieux dire, c'est seulement dans l'immédiation, naturelle ou reconquise, de la tendance et de son objet que peut être la suprême certitude de la vie »[2]. Il n'y a plus dès lors qu'à indiquer l'équivalence entre l'amour qui s'attache à quelque chose d'infini et d'éternel et l'amour de Dieu bien compris dont parle le *TTP*[3]. Incontestablement, rien de tout cela n'est incompatible avec le spinozisme ; en ce qui concerne l'architectonique de la pensée, Martial Gueroult avait raison de dire que « Delbos ne se trompe jamais » ; mais, serait-on tenté d'ajouter, s'il ne se trompe pas de système, il se trompe parfois de texte. La logique qui est mise ici en œuvre a pour effet de faire disparaître la problématique propre de notre texte en l'expliquant ; ce qui y est itinéraire et interrogation s'y trouve transformé en déduction. Un substitut du concept de *conatus* permet d'édifier une théorie positive de l'essence individuelle ; finalement, on aboutit

1. *Ibid.*, p. 17.
2. *Ibid.*, p. 18.
3. « Amor erga rem aeternam et infinitam », *TIE*, § 10 ; « L'amour de Dieu, comme le veut la véritable tradition religieuse, est toute la loi ; il est aussi tout le salut » (Delbos, *op. cit.*, p.18, avec renvoi à *TTP*, chap. IV).

à lire directement l'amour de Dieu dans un texte qui ne le nomme pas[1] ; la logique de tous ces écarts est visible : elle fait disparaître le cheminement propre et interrogatif du *proemium*. Elle conduit aussi à effacer des réflexions propres à ce passage ; ainsi Delbos lit-il les quelques lignes consacrées à la libido de la façon suivante : « Le plaisir qui semble nous prendre tout entiers nous lasse bientôt et nous abandonne à nous-mêmes, troublés, désenchantés »[2] ; il y aurait donc là une dénonciation du caractère illusoire (« qui *semble* nous prendre ») du plaisir, source de déception ; on comprend qu'alors la raison, prenant conscience de ce mensonge[3], se dirige vers une plus haute réalisation de son espoir d'unité. Mais Spinoza dit-il cela ? Si on relit le texte sans y projeter l'univers de l'*Ethique*, on est frappé au contraire par le fait que c'est l'efficacité de la passion qui est soulignée, et non pas son caractère illusoire ; la question qui est posée juste avant ce paragraphe est : peut-on concilier la poursuite des biens de la vie commune et la recherche de cet autre bien auquel on aspire ? Spinoza avance une réponse générale : ce n'est guère possible, parce que les premiers occupent tellement la pensée que celle-ci ne peut plus réfléchir à un autre bien ; c'est donc ce pouvoir réel d'occupation qui est appréhendé dans la phrase suivante, qui traite du premier exemple, celui de la libido : dans un premier temps elle nous prend vraiment tout entier (ce n'est pas un faux-semblant, comme l'interprète la paraphrase de Delbos), et c'est cette possession totale qui nous empêche de chercher

1. Freudenthal aboutit au même résultat que Delbos, par une voie légèrement différente : il insiste moins sur la positivité de l'individu que sur son aspiration à la perfection et conclut que Dieu étant le seul être éternel et infini, son amour est le seul but vers lequel nous devons tendre si nous voulons être heureux, car ce bien nous libère de tous les maux et nous offre une félicité continue (« Ein ewiges und unendliches Wesen ist allein Gott : die Liebe zu ihm also kann allein das Ziel sein, das wir erstreben müßen, wenn wir glücklich sein wollen ; denn dies Gut bringt uns Befreiung von allen Übeln und dauernde Glückseligkeit », *Die Lehre Spinozas...*, p. 98).

2. *Op. cit.*, p. 17. Il paraphrase ainsi le début du paragraphe 4 : « Nam quod ad libidinem attinet, ea adeo suspenditur animus, ac si in aliquo bono quiesceret ; quo maxime impeditur, ne de alio cogitet ; sed post illius fruitionem summa sequitur tristitia, quae, si non suspendit mentem, tamen perturbat et hebetat. »

3. Delbos appelle d'ailleurs les biens finis des « biens mensongers », ce que ne fait pas Spinoza. Il le réinscrit ainsi au passage dans la tradition de la critique des faux biens. Si on veut chercher une telle expression, c'est plutôt chez Malebranche qu'on la trouve, et précisément liée à la thématique du faux repos (donc de l'illusion) : « Car il vaut infiniment mieux chercher avec inquiétude la vérité et le bonheur qu'on ne possède pas, que de demeurer dans un faux repos en se contentant du mensonge et des faux biens dont on se repaît ordinairement », *Recherche de la Vérité*, IV, chap. III, § 1 (*Œuvres*, Pléiade, édition établie par G. Rodis-Lewis avec la collaboration de G. Malbreil, t. I, p. 404).

autre chose ; quant au second temps, celui de la satiété, il est décrit non comme déception, mais comme hébétude qui engourdit *(hebetat)* le pouvoir de penser ; autrement dit non seulement le pouvoir positif de l'action n'est pas placé dans un *conatus* absent du texte ; mais encore il se trouve, sous la forme de la puissance de barrer la route à autre chose que soi, dans les biens finis. Dira-t-on que c'est une autre manière de dire la même chose ? c'est en tout cas celle qu'a choisie Spinoza ici, et on la cache si l'on rabat sur elle la problématique conceptuelle de l'*Ethique*[1].

Faut-il donc renoncer à rendre compte philosophiquement de ces pages ? C'est-à-dire : ne peut-on admettre qu'une structure rhétorique serve une conceptualité philosophique ?

Nous nous trouvons ainsi placés devant un choix dont aucune solution ne paraît satisfaisante. Nous n'en découvrirons que si nous élaborons un moyen de prendre en compte la particularité de ces passages, à mi-chemin entre rhétorique et philosophie.

Un moyen d'en sortir est peut-être le regard herméneutique jeté sur le texte par Theo Zweerman[2] ; le recours aux méthodes de l'histoire de la réception et de l'analyse des structures littéraires a dans sa thèse un grand intérêt : faire ressortir la production du sens comme procédure spécifique. Il résume ainsi sa démarche : « Voici l'hypothèse centrale que nous voulons mettre à l'épreuve dans cette étude : étant donné le rôle qu'y joue, implicitement ou explicitement, le motif de l'attention, il peut être fécond de considérer l'introduction du *Traité* comme un *texte rhétorique.* Nous entendons par là que l'argumentation de Spinoza contient des moments indubitablement rhétoriques et, par suite, requiert une analyse d'ordre spécifiquement rhétorique. Destiné à introduire un exposé de la théorie de la méthode, et de la philosophie de Spinoza sous la forme qu'elle avait alors, ce texte traite en premier lieu de la problématique de la *transition* d'un point de vue non philosophique à un point de vue philosophique. Il aborde en second lieu une problématique étroitement liée à la première : comment *persuader* le lecteur d'effectuer ce passage avec l'auteur »[3]. Mais le but (bien atteint d'ailleurs) consiste à montrer en quoi l'objet du prologue est irréductible

1. Sur Delbos et le spinozisme, voir aussi Claude Troisfontaines, Maurice Blondel et Victor Delbos, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1986/4, p. 467-483.

2. *Op. cit.* Cf. notamment p. 10-19.

3. « Het overhalen van lezers om met de auteur die overgang mee te maken » (*ibid.*, p. 10).

— attirer l'attention *(aandacht)* ; or nous souhaitons ici montrer aussi ce que ce *proemium* a de commun avec nombre d'autres passages de l'*Ethique* et des traités. Il nous faut à la fois reconnaître la particularité de sa démarche, et ce qu'elle nous apprend sur le reste du système.

Un autre moyen consisterait à le considérer en termes de stratégie, comme le fait Alexandre Matheron[1]. Il définit « l'optique très particulière de cet ouvrage »[2] par une triple condition : Spinoza « décrit une expérience intellectuelle par laquelle il est lui-même passé avec succès, grâce à laquelle il est lui-même devenu spinoziste » ; il « essaye de faire passer ses lecteurs par la même expérience » et, pour ce faire, « il les prend où ils en sont » ; enfin « Spinoza, dans le *TIE*, comme on pourrait essayer de le montrer à partir du langage qu'il emploie, s'adresse à des lecteurs qui sont en grande partie au moins cartésiens »[3]. Il emploie donc des arguments qui sont destinés à ce public, le fait raisonner sur des principes qui ne sont pas en contradiction directe avec les siens (l'identité de la méthode et de l'idée réflexive est introduite non pas directement par le principe de l'intelligibilité intégrale du réel, mais par une de ses conséquences — le parallélisme entre réalité formelle et réalité objective des idées — qui peut être admise psychologiquement dans la mesure où ses implications ne sont pas toutes immédiatement développées) et suit donc un chemin plus pédagogique qu'axiomatique. C'est la même démarche qui explique que, même si Spinoza avait déjà élaboré son concept spécifique des « notions communes », il ne pouvait en faire état dans le *TIE*[4]. Il nous semble qu'une telle méthode d'analyse, que Matheron a d'ailleurs appliquée à d'autres œuvres encore, est fort éclairante et convient particulièrement pour faire saisir les passages que l'on pourrait appeler semi-géométriques du *TIE* — c'est-à-dire ceux où Spinoza raisonne à partir de principes et non d'axiomes ou d'expérience ; donc pratiquement la totalité du texte à partir du paragraphe 18. Elle ne nous paraît cependant guère applicable ici, dans

1. Voir son article, Pourquoi le *Tractatus de Intellectus Emendatione* est-il resté inachevé ?, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 71, 1987/1, p. 45-54. On peut se reporter aussi à son étude sur Les modes de connaissance du *Traité de la Réforme de l'Entendement* et les genres de connaissance de l'*Ethique*, in *Spinoza. Science et Religion*, Actes du Colloque du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 20-27 septembre 1982, Vrin, Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques (Lyon), 1988, p. 98-108.

2. *Op. cit.*, p. 45.

3. *Ibid.*

4. Les modes de connaissance du *Traité de la Réforme de l'Entendement* et les genres de connaissance de l'*Ethique*, *op. cit.*, p. 104.

le *proemium*, puisque Spinoza ne s'y réclame guère de principes, mais se réfère simplement à l'expérience.

Il nous semble que c'est précisément ce terme — *experientia* — et le registre auquel il introduit, qui peut permettre de sortir de cette aporie[1]. Pour entendre ce qu'il signifie, au moins au premier abord, avant même d'en explorer les implications, il suffit de lire ce que le texte nous dit. Incontestablement, Spinoza parle, d'une certaine façon, de lui-même, il dit « je », et ce « je » n'est pas réductible à un simple procédé : on a vu le rôle essentiel qu'il tient dans la structure du texte. Héritant de la puissance convocatrice du sujet des récits de conversion, partageant le monde et la vie à sa mesure, il en importe l'efficace dans un discours d'introduction à la philosophie. C'est par sa force qu'une telle introduction n'est pas un discours purement théorique. Il convoque, et il énonce à la fois, et c'est ce qui le distingue de tout le reste du corpus spinozien, tout en lui conférant l'intensité tragique qui a frappé lecteurs et commentateurs.

Mais en même temps le procédé par lequel il énonce, convoque, est un procédé dépersonnalisant : il vide le *je* de références concrètes ; il fait allusion à des faits dont il ne livre pas le contenu propre[2] ; comment alors peut-il espérer convaincre ? Il nous faut maintenant trouver la clef théorique de ce que nous avions désigné comme *familiarité*. La réponse nous paraît tenir à ceci : il ne vide le récit que de ce qui le personnaliserait assez pour qu'il relève seulement de la vie propre du narrateur, et non de celle du lecteur ; il garde donc ce qui est commun à l'une et à l'autre ; c'est cela que nous livre la première phrase

1. Ici encore, c'est Banfi qui avait indiqué la solution — et son horizon phénoménologique n'y est sans doute pas pour rien : « Non si fa la storia dei fatti personali, ma si porta una esperienza sul piano filosofico » (*op. cit.*, p. 165).

2. Gebhardt l'avait remarqué à propos d'une possible inspiration cartésienne : « Das Ich, in dessen geistige Entwicklung und in dessen innere Kämpfe der Discours [de la Méthode] uns einführt, ist das individuelle Ich Descartes ; wir erfahren von der Erziehung in La Flèche, von den Reisen und Kriegsdiensten, von Winterquartier in Neuburg u.s.w. Anders dagegen im Tractatus de intellectus emendatione. Hier ist das Ich der typische Vertreter der Menschheit, dessen Entwicklungsgang von vorbildlicher Bedeutung ist » ; c'est d'ailleurs sur cette démarcation que s'appuie Gebhardt pour prendre ses distances avec une interprétation « biographique » comme celle de Freudenthal, au profit d'un rapprochement avec la KV porteuse d'une description universelle de l'itinéraire de la connaissance : « deshalb müssen wir uns auch hüten, aus der Einleitung Folgerungen zu ziehen, die den Lebensgang Spinozas selbst erhellen sollen, wie dies neuerdings Freudenthal getan hat. Das ist schon deshalb unzulässig, weil der dort dargestellte Entwicklungsgang nur das ins Concrete umgesetzte Aufsteigen von den niederen Erkenntnisarten zur höchsten aus dem Tractatus brevis ist », *op. cit.*, p. 66.

du texte : *l'expérience*, c'est ce terrain commun à toutes les vies individuelles, qui est d'une certaine façon enregistrée dans la mémoire de tous les individus, bien qu'elle ait été pour chacun remplie d'une façon diverse ; l'un a été marchand dans la communauté juive d'Amsterdam, l'autre luthérien, médecin et directeur de théâtre, le troisième noble allemand et mathématicien... mais tous ont vu, fréquenté, ou subi, les honneurs, le plaisir et l'argent. Tous, pourrait-on dire, savent à quoi s'en tenir, suivant une expression qui a pour elle d'être à la fois très affirmative et très vague ; quand on dit que quelqu'un « sait à quoi s'en tenir », on clôt la discussion en signifiant non pas qu'il a un savoir technique, mais qu'il a les moyens de juger une certaine histoire ou une certaine activité ; on n'indique pas comment il les a obtenus, mais on se doute que c'est par une fréquentation des phénomènes, ou de phénomènes analogues, renforcée peut-être par des informations ou des confidences d'autrui ; surtout : l'essentiel n'est justement pas la question de l'acquisition de ce savoir, de ces informations ; l'accent porte plutôt sur la présence presque naturelle de ce savoir — naturelle non pas au sens où elle serait nécessaire (puisqu'il y a des gens qui ne savent pas à quoi s'en tenir) mais au sens où, une fois qu'elle est là, ne se pose pas le problème de la démonstration ou de la vérification. Il faut donc relier ce que nous avions dit de la familiarité et de l'anonymat du singulier : le *je*, c'est le lieu de la circulation de l'expérience entre les individus ; c'est ce qui est vécu singulièrement sans être individuel ; ce que chacun peut trouver comme fond commun à la fois dans sa vie et dans celle des autres, sans en tirer pourtant des conclusions rationnelles universelles. Donnons-en un exemple : la formule « ainsi qu'on peut le conclure de leurs actions » (fin du paragraphe 3) signe l'énumération des trois types auxquels on peut ramener les biens finis ; nous sommes brusquement jetés de ce qui paraissait récit personnel à ce qui paraît description objective d'autrui ; mais en fait deux des *haec tria* qui sont recueillis dans la vision des actions d'autrui avaient déjà été mentionnés dans le récit en première personne ; il y a donc comme une circulation entre expérience individuelle et expérience d'autrui : c'est la justification du terme employé plus haut — l' « autobiographie de tout le monde ».

Reste à savoir comment cela est possible ; le texte ne le dit pas explicitement, mais on peut le déduire de sa démarche : en gommant le contenu précis des actions, en indiquant les détails comme des exemples, en s'attachant plus à la description des mécanismes des passions

qu'à leurs spécifications dans chaque âme individuelle[1]. Il ne s'agit cependant pas d'une abstraction, et c'est la présence du *je* qui l'empêche. L'expérience ne donne ni lois ni causes — et même pas des causes fausses ; on voit déjà qu'elle n'est pas à strictement parler une connaissance ; plutôt un enseignement ; et il faut s'arrêter sur le fait que c'est elle le sujet de la phrase : le *je* est plus le terrain de son enseignement que le pionnier d'une connaissance.

On peut concéder aux tenants de la rhétorique qu'ici Spinoza se place dans une tradition, mais précisément cette tradition n'est là que parce que l'expérience même l'implique : si elle est commune à chacun et à autrui, elle l'est aussi à ceux qui l'éprouvent maintenant et à ceux qui autrefois en ont parlé[2]. La citation, la référence, l'allusion feront donc automatiquement partie de son langage ; bien loin qu'elle soit du donné brut, elle s'exprimera d'autant mieux qu'elle disposera des expressions mêmes qu'auront mises au point les classiques ; c'est pourquoi au langage mathématique se juxtaposera en contrepoint le langage de l'expérience, qui est aussi celui de la citation. L'auteur, ou le narrateur, a une culture commune avec son lecteur : c'est la culture latine classique, scolaire ou non ; elle forme un langage commun au même titre que le latin ; chacun en reconnaît les mots, les expressions, les anecdotes auxquelles il suffit de faire allusion. Cette culture commune ne comprend guère les philosophes, et surtout les philosophes grecs ; mais certainement les poètes, les historiens, et ces diffuseurs de la culture que sont Cicéron et Sénèque[3].

1. Signalons tout de suite un point sur lequel nous reviendrons plus loin : la liste des trois biens est significative par son économie ; alors que la plupart des auteurs de cette tradition ne résistent guère à la tentation de l'allonger, de donner des exemples supplémentaires, Spinoza s'en tient d'un bout à l'autre de ces paragraphes, avec une rare sobriété, aux *haec tria*.

2. C'est d'ailleurs ce que dit la tradition humaniste. Au début de sa lettre à la Postérité — texte fascinant à bien des égards, puisque précisément l'histoire de la culture y est vue à l'envers, de celui qui sera cité à ceux qui le citeront — Pétrarque rappelle que l'expérience finit par confirmer ce que l'on savait déjà par la lecture : « Adolescentia me fefellit, iuventa corripuit, senecta autem correxit, experimentoque perdocuit verum illud quod diu ante perlegeram » (*Lettera ai posteri*, a cura di Gianni Villani, Rome, Salerno Editrice, 1989, p. 34). Et lorsque le rêve de Descartes lui offre la question cruciale : « Quod vitae sectabor iter ? », c'est une citation d'Ausone (cf. Baillet, *Vie de Descartes*, t. I, p. 82-84 ; les songes de l'automne 1619 sont cités et analysés par H. Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes*, Vrin, 1924, p. 45 sq., et par G. Rodis-Lewis, *Descartes. textes et débats*, 1984, p. 49-57).

3. Sénèque lui-même écrit de cette façon. On a pu caractériser ainsi le style de ses lettres : « Seneca usa rivestire i motivi diatribici della veste della sua personale esperienza. Non, perciò, che questa non sia esperienza sua, ma essa viene a sovrapporsi ad elementi di tradizione », Grilli, *Il Problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milan-Rome, Bocca, 1953, p. 261, note.

Elle n'est pas l'indicible, elle est plutôt le déjà dit ; reste à savoir pourquoi nous pouvons quand même ignorer dans certaines circonstances ce que nous savons ainsi, perdre pour un instant (celui qui nous concerne) ce qui semblait acquis pour toujours ; en somme : pourquoi ce bien connu peut devenir du méconnu. De toute façon ce déjà dit est dit par une mémoire anonyme plus que par un système. Il importe donc de souligner que ce que l'on peut repérer de références lettrées dans le texte n'est pas là pour incarner des doctrines, mais bien plutôt pour représenter un terreau commun, où chacun reconnaît la vérité de ce qu'il a éprouvé ; elle est moins une connaissance que le rappel, à travers une mise en forme particulièrement nette, de ce que chacun a senti ou vécu.

L'expérience se donne donc à lire selon trois registres : ce que j'ai vécu ; ce que j'ai vu les autres vivre ; ce que nous avons appris ensemble que d'autres ont vécu et nous ont transmis, et que répète ce que nous vivons. On comprend que son langage soit celui de la familiarité, et d'une familiarité qui n'est pas propre exclusivement à celui qui parle[1].

On peut le voir mieux en comparant avec les textes de Descartes qui ont été mentionnés, par Elbogen comme par Gebhardt. Ils nous intéresseront moins pour l'instant par leur contenu théorique explicite (le doute, la méthode, le projet scientifique) que par leur aspect rhétorique[2]

1. Ici encore, Pétrarque peut servir d'illustration. Au début du *De Vita solitaria* (ouvrage qui figurait dans la bibliothèque de Spinoza), il annonce à son interlocuteur que ce traité est écrit à partir de son expérience (« In hoc autem tractatu magna ex parte solius experientie ducatum habui »), qu'il parlera d'un sujet qui lui est bien connu (« multimode familiariterque notissima »), et qu'il se satisfera d'un langage vrai et usuel (« sententiis veris atque comunibus et sermone domestico contentus ») ; il souligne ainsi qu'il ne s'est pas reporté aux traités des *sancti viri* (Pierre Damien en l'occurrence) sur la question et, plus généralement, qu'il n'a pas feuilleté les livres d'autrui pour composer le sien. Les citations qui sont intégrées dans la suite du texte montrent clairement que l'expérience ici ne rejette pas les livres ; mais elle n'en prend l'héritage qu'en les appropriant à son propre langage : les formules d'Ovide, d'Horace ou de Juvénal qui suivent s'insèrent spontanément dans la familiarité, ce que ne ferait pas l'étude d'un traité spécialisé (cf. Francesco Petrarca, *Prose*, a cura di G. Martellotti e di P.G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Ricciardi, Milan et Naples, 1955, p. 298 sq.). La page que P. Vuillaud consacre à l' « antithèse » et à l' « analogie » entre Pétrarque et Spinoza (*Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Chacornac, 1934, p. 90-91) laisse de côté cette question.

2. Cette question a été mise en lumière par H. Gouhier, La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique, in *Retorica e barocco*, Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici, Rome, 1956, p. 85-97 ; cf. notamment p. 90 sur le rapport au lecteur : « l'intention d'écrire suppose que celui qui n'est pas philosophe peut et doit le devenir : il faut donc parler à cet "autre" de telle manière qu'il cesse d'être "autre que philosophe". N'est-ce pas retrouver, dans une philosophie sans rhétorique, le problème auquel la rhétorique devait son existence ? » ; plus récemment par M. Fumaroli, Ego scriptor : rhétorique et philosophie dans le *Discours de la Méthode*, in

et par la présence, là aussi, d'un narrateur qui parle à la première personne[1]. On a pu caractériser Descartes précisément « par la manière dont il résout l'un des problèmes les plus délicats relatifs à l'écriture philosophique — comment sauvegarder le caractère nécessairement personnel de la recherche philosophique sans trahir l'anonymat de la raison ? »[2]. En ce qui concerne le *Discours*, il est clair que le statut de la singularité n'est pas celui qui caractérise ici l'expérience spinozienne : c'est un individu déterminé qui parle[3], il a eu une biographie précise dont il ne nous livre que quelques fragments choisis mais reconnaissables ; certes, il s'adresse à d'autres individus en leur proposant de s'associer à sa démarche, ou à certaines parties de sa démarche[4] ; mais à aucun moment il n'y a circulation au sein de l'énonciation même : on ne peut dire que chacun est invité à refaire le même parcours, bien que chacun soit invité à en recueillir les fruits[5]. La présence d'un

Problématique et réception du « Discours de la Méthode » et des « Essais », textes réunis par H. Méchoulan, Vrin, 1988, p. 31-46 ; et par M. Miwa, Rhétorique et dialectique dans le *Discours de la Méthode*, *ibid.*, p. 47-55.

1. Le rapprochement sur ce point est fait explicitement par H. A. Wolfson, qui n'en tire guère de conséquences (*The Philosophy of Spinoza*, 1934, 1958[2], t. I, p. 39). Il faudrait ajouter qu'il n'est pas rare, au XVII[e] siècle, de voir l'auteur d'un ouvrage théorique l'entamer par une « histoire de son esprit » (cf. O. Bloch, *La Philosophie de Gassendi*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 30-31).

2. H. G. Frankfurt, *Démons, rêveurs et fous. La défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, trad. S.-M. Luquet, PUF, 1989, p. 10. Très logiquement, l'auteur est amené à comparer l'écriture des *Méditations* au récit de conversion : « Bien que le but de tels écrits soit d'instruire et d'initier les autres, la méthode n'en est pas essentiellement didactique. L'auteur s'efforce bien plus d'enseigner par exemples que par préceptes. C'est à cette sorte de travail qu'appartiennent, d'un point de vue général, les *Méditations* », *ibid.*, p. 11.

3. « Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne », AT, VI, p. 4. Cf. aussi la lettre de mars 1637 : « Je ne mets pas *Traité de la Méthode* mais *Discours de la Méthode*, ce qui est le même que *Préface* ou *Avis touchant la Méthode*, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler », AT, I, p. 349. De ce point de vue, le *Discours* est en stricte continuité avec ce que Baillet nous apprend du *Studium Bonae Mentis* : sur le désir de savoir, les sciences, la sagesse, « son dessein était de frayer un chemin tout nouveau ; mais il prétendait ne travailler que pour lui-même, et pour l'ami à qui il adressait son traité sous le nom de MUSAEUS », A. Baillet, *La vie de Monsieur Des-Cartes*, 1691, t. II, p. 406 (AT, t. X, p. 191).

4. « Mais ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques-uns, sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise », AT, VI, p. 4.

5. « Le récit de 1637 rapporte l'histoire d'un esprit, remarquable mais isolé », note J.-M. Beyssade, qui ajoute : « ces démarches restent contingentes et individuelles, tant dans leur objet que dans leur légitimité [...] l'histoire qui nous est relatée n'a aucune valeur

résumé biographique déterminé légitime les énoncés théoriques[1] mais empêche l'assomption de l'individuel en singulier anonyme. Chez Spinoza au contraire, l'individuel est assumé sans être résumé. Les deux textes sont donc concernés tous deux par l'insertion de l'identité du narrateur dans l'universel — mais ils le sont d'une façon entièrement différente. Quant aux *Méditations*, le problème se resserre, et l'évaluation de la différence n'en est que plus instructive : cette fois, le *Je* qui parle se donne comme exemplaire[2] ; il n'est plus chargé des déterminations individuelles qualitatives qui lui faisaient assigner telle figure empirique et non telle autre ; il est décrit de façon que chacun, si seulement il s'en donne la peine, puisse venir réitérer son doute, sa découverte, ses conséquences. Mieux : chacun, s'il veut seulement comprendre, doit se livrer à cette réitération. La tension qui se lit au début du *TIE* semble présente aussi dans les *Méditations* : désarroi, incertitude accompagnent le doute, du moins à certains moments[3]. Cependant, on peut aussi tracer une ligne de démarcation : elle tient à la familiarité que nous avons relevée dans l'univers du prologue ; dans les *Méditations*, au contraire, on ne demeure pas au ras de l'expérience quotidienne ; on tente une expérience anonyme mais extraordinaire ; la singularité perdue dans l'identité du sujet se retrouve dans l'identité de son acte ; il ne dégage ce qui est l'essentiel du *je* qu'à se retirer de l'activité commune. Et si on ne demeure pas dans l'expérience de la vie commune, c'est au fond parce que ce n'est pas de là, ou pas de là seulement, que l'on est parti : le narrateur spinozien est en quelque sorte contraint de réfléchir au vrai Bien par « omnia, quae in communi vita frequenter

d'exemple : l'humanité se compose presque entièrement de deux familles d'esprits pour qui l'imitation est déconseillée, les imprudents qui se perdraient par trop d'audace, et les modestes qui préfèrent la sécurité du disciple au périlleux honneur d'inventer », *La Philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979, p. 30-31.

1. Dans une étude qui dégage fortement les analogies structurelles entre les *Confessions* et le *Discours* (Saint Augustin et les philosophes au XVII^e siècle : ontologie et autobiographie, *XVII^e siècle*, n° 135, avril-juin 1982, p. 121-132), P. Cahné souligne : « Chez Descartes comme chez saint Augustin, le récit autobiographique est nécessaire en ce qu'il fonde la légitimité du Moi auteur du dire fondateur » (p. 128).

2. « Ce qui fut la trame d'une histoire singulière est devenu la première partie de la science parfaite : les raisons de douter mettent en cause les premiers principes de toute connaissance possible. Le doute hyperbolique, même s'il reste périlleux, devient par là exemplaire », J.-M. Beyssade, *op. cit.*, p. 33.

3. « Et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus », AT, IX, p. 24.

occurrunt » et dans cet *omnia*, la science n'est pas citée : elle ne semble pas faire partie immédiatement des buts communs des hommes (on ne la verra reparaître que médiatement, pour les *commoda* qu'elle peut assurer) ; le narrateur cartésien au contraire est déjà individué par un but déterminé quand le rideau se lève : s'il se soumet à l'expérience du doute, c'est avec l'intention d' « établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences ». Il est peut-être, en outre, une différence plus fondamentale que celle-là, et qui la conditionne : le *je* a un contenu d'emblée positif. Il choisit, il décide ; et s'il n'a pas pris ce chemin-là plus tôt, c'est qu'il avait décidé qu'il le ferait un jour[1] ; s'il éprouve des moments de désarroi théorique en cours de route[2], il ne présente pas de désarroi affectif au départ. Le narrateur spinozien au contraire n'est même pas individué par sa résolution puisqu'elle ne vient qu'à la fin ; et c'est peut-être cette faible résolution qui le fait plus expérientiel, moins expérimentateur. Il n'a à sa disposition que ce qui est dans l'usage commun, et quand il a achevé de construire autre chose, il disparaît au profit de sa construction ; l'itinéraire n'est pas la première partie de la science : il y introduit et s'y abolit. Chez Descartes, le chemin du *Je* est si peu aboli qu'il est répété au début de l'exposition des *Principia*.

Nous avons donc repéré les trois registres de l'expérience — reste au second abord à relever les notions dans lesquelles elle se livre ici. Comment procéder ? Nous allons reconstituer la « donne » de chacun des joueurs du prologue : la vie commune, le vrai bien, l'*animus*, en nous demandant à chaque fois ce qui en est dit ici précisément ; nous laisserons de côté soubassement biographique et, au moins provisoirement, rapprochements doctrinaux ; en revanche, nous ne nous interdirons pas de repérer des lieux communs, mais plutôt pour nous demander ce que Spinoza en fait que pour considérer leur simple présence comme une explication ; de même, nous nous autoriserons à comparer, sur des points précis, le *proemium* à d'autres textes de Spinoza, mais sans jamais supposer d'abord une identité de doctrine ; les comparaisons serviront

1. « Mais cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu un âge qui fût si mûr... ». Là où le narrateur spinozien voit dans la remise à plus tard l'occasion d'un échec (« quod saepe frustra tentavi »), Descartes lit la possibilité d'une faute, d'ailleurs évitée.

2. Ils sont d'ailleurs très limités : au début de la *Méditation Seconde*, la phrase sur l'eau très profonde est presque immédiatement suivie de la référence au « point fixé et assuré » d'Archimède et des « hautes espérances » qui en sont attendues.

à éclairer (par rapprochement ou par différence) le sens possible d'un terme, et à marquer les frontières ou les transformations d'un questionnement ; mais toujours nous ferons passer le repérage de ces similitudes ou de ces différences après l'analyse de la démarche propre de ces quelques pages[1].

1. En particulier, tout ce qui concerne la comparaison entre les sens possibles de la relativité des biens est rejeté au chapitre VI, une fois l'étude de la démarche propre du *Proemium* achevée, alors que nous nous autorisons à analyser dès le chapitre III le thème des trois biens parce qu'il s'agit d'un topos anonyme qui concerne plus la rhétorique que l'architectonique. De même est rejetée au chapitre VI l'analyse des analogies avec le *Court Traité* et l'indication de leurs limites, ce qui n'exclut pas que l'usage d'un terme latin ait été auparavant rapproché de celui de son correspondant néerlandais.

CHAPITRE II

ÉTAPES DE LA CERTITUDE

a / Lecture empiriste, lecture expérientielle

Il ne suffit pas de dire que l'on abordera le texte sous l'aspect de l'expérience ; encore faut-il déchiffrer comment celle-ci se présente. Est-elle une simple collection de données sans ordre, où l'on pourrait reconnaître des sentiments et des allusions connus de tous, ou bien a-t-elle une structure qu'il importerait d'abord de dégager ?

Il nous semble que beaucoup de commentateurs ont implicitement choisi la première solution, moins par négligence que par conviction. Prenons un exemple : dans une exégèse qui a reconnu à la fois le rôle clef de l'*experientia* et son caractère transindividuel[1], on lit ce résumé : « Spinoza repousse les biens finis *(divitias, honor, libido)* pour les motifs suivants : ils provoquent une grande tristesse *(summa tristitia)* qui perturbe et émousse l'esprit ; ils faussent toute connaissance, puisqu'on les considère comme des fins ultimes, c'est-à-dire qu'ils distraient la pensée de façon telle qu'elle devient incapable de réfléchir à un autre bien et ils nous réduisent en esclavage, puisqu'il ne s'agit plus de biens que nous possédons, mais que ce sont eux qui nous possèdent... » ; finalement ils constituent « la négation de tout ce que Spinoza considérera comme essentiel à une existence authentiquement humaine : la joie, la pensée, la liberté, et, au total, la conservation de son existence propre »[2]. Ce paragraphe est

1. « Spinoza habla de sì mismo y expresa su propia experiencia. Pero al mismo tiempo — y en ello muestra su permanente tendencia a la totalización — ve en su propia experiencia la experiencia de todos los hombres », César Tejedor Campomames, *Una Antropologia del Conocimiento. Estudio sobre Spinoza*, Madrid, Publicaciones de la Universidad pontificia Comillas, 1981, p. 22.

2. « Spinoza *rechaza los bienes finitos (divitias, honor, libido)* por los siguientes motivos : provocan una gran tristeza *(summa tristitia)* que perturba y embota el espiritu ; falsean todo conoci-

remarquable en ce que chaque élément y est exact (il est issu du texte) alors que le tout est faux (aucun élément n'est à sa place) : il est vrai que Spinoza repousse les biens finis, mais ils ne sont pas d'emblée connus comme tels ; le fait qu'ils rendent fausse la connaissance n'est pas d'emblée une raison de les refuser, puisque la connaissance n'est pas assumée dès le début comme une valeur inconditionnée — pas plus d'ailleurs que la liberté ou la pensée (qui au moins jusqu'au paragraphe 10 apparaît bien plutôt comme un moyen) ; l'opposition classique entre les biens que nous possédons et ceux par qui nous sommes possédés ne se trouve pas dans le texte ; ce qui s'y trouve, c'est au contraire une progression des uns aux autres, avec des effets non pas opposés mais renforcés[1]. La clef de ces erreurs de lecture tient au fait que la réalité même de l'itinéraire est évacuée : elle est considérée comme un simple artifice de présentation dont on peut se débarrasser en résumant les faits, les sentiments et les réminiscences que l'on découvre dans la narration. Leur valeur tient alors non à leur place, mais à ce qu'on les *reconnaît*. On pourrait appeler une telle lecture empiriste, en ce sens qu'elle prend les faits textuels comme ils viennent, et n'aperçoit pas l'horizon où ils prennent sens. Cependant elle ne les abandonne pas au pur désordre : car il est alors facile de pousser la reconnaissance plus loin, et d'identifier ce que dit Spinoza à ce que l'on trouve ailleurs, non seulement dans la *Korte Verhandeling*[2], mais aussi chez Pascal[3], Aristippe[4] ou Marc Aurèle[5]. Nous avions vu précédemment que la lecture de Delbos reconduisait le prologue du *TIE* à une cohérence forte, celle de l'*Ethique* ; ici (et c'est le cas le plus courant) il est réintégré au sein d'une cohérence fade, celle de la tradition morale qui retrouve ses arguments et se tient prête à fournir silencieusement son ordre propre dès que l'on ne maintient plus celui du texte même.

miento, puesto que se le considera como fines últimos, es decir, distraen la mente de tal manera que se hace incapaz de pensar en cualquier otro bien y nos someten a su esclavitud, ya que en vez de tratarse de bienes que poseemos, son ellos los que nos poseen [...] Son, pues, la negación misma de todo lo que Spinoza considerará esencial a una existencia auténticamente humana : la alegría, el pensamiento, la libertad y, en suma, la conservación de la propia existencia », *ibid.*, p. 18-19.

1. « Frequenter sunt causa interitus eorum, qui ea possident, et semper causa interitus eorum, qui ab iis possidentur », § 7, G II, p. 7, l. 7-9.

2. *Op. cit.*, p. 19.

3. « Se trata de un *salto en el vacío* que recuerda a Pascal, Jacobi y Kierkegaard », *op. cit.*, p. 18.

4. C'est à lui que remonte l'opposition entre posséder/être possédé — comme le fait remarquer Appuhn en note (*Œuvres de Spinoza*, Garnier, t. I, p. 536).

5. Cf. plus haut le rapprochement effectué par Gebhardt.

A une telle lecture, il faut en opposer une autre qui subordonne la reconnaissance à la détermination de la *place* de ce qui est reconnu ; il faut donc d'abord faire apparaître la structure même de l'itinéraire, qui est l'ensemble dans lequel les termes et les arguments prennent leur sens rigoureusement ; c'est donc l'itinéraire qui est comme la trame et la chair de l'expérience, et chaque fait cité doit être éclairé par les descriptions expérientielles dont il est l'objet ; comprendre ces descriptions implique de déterminer à quel moment, avec quels enjeux chacune d'elles est située. Bien entendu l'articulation de ces moments n'est pas identique à la succession des phrases du récit, puisque le récit est inclus dans une structure persuasive, dont la règle ne se plie pas d'abord à la chronologie ; en ce sens, la narration révèle et ajourne à la fois la temporalité de l'expérience ; cette dernière doit donc être reconstituée non pas au fil du récit, mais grâce à ses indications. A ce prix, on peut prendre en compte le caractère peut-être le plus fort de ces pages : leur radicalité ; le plus fort, mais le plus masqué aussi par les interprétations qui la confondent facilement avec la profondeur humaine; cette radicalité consiste à ne rien présupposer qui soit au-delà des limites de la vie commune, dans cette méditation par laquelle la vie commune sera dépassée. C'est pour la faire émerger véritablement qu'il nous faut chercher un fil conducteur permettant de saisir la structure de l'expérience.

b / La certitude comme critère

Il est un mot encore plus premier dans le texte que *experientia* ou *me* ; c'est *postquam*[1]. Le récit commence par une indication de temps. Cette indication ne saurait surprendre dans un récit qui emprunte une part de ses contours au récit de conversion. Elle divise, très classiquement, le temps en deux : avant, après. Avant l'instant fondateur (ici, l'instant de la décision strictement délimitée par le *constitui*), le narrateur était pris dans les rets d'un monde que le récit caractérise par des traits négatifs — la vanité, la futilité, plus loin la crainte, plus loin encore la tristesse ou le risque de la mort ; après le même instant, s'ouvre un chemin marqué, au moins dans son but, par des traits positifs — à commencer par la promesse d'une « joie continue et suprême »[2].

1. § 1, G II, p. 5, l. 6.
2. « Continua ac summa fruerer laetitia », § 1, G II, p. 5, l. 15-16.

L'histoire décrite de l'*animus* et de sa résolution se donne donc bien réellement dans le pli qui réordonne la totalité des choses selon un partage fermement dessiné ; c'est une véritable inversion des données du monde qui se laisse lire ici puisque, dans l'instauration du *postquam*, on passe de la tristesse et de ses corrélats à la joie, de la mort promise à l'éternité. Pourtant, à regarder le texte de plus près, les choses ne sont pas si simples : tout s'ordonne bien d'abord selon cette division, mais cette division à elle seule ne suffit pas à rendre compte de la totalité de ce qu'elle ordonne ; l'avant lui-même se divise encore — puisque c'est un *tandem*[1] qui annonce la décision finale ; un *tandem* qui est explicité dans la suite[2] comme aboutissement des étapes intermédiaires qui sont intervenues et qu'indiquent les expressions : *primo enim intuitu*[3], *postquam*[4] de nouveau, *primo*[5], etc. ; sans compter deux formules qui à elles seules marquent des étapes qu'on peut supposer fort longues : « je l'ai tenté maintes fois, mais en vain »[6] et « par une méditation assidue je parvins... »[7]. Le récit s'offre donc d'abord, immédiatement, non seulement comme la mise en œuvre d'un partage du temps mais, aussi, dans le déploiement de ce partage, comme la scansion d'une histoire.

Or, on vient de le voir, cette histoire n'est pas celle des anecdotes d'une vie individuelle, bien que celles-ci puissent venir s'y inscrire. C'est d'ailleurs pourquoi cette scansion n'annule pas le partage en deux mais au contraire le prolonge et s'y soumet : elle n'introduit pas une division totalement autre, mais elle distribue les moments de l'avant en fonction de leur rapport à l'après : aspiration, hésitation, délibération ; elle articule donc les éléments du choix sans pour autant l'émietter, et lui confère un poids existentiel qui, pour n'être pas biographique, n'en possède pas moins une indéniable consistance. Reste que si l'anecdote ne peut fournir la clef de l'évolution, il doit exister un autre principe de cette scansion. Qu'est-ce qui justifie le passage d'une étape à l'autre ? Aucun détail, aucun moyen de datation ne nous est donné qui puisse permettre d'identifier extérieurement leur contenu : nous ne saurons pas les lieux (alors que les récits augustiniens mentionnaient

1. § 1, G II, p. 5, l. 12.
2. « Dico, *me tandem constituisse* », § 2, G II, p. 5, l. 16.
3. § 2, G II, p. 5, l. 16.
4. « Postquam aliquantulum huic rei incubueram », § 6, G II, p. 6, l. 25-26.
5. « Inveni primo... », § 6, G II, p. 6, l. 26.
6. « Quod saepe frustra tentavi », § 3, G II, p. 5, l. 25-26.
7. « Assidua autem meditatione eo perveni... », § 7, G II, p. 6, l. 30.

au moins le passage de l'Afrique à l'Italie) ; ni l'identité des doctrines adoptées, s'il y en eut, avant la décision finale (alors qu'Augustin parlait des Manichéens et des Académiciens, expliquait leurs séductions, réfutait, au moins allusivement, leurs thèses) ; ni même le contenu personnel exact des biens qui ont été rejetés (puisque les exemples énoncés aux paragraphes 4 et 5, et ensuite au paragraphe 8, si vagues soient-ils, ne le sont plus à la première personne). Sommes-nous donc dépourvus de prise sur ce qui constitue la temporalité propre de ce texte ?

Spinoza pourtant nous donne une clef pour nous repérer dans cette progression. Le récit du parcours efface les données externes qui donneraient un visage aux différentes stations de la certitude ; il n'est donc aucun moyen de mesurer le déroulement des étapes de ce parcours autrement que par la note de certitude elle-même qui leur est attachée : finalement, le trait le plus déterminant qui soit indiqué à chaque fois pour marquer une raison d'hésiter, puis pour amorcer le dépassement de l'hésitation, est la prise en considération, différente à chaque étape, des domaines du certain et de l'incertain. La scansion est ainsi celle des défilés de la certitude, comme le montre tout d'abord la répétition presque obsessionnelle des termes : *certam/incertam*[1] ; *certitudinem*[2] ; *bonum certum pro incerto*[3] ; *bonum sua natura incertum*[4] ; *incerto quoad ipsius consecutionem*[5]. On ne peut qu'être frappé par l'insistance très forte sur ce terme et son registre, que viennent représenter dès la première phrase deux adjectifs qui illustrent les défauts de l'incertitude[6] : *vana* et *futilia*. Mais il ne s'agit pas seulement de quantité lexicale : il faut remarquer surtout que les occurrences du terme se trouvent disposées aux points clefs du raisonnement, et que ce sont elles qui en font franchir les étapes : le premier donné de l'expérience, du moins dans l'ordre du récit, c'est la tonalité « vaine et futile » de ce qui survient dans la vie commune ; et son premier donné dans l'ordre interne de la vie commune elle-même (c'est-à-dire avant la révélation de la futilité), c'est au contraire la certitude inquestionnée, et d'autant plus forte, qui s'attache aux biens qu'on y rencontre ; le départ de la méditation est donc permis par cette prise en tenailles entre certitude

1. « Propter rem tunc incertam certam amittere velle », § 2, G II, p. 5, l. 17.
2. « Ad ipsius certitudinem pervenire », § 3, G II, p. 5, l. 24.
3. « Bonum certum pro incerto amittere velle », § 6, G II, p. 6, l. 24-25.
4. § 6, G II, p. 6, l. 27 — repris par opposition l. 28 : « incerto, non quidem sua natura ».
5. « Incerto [...] tantum quoad ipsius consecutionem », § 6, G II, p. 6, l. 28-30.
6. On verra plus loin qu'ils ne l'illustrent que relativement — puisqu'ils peuvent très bien coexister avec un certain type de certitude.

première et futilité ; ce qui ensuite empêche la décision, c'est la moindre certitude qui qualifie tout d'abord le *verum bonum* ; ce qui la déclenche enfin, c'est le renversement de cette qualification : ce qui était d'abord certain est devenu incertain, et ce dont l'incertitude faisait hésiter apparaît finalement plus certain que ce qui en barrait l'accès. En fin de compte, c'est bien la transformation interne de cette certitude qui joue sous nos yeux le rôle moteur que jouait l'intervention de l'autre dans les récits classiques de conversion, et l'enseignement du maître dans le genre protreptique. Plus encore : selon qu'elle est interprétée, on le verra, en termes d'acquisition ou de nature des biens, elle joue successivement le rôle du frein et le rôle du moteur. Elle est l'obstacle qui arrête le mouvement ; elle gouverne l'effort qui franchit l'obstacle.

Certitudo : c'est ainsi que nous sommes renvoyés à elle comme à ce qui procure en dernière instance sa consistance à la temporalité du récit. On ne saurait donc en surestimer la signification : ce terme se révèle maintenant comme le porteur de toute la nouveauté narrative du *proemium.* Nous avions noté précédemment comment Spinoza constituait un nouveau genre philosophique en supprimant les disjonctions du récit de conversion et de l'exhortation à la philosophie ; nous voyons maintenant comment s'opère cette suppression : la *certitudo* concentre en elle toute la charge d'altérité qui fait qu'un itinéraire d'abord apparaît comme nécessaire et ensuite se révèle comme possible. Pourtant, ce terme essentiel ne nous livre pas lui-même les clefs de son interprétation. Spinoza ne définit pas ce qu'il entend ici par « certain » et « certitude » ; comme la plupart des termes de ce prologue, ces deux mots sont empruntés au langage courant, et sont supposés évoquer immédiatement quelque chose pour le lecteur ; il faut donc déterminer leur sens à partir de la place qu'ils tiennent dans la cohérence du texte, et à partir des termes auxquels ils sont associés. Il est vrai qu'on les trouve ailleurs chez Spinoza, et ils font évidemment penser aussi à la terminologie cartésienne ; mais, si l'on ne veut pas trop vite conclure de l'identité du mot à celle du concept, il est préférable de faire le tour de leur usage ici, et c'est ensuite seulement que l'on pourra se poser la question de la comparaison. En tout cas, on peut tout de suite noter que c'est un bien qui est certain, non une connaissance ; ou que, s'il s'agit d'une connaissance[1], elle est d'abord considérée

1. Au paragraphe 13 — c'est-à-dire après l'interruption de l'itinéraire — le lecteur apprendra, par anticipation, que la nature dont le souverain bien consiste à jouir est une connaissance *(cognitio)* ; mais jusque-là le raisonnement a été effectué sur le terme de bien *(bonum)* ou sur celui, très général, de chose *(res)*.

comme bien, en termes d'acquisition, de perte et de jouissance. De même, Spinoza ne dit jamais ici : « je » suis certain ou « je » suis incertain : ce sont les tournants de la certitude qui font progresser le narrateur, mais il n'en est pas le sujet. Il est tout au plus l'observateur et l'enjeu d'un renversement.

1. Déterminations du certain

Comment s'organise ce renversement, puisque c'est lui qui règle le jeu ? Pour le saisir, il faut reconstituer les étapes liées à la certitude ; mais avant d'aborder le contenu spécifique de chacune d'elles il nous faut déterminer les limites de variation de la *certitudo*.

Cette première détermination, fournie par les deux moments les plus éloignés du processus, fait apparaître deux dimensions fondamentales de l'idée de certitude : l'inscription de sa première forme dans une trame pré-itérative[1] ; l'émergence de sa seconde forme comme remaniement de l'évidence. Les deux extrêmes que constituent les paragraphes 2 et 7 le montrent de façon dramatisée. Il y a deux types de certitude, ou plus exactement deux types d'opposition entre le certain et l'incertain, que nous découvrons au fur et à mesure du progrès du raisonnement ; et, d'une certaine façon, le progrès du raisonnement consiste précisément dans ce changement de point de vue. La première opposition est une opposition à deux termes (les biens certains que nous possédons — le bien incertain auquel nous n'osons risquer de sacrifier les premiers) ; c'est par cette opposition que le monde de la *vita communis* manifeste immédiatement sa résistance au projet à peine élaboré de se départir d'elle ; il n'y a pas besoin de réfléchir pour voir cette capacité d'opposition se mettre en place : elle est là *d'emblée* ; c'est pour cela qu'à la moindre sollicitation elle peut s'expliciter et fournir l'évidence massive de son argument *primo enim intuitu* ; bien avant qu'elle apparaisse comme une réponse à la première mise en question, ses données sont fournies immédiatement par la trame de la *vita communis* ; la mise en question (la perception de la vanité et de la futilité) sert simplement à la faire émerger au grand jour ; dans son apparition, elle

1. On nous permettra cet usage inhabituel pour éviter une périphrase désignant ce qui est présent avant l'itinéraire. Il se justifie aussi de ce que le lecteur peut répéter l'itinéraire.

révèle cette trame et la doctrine implicite de la certitude sur quoi elle s'appuie, mais qu'elle n'avoue que contrainte et forcée — par la mise en question précisément. Cette doctrine implicite pourrait se résumer dans la formule « un bon tiens vaut mieux que deux tu l'auras » ; qui en doute risque de lâcher la proie pour l'ombre ; ce n'est peut-être pas un hasard si le poids d'évidence qui supporte cette doctrine implicite se laisse si facilement réduire en proverbes : ils participent de la même conscience semi-théorique et font de la même façon barrage à la discussion.

Dans un deuxième temps, nous passons à la seconde opposition qui nous fait découvrir le principe de la première, principe qu'elle ignore elle-même : ce principe, c'est l'identification secrète entre nature et mode d'acquisition ; les biens certains, ou plutôt ceux qu'à ce premier stade nous avions considérés d'emblée comme certains, sont ceux qui sont à portée de la main ; l'incertain est ce qui est loin, et même tellement loin que son existence même ne peut encore être absolument discernée ; la source d'inquiétude tient alors à ce que l'on imagine voir s'éloigner ce qui était à portée de la main au profit d'un désirable qui est peut-être inexistant. Le renversement qui fait passer au deuxième point de vue, en conservant cependant le vocabulaire du premier, amène à repenser et à approfondir l'opposition, donc à supprimer les causes de l'inquiétude en découvrant que, contrairement à ce qui était assumé spontanément, la nature de la certitude ne se réduit pas au mode d'acquisition. Ainsi, les biens pris en vue tout d'abord vont-ils basculer dans l'incertain, puis dans le certainement mauvais. Nous reviendrons sur ces notions de « nature » et « mode d'acquisition » de la certitude. Bornons-nous pour l'instant à constater que c'est leur jeu qui fait passer de l'hésitation à son dépassement. Autrement dit, les deux dimensions de la certitude que nous avons dégagées en examinant les deux bornes du processus — l'évidence pré-itérative et le remaniement de l'évidence — suffisent à faire apparaître le temps propre de l'itinéraire ; il s'agit d'une progression à la fois logique et vécue, qui articule sur un mode tout à fait spécifique le renversement des évidences ; c'est seulement de parcourir les moments de ce temps qui justifie l'entrée ultérieure dans la recherche qui fait l'objet de la *Réforme de l'Entendement*. Ce temps est irréductible ; toute lecture qui le ferait disparaître ou simplement l'amenuiserait risquerait d'effacer ce qui est le plus spécifique à la démarche du *proemium*.

Si maintenant nous voulons aller plus loin que cette première détermination, et pénétrer dans les différentes étapes de la certitude, selon

leur contenu effectif, nous ne pouvons nous contenter de suivre le fil du texte : nous l'avons déjà remarqué, il ne nous livre pas la chronologie de l'itinéraire dans son ordre propre. Le verbe principal de la première phrase indique ce qui se passe en bout de parcours : la décision finale ; quant aux autres étapes, elles sont indiquées très rapidement dans les premiers paragraphes, puis reprises dans des exemples et des explications qui mêlent explicitation et développement chronologique. La preuve de cette difficulté est livrée par les trois types de transition ou d'articulation de l'ensemble du texte : les termes temporels (*tandem*, etc.) déjà cités, les termes explicatifs *(nam, enim)* dont il n'est pas toujours facile de situer le champ d'application exact, enfin les autocitations, qui introduisent une reprise du raisonnement, se mêlent pour composer un récit qui articule la narration des étapes et la description de leurs éléments en fonction plutôt des moments où ils sont surmontés que de ceux où ils apparaissent. On ne peut donc admettre automatiquement que, lorsque deux phrases se succèdent, la seconde décrit des événements qui suivent dans le temps ceux qui sont décrits dans la première : elle peut au contraire en expliciter le contenu ou en énumérer les causes. C'est pourquoi, pour retracer le contenu réel de chaque étape, il faudra comprendre la structure de leur scansion à partir de la première phrase, qui ramasse d'une certaine façon tout le processus, puis aller chercher le contenu de chacune dans les paragraphes qui développent le *tandem*.

Cette première phrase, précisément, nous semble ne pas toujours avoir été comprise par les traducteurs — donc, avec eux, par les commentateurs qui partagent leurs hypothèses implicites sur la structure du raisonnement. Or ce problème initial de compréhension engage toute l'interprétation de l'itinéraire. Le *postquam* n'est pas seulement une notation temporelle, comme le serait un adverbe ; c'est une conjonction de temps, c'est-à-dire que, à la différence de *tandem* ou *primum*, il indique moins un moment que la structure logique d'une relation entre moments. L'évaluation exacte de cette relation peut nous aider à remettre dans l'ordre les étapes que le récit regroupe dans son arrière-plan. La phrase initiale témoigne d'une composition rhétorique à la fois ferme et minutieuse, et cela devrait nous indiquer que l' « attaque » du récit va nous donner peut-être la clef de ce qui la suit ; sa seconde partie décrit la décision (le verbe conjugué : *constitui*) et en précise le contenu (l'infinitif : *inquirere*, et son complément répété intensivement : *an aliquid daretur*[1]), mais

1. « An aliquid daretur [...] ; imo, an aliquid daretur [...] », § 1, G II, p. 5, l. 12 et 14-15.

ce qui nous intéresse ici est sa première partie : elle est composée de deux subordonnées parallèles, à la fois dans leur fonction, dans leur situation et dans leur structure. Parallèles dans leurs fonctions — elles sont toutes les deux rattachées au verbe principal *constitui* ; dans leur situation : elles décrivent toutes deux, comme le prouve l'adverbe *tandem*, un état de fait antérieur à l'action de la principale ; dans leur structure enfin : toutes deux sont composées d'un noyau introduit par une préposition (*postquam*, dans le premier cas, *cum* dans le second), puis d'une infinitive complément du verbe de ce noyau central, enfin d'une relative, qui détermine le sujet (le même mot dans les deux cas : *omnia*) de l'infinitive. On pourrait représenter ainsi cette double structure[1] :

Postquam me experientia docuit		(A_1)
omnia [...] vana et futilia esse	(B_1)	
quae in communi vita frequenter occurrunt		(C_1)
Cum viderem		(A_2)
omnia [...] neque boni neque mali in se habere	(B_2)	
a quibus et quae timebam		(C_2)

Il ne suffit pas de constater ce parallélisme : il faut remonter de ses aspects formels à sa signification. Plus exactement : puisqu'il porte sur des subordonnées de temps, doit-on l'interpréter comme l'expression d'une simultanéité ? La question qui se pose est en effet celle du rapport entre les faits décrits par les deux subordonnées. On ne peut comprendre la chronologie qui sous-tend le récit si on n'élucide pas la relation entre les événements introduits par *postquam* et ceux qui sont introduits par *cum*. Indiquons d'emblée notre interprétation : ces deux subordonnées nous semblent rappeler deux étapes *successives* dans l'itinéraire de la certitude. Le parallélisme n'est pas un parallélisme de temps mais un parallélisme de cause. La forte unité de la phrase n'est pas destinée à montrer que deux événements ont lieu ensemble ; elle sert au contraire à enchâsser la décision finale dans le réseau marqué à ses deux extrémités par deux événements de sens inverse mais dont l'ensemble définit une nécessité contraignante. On peut recomposer l'itinéraire de cette façon :

a / l'étape de la *communis vita* telle qu'elle est donnée (évoquée dans la première relative) ;

b / celle de l'enseignement de l'expérience : elle apprend au narrateur que les *omnia* (B_1) explicités par la première relative sont « vains

1. Nous laissons de côté dans ce tableau la restriction « nisi quatenus ab iis animus movebatur », qui n'affecte pas la structure générale de cette partie de la phrase.

et futiles » ; il aspire donc à autre chose — un bien qui ne soit ni vain ni futile ;

: / l'étape de la tergiversation : dans ce moment, *primo intuitu*, il craint d'abandonner la certitude (celle des biens disponibles) ; il est indécis sur la détermination de la félicité ; il cherche, mais en vain, une voie moyenne ;

1 / enfin l'étape de la résolution : il se rend compte que les craintes nées à la troisième étape renvoient à une appréciation fausse du relatif : les *omnia* (B_2) ne sont décisifs qu'en tant qu'ils provoquent des mouvements dans l'esprit ; il décide alors fermement de rechercher le vrai Bien.

Si l'on admet ce schéma, les deux subordonnées ne sont nullement sur le même plan : celle qui commence par *postquam* correspond à la deuxième étape (et la relative qu'elle inclut à la première) ; elle conditionne l'émergence d'une aspiration nouvelle ; celle qui commence par *cum* correspond à la quatrième étape (et la relative qu'elle inclut à la troisième) ; elle indique l'ultime condition qui justifie la décision enfin prête à être prise, puisqu'elle balaie le dernier obstacle.

Ce schéma selon lequel nous lisons la première phrase et les paragraphes qui la suivent insiste donc fortement sur la disjonction entre l'aspiration au vrai bien et la décision de le chercher ; il y a en quelque sorte deux « prises de conscience », précédées chacune d'un moment antérieur où le *je* est dominé par l'ordre du donné, dans le premier cas la jouissance inquestionnée, dans le second la tergiversation non résolue ; c'est l'organisation de ces quatre moments qui confère sa spécificité à la recherche spinozienne. Or ce schéma de lecture n'est nullement le seul possible. On peut même affirmer que la majorité des lecteurs du *TIE* en a choisi un autre, dont on envisagera les raisons en cours de route. Tout tient ici à l'interprétation du parallélisme initial : c'est en y repérant l'expression de deux causes disjointes dans le temps que nous pouvons analyser le parcours heurté du narrateur. Koyré au contraire, comme beaucoup de traducteurs, voit nettement dans le parallélisme de la construction l'expression d'une simultanéité ; il aligne tellement la seconde subordonnée sur la première qu'il en vient même à supprimer le second subordonnant[1].

1. Et il le remplace par « et que » : « Après que l'expérience m'eut appris que tout ce qui arrive communément dans la vie ordinaire est vain et futile, et que je vis [etc.] » (B. de Spinoza, *Traité de la Réforme de l'Entendement* [...], texte, traduction et notes par A. Koyré, Vrin, 6e édition, 1979, p. 4.)

Une telle lecture semble avoir pour elle l'autorité d'une tradition[1], qui n'est cependant pas totale[2]. Il semble qu'aux yeux des tenants de cette tradition se déroulent deux événements concomitants, qui sont situés au même moment dans la préparation de la décision de chercher le vrai Bien. En nivelant ainsi les circonstances de la crise, on gagne évidemment de simplifier la chronologie du texte. Mais ce choix nous paraît intenable, car il conduit à méconnaître les enjeux propres de l'itinéraire décrit, donc à le rattacher malgré lui aux traditions dont il s'arrache. En effet, de deux choses l'une :

— Ou bien il faut situer le contenu des deux subordonnées au début du processus — et alors il n'y a plus de place théorique pour l'hésitation ; celle-ci, dans la mesure où elle est mentionnée, apparaît comme un simple retard à mettre le projet de décision en accord avec lui-même ; et dans ce cas l'énumération des trois biens et de leurs effets (lue comme une dénonciation de leur manque d'être) se présente naturellement pour être considérée comme la raison ultime de l'itinéraire — contre la lettre du texte ; en outre, dans cette hypothèse, on se demande d'où viennent les craintes qui sont mentionnées dans la seconde subordonnée ; sont-elles inhérentes à la *communis vita* ? c'est un trait de la tradition morale préspinoziste, et Spinoza le mentionne au passage dans la suite, mais il n'en fait nullement le paradigme des commotions de l'âme[3] ; il est donc pour le moins hasardeux de réunir dans un moment unique à la fois l'adhésion au futile et la crainte, puis, de nouveau dans un moment unique, la prise en vue critique du futile et la libération de la crainte ; on risque alors de lire la décision comme la conséquence *immédiate* d'une révélation brusque : il n'y a plus ni hésitation, ni itinéraire, et on ne s'explique plus le *tandem* qui ne vient achever aucun parcours ; en fait, une telle lecture vide de contenu le temps intermédiaire qui est celui de l'acquisition de la certitude ; elle plaque

1. Saisset : « L'expérience m'ayant appris à reconnaître que tous les événements ordinaires de la vie commune sont choses vaines et futiles, et que tous les objets de nos craintes n'ont rien en soi de bon ni de mauvais... », *Œuvres de Spinoza*, Paris, Charpentier, 1861, t. III, p. 297.

2. Les *Nagelate Schriften* rendent *cum* par *dewijl*, c'est-à-dire « alors que », et font donc une différence avec *nadat*, qui rend exactement *postquam* (NS, p. 407). Appuhn traduit prudemment en mettant deux propositions indépendantes à la place des deux subordonnées, ce qui évite de s'interroger sur leur relation.

3. Au paragraphe 9 en effet, il situe la crainte sur le même plan que l'envie, la haine, la tristesse.

donc sur le récit spinoziste le schéma de la conversion[1] sans prêter attention à ce qu'il y modifie[2].

— Ou bien il faut les situer ensemble à la fin du processus, mais alors pour quelle raison celui-ci s'est-il déclenché ? Il devient impossible d'en comprendre le début, à moins de supposer qu'il existe dans l'âme une aspiration innée et toujours exprimée à un Souverain Bien, la décision ne portant que sur sa recherche effective ; cette dernière solution nous paraît impossible, à moins de supposer une intervention extérieure qui vienne convaincre le sujet de la nécessité de s'accorder à ses propres tendances profondes. Cette seconde lecture efface donc elle aussi le temps propre de l'itinéraire, et plaque sur le récit spinozien le schéma du protreptique[3].

L'une et l'autre sont incompatibles avec le texte parce qu'elles refusent un sens à ce qui le remplit de part en part[4] : le poids d'une hésita-

1. C'est ce que fait P. Martinetti au début du chapitre La conoscenza e il metodo de son grand ouvrage posthume, *Spinoza* : « La filosofia di Spinoza è, nelle sui origini e nella sua tendenza generale, aspirazione religiosa e pratica verso l'unità divina delle cose. Le prime pagine del *De intellectus emendatione* rappresentano, nella loro commossa brevità, il racconto di una conversione personale dai beni fallaci della vita commune al bene eterno, che solo può riempire l'anima d' un gaudio immutabile e puro » (a cura di Franco Alessio, Naples, Bibliopolis, 1987, p. 139). Cette remarque ne retire rien à la fécondité du dialogue que Martinetti a, tout au long de sa vie théorique, entretenu avec le spinozisme, et qui a nourri sa propre philosophie. Cf. F. Mignini, Lo *Spinoza* di Piero Martinetti, *Rivista di Filosofia*, LXXX, 1, 1989, p. 127-152 ; ainsi que A.-M. Moschetti, Lo spinozismo di Piero Martinetti, in *Itinerari e prospettive del Personalismo. Scritti in onore di Giovanni Giulietti*, Milan, 1986, p. 465-497.

2. Il est même possible d'effectuer une telle réduction sans y ajouter le moment de la conversion : l'itinéraire est alors simplement supprimé et la misère humaine fonde directement une éthique accessible à tous les « normal and reflective members of our species » (Robert J. Mc Shea, Spinoza in the History of ethical theory, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1977, p. 431).

3. Une façon assez courante d'y parvenir consiste à introduire directement la représentation de la nature humaine supérieure évoquée au paragraphe 13 ; elle joue alors, de façon décalée, le rôle du maître ; c'est ce que fait W. Lehrke dans son étude Sozialerfahrung und Vernunftsautonomie - zwei Voraussetzungen spinozistischer Moralbegründung, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*, 1977/1, p. 57-64 (cf. notamment p. 59).

4. Au contraire, R. Violette montre bien le caractère irréductible de l'itinéraire ; mais, comme son étude se fonde sur l'opposition entre deux types de méthode séparés justement par la différence entre cheminement et révolution brusque, il ne reste plus qu'à reprocher à Spinoza de n'avoir pas réussi à écrire un récit de conversion : « Ayant proposé ces règles, Spinoza nous dit qu'il peut "se mettre en route". Et cette expression, à elle seule, montre qu'il va s'agir de méthode inventée. Car, nous le savons, là où règne la méthode inventive, on se jette à l'eau : il y a une conversion brusque à réaliser qui ne saurait s'accommoder d'une route, d'un chemin d'approche » ; et, un peu plus loin : « Spinoza n'a donc pas encore bien compris que la vérité ne s'obtient pas au bout d'un cheminement visant un certain but : la vérité, du moins celle du panthéisme de l'*Ethique*, est découverte par une

tion immanente, qui fait ses comptes dans un temps autonome et se surmonte elle-même par son mouvement propre[1]. L'avantage illusoire qui consiste à simplifier ainsi la chronologie du texte se paie d'un « inconvénient » majeur : la disparition de ce qui rend le texte spinozien irréductible à ses antécédents.

Il faut donc rejeter l'interprétation implicite dans la traduction Koyré et revenir à notre schéma en quatre étapes, afin de préciser le contenu de chacune d'entre elles, en repérant dans la suite du texte ce qui vient s'y placer.

2. Les quatre étapes

a / La première étape est celle de la jouissance naïve de la *communis vita*. Qu'y fait-on ? Le paragraphe 2 nous l'apprend : on y recherche (*quaerere*[2]) certains biens ; cela ne veut pas dire qu'on les possède et qu'on les obtient nécessairement ; mais ils sont à portée de la main, et ils procurent des avantages (*commoda*[3]). C'est leur accessibilité et leur visible efficacité, non leur possession immédiate, qui fait leur certitude. Tout cela constitue un « ordo et institutum commune vitae » : ce n'est pas une simple accumulation de biens et d'activités destinées à les acquérir et à en user, c'est une trame où ils forment une figure commune et sur laquelle on peut jeter un regard unifiant ; la vie commune se constitue donc par elle-même en univers doté de sa certitude propre qui est au fond une certitude du déjà là, un droit du premier occupant ; cette certitude est assez forte pour se reconduire elle-même en cas de contestation, comme le montre la suite. C'est une situation qui n'est pas sans rappeler celle que décrit Descartes à la fin de la *Première Médita-*

conversion, comme l'a éprouvé Romain Rolland. Et cette conversion est brusque » (Méthode inventive et méthode inventée dans l'introduction au *De Intellectus Emendatione* de Spinoza, *Revue philosophique*, 1977, p. 310-311).

1. Tout l'ordre de cette démarche est remarquablement analysé par Otto Pfersmann, Spinoza et l'anthropologie du savoir, in *Spinoza, science et religion*, Vrin, 1988, p. 55-63 — en particulier la distinction, p. 56, entre la « crise » et le « retour en arrière » qui permet de mettre en perspective « l'arrêt de la ligne 16 » (c'est-à-dire la reprise « dico, *me tandem constituisse* »).

2. « ... et quod ab iis quaerendis cogebar abstinere... », § 3, G II, p. 5, l. 19 ; on peut aussi penser que c'est directement des *commoda* qu'il s'agit ; de toute façon eux-mêmes relèvent de l'*acquirere (ibid.)*.

3. § 2, G II, p. 5, l. 18.

tion[1]. Ce n'est pas un hasard : malgré la différence des visées, il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, d'une entreprise menée contre un tissu premier, insistant et tenace.

Le vocabulaire dans lequel est énoncé ce donné vaut d'être noté : la formule la plus générale qui désigne, plus que les biens, l'ensemble des événements (donc les biens, l'activité pour les obtenir, ce qu'on en ressent) — c'est-à-dire ce qui est le plus proche de la toile de fond, est, par deux fois : *occurrunt*[2]. Ils arrivent, ils surviennent, ils se produisent. Il n'est pas nécessaire que je me mette à leur recherche, ils se produisent que je le veuille ou non. Ce vocabulaire de la « survenue » s'oppose à celui qui désigne le *verum bonum* : lui, il faudra le chercher *(inquirere)*[3], le trouver *(invenire)* et se le procurer *(acquirere)*[4]. Cette différence a deux sens : d'une part, ils sont déjà là, alors qu'il est loin, hors de portée ; ils sont « tout trouvés » pour ainsi dire : cette trame de la vie est là avec moi, avant que j'aie commencé à y réfléchir ; d'autre part, il faut que je fasse un effort volontaire, ordonné, pour trouver le vrai bien ; alors que le monde de la survenue semble plus répondre au hasard et à la rencontre. Présence pré-itérative et ordonnance du hasard se conjuguent donc pour caractériser le monde du donné. A l'intérieur de ce monde, en revanche, on retrouve des activités d'effort et de recherche ; elles portent sur les *commoda*, les avantages issus de tel ou tel bien : eux aussi relèvent de l'acquisition[5], comme en relève, hors de cet ordre, le vrai bien. Ils ne surviennent pas sans être cherchés. Ainsi les activités internes au monde du donné n'ont pas tout à fait le même statut que ce monde lui-même : chacun des *commoda*, même s'il est à ma portée, n'est en général pas plus dans ma main d'emblée que le vrai bien ; mais cette non-disposition n'exclut pas la disponibilité, précisément parce qu'ils s'inscrivent tous dans la trame de la *communis vita* ; ils sont donc d'une part, dans leurs déterminations propres, objets de recherche et d'acquisition, donc termes d'une

1. A propos de la difficulté de se maintenir dans le doute : « assidue enim recurrunt consuetae opiniones, occupantque credulitatem meam tanquam longo usu et familiaritatis jure sibi devinctam, fere etiam me invito », AT, VII, p. 22 ; traduction du duc de Luynes : « Car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré et de se rendre presque maîtresses de ma créance », AT, IX, p. 17.
2. § 1, G II, p. 5, l. 7 et § 3, G II, p. 5, l. 26.
3. « Constitui tandem inquirere... », § 1, G II, p. 5, l. 12.
4. « Quo invento et acquisito », § 1, G II, p. 5, l. 15.
5. « Commoda quae ex honore ac divitiis acquiruntur », § 2, G II, p. 5, l. 18-19.

activité volontaire ; d'autre part, en tant que liés à la toile de fond où ils se forment, engagés, sans qu'il y ait là contradiction, dans l'ordre du hasard et de la survenue. Prenons un exemple dans l'une des catégories qui seront distinguées par la suite : dans le domaine des honneurs, les magistratures ou plus généralement les responsabilités (*parnassim*, syndics ou professeurs à Heidelberg, pour fixer les idées) existent : si je veux en obtenir une, ou l'ayant obtenue, la conserver, il faudra que je me mette en peine de l'acquérir — qu'il s'agisse de son acquisition initiale, ou d'en acquérir la conservation ; mais que je l'obtienne ou non, que je la recherche ou non, je ne puis pas faire qu'elle n'existe pas, qu'elle ne se présente pas, à moi ou à autrui ; et si ce n'est pas elle, ce sera une autre ; la façon de se présenter ou le moment auquel elle se présentera ne sont jamais entièrement déterminés par l'un des hommes qui essaieront de les acquérir ; en tant que telle, elle *survient* dans ce monde, quelles que soient les stratégies déployées par les hommes pour s'accommoder de cette survenue et en tirer parti. Dans l'*Ethique*, nous pourrons savoir déductivement pourquoi il en est ainsi[1] ; ici il suffit de constater que ce double aspect des choses est donné comme allant de soi, sans avoir besoin d'être thématisé. La trame du monde où nous recherchons et acquérons est formée par ce qui survient et que nous ne cherchons pas. La *communis vita* se laisse donc bien défaire en une toile de fond qui est toujours déjà là, qui n'est pas objet d'acquisition, et les avantages, où l'on doit choisir de poursuivre tel ou tel.

Quant aux biens eux-mêmes, les termes qui les concernent sont *quaerere, prosequi, assequi*. Ils appartiennent au même registre, et développent leur emprise sur le texte à travers leurs dérivés et composés. Considérons un instant la famille de *quaerere*. *Quaerere* s'oppose ici à ses composés *inquirere, acquirere* : le sens primitif du verbe est chercher un objet, chercher à l'obtenir ; *inquiro* a au contraire immédiatement un sens intellectuel : chercher à découvrir, examiner (et, en droit, enquêter) ; *acquiro* signifie se procurer, acquérir quelque chose en plus — donc sortir du cercle de ce que l'on avait déjà. Il y a évidemment deux manières de sortir du cercle : soit sortir de ce qui constitue la somme actuelle de nos possessions, c'est-à-dire *acquirere* de nouveaux biens (donc rester dans la trame une fois définie) ; soit sortir du cercle même de cette *acquisitio*,

1. Cf. les propositions III et IV du livre IV. Elles concentrent leurs démonstrations sur ce qui concerne les passions, mais l'argument en est valable pour toutes les activités humaines.

c'est-à-dire *acquierere* le *verum bonum* ; l'usage lexical de Spinoza est donc fort cohérent.

Dire que cette première certitude est « donnée » implique en outre une autre remarque : sa forme est celle de ce qui survient « fréquemment » *(frequenter)* ou « le plus souvent » *(plerumque)*[1] ; on peut s'attendre à ce que cette plus grande fréquence concerne non seulement les biens (réponse à la question : quelles sont les choses qui se présentent ?) mais encore l'aspect sous lequel ils se donnent dans la rencontre (réponse à la question : comment se fait cette présentation ?). Les choses peuvent donc se présenter à nous d'abord sous un aspect qui n'est pas leur contenu essentiel, mais qui est incontournable en tant que première certitude, dimension qui sera relativisée ensuite, ou rendue à la restriction de certaines limites, mais qui n'en a pas moins pour elle l'éclat du premier apparaître. Il y a donc ainsi, parallèlement à l'itinéraire du narrateur, un passage de la chose d'un apparaître à l'autre qui marque la découverte de ses autres déterminations. On peut repérer, en ce qui concerne une chose unique, le passage de la première certitude à la dimension essentielle, dans le vocabulaire qui la désigne ; Spinoza nomme au paragraphe 3 les trois sortes de biens qui surviennent[2] ; il les renomme ensuite avec des variantes, que nous pouvons négliger pour l'instant ; mais au paragraphe 17 — donc à un moment du raisonnement où nous ne serons plus dans la *communis vita* — il nomme ce qui apparaît comme leur « vérité » : santé, relations ou communication avec autrui, argent, et il faut expliquer la différence. En effet, l'argent reste *nummi*, mais le reste change. Il s'avère donc que les biens du paragraphe 3 étaient la première forme d'apparition d'objets rationnels, dont la première certitude ne présentait qu'un aspect, ou qu'une dimension ; on pourrait dire que celui qui ne veut pas quitter la *communis vita* en reste à cette première certitude ; mais l'ascète qui refuse purement et simplement l'usage de ces biens est au fond lui aussi demeuré à ce stade. La première certitude est donc (sans que nous le sachions encore) le lieu d'une opposition possible entre deux comportements en apparence opposés mais fondés sur le même rapport à la dimension du donné. On apprend ainsi, en comparant les termes utilisés dans les premiers paragraphes et ceux qui viendront plus tard, que la pre-

1. « Omnia quae in communi vita frequenter occurrunt », § 1, G II, p. 5, l. 8 ; « quae plerumque in vita occurrunt », § 3, G II, p. 5, l. 26.

2. « Divitias scilicet, honorem atque libidinem », § 3, G II, p. 5, l. 28 ; p. 6, l. 1.

mière certitude de la santé c'est le plaisir ; la première certitude de la relation, c'est l'honneur ; la première certitude de l'argent, c'est l'argent. Les choses nous disent elles-mêmes, à ce stade, comment elles se donnent. C'est de là qu'il faut partir : c'est le « fonds d'expériences qui doit avoir été constitué avant que puisse se développer la compréhension sur la base de laquelle une décision pourra être prise »[1] ; ou du moins c'en est la première strate.

b / Nous en venons maintenant à l'enseignement de l'expérience. A quoi voit-on que les choses qui arrivent dans la vie sont *vana* et *futilia* ? Ces termes ne surprennent pas le lecteur : toute une tradition nous invite à méditer sur la vanité des biens de ce monde. C'est pourquoi les lectures empiristes du prologue n'éprouvent guère le besoin d'élucider le sens structural de ces deux mots ; ou bien, lorsqu'elles le font, c'est pour y « reconnaître » aussitôt quelque chose de bien connu. Elles se précipitent donc sur des caractères peut-être présents dans le texte, mais que son analyse ne permet pas de retenir comme essentiels. Si l'on ne veut pas céder à cette pente, il faut tout d'abord remarquer qu'il ne s'agit pas des biens « de ce monde », parce qu'à ce moment-là (pour ne pas parler de la suite) nous ignorons si « le monde » est « ce monde » ; ensuite ce ne peut pas être par comparaison avec le Souverain Bien que leur futilité apparaît, puisque celui-ci n'est ni connu, ni même imaginé comme différent d'eux-mêmes. Il faut ici avancer prudemment ; car, d'une part, les biens qui relèvent de la vanité continuent à demeurer certains, au premier sens du terme, une fois reconnus vains et futiles : la preuve, c'est qu'ils conserveront leur pouvoir d'attraction à la troisième étape, celle où leur certitude sera mise en balance avec l'incertitude encore affirmée du vrai bien. D'autre part, il ne faut pas confondre cette vanité avec la réflexion qui sera faite sur eux ultérieurement : ce n'est qu'ensuite, lors de la tentative de compromis et de son échec[2], que l'on verra mentionner leurs pouvoirs de détournement et de déchirement ; ces pouvoirs, certes, sont présents d'emblée, mais ils ne sont pas d'emblée conçus comme négatifs ; ils

1. « Een zeker fonds van ervaringen moest gevormd worden vóór een inzicht kon groeien, op basis waarvan een besluit genomen kon worden », Th. Zweerman, *Spinoza's Inleiding tot de Filosofie*, p. 51-52.

2. « ... quod saepe frustra tentavi. *Nam* [c'est moi qui souligne] quae plerumque in vita occurrunt [...]. His tribus adeo distrahitur mens, ut etc. », § 3, G II, p. 5, l. 25 ; p. 6, l. 1.

ne le sont que lorsqu'on a commencé à aspirer au vrai bien et que l'on constate que, de diverses façons, ils en détournent ; cette constatation n'intervient donc que sur le fond d'une opposition déjà perçue, déjà constituée (même si la tentative de compromis essaie de la réduire) entre les deux sortes de biens ; ce n'est donc pas elle qui est à l'origine de l'aspiration même. Que reste-t-il alors comme caractéristique première de cette vanité ? Il nous semble que cette vanité, si on veut la cerner non par des souvenirs littéraires, mais par la fonction que lui assigne l'itinéraire spinozien, est constituée par l'unité de deux dimensions : l'une concerne la nature des biens ; l'autre regarde leur effet sur l'*animus* — et cet effet lui-même s'exerce à la fois sur un registre intra-individuel et sur un registre inter-individuel.

La première dimension, celle qui est déterminante, tient à la disparition de ces biens, à leur nature périssable ; c'est en effet le seul caractère général qui leur est attribué dans la suite[1], et le bien que l'on cherche sera alors qualifié, par opposition, de « fixe »[2]. Périssable doit s'entendre en deux sens ; un tel bien peut périr absolument ; il peut aussi échapper à nos mains en n'y venant pas ou en passant à quelqu'un d'autre ; il n'est donc pas nécessaire, pour inscrire ces biens dans la catégorie du périssable, de se livrer à une réflexion philosophique sur le devenir ou sur la finitude : elle se révèle à l'intérieur même de la vie courante dans le simple fait que — même si ces biens sont accessibles *(quoad consecutionem)* — il arrive que nous n'accédions pas à celui que nous désirons ; même si nous pouvons y accéder — il arrive que nous perdions ce que nous avons obtenu. A ce stade, l'expérience nous livre une nouvelle dimension du donné, de ce qui est là d'emblée : celle de la perte ; il faut bien remarquer qu'il ne s'agit pas encore de notre propre perte (elle ne viendra que plus tard — et sa possibilité jouera d'ailleurs un rôle clef, mais à un instant très précis du raisonnement) ; il ne s'agit pas non plus de la pure disparition des choses — il s'agit plutôt de leur disparition par rapport à nous ; on pourrait penser qu'ils ne disparaissent pour nous que parce qu'ils sont capables de disparaître en soi ; mais dans l'expérience c'est le contraire : ils ne sont pas des choses, mais des biens. Autrement dit, on aperçoit en quoi la première forme de certitude n'est pas incompatible avec la vanité : c'est elle qui la révèle ; les objets accessibles ne viennent pas à nous (même

1. « Eorum, quae perire possunt », § 9, G II, p. 7, l. 23.
2. « Fixum enim bonum quaerebam », § 6, GII, p. 6, l. 29.

si nous pouvons toujours espérer qu'ils viendront), les objets possédés nous échappent. D'où le rêve — mais c'est encore un rêve — d'un objet qui tiendrait les promesses que les objets périssables font et ne tiennent pas. A ce stade nous en formons l'aspiration, nous ne nous mettons pas encore à sa recherche. En fait, sans encore le décider, je pense qu'il existe peut-être un « vrai bien » qui de soi soit communicable. « Communicable » répond sans doute à deux sens : on peut l'obtenir ; on peut le partager. Nous ne savons rien de lui : il n'est conçu que par différence avec le monde du donné, avec le jeu apparemment indépassable de ce qui s'impose à nous d'emblée[1].

Il est donc clair que ce n'est pas par comparaison avec le vrai bien que les biens périssables sont caractérisés comme tels[2] ; c'est au contraire le jeu de leurs promesses et de leurs fuites, au sein même de la vie commune qu'ils organisent, qui fait naître l'aspiration à un vrai bien dont pour l'instant nous ne savons encore presque rien, parce que son image n'est formée que par différence avec ceux que nous connaissons.

Presque rien et non pas rien : nous pouvons au moins espérer que ses effets sur l'âme seront l'inverse de ceux des biens périssables. Ceux-ci

1. Dans une communication encore inédite (Le texte du *TIE* et sa transmission), F. Mignini a fait remarquer que le génitif *sui* n'a pas d'équivalent dans le texte des NS. De cette absence et d'un argument théorique (le bien spinoziste est un être de raison, il n'est donc pas capable de se communiquer lui-même), Mignini déduit que Spinoza n'avait sans doute pas écrit ce mot, et que, pour une fois, c'est le traducteur néerlandais qui est plus proche de l'original, alors que celui qui a préparé la copie latine pour l'impression a ajouté automatiquement le terme qui complète l'expression scolastique (*sui communicabile*, ou *diffusivum sui*) qu'il avait en mémoire, ramenant ainsi la doctrine spinoziste à un héritage qu'elle contredit. On ne peut prendre à la légère une telle observation, exceptionnelle sous la plume d'un chercheur dont le travail d'édition du *TIE* tend plutôt au contraire à donner raison au texte latin des *OP* contre la version néerlandaise (et contre Gebhardt, qui en faisait le témoin d'une première version). Son hypothèse a pour elle une certaine vraisemblance; cependant deux objections peuvent être formulées : *a* / la suppression de *sui* n'enlève rien à l'argument théorique : « communicable » est déjà beaucoup pour un être de raison, et la preuve en est que le terme, même privé de son complément, n'apparaît plus dans l'*Ethique* ; *b* / surtout, il n'est pas nécessaire que le narrateur, au moment où il forme l'aspiration au vrai bien, soit déjà en possession de la doctrine spinoziste du bien relatif ; il est même nécessaire qu'il ne la possède pas, sans quoi l'étape de l'hésitation n'aurait pas lieu ; la vraie question est de savoir si au moment de la décision (*tandem...*) il peut encore conserver cette vision : cela paraît possible, dans la mesure où seul le système fournira les déterminations du vrai bien et où, en attendant, il ne les imagine que par similitude avec celles des biens périssables et différence avec leurs limites.

2. Contrairement à ce qu'affirme R. Mc Shea, *op. cit.*, p. 428 : « Spinoza's ensuing critique of the claims of riches, fame and pleasure to be "real goods" hinges on his assumption that the end of life is "continuous, supreme and unending happiness". »

en effet, par leur perte, nous troublent. Ils provoquent des commotions de l'esprit, qui sont la tristesse, l'envie, la crainte, la haine. Ces sentiments ne seront mentionnés qu'au paragraphe 9, mais ils le seront comme quelque chose de déjà connu (ce qui est nouveau, dans ce paragraphe, n'est pas la découverte de ces sentiments, mais leur explication) et l'on peut alors légitimement se demander quand ils sont apparus dans le champ de la réflexion. La réponse doit être : à cette deuxième étape, lorsque le narrateur constate en lui-même l'effet de la perte des biens périssables. En effet, dans la mesure où Spinoza ne fait pas intervenir de jugement moral extérieur, ou de norme explicite qui opère le partage entre les événements, l'exigence de radicalité fait qu'on doit expliquer pourquoi cette perte est ressentie comme négative. Elle l'est précisément à cause de ses conséquences, qui s'effectuent d'ailleurs sur deux registres, si l'on suit l'indication du paragraphe 9 : au registre intra-individuel (les *commotiones animi*) s'enchaîne un registre inter-individuel, gouverné à la fois objectivement par le fait que les hommes cherchent le même bien qu'ils ne peuvent partager et émotionnellement, par le fait que certaines des *commotiones animi* mentionnées impliquent un certain type de conduite envers autrui — c'est le cas essentiellement pour *invidia* et *odium*, en partie au moins pour *timor* ; d'où les conflits interhumains qui peuvent surgir à l'occasion des biens périssables. C'est là la seconde dimension de la vanité et de la futilité.

Ces deux dimensions sont inséparables : car si, à la dernière étape (celle qui sera analysée au paragraphe 9), le lien entre infélicité et amour des choses périssables sera vu dans son essence, pour l'instant il n'est encore saisi que dans ses conséquences. C'est d'ailleurs pourquoi, au début du texte, l'expression qui désigne le caractère général *(quae perire possunt)* n'apparaît pas ; les biens périssables se donnent dans leur pluralité, qui est aussi la multiplicité de leur perte, et celle des sentiments négatifs qu'ils suscitent en nous et entre nous. L'expérience m'enseigne que chacun des biens qui demeurent à mon horizon, et que j'essaie d'acquérir ou de conserver, m'échappe ou peut m'échapper ; sa disparition, ou la possibilité de sa disparition, ou les efforts que je fais pour empêcher cette disparition provoquent tristesse, crainte, haine, jalousie et conflits. C'est cet enseignement qui est résumé dans les deux mots *vana* et *futilia*.

Pourquoi ces deux mots ? *Futilis* est un *hapax* dans le lexique de Spinoza[1]. *Vanus* en revanche se trouve ailleurs dans son œuvre : l'*Ethique*

1. Il n'apparaît ni dans le *Lexicon* d'Emilia Giancotti ni dans les index informatiques de l'*Ethique* et du *Traité politique*.

parle de la vaine gloire[1] et de la vaine superstition[2], les deux premières pages du *TTP* accumulent cinq occurrences du terme[3]. Dans tous ces cas, « vain » n'a pas le sens d'inexistant ou d'illusoire que suggérerait l'étymologie : l'objet est moins vide de contenu que privé de cause purement adéquate ; ce qui implique qu'il a d'autres causes, et qui produisent des effets négatifs : l'effort absurde, la dissension, la recherche de l'approbation de la foule[4]. Deux usages sont particulièrement intéressants : le chapitre II du *TTP* cite l'*Ecclésiaste*[5] dans un contexte qui attribue à Salomon le mérite d'avoir parlé selon la lumière naturelle : « il enseigna que tous les biens de fortune sont choses vaines pour les mortels (voir *Eccl.*) et que les hommes n'ont rien de plus excellent que l'entendement... »[6]. Ce passage attire l'attention parce qu'il met le mot « vain » en relation avec le texte sapiential qui, plus que le lexique latin classique, le charge de sens dans la tradition philosophique postérieure à la *Vulgate* ; et parce qu'il entreprend de traduire aussitôt cette tradition : l'adjectif est de nouveau, et plus immédiatement qu'au début du *TIE*, chargé de qualifier les biens — du moins ceux qui sont autres que l'entendement ; on y trouve aussi l'équivalent du vocabulaire de la survenue dans le terme *fortuna* qui, nous le verrons, est fortement lié au lexique de l'expérience. L'autre texte révélateur est la lettre XXX. Elle inscrit à la suite : *vana, inordinata, absurda*[7] au cours d'un jugement sur lequel nous reviendrons en traitant de l'évolution de Spinoza. Il faut enfin remarquer que le terme se trouve chez Descartes, accouplé à un autre qui n'est pas éloigné de « futile », au début du *Discours de la Méthode* — où ils désignent les activités humaines, non cependant comme saisies à un certain moment d'un itinéraire, mais plutôt comme

1. *Ethique*, IV, pr. LVIII, sc., G II, p. 253, l. 3.
2. *Ethique*, livre IV, pr. XXXVI, sc. I, G II, p. 236, l. 35 (à propos de l'interdiction de tuer les animaux).
3. G III, p. 5, l. 15 (*vanum* en série avec *ineptum* et *absurdum*), 29 et 30-31 (les superstitieux appellent « vaine » la raison, parce qu'elle ne peut indiquer une voie certaine vers les choses vaines qu'ils recherchent), p. 6, l. 13, et p. 7, l. 1 (*vana religio*, opposée ensuite à *vera*, mais pour montrer qu'on les entoure du même culte destiné à susciter le respect).
4. « Unde fit, ut qui vulgi opinione gloriatur, quotidiana cura anxius nitatur, faciat, experiatur, ut famam conservet », note le scolie de la proposition LVIII du livre IV comme effet de la vaine gloire.
5. Il s'agit plutôt d'une allusion au premier verset et d'un résumé de l'esprit général du passage.
6. « Omnia fortunae bona mortalibus vana esse docuit (vide *Eccl.*) et nihil homines intellectu praestantius habere », G III, p. 41, l. 25-26.
7. G IV, p. 166, l. 17-18.

objet d'un regard critique qui ne semble pas autrement déterminé dans le temps[1]. Il n'est pas impossible que ces deux souvenirs — le texte de l'*Ecriture*[2], l'expression cartésienne — viennent colorer la formule employée au début du *TIE* ; l'essentiel est qu'elle reçoit de son propre contexte la fonction de marquer un jalon dans l'attachement et la distance à l'égard de l'ordre de la survenue. Cette fonction, nous l'avons vu, permet d'arracher les biens finis à la séculaire condamnation qui désigne leur manque d'être sous le paradigme d'un bien seul authentique ; s'ils sont dépassés, c'est par le jeu même de la certitude qu'ils procuraient ; le *TIE* substitue ainsi une ontologie de la promesse à une ontologie de la déchéance.

c / Voici maintenant l'étape de la tergiversation. Elle est constituée de trois moments. Dans le premier moment, la nouvelle aspiration n'arrive pas à se faire *institutum* : elle est accablée par la confrontation des certitudes ; son objet en effet n'est encore que négatif ; l'esprit craint de lâcher la proie pour l'ombre. L'effort qui pourrait être entamé paraît *inconsultum*. Le terme est important : c'est un calcul rationnel qui éloigne de la recherche du vrai bien ; ce n'est pas, ou du moins pas exclusivement, la passion ; c'est une analyse encore incomplète de la Raison ; l'homme de la vie commune est capable d'un calcul de ses intérêts. On pourrait rapprocher ce passage des pages où Hobbes décrit l'état de nature : là aussi, l'entrée en guerre a quelque chose de raisonnable. Ce n'est pas une pure passion (la méchanceté, par exemple) qui me fait attaquer autrui ; c'est le calcul que, s'il m'attaque par surprise, je serai vaincu et ne pourrai persévérer dans mon être ; ce calcul, raisonnable dans la mesure où je sais qu'aucune force souveraine ne s'interposera entre lui et moi, m'incite à l'attaquer le premier[3] ; de même dans cet état

1. « Et que regardant d'un œil de Philosophe les diverses actions et entreprises de tous les hommes, il n'y en ait quasi aucune qui ne me semble vaine et inutile », AT, VI, p. 3. Le latin des *Specimina* dit de même : « Et dum varias hominum curas oculo philosophico intueor, vix ullae unquam occurrant quae non vanae et inutiles videantur », AT, VI, p. 541. On notera le *occurrere* qui rend « il y a ».

2. Le rapprochement (par l'intermédiaire de la phrase du chapitre II du *TTP*) est effectué par Lelio Fernández et Jean-Paul Margot dans le commentaire de leur traduction du *TIE* (*Tratado de la Reforma del Entendimiento y otros escritos*, Universidad nacional de Colombia, 1984, p. 109).

3. « And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himselfe, so reasonable, as Anticipation ; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him : And this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed », *Léviathan*, I, 13, édition Lindsay (Dent, 1914, 1965), p. 64.

de nature de l'*animus* qu'est le monde du donné, il paraît raisonnable de ne pas perdre ce que l'on possède pour ce dont on ne peut pas même encore prouver l'existence[1].

Le second moment est le constat de l'ignorance de la félicité[2] ; il détache le terme abstrait de ces objets dont l'*animus* jouissait jusque-là : il introduit donc comme un jeu entre la jouissance de ce qui était cherché et obtenu et cela même qui était cherché : le *frui* ne se confond plus totalement avec l'*invenire* et l'*acquirere*. C'est pourquoi les conditions formelles sont en place pour que le couple *felicitas/infelicitas* soit rattaché, deux pages plus loin, presque dans les mêmes termes[3], non à un objet, mais à la qualité de l'objet. En attendant, ce second moment introduit « en creux » la tentation du compromis : si je ne suis plus sûr ni d'une voie, ni de l'autre, pourquoi ne pas essayer les deux à la fois ?

Le troisième moment est l'essai effectif de ce compromis ; le narrateur tente de rechercher le vrai bien sans bouleverser l'ordre de sa vie ; il espère pouvoir ainsi conserver les *commoda* issus des biens déjà disponibles tout en ajoutant un nouvel atout à sa quête de la félicité. C'est un échec, à cause de trois inhibitions, dont Spinoza dresse minutieusement la liste. *Nam*[4] développe *frustra* : les traits propres des biens qui surviennent dans la vie commune vont expliquer comment chacun empêche de penser à autre chose. On remarquera qu'autant la présentation de tout ce qui précède était elliptique, autant maintenant la description devient détaillée : jusqu'ici on se bornait à *rappeler* ce que l'expérience avait enseigné ; maintenant on entre dans le détail de la *description* expérientielle. Il est remarquable qu'elle passe par un éclatement des biens en plusieurs catégories ; tant qu'il s'agissait d'indiquer leur présence, ou de citer leur vanité, on pouvait les évoquer d'un seul souffle ; mais on ne peut rejoindre la mémoire du singulier, où se grave leur puissance, qu'en les distribuant selon leurs différentes efficaces. Pour chacun des biens périssables, on va indiquer pourquoi il rend la réalisation du compromis impossible :

1. Que le premier stade du développement de la raison consiste à se mettre au service de l'égoïsme biologique, ce sera dit également, mais d'un point de vue générique, dans l'*Ethique* (IV, pr. 19-22). Cf. A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, p. 243 sq. Matheron note d'ailleurs que, « séparées de leur contexte, les propositions 19-22 pourraient fort bien être contresignées par Hobbes » (*ibid.*, p. 247).

2. « Et si forte felicitas in iis esset sita... », § 2, G II, p. 5, l. 20-21.

3. « Quod tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est... », § 9, G II, p. 7, l. 17-18.

4. § 3, G II, p. 5, l. 26.

— une inhibition positive : l'*occupation* ; le bien périssable occupe le terrain, et il l'occupe totalement ; c'est le cas pour qui est absorbé par le plaisir, ou par les honneurs ; il ne reste pas de temps pour *cogitare* — ce qui indique au passage que *cogitare* est le mode de recherche du vrai bien[1] (ce n'est pas nécessairement le cas des autres biens) ;
— une inhibition négative : la *tristesse* où nous place soit la réalisation du plaisir, soit la perte des richesses et honneurs, empêche également de *cogitare* ;
— une inhibition *imitative* : ceux qui cherchent les honneurs doivent en outre penser *ad captum vulgi* ; on notera que cette influence de la foule représente la seconde occurrence de l'autre dans ce parcours du *je* (la première était la prise en considération de l'aspiration d'autrui au même bien que moi, positive dans le partage, négative dans la rivalité[2]).

Le répertoriage de ces effets inhibitifs nous a donc fait atteindre le fond du problème : le narrateur était indécis, et il a tenté de prolonger cette indécision sous la forme pratique d'une solution de compromis. Cette solution s'est révélée une impasse, d'abord sur le plan pratique *(frustra)*, ensuite par une analyse explicative *(nam)*, qui montre qu'il est inutile de prolonger cet effort : il faut choisir. Toute cette phase n'a donc pas été inutile ; si elle n'a pas résolu le problème, elle a, par l'accomplissement de son mouvement interne, révélé la nécessité de prendre une décision[3] ; elle a donc conduit à l'extrême de la crise, là où il n'est plus possible de demeurer. Elle relève encore de l'expérience, puisque c'est l'histoire des efforts en vue du compromis qui conduit à tirer la leçon de leur échec. Mais c'est une strate de l'expérience qui, par sa place dans l'itinéraire, produit des résultats plus

1. Ici aussi, on se trouve devant ce que l'*Ethique* présentera comme une conclusion, et qui n'est ici qu'un fait d'expérience. Les propositions XXVI et XXVII du livre IV établissent que seul est utile, donc est certainement connu comme bon, ce qui conduit *ad intelligendum* (G II, p. 227) ; le début de la démonstration de la proposition IX du livre V en déduit qu' « une affection n'est mauvaise ou nuisible qu'en tant qu'elle empêche l'âme de penser », « quatenus mens ab eo impeditur quominus possit cogitare » (G II, p. 242).

2. L'aspiration positive est mentionnée dès la première phrase *(communicabile)* ; la menace liée à la rivalité n'apparaît, on l'a vu, qu'au paragraphe 9, mais si l'on accepte notre analyse de la chronologie, elle a été perçue, sinon comprise, plus tôt.

3. « Imo adeo esse opposita, ut ab uno, aut alterio necessario esset abstinendum », § 6, G II, p. 6, l. 22-23. D'où la nécessité de se demander « quid mihi esset utilius », *ibid.*, l. 24.

preuve pratique ; d'autre part la poursuite de la méditation fait découvrir (sans qu'il nous soit dit ici *comment*) que leur nocivité même est relative ; de même que la vie du narrateur se partage entre deux sortes de moments, les biens se partagent entre deux sortes d'usage ; dans le premier (usage en vue du vrai bien), ils réaffirment leur positivité ; c'est dans le second seulement (usage pour eux-mêmes) qu'ils sont nocifs ; ou plutôt la positivité qui est la leur, et qui se donnait telle quelle dans l'usage inquestionné de la première étape, perdure tout au long, et ce ne sont que leurs effets sur l'esprit qui peuvent être dits bons ou mauvais. Nous sommes prêts désormais à formuler la décision sous sa forme définitive.

Nous pouvons maintenant reprendre la seconde partie de la première phrase, c'est-à-dire la proposition principale dont nous avions analysé tout à l'heure les subordonnées. Nous constaterons que sa structure est strictement symétrique à celle de ces subordonnées, et que là aussi un parallélisme dans la forme traduit une conjonction dans la pensée. Le verbe principal *constitui* a deux compléments, deux interrogatives indirectes homonymes (« an aliquid daretur ? ») comme les deux infinitives se complétaient d'*omnia* homonymes ; ces deux interrogatives sont déterminées de nouveau par deux relatives : *aliquid quod... et a quo solo...* ; *aliquid quo...*

(A) Constitui tandem inquirere ;
(B1) an aliquid daretur ;
(C1) quod verum bonum et sui communicabile esset ;
(C1 *bis*) et a quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus afficeretur ;
(B2) imo an aliquid daretur ;
(C2) quo invento et acquisito continua ac summa in aeternum fruerer laetitia.

Le *imo* introduit entre les deux aspects de la recherche un déséquilibre qui rappelle le déséquilibre entre *postquam* et *cum*. On peut donc s'attendre à ce que chacun des deux aspects réponde à l'intention de l'une des subordonnées de la première partie de la phrase. C'est effectivement le cas. La première subordonnée énonçait la vanité et la futilité des biens du donné ; la première interrogative leur oppose le bien véritable ; puisque ces *omnia* étaient donnés comme pluriels, l'unicité du vrai bien est affirmée en même temps. La seconde subordonnée énonçait les peurs conçues à la troisième étape ; la seconde interrogative lui répond par l'affirmation de la joie à laquelle conduira l'itinéraire. Réalité contre

futilité ; sentiment du périssable contre sentiment générateur d'éternité. L'ensemble de la phrase initiale apparaît bien comme doté d'une architecture extrêmement rigoureuse, où tous les éléments du raisonnement trouvent dans le langage leur équivalent rhétorique.

Puisque l'ultime étape est celle qui, nous venons de le dire, oppose le sentiment de l'éternel à la crainte du périssable, il n'est pas étonnant qu'on y trouve l'exemple de la maladie mortelle : elle est suggérée par la marche même du raisonnement. On a voulu y voir un emprunt à Sénèque. En tout cas, la représentation des crises de la vie humaine en termes médicaux est portée par une longue tradition philosophique[1]. Il n'en est que plus instructif de voir ce qu'en fait Spinoza : chez Sénèque, cet exemple vient souvent pour indiquer la permanence d'une crise après sa résolution[2]. Ici au contraire, il sert à dessiner vigoureusement l'axe de la résolution elle-même.

1. Elle remonte au moins au *Gorgias*, où l'analyse des *technai* met explicitement en parallèle soin de l'âme et soin du corps. Pour la philosophie à Rome, cf. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, NRF, 1953, p. 76-78, et relevé des textes (ainsi que sur des thèmes voisins) p. 81-83 ; on notera que dans la plupart de ces textes la maladie est un état, opposé à cet autre état qu'est la vie philosophique ; chez Spinoza, elle est une crise.

2. Sénèque, par exemple *Lettre 72* : « Hoc, inquam, interest inter consummatae sapientiae virum et alium procedentis, quod inter sanum et ex morbo gravi ac diutino emergentem, cui sanitatis loco est levior accessio : hic nisi adtendit, subinde gravatur et in eadem revolvitur, sapiens recidere non potest, ne incidere quidem amplius » ; trad. H. Noblot (Belles Lettres, t. III, p. 30) : « Il existe, dirai-je encore, la même différence entre le sage consommé et celui dont la sagesse progresse [jour à jour] qu'entre l'homme sain et l'homme qui, sortant à peine d'une grave et longue maladie, prend pour de la santé un retour moins marqué des accès. Ce dernier, s'il ne s'observe, éprouve peu après des malaises, et la rechute est complète. Le sage ne retombera pas dans son mal ; il est désormais contre tout mal immunisé. » O. Proietti renvoie à ce texte dans son article cité ci-dessus ; mais on pourrait déjà repérer un mouvement analogue dans le *De tranquillitate animi* : « Quaero mehercules jamdudum, Serene, ipse tacitus, cui talem affectum animi similem putem, nec ulli propius admoverim exemplo quam eorum qui, ex longa et gravi valetudine expliciti, motiunculis levibusque interim offensis perstringuntur et, cum reliquias effugerunt, suspicionibus tamen inquietantur medicisque jam sani manum porrigunt et omnem calorem corporis sui calumniantur. Horum, Serene, non parum sanum est corpus, sed sanitati parum assuevit... » (§ II) ; trad. F. et P. Richard : « Et moi aussi, pardi, mon cher Serenus, depuis longtemps je cherche en secret à quoi comparer un tel état affectif. Je ne saurais mieux le rapprocher que du cas de ceux qui, tirés d'une longue et grave maladie, éprouvent parfois encore des frissons et de légères poussées et qui, tout à fait hors de danger, s'agitent cependant en appréhensions, se font, tout guéris qu'ils sont, tâter le pouls par le médecin et baptisent fièvre la moindre chaleur. Leur corps, cher Serenus, a recouvré la santé, non l'habitude de la santé » (éd. Garnier, t. II, p. 349-351).

3. Spécificité de la certitude spinozienne

Il nous reste à tirer une double conclusion : quant au sens et à la portée de cette certitude qui structure le prologue ; quant à ses rapports avec le terme homonyme qui est si décisif chez Descartes. On sait que la présence du même terme est une des raisons qui ont poussé certains interprètes à rapprocher le *proemium* des textes cartésiens[1].

En ce qui concerne le sens du mot, une analyse rigoureuse nous paraît devoir creuser l'écart entre les deux philosophes. Chez Descartes, la nécessité de la certitude est certes marquée avec autant de force qu'elle le sera après lui chez Spinoza. Mais, dans le *Discours* comme dans les *Méditations*, elle demeure toujours de l'ordre de la connaissance. Le terme est associé à « connaître » et à « savoir »[2] . Il s'oppose au doute[3], les deux termes constituant les deux attitudes fondamentales de l'esprit[4]

1. Cf. par exemple Armand Saintes, qui indique « ce que Spinoza a vraiment emprunté à Descartes » notamment par cette question : « Toujours, à l'entrée du domaine de la philosophie, on devra faire cette demande : Comment puis-je acquérir la certitude ? », *Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinosa, fondateur de l'exégèse et de la philosophie modernes*, Paris, Renouard, 1842, p. 35. Dunin-Borkowski en fait même, par-delà le *TIE*, un schéma d'interprétation de la biographie du jeune Spinoza qui devrait à « son maître Descartes » d'avoir surmonté la crise sceptique ; du coup le jeune hétérodoxe apparaît comme cherchant essentiellement, même si c'est de façon inconsciente, « une logique et une théorie de la connaissance », *Der junge DeSpinoza*, notamment les paragraphes « Zum Frieden durch Wissen », p. 249 sq. et « Der Kampf um die Gewissheit », p. 261 sq. Plus récemment, K. Hammacher, B. de Spinoza : Gewißheit in Erkenntnis und Handeln, in *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrg. von Josef Speck, Philosophie der Neuzeit I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 101-138, notamment p. 103-105, qui d'ailleurs marque la nécessité de moduler selon les formes de chaque système le principe qu'il énonce d'entrée de jeu : « Das Problem der Gewißheit kennzeichnet in besonderer Weise die neuzeitliche Philosophie. »

2. Dans la traduction française des *Méditations*, il apparaît dix fois (cf. l'index des occurrences dans le volume *Cogito* 75, sous la direction d'A. Robinet, Vrin, 1976, p. 74) et toujours en co-occurrence avec « connaître », « savoir », « connaissance », « évidence », « science ».

3. « Et si cette croyance est si forte que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage : nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter [...] Car nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ébranlée ; laquelle, par conséquent, est en tout la même chose qu'une très parfaite certitude (« quae proinde persuasio idem plane est quod perfectissima certitudo »), *Réponses aux Secondes Objections*, AT, IX-1, p. 113-114 (la première occurrence n'a pas d'équivalent dans le texte latin, AT, VII, p. 144-145). L'usage est d'ailleurs traditionnel : cf. S. Thomas, Dubitatio enim opponitur certitudini (*Somme théologique*, IIa, IIae, qu. 4, art. 8, 1).

4. Le renvoi mutuel entre ces deux pôles est tel qu'on a pu écrire : « Chez Descartes, tant va d'abord le doute, tant va ensuite la certitude » (J.-M. Beyssade, Certitude et Fondement, in *Le Discours et sa méthode*, sous la direction de N. Grimaldi et J.-L. Marion, PUF, 1987, p. 343).

et suffisant à instaurer la différence essentielle entre la science et l'opinion. Lorsque le P. Bourdin lui objecte : « Que savez-vous si ce rusé génie ne vous propose point toutes choses comme douteuses et incertaines, nonobstant qu'elles soient certaines et assurées ? »[1], Descartes pense marquer assez fortement la démarcation irréductible entre eux en répondant : « Il paraît manifestement par ceci, comme j'ai déjà observé, qu'il considère le doute et la certitude comme dans les objets, et non pas comme dans notre pensée »[2]. Finalement le terme qui illustre le mieux le point d'ancrage de la problématique de la certitude chez Descartes est l'adjectif *assuré* ; on le trouve aussi bien dans les textes français de Descartes[3] que chez les traducteurs de ses textes latins[4] : si la certitude consiste à ce que je sois « assuré » de quelque chose, c'est bien qu'elle est de l'ordre de la connaissance et renvoie d'abord à l'attitude du sujet connaissant.

Ce sens du terme est évidemment à mettre en relation avec le souci général d'une philosophie dirigée vers le critère et le contenu de la connaissance. Descartes distingue fermement deux registres, celui des « actions » et celui des « jugements »[5], et c'est le second qui est au centre de sa philosophie ; c'est à ce registre — jugements, vérité, savoir — que paraît liée la notion de certitude. Les temps forts du système : l'exposé de la méthode (II^e^ partie du *Discours*) et de ses résultats (IV^e^ et V^e^ parties), la chaîne développée des certitudes *(Méditations, Principes)* sont autant de moments qui constituent une logique du savoir certain. Si les lettres sur la morale et les *Passions de l'âme* ramènent sur le devant

1. « Quid si catus ille omnia tibi velut dubia et nutantia proponat, cum firma sint, cum certa ? », *Septièmes Objections*, AT, VII, p. 470, l. 31 ; p. 471, l. 1.

2. « Hic clare patet, quod supra monui, dubitationem et certitudinem considerari ab illo tanquam in subjectis, non tanquam in nostra cogitatione », *Réponses aux Septièmes Objections, ibid.*, p. 474, l. 27 ; p. 475, l. 3.

3. Cf. dans le *Discours de la Méthode*, première partie, AT, p. 4, l. 23 ; p. 10, l. 14, deuxième partie, p. 21, l. 19, troisième partie, p. 24, l. 22 ; p. 28, l. 3 et 15, quatrième partie, p. 37, l. 28 ; p. 38, l. 5 et 19, etc. L'opposition avec les sceptiques est ainsi résumée : « tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer » (p. 29, l. 4) et ce dessein est immédiatement traduit par l'effort pour « découvrir la fausseté ou l'incertitude des propositions ».

4. Par exemple, le duc de Luynes l'emploie cinq fois dans sa traduction de la *Première Méditation*, sans cependant qu'il corresponde à un terme latin particulier et constant : il renforce une fois la traduction de *verus* (« vrai et assuré »), une fois celle de *certus* (« quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences » pour *quid certi*) ; il traduit deux fois *scio* (« qui me peut avoir assuré... ? » pour *unde autem scio ?*) ; un seul usage est extérieur au domaine de la connaissance (« un repos assuré » pour *securum otium*).

5. « Ainsi, afin que je ne demeure point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements... », *Discours*, AT, VI, p. 22, l. 24-25.

de la scène l'analyse des actions humaines, c'est au prix d'un effort pour en fonder la théorie sur ce que les autres écrits ont établi[1]. On peut donc dire que l'ensemble des thèmes qui sont au foyer du système répondent à la question : qu'est-ce qui est vrai ?

Chez Spinoza au contraire, du moins au début du *TIE*, Gebhardt l'a bien remarqué[2], la question initiale est plus celle du bien que celle du vrai — même si l'on n'est pas obligé d'accepter les raisons avancées par l'illustre éditeur[3]. A vrai dire, cette différence de visée est même devenue un lieu commun des commentateurs[4]. C'est le même terme de *certitude* qui est chargé de porter cette question renouvelée : la certitude, c'est donc la disponibilité des choses, leur accessibilité, ou plus profondément, la solidité de leur inscription dans l'être ; inversement, l'incertitude est l'inaccessibilité ou, plus profondément, le caractère périssable[5]. Un bien certain est un bien que l'on cherche, que l'on acquiert,

1. « Il est facile de situer le *Traité des passions* dans la pensée de Descartes ; il n'est pas purement et simplement une œuvre de circonstance ; il faut le rapporter à cette tendance scientifique que nous suivons depuis 1628 et dont l'idée directrice est une explication totale de l'univers. Le *Traité des passions* est un chapitre du grand *Traité du Monde*, chapitre qui n'était sans doute pas prévu dans le plan primitif, si ce n'est comme un simple paragraphe dans le chapitre de l'Homme », H. Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes*, Vrin, 1924, p. 151.

2. « Descartes als der große Initiator der modernen Philosophie geht aus von dem Zweifel an den überlieferten Meinungen und stellt an den Eingang seiner Lehre die Frage : was ist wahr ? Spinoza beginnt, verzweifelnd an den Scheingütern des Lebens, mit der Frage : was ist gut ? », *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, p. 66.

3. « Der rationalistische Franzose, rein von theoretischem Interesse geleitet, sucht vor allem nach einer sicheren Erkenntnis. Der Sephardi geht im Gedanken seines religiösen Eudämonismus — wenn es erlaubt ist, zwei anscheinend so weit voneinander liegende Begriffe zu verbinden — darauf aus, das wahre Glück zu bestimmen, darin der große Sohn des Volkes, das von den Zeiten der Propheten bis auf unsre Tage unter den Völkern der Träger des ethischen Gedankens gewesen ist », *ibid.*, p. 66-67. Pour la théorie du peuple juif comme lien éthique entre les époques, voir la *Préface* de Gebhardt à son édition d'Uriel da Costa.

4. Freudenthal, *Die Lehre Spinozas*, p. 96 (« Was ist wahr, was ist gewiß, was ist unbestreitbar [...] ? Das ist die Frage, mit der Descartes in seinen *Meditationen* seine Philosophie eröffnet. Was ist das *wahre Gut* [...] ? Damit leitet Spinoza seine *Abhandlung* ein, die die Vorbereitung zu seiner Philosophie enthält ») ; A. Léon, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste*, Alcan, 1907, p. 71 ; P. Martinetti, *Spinoza*, p. 119 ; C. Tejedor Campomames, *Una Antropologia del Conocimiento*, p. 21.

5. Une preuve a contrario est fournie par la lecture de F. Alquié, qui transpose systématiquement le vocabulaire de Spinoza en autant d'expressions cartésiennes. Il commence par noter à juste titre, dans son commentaire de ce passage, que « le problème que traite d'abord Spinoza est celui de la certitude et de l'incertitude » (*Le rationalisme de Spinoza*, PUF, 1981, p. 77) ; mais il traduit aussitôt ce problème du côté du sujet, en écrivant, à propos du bien véritable : « Spinoza confesse qu'il n'est nullement assuré de l'existence d'un tel bien, ce qui constitue une première incertitude » (*ibid.*) ; ce terme va revenir régulièrement : « Quant au Bien en soi, je ne suis même pas assuré qu'il existe. Et à

dont on jouit — et que peut-être, aussi, l'on est exposé à perdre, sauf lorsqu'on a redéfini la certitude comme précisément ce qui ne se perd pas. La visée est profondément différente de celle du *Discours de la Méthode* ; et le contexte où elle s'affirme est plus anthropologique qu'épistémologique. Ici, il s'agit de savoir comment se comporter au milieu des biens incertains, comment atteindre une voie sûre malgré la mutabilité des choses, sur quoi se guider dans un monde que l'on distribue suivant la diversité des activités humaines. Le sol où se loge cette problématique ressemble à la théorie classique de la fortune, telle que l'avaient fait revivre les humanistes de Salutati à Vossius, beaucoup plus qu'à l'horizon mathématique d'une doctrine de l'idée vraie.

Symétriquement, peut-on appeler « doute » les atermoiements de l'incertitude ? Le terme est absent du texte, mais il se trouve parfois chez les commentateurs ; il semble rendre compte des hésitations, des retours en arrière ; il rapproche en même temps de Descartes ; d'un autre côté, on devrait songer aux accents très nets de Spinoza contre le doute cartésien, soit dans la suite du *TIE*[1], soit dans l'*Ethique*[2]. Surtout, les caractères et le rôle de la tergiversation spinozienne et du doute sont bien différents. Le doute cartésien, après le doute naturel, est volontaire, méthodique ; ce n'est pas le cas de l'incertitude spinozienne. Quant au doute naturel, il partage avec le doute méthodique un caractère centré sur le sujet : il suspend l'adhésion à un objet ; chez Spinoza l'incertitude est propriété de l'objet, et l'hésitation de l'esprit est balancement entre deux objets ; au fond, on ne peut appeler cette hésitation « doute » qu'en prenant le terme en son sens étymologique : la situation devant le chemin qui bifurque[3]. En tout cas, l'absence même du terme doute dans le *proemium* confirme le glissement de sens du mot certitude.

Le sens du terme est donc profondément différent d'une problématique à l'autre. Pourquoi, alors, le même mot dans les deux lexiques ?

supposer qu'il existe, je suis encore moins assuré de pouvoir l'atteindre » (p. 78) ; « il serait ainsi [sc. : par le compromis] assuré de ne rien laisser perdre » *(ibid.)* ; « nous sommes pourtant assurés que, s'il existe et se révèle accessible, il est, essentiellement et par nature, un bien » (p. 80). Nous avions noté plus haut que Spinoza, dans ce passage, ne dit jamais « je suis certain » ou « je suis assuré » ; mais une telle interprétation le lui fait dire, parce qu'elle rabat sur sa démarche celle de Descartes.

1. § 77-80, G II, p. 29-30.

2. *Ethique*, II, pr. XLIII et scolie, G II, p. 123-124.

3. Cf. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, NRF, 1966, chap. XXIV : « Problèmes sémantiques de la reconstruction », p. 294-295. On notera que cette reconstruction fait dériver le doute vers la sémantique de la crainte.

Ni Descartes, ni Spinoza n'inventent ce mot ; ils plient à l'intention de leur démarche un terme du vocabulaire philosophique courant, qui communique avec un adjectif usuel (« certain »[1]) et dont le sens technique est répertorié dans les lexiques spécialisés. Goclenius par exemple définit la certitude comme « la solidité et l'immutabilité d'une vérité »[2]. Il semble ainsi placer la certitude d'emblée sur le terrain du connaître. Il demeure effectivement sur ce terrain, mais en distinguant entre certitude du côté de l'objet et du côté du sujet, c'est-à-dire de l'homme connaissant ; l'une et l'autre sont nécessaires pour passer de l'opinion à la science[3] ; la seconde tient à l'assentiment que nous donnons à la chose ; la première implique que la chose ne peut être autrement[4]. On voit poindre ici une conception qui, isolée, pourrait être celle des biens spinozistes. En somme Descartes s'installe solidement dans le sens de la *certitudo subjecti*, Spinoza — le Spinoza du prologue du *TIE* — fait dériver au contraire la *certitudo objecti* en *certitudo rei*.

Peut-on dire que Spinoza s'en tient toujours à cet usage ? Pour l'essentiel, non. Il est exact qu'il continue, par exemple dans quelques passages du *TTP*, à parler de biens incertains[5] ou de maux, certains ou incertains[6] ; mais en général la certitude, dans son lexique ultérieur, quitte le domaine des choses pour passer du côté de la pensée. Un coup d'œil sur le reste de l'œuvre le montre. On ne s'étonnera pas que, lorsqu'il expose Descartes, il se range à son usage[7] ; mais

1. Sur la sémantique de *certus* chez Descartes, et ses liens avec *cernere*, *certamen*, voir P.-A. Cahné, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Vrin, 1980, p. 147-149.

2. « Certitudo est firmitas et immutabilitas quaedam veritatis », *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francfort, 1613, p. 361.

3. « Utraque requiritur in Scientia. Si utraque vel alterutra defuerit, Opinio dicitur », *ibid.*

4. « Estque *Objecti*, id est rei cognitae, quae aliter se habere nequit ; vel *Subjecti*, id est, Hominis cognoscentis, hoc est : assensus nostri ad rem, quae cognoscenda proponitur », *ibid.*

5. « ob incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt », préface, G III, p. 5, l. 5-6 ; et sans doute faut-il également lire *bona* dans « qui incerta sine modo cupiunt », *ibid.*, l. 26-27.

6. Si on refuse à l'Etat le *jus circa sacra* sous prétexte des vices possibles de ses dirigeants, on ne corrige pas le mal mais au contraire on l'accroît, « car par cela même [...] ceux qui gouvernent sont rendus impies et conséquemment tout l'Etat a à souffrir d'un mal et d'un dommage non plus incertains et contingents, mais certains et nécessaires » (« nam hoc ipso fit, ut necessario [...] impii sint, & consequenter ut totius reipublicae damnum et malum ex incerto, & contingente certum, & necessarium reddatur », chap. XIX, G III, p. 236, l. 21-24). Encore cet exemple paraît-il le seul.

7. Exemple : l'axiome I de la première partie des *Principia* : « In cognitionem et certitudinem rei ignotae non pervenimus, nisi per cognitionem et certitudinem alterius, quae ipsa prior est certitudine et cognitione », G I, p. 151, l. 9-11.

ailleurs aussi, il redonne, bien que ce soit dans un autre sens et avec d'autres implications que Descartes, un sens cognitif à la certitude, aussi bien dans le *TTP*[1] que dans l'*Ethique*[2]. C'est le cas même dans la suite du *TIE*[3]. Le prologue de celui-ci joue donc un rôle exceptionnel sur ce point : il est, quant à l'usage de ce terme clef, le texte le plus anti-cartésien de Spinoza. Deux sens différents pour deux visées divergentes.

Est-ce à dire qu'il n'y a aucun rapport entre la démarche de Descartes et celle de Spinoza ? du moins, ce n'est pas une identité simple ; reste pourtant que Spinoza a choisi ici des termes qui se trouvent aussi chez Descartes, qu'il les a insérés comme lui dans la forme d'un itinéraire, et qu'on est frappé, à la lecture, de certaines similitudes que la différence des contenus n'efface pas[4]. Pour rendre compte de ces similitudes sans effacer les irréductibles frontières qui viennent d'être relevées, il faut changer de point de vue. Il est possible que l'analyse du *sens* n'épuise pas la question de la *portée*. Il est indéniable que le contenu de l'itinéraire spinozien ne s'inspire pas de Descartes ici, en ce qu'il ne reprend pas ses termes dans leur signification ; mais il est non moins indéniable qu'il est en dialogue avec Descartes au plus près de cette démarcation même. Spinoza reprend un certain type d'approche contre un certain type d'adversaire et dans cette démarche, il annule le sens théorétique de l'itinéraire fondateur, pour le remplacer par une stratégie de la fortune. Ce n'est qu'en procédant à cette substitution du sens qu'il peut adapter à son intention propre ce qui, néanmoins, demeure d'une portée commune aux deux démarches.

Quand bien même ils parlent, nous pensons l'avoir montré, de choses différentes, Spinoza et Descartes sont proches dans leur manière de

1. Toute la partie du chapitre II du *TTP*, consacrée à la certitude de la prophétie et à son caractère mathématique ou moral en témoigne. Elle est annoncée, à la fin du chapitre I, par une phrase révélatrice : « Cum hoc ita sit, cogimur jam inquirere, unde Prophetis oriri potuit certitudo eorum, quae tantum per imaginationem, & non ex certis mentis principiis percipiebant », G III, p. 29, l. 5-8.

2. Notamment au livre II (scolie de la proposition XLIII : « Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem habere », G II, p. 124, l. 6-7 ; scolie de la proposition XLIX : « idea falsa, quatenus falsa est, certitudinem non involvit » et deux autres occurrences, G II, p. 131, l. 11-12, 20 et 22).

3. « Certitudo, hoc est idea vera cum non distinctis commiscetur », § 74, G II, p. 28, l. 19.

4. F. Alquié le note dans une remarque très juste en ce qu'elle a d'imprécis : « Il demeure que les formules de Spinoza ont parfois un ton cartésien » (*Servitude et Liberté selon Spinoza*, CDU, 1971, p. 11).

progresser : la conquête du but recherché se fait par une véritable entreprise, qui a contre elle l'ordre du donné (les préjugés dans un cas, le monde de la survenue dans l'autre) ; cet ordre constitue un tissu tenace qui tend à se reformer et à se refermer dès que l'attention baisse ; le but cherché n'est donc pas directement lisible dans le monde tel qu'il est, il faut un détour pour le trouver ; ce détour exige une tension de l'esprit, qui le force à remonter jusqu'à la racine de ce à quoi il faisait confiance. C'est au fond la portée commune de l'idée de certitude, quelles qu'en soient les variations de sens. Comme, pour tous les deux, les « évidences » contre quoi l'entreprise est formée sont enracinées dans ce que l'on peut appeler, rapidement, « la vie », la forme la plus appropriée de l'explication philosophique consiste dans le récit de l'*écart* une fois pris à l'égard de cette vie[1] — la forme de l'itinéraire. Dans la même perspective, on pourrait s'interroger sur le possible parallèle entre, d'une part, la façon dont Spinoza fait passer de la première certitude des biens périssables à la certitude plus profonde du vrai bien et, d'autre part, la façon dont Descartes fait passer de la certitude du *Cogito*, fondée sur celle des éléments plus simples et plus aisés à connaître, à la certitude plus profonde de l'existence de Dieu, seule capable de garantir les raisonnements[2]. Finalement, ce que Spinoza doit à Descartes, ce n'est pas un contenu positif, c'est un modèle du mouvement par quoi l'on s'arrache à ce qui est donné.

Peut-on aller plus loin ? On peut avancer une hypothèse : Descartes et Spinoza ont en commun — comme d'autres — de partir du monde de la fortune, de la philosophie de la sagesse, et de mettre autre chose au centre de la pensée. Mais ni l'un ni l'autre ne suppriment totalement ce qu'ils écartent ainsi. Le motif de la certitude indique peut-être chez l'un comme chez l'autre le lieu où s'effectue cette opération.

Si l'on interroge non plus la visée immédiate de l'itinéraire cartésien, mais le regard qu'elle suppose, on se rend compte que la distinction

1. Stuart Hampshire le remarque sans d'ailleurs en rien conclure : « In his already quoted autobiographical passage from *On the Correction of Understanding*, designed as a relatively popular work [sic], he follows Descartes in stating the purpose of his philosophy in terms of the occasion which prompted him to begin his inquiry », *Spinoza*, Penguin, 1951, p. 25.

2. Cf. J.-M. Beyssade : « La métaphysique nous apprend que la première proposition qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre n'est pas la première vérité de la science, qui est conclue à partir d'elle et la garantit rétrospectivement. Le retard accède ici à une forme de nécessité », *La philosophie première de Descartes*, p. 346.

entre jugements et actions, si elle est réelle, n'exclut pas les actions de l'horizon — précisément dans ces textes où le fondement du savoir occupe le devant de la scène ; la visée épistémologique s'appuie sur une prise en compte anthropologique ; le souci du savoir et de la vérité s'ancre dans une recherche de la sagesse qui ne s'y réduit pas totalement d'emblée[1]. Si on lit les premières pages du *Discours* en y cherchant comment sont situées les prises de position sur la vérité, on ne peut qu'être frappé par la coexistence en son sein, sous le couvert du *je* biographique, de propositions sur le savoir et d'énoncés sur le cours du monde, ces derniers servant soit comme buts ou jalons d'un itinéraire[2], soit comme points de comparaison pour mieux se représenter ce qui est de l'ordre du savoir[3] ; il faut même remarquer que les questions abordées au sujet du savoir le sont d'abord dans des termes très anthropologiques — et, pourrait-on dire, très accordés à l'anthropologie humaniste : la comparaison des esprits[4] et leur perfection ;

1. Le *Studium Bonae Mentis* cherchait, dit Baillet, comment « acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu », AT, X, p. 191.

2. Les « actions et entreprises de tous les hommes » (AT, VI, p. 3, l. 15-16), la recherche de « tout ce qui est utile à la vie » (p. 4, l. 24), le souci des mœurs de son pays et de son temps (p. 6, l. 17-30), l'attitude à l'égard de la gloire (p. 9, l. 7-10), la lecture du grand livre du monde (p. 9, l. 21 ; p. 11, l. 2). Ce dernier thème est crucial pour le statut du *Discours* puisqu'il indique l'ouverture à l'ailleurs (comme expérience du monde) comme à la fois radicalement insuffisante et fondamentalement nécessaire ; il marque donc la façon proprement cartésienne de penser la nécessité du chemin.

3. « Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices » pour expliquer que « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien », AT, VI, p. 2, l. 12-15. Ce principe de comparaison persistera, même dans les textes où l'autre usage se sera estompé : comparaison négative (« J'avais dès longtemps remarqué que pour les mœurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus ; mais pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire », *Discours*, IV[e] partie, AT, VI, p. 31, l. 20-26) ou comparaison positive (« j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés », *Première Méditation*, AT, IX, p. 14 ; « Mais pour ce qui est des inclinations qui semblent aussi m'être naturelles, j'ai souvent remarqué, lorsqu'il a été question de faire choix entre les vertus et les vices, qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal qu'au bien ; c'est pourquoi je n'ai pas sujet de les suivre non plus en ce qui regarde le vrai et le faux », *Troisième Méditation, ibid.*, p. 30 — le latin dit simplement : « nec video cur iisdem in ulla alia re magis fidam », AT, VII, p. 39).

4. On la retrouvera tout au long du *Discours* ; cf. dans la III[e] partie les repentirs des « esprits faibles et chancelants » (p. 25, l. 16), dans la VI[e], les « esprits fort médiocres » qui usent de l'obscurité pour disputer « contre les plus subtils et les plus habiles » (p. 70, l. 28 sq.) et ceux qui sont « d'autant plus sujets à faillir et moins capables de la vérité, qu'ils sont plus pénétrants et plus vifs » (p. 76, l. 26 sq.).

l'éthique du jugement sur soi-même[1]. On retrouve ce cours du monde[2] dans la III[e] partie, lorsque l'auteur se demande comment agir face aux biens de la fortune[3]. En somme, la stratégie de la fortune, qui occupe le centre du raisonnement au début du *TIE*, n'est pas rigoureusement absente du *Discours de la Méthode* ; mais elle y est contenue et reléguée à l'arrière-plan. On trouve donc dans les deux textes (*Discours* et *TIE* — sur ce point les *Méditations* sont plus éloignées[4]) la coexistence de deux mondes : celui des biens, celui du vrai ; mais le traitement de cette différence n'est pas le même : chez Descartes s'opère une disjonction ; chez Spinoza l'un est utilisé comme chemin pour aller à l'autre : ce qui était au fond du tableau revient un instant au premier plan pour organiser sa propre dispersion. On pourrait alors marquer la différence entre Descartes et Spinoza en disant : la méthode du début du *TIE* consiste, pour résoudre les problèmes de la première partie du *Discours*, à introduire dans la démarche de la IV[e] partie le lexique et tout l'univers de la III[e] : les aléas de la fortune (ce que nous avons décrit comme l'ordre de la survenue), les biens, les activités des hommes. On pourrait prendre un peu de recul en notant que chez l'un comme chez l'autre, comme chez Bacon, comme chez Hobbes, le noyau de la philosophie humaniste — philosophie morale de la fortune, de la vertu, traitement rhétorique de la pensée[5] — est refoulé sans être

1. « Je sais combien nous sommes sujets à nous méprendre en ce qui nous touche, et combien aussi les jugements de nos amis nous doivent être suspects lorsqu'ils sont en notre faveur », p. 3, l. 27-31.

2. « Les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie » (p. 27, l. 3-4), les vrais biens qui sont en notre pouvoir (p. 28, l. 5-6) et la comédie du monde (p. 28, l. 25 sq.) qui, regard critique oblige, remplace maintenant le livre du monde.

3. « Me vaincre plutôt que la fortune » (p. 25, l. 21-22) ; cf. p. 26, l. 20 et p. 27, l. 1.

4. Dans la mesure où elles sont entièrement sur l'un des deux registres que distinguait le *Discours* (cf. la fin de la *Première Méditation* : « quandoquidem nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantum incumbo », AT, VII, 22).

5. Nous ne pouvons ici analyser en détail la cohérence de cette logique et ses variations. Qu'il suffise de renvoyer à la description qu'en donne B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, dans les chapitres consacrés à Pétrarque et à Erasme. Chez Pétrarque se fait jour une méditation sur la vie humaine, qui reprend le thème classique de la Fortune, mais pour lui faire signifier surtout « l'impression produite par le hasard des conditions de la vie et des rencontres que l'on y fait » (p. 138) ; quant à Erasme, Groethuysen caractérise la modification qu'il fait subir au modèle antique par le rejet du regard thérapeutique, rejet qui permet à la vie en tant que telle d'être au centre de sa propre interprétation : « Les hommes, tels que les conçoit Erasme, sont placés au beau milieu de la vie. Il ne saurait leur suffire qu'on leur donnât simplement les moyens de venir à bout de certaines émotions que l'on peut définir et traiter comme telles selon une méthode appropriée [...] Tout ce que l'homme fait et pense s'ordonne ainsi dans le cours d'une vie. C'est le cours de la vie qui devient ce qui importe vraiment » (p. 254) ; analyse convergente, en ce qui concerne

détruit par une démarche à modèle scientifique. Spinoza demande à Descartes un modèle de ce refoulement, tout en le mettant en œuvre de façon totalement différente[1].

Nous avons reconstitué la structure du prologue et constaté que sa façon propre d'introduire le lecteur à ses thèses était celle d'un récit dramatique. Il nous reste donc à aborder le jeu de chacun de ses acteurs. Toute la progression, on l'a vu, se déroule en fonction des relations entre ces trois « personnages » que sont le narrateur (et ses attributs : *animus, mens*), les biens, le vrai bien. Ils reçoivent de leur place dans le récit une certaine fonction : ils sont, ainsi, des « actants » de la philosophie classique[2] ; mais cette fonction est spécifiée par les déterminations propres de la *certitudo* spinozienne. Le fond de la certitude et de son combat renvoie à l'analyse des biens : ce sont eux, plus que le narrateur, qui fournissent l'occasion du changement de statut de la certitude ; eux aussi dont la possession, la perte, l'amour constituent les objets de la certitude même. C'est donc par eux qu'il faut commencer.

l'éthique civile, chez E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari, 1965, notamment p. 1-21 ; et, au sujet de Manetti, *L'umanesimo italiano* (version italienne), Laterza, Bari, 1952, 1978, p. 69-74. En ce qui concerne la place de la Fortune comme concept historique, cf. plus loin, II[e] partie.

1. Nous avons laissé de côté la possible comparaison avec les *Regulae*, d'une part, à cause du caractère inédit de celles-ci lorsque Spinoza écrit, d'autre part du fait que ce texte ne présentant pas l'aspect d'un itinéraire, ce n'est pas le *Proemium* qui peut être concerné par une telle comparaison. Contra, voir J. D. Sanchez Estop, Spinoza, lecteur des *Regulae*. Notes sur le cartésianisme du jeune Spinoza, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1987/1, p. 55-66.

2. Nous reprenons ici librement la terminologie de A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Larousse, 1966, p. 172 sq. Mais autant il nous paraît éclairant de s'interroger sur les actants communs des philosophies classiques, autant il nous paraît impossible de les identifier aux acteurs de telle philosophie, spécifiés par son architectonique, et irréductibles à une autre. C'est pourquoi le tableau que propose Greimas p. 181 (Philosophe / Monde / Dieu / Humanité / Matière / Esprit) nous paraît inapplicable à l'étude d'une problématique déterminée.

CHAPITRE III

VIE COMMUNE ET BIENS PÉRISSABLES

L'analyse des étapes de la certitude nous a donc renvoyés aux biens qui font l'objet des différents degrés du certain. Toute la progression du raisonnement se soutient de l'opposition entre le *verum bonum* et les autres, ceux qu'une tradition éthique nommerait les faux biens, mais à qui Spinoza épargne ce nom. Plus généralement, nous pénétrons ici sur un chemin battu de la tradition morale : la vie, les biens, le choix du vrai bien ; à entendre ces termes sans se soucier de leur ordonnancement, le lecteur a immédiatement l'impression de se retrouver sur le terrain à la fois vague et bien connu où, depuis la vulgate aristotélicienne, toutes les écoles à tour de rôle viennent donner des leçons de conduite, réprimander, ou indiquer les authentiques valeurs ; les écoles et même d'autres discours, car c'est dans ces régions limitrophes que la philosophie débouche sur la harangue, le sermon, la satire. La doctrine des genres de vie se fait vite exhortation et celle-ci s'appuie aisément sur la dénonciation de l'illusoire. Doit-on alors rattacher Spinoza à une telle tradition ? Nous allons montrer au contraire que l'effet le plus direct de la démarche originale du *TIE* consiste à chasser de proche en proche tout le sens moral de ces expressions qu'il réutilise ; il renoue d'ailleurs peut-être ainsi avec une visée d'Aristote plus originaire que la transformation du péripatétisme en premier (ou second) chaînon d'une « histoire de la philosophie morale ».

Donc, les biens : Que nous en dit-il ? Leur présentation se fait en plusieurs temps. Ils seront nommés explicitement au fil de la troisième étape, quand on se demandera ce qui empêche le compromis entre l'ancienne et la nouvelle institution. Il faudra alors expliquer quelles sont les puissances de l'ancien *institutum* qui empêchent de se consacrer au nouveau, et c'est alors que seront désignés *haec tria* : le plaisir, la richesse, les honneurs.

Cependant, dès la première étape, celle de l'usage inquestionné de la vie, la première relative parlait au neutre pluriel de « tout ce qui arrive fréquemment dans la vie commune... ». S'agit-il déjà d'eux, dans ce *omnia, quae...* ? On peut le penser, en prenant appui sur la reprise de la même phrase un peu plus bas[1], avec cette fois un sujet qui renvoie aux *haec tria* ; on peut juger aussi qu'il s'agit des *événements* proprement dits (car peut-on dire directement des biens qu'ils « arrivent » ?) et dans ce cas, même la seconde phrase ne perd pas son sens : *rediguntur* n'est pas un équivalent du verbe être, et on peut comprendre que les événements *se ramènent* à ces trois biens, au sens de : *se laissent classer* dans trois catégories indexées par ces trois biens. Cette distinction n'est pas introduite seulement pour suivre de plus près la syntaxe des premières phrases : s'il faut distinguer entre événements et biens, c'est que leur ensemble forme quelque chose comme une catégorie générale de l'activité, qui n'est pas réductible à quelque tentation extérieure à nous, mais fournit au contraire à Spinoza le moyen d'analyser la vie humaine comme une totalité.

C'est dans cette totalité que Spinoza inscrit les biens qu'il va ensuite énumérer et dont il va décrire les effets ; c'est donc sur le fond constitué par elle que l'usage qu'il fait de ce topos devient lisible. C'est pourquoi pour savoir dans quelle mesure il reprend un discours plus ancien et en quoi il le transforme, il nous faut d'abord cerner l'ensemble de cette activité où les événements se produisent et où les biens se recherchent : la *communis vita*.

1. Dimensions et séquences de la vie commune

« Ils arrivent fréquemment dans la vie commune » ; ces biens, ou les événements qui se rapportent à eux, sont donc désignés dans le texte avant leur propre définition ; ce n'est pas inusité dans le style de présentation de Spinoza. Ce qui les désigne le plus immédiatement, c'est leur insertion dans la *communis vita*. Mais qu'est-ce que la « vie commune » ? Cette expression non plus n'est pas définie ; cependant l'usage qui en est fait équivaut à une description de ses structures.

1. « Nam quae plerumque in vita occurrunt, [...] ad haec tria rediguntur », § 3, G II, p. 5, l. 26-28.

Nous allons voir qu'elle se caractérise par plusieurs dimensions : elle est *donnée* ; *homogène* ; constituée de *séquences élémentaires* en relation aux biens. Lorsque nous aurons répertorié ces dimensions, nous pourrons nous interroger de nouveau sur la notion même de « vie commune » et sur les déterminations qu'elle fait passer au premier plan dans la sémantique du mot *vie*.

a / Koyré traduit *communis vita* par « vie ordinaire » (par opposition, sans doute, à l'extra-ordinaire que sera l'entrée dans la vie philosophique), et Saisset par « vie commune ». En français comme en latin, « commun » peut avoir soit le sens de « courant », « ordinaire », soit le sens de « partagé ». Comment faut-il comprendre ? S'agit-il de la vie quotidienne, routinière, ou bien de ce que les hommes ont en commun ? Autrement dit, l'accent est-il mis sur la simplicité ou sur la socialité ? Le contexte peut nous aider à choisir et à préciser. On parle un peu plus loin de l' « ordo et commune meae vitae institutum »[1] ; et celui-ci — plus exactement l'impossibilité de le changer — est expliqué par « en effet, ce qui le plus souvent arrive dans la vie... »[2] ; *plerumque* reprend clairement *frequenter* ; en outre, on a noté plus haut que la traduction néerlandaise rapprochait les deux formules en traduisant de façon analogue *communis* et *plerumque*[3] ; il s'agit effectivement de la même notion ; simplement, le caractère « commun » est passé de la vie elle-même à l'*institutum* par lequel l'individu la dispose. On peut en déduire que *commun* ne s'oppose pas à *propre* ; mais aussi que c'est un peu plus que simplement ordinaire ; il indique à la fois ce qui est ordinaire (le cours habituel des choses, ce qui a lieu dans la grande majorité des cas) et la raison pour laquelle c'est ordinaire : c'est ce qui n'a pas besoin d'un changement pour être là ; seul celui qui veut autre chose doit changer — comme le marquent à la fois l'expression de nouvel *institutum* et quelques lignes auparavant la description de la nouvelle recherche, puis encore au paragraphe 6 *ad novum institutum*[4]. Le registre du *communis*, c'est donc le registre du « par défaut »[5]. La vie commune est toujours là. Elle est incontournable ; elle n'est

1. § 3, G II, p. 5, l. 25.
2. § 3, G II, p. 5, l. 26.
3. NS, p. 407 : *in't gemeen leven* ; *gemenelijk*.
4. § 3, G II, p. 5, l. 24 ; § 6, G II, p. 6, l. 25.
5. Non pas au sens juridique, mais au sens où l'utilisent les informaticiens : le programme qui est là avant qu'une commande ait modifié quoi que ce soit.

pas un choix de vie ; il y a peut-être une décision d'en sortir ; il n'y a pas de décision d'y entrer ; elle est là dès lors que nous sommes là ; elle est la forme spontanée de notre condition ; il n'y a donc pas à regretter ses limites, si elle en a ; c'est ainsi. Cela ne veut pas dire qu'elle soit le fondement du reste ; mais elle est le donné premier à partir de quoi nous gagnerons le fondement. L'*Ethique* ne dira pas autre chose, même si elle le dit dans un autre langage.

On peut d'ailleurs retrouver dans cette acception l'autre possibilité de *commun* : ce qui est partagé — à condition d'entendre que le partage ne vient pas d'une décision de se conformer aux mêmes événements, mais tout simplement que tous ont, par défaut, les mêmes conditions de vie initiale[1]. Ce partage des mêmes conduites va en outre contribuer, on le verra plus loin, à en renforcer la cohérence[2]. Il s'agit donc moins de la socialité proprement dite que de l'identité des conduites qui peut être la base du social[3].

In vita communi : il faut donc entendre : dans la vie telle qu'elle est donnée, avant d'avoir réfléchi. Nous découvrirons ensuite que ce donné est un construit ; mais il faudra un long chemin pour le savoir : pratiquement la totalité du chemin qui nous conduira au livre V de l'*Ethique*. Nous avions montré ci-dessus que la première étape de l'expérience relevait d'un monde de la survenue ; nous trouvons ici la catégorie où est pensée cette survenue. La première dimension de la *vita communis*, en tant que première étape de la certitude, c'est de représenter le champ du donné.

b / Une deuxième dimension vient compléter cette description. Nous avons rappelé que la version néerlandaise traduisait *communis* par *gemeen* puis reprenait ce terme, à travers l'adverbe *gemenelijk*, pour rendre *plerumque* ; un peu plus loin, *vulgo* et *frequenter* sont encore traduits de la même façon[4]. Tout se passe donc comme si le champ du *communis*

1. Dans l'*Ethique*, cela s'expliquera par l'unicité des lois de la nature et, au niveau humain, par le fait que tous les hommes ont la même structure. Mais ici c'est inutile : il s'agit de décrire, non d'expliquer.

2. Cf. la fin du paragraphe 5.

3. On la verra réémerger dans l'appendice du IV[e] livre de l'*Ethique*.

4. NS, p. 408 : « ... met het geen te schuwen, dat gemenelijk van de menschen geschuwt word, en met dat te zocken, 't welk gemenelijk van hen gezocht word » ; p. 409 : « Doch alle de dingen, naar de welken wy gemenelijk trachten [... zijn] gemeneljk d'oorzaak van d'ondergang der bezitters... » ; on voit que la phrase reçoit une architecture plus carrée du fait qu'elle est modifiée pour que le sujet *vulgus* laisse à son tour place au même adverbe.

y était étendu au maximum, pour caractériser plusieurs traits qui convergent dans la description de la situation antérieure à la décision finale. Nous ne faisons pas une confiance absolue à la traduction néerlandaise[1], mais ici il nous semble qu'elle entend dans le texte quelque chose qui s'y trouve véritablement sous-entendu. Un choix de traduction qui unifie plusieurs mots de l'original peut soit inciter au contresens (et c'est sans doute le cas le plus courant), soit faire ressortir plus clairement une parenté conceptuelle latente dans le texte ; or il apparaît qu'ici la traduction n'unifie que ce qui demandait à être unifié. La vie commune est bien le champ unique où peuvent se lire les différents événements qui la constituent, où prennent signification les recherches des différents types de biens ; elle n'est pas un simple cadre vide, ou le nom commode que l'on donnerait à une pluralité de phénomènes variés et irréductibles entre eux. Elle forme un ensemble homogène. Un deuxième terme le montre : *institutum*. Comment le traduire ? Là aussi, la *versio belgica* hésite à suivre strictement l'original, mais son hésitation prend une allure inverse : elle rend l'unique mot *institutum* alternativement par *ooggemerk* (intention) et *gesteltenis* (constitution, disposition)[2]. On peut donc hésiter entre un projet (c'est en français le choix de Koyré) et une structure. « Intention » ou « dessein » n'est pas impossible dans le lexique de Spinoza (on le trouve ailleurs en ce sens[3]), et il pourrait convenir pour rendre ce qui concerne le nouvel *institutum* — puisque, précisément, celui-ci implique un choix[4] ; mais lorsque Spinoza, parlant à la première personne, veut insister uniquement sur l'aspect volontaire d'une décision, il dit plutôt, selon l'usage classique[5] : *propositum*[6].

1. Cf. l'étude d'Akkerman citée plus haut, et le travail en cours de Mignini en vue de l'édition du *TIE*.

2. « Ik overwoog dieshalven in mijn gemoed, op het mogelijk zou zijn om tot dit nieu oggemerk, of ten minsten tot de zekerheit daar af, te geraken, zonder d'ordening en gemene gesteltenis des levens te veränderen », NS, p. 407.

3. « ... sed meum institutum est, de sola mente humana agere », *Ethique*, livre IV, pr. III, scolie, G II, p. 145, l. 19-20. « Verum quoniam meum institutum praecipue est, de iis tantum loqui, quae solam Scripturam spectant, sufficit de lumine naturali haec pauca dixisse », *TTP*, I, G III, p. 16, l. 19-21. Dans d'autres contextes (juridico-politiques), *institutum* peut s'opposer à *natura*, mais on trouve plus souvent : *institutum naturae*.

4. On le trouve aussi dans le latin de Descartes : « sed laboriosum est hoc institutum », *Première Méditation*, AT, VII, p. 23.

5. Cicéron, à propos du Souverain Bien, compare l'homme à un archer qui fait tout pour réaliser son dessein « ut omnia faciat quo propositum assequatur » (*De Finibus*, III, 22).

6. « Resumamus jam nostrum propositum », *TIE*, § 49, G II, p. 18, l. 26 ; « Superest tamen te monere ad haec omnia assiduam meditationem, et animum et propositum constantissimum requiri », lettre 37, à Bouwmeester, 10 juin 1666, G IV, p. 189, l. 10-12 et 24-26. En revanche, le terme n'apparaît pas dans l'*Ethique*.

Dans *institutum* au contraire, on entend *instituere*, c'est-à-dire moins décider que mettre en place ou mettre en ordre, et au participe passé[1], la structure instituée a peut-être plus d'importance que la décision instituante — d'ailleurs inexistante, on l'a vu, dans le cas de l'ancien *institutum*. Que signifie donc le terme ? Il désigne la structure, le tissu, l'organisation de la vie[2] ; ce n'est pas par hasard qu'il est associé à *ordo*. La vie commune ne forme pas une simple juxtaposition d'activités, elle constitue un tissu homogène. Si l'on veut achever de s'en convaincre par une comparaison, on peut noter que la fin de l'*Ethique* parlera de : « totum vitae spatium [...] percurrere »[3]. Le contraste entre les deux expressions et leurs contextes est assez net : le passage d'*Ethique* V suppose un individu qui se déplace sur le fond, indéterminé, constitué par la vie ; l'accent est mis sur la détermination de l'individu lui-même ; au contraire dans le *TIE*, l'individu n'est pas au premier plan en tant que déterminant : il balance entre les déterminations d'un *institutum* et de l'autre — ce sont eux qui sont décrits, et non pas celui qui les parcourt. *Institutum* est nettement plus consistant que *spatium* : la vie ainsi désignée est un champ de forces, non un champ de course.

Nous venons donc de voir une seconde dimension, l'homogénéité, gage de consistance, caractériser la *vita communis* en même temps que son aspect donné. Cette homogénéité permet de la déchiffrer comme un ensemble d'activités, celles qui, comme on l'a noté, se développent avant que l'on ait réfléchi.

c / Il faudrait encore préciser : réfléchi à quoi ? Car les paragraphes suivants vont nous montrer que dans cette vie irréfléchie on réfléchit en fait beaucoup. Nous sommes renvoyés ici d'abord à la différence entre *quaerere* et *inquirere*. On réfléchit à la façon d'obtenir des honneurs

1. « Instituta Dei », *TTP*, chap. 3, G III, p. 49, l. 10-11 ; « regis instituta, seu decreta », *TP*, chap. VI, § 18, G III, p. 302, l. 3.

2. Ici aussi l'étude d'Otto Pfersmann avait bien indiqué les perspectives : la thématisation de la notion d'*institutum vitae* s'y effectue dans l'éclairage de l'*Ethique à Nicomaque*, et y renvoie à la *ratio vivendi* du *TTP* et de l'*Ethique* : « La spéculation spinoziste s'enracine donc dans une première réduction des données à ce seul aspect de la vie pratique, dont la description en termes aristotéliciens permet un démontage et un développement rigoureux. Le *vitae institutum* désigne un ordre durable des actions par lesquelles se maintient la vie sociale et privée d'un individu », Spinoza et l'anthropologie du savoir, in *Spinoza, science et religion*, p. 61.

3. « Qui enim ex infante, vel puero, in cadaver transiit, infelix dicitur, & contra id felicitati tribuitur, quod totum vitae spatium mente sana in corpore sano percurrere potuerimus », livre V, pr. XXXIX, G II, p. 305, l. 20-24.

ou des plaisirs, de se mettre à l'abri des coups du sort, de faire fortune. On réfléchit donc de façon interne au registre de la vie commune ; si la vie commune est celle où l'on ne pense pas ce par quoi l'on est déterminé, pourtant des déterminations diverses, et, en germe, contradictoires, vont y apparaître : on peut choisir entre tel ou tel but, préférer un but à un autre, sans que cela diminue le caractère de donné et la consistance de la *vita communis*. Le commun n'est pas l'uniforme ; mais la diversité qui s'y dégage reconduit toujours à la même consistance. On peut même diriger sa vie, mais la diriger à l'intérieur du commun n'est pas en sortir : la preuve, c'est que lorsque cette direction est mentionnée (à propos des honneurs)[1], elle sert au contraire à imiter les autres et à se conformer à leurs opinions pour gagner leurs suffrages. C'est en ce sens que nous disions un peu plus haut que le partage des mêmes conduites sert à en renforcer la cohérence. Et tant que l'on demeure dans ce registre, le choix se conforme à ce qui est partagé. L'effort de direction est le comble de l'aliénation.

Nous voici donc au point où les deux premières dimensions de la vie commune font apparaître qu'elle est constituée par une multiplicité de déterminations, dont cependant la pluralité ne remet pas en cause la consistance du tissu où elles prennent sens. Comment répertorier, analyser ces déterminations ? On peut envisager deux façons de le faire et, de fait, Spinoza a recours successivement aux deux. On a surtout remarqué la seconde, la plus voyante : la classification des biens. Elle est la plus voyante parce qu'elle s'inscrit dans le toujours déjà vu de la topique morale (le lecteur l'attend dans un discours qui traite du vrai bien) et aussi parce qu'elle est assumée comme telle ; mais elle n'est utilisée, et utilisable, que sous la juridiction d'une autre, plus inapparente, mais sans laquelle le fonctionnement effectif du texte devient proprement illisible. C'est ce que nous appellerons les séquences de l'activité humaine. Elles sont représentées par des verbes : *quaerere* et ses composés, mais aussi obtenir, puis jouir, et garder ou perdre. Et puis une séquence particulière, qui sera confrontée à toutes les autres : *cogitare*. Cette division ne recouvre pas celle des biens ; elle lui est transversale ; et c'est elle qui lui permet de fonctionner. Elle représente donc ce qui est le plus en amont du raisonnement de Spinoza.

Cette division n'est pas thématisée ; mais nous allons la voir appa-

1. « Vita necessario ad captum hominum est dirigenda », § 5, G II, p. 6, l. 18 ; et, un peu plus haut : « ad quem omnia diriguntur », *ibid.*, l. 11-12.

raître à l'état pratique dès qu'il s'agit de comprendre l'hésitation devant la recherche du vrai bien ; c'est-à-dire dès lors que Spinoza ne se borne plus à énoncer, par un simple rappel, les enseignements de l'expérience mais commence à décrire réellement des situations expérientielles. Ainsi, la première raison qui fait qualifier comme *inconsultum* la quête du seul vrai bien, ce n'est pas la simple considération des honneurs ou des richesses ; ils ne sont pas donnés d'emblée comme un but en soi, dont le prestige suffirait à effacer l'appel de la félicité ; ils sont au contraire nommés dans le cours d'un calcul comparatif : je vois les avantages qu'honneurs et richesses font acquérir *(acquirere)* ; je vois que la nouvelle entreprise me fera cesser de les rechercher *(quaerere)*[1] ; or cette nouvelle entreprise elle-même consiste à chercher *(inquirere)*[2] le vrai bien, pour l'acquérir *(acquirere)* une fois qu'on l'a trouvé[3]. *Quaerere* et ses composés indiquent donc une activité qui transcende la distinction entre le vrai bien et les autres, entre les *commoda* et l'*aliquid* à quoi on va les sacrifier ; ce point commun n'est pas l'idée de bien en général, mais le mouvement commun de la recherche et de l'obtention de ce que l'on cherchait. Ce sont eux qui permettent l'évaluation des différents buts en les réduisant à un commun dénominateur. Ce sont les mêmes outils qui serviront aux paragraphes suivants à décrire la quête des honneurs et des richesses (*prosequi* s'adjoint cette fois à *quaerere*[4]). Plusieurs actions de ce type peuvent d'ailleurs s'enchaîner, l'une servant indirectement à obtenir l'autre : ainsi, le moyen pour arriver aux honneurs est de rechercher *(quaerere)* ce que la foule recherche[5]. On apprend par la même occasion que l'on peut caractériser l'ensemble des actions humaines par cette recherche, puisque qui veut imiter les hommes peut se contenter d'imiter cette activité ; les buts recherchés peuvent varier, le mouvement de chercher est constant ; la description de la vie humaine semble ainsi trouver son point d'ancrage le plus profond dans une analytique du *chercher*[6].

1. « Videbam nimirum commoda, quae ex honore ac divitiis acquiruntur, et quod ab iis quaerendis cogebar abstinere », § 2, G II, p. 5, l. 18-19.
2. « Constitui tandem inquirere... », § 1, G II, p. 5, l. 12.
3. « Quo invento et acquisito... », § 1, G II, p. 5, l. 15.
4. « Honores ac divitias prosequendo non parum etiam distrahitur mens, praesertim ubi hae non nisi propter se quaeruntur », § 4, G II, p. 6, l. 7-8.
5. « Et quaerendo quod vulgo quaerunt homines », § 5, G II, p. 6, l. 19-20.
6. La note de Spinoza au paragraphe 4 introduit une distinction, mais elle est intérieure au *quaerere* : « distinguendo scilicet divitias, quae quaeruntur vel propter se, vel propter honorem... », G II, p. 6, note *a*.

La vie cependant ne s'épuise pas à chercher : il faut d'abord tenir compte d'une séquence symétrique : fuir[1], qui vient compléter la généralité des actions attribuées aux *homines*, et qui doivent être imitées par qui cherche leur faveur[2] ; ensuite, lorsqu'on a trouvé un bien, on l'acquiert (*acquirere*, mais aussi *assequi*[3] et plus loin *consecutio*[4]), on s'y repose ou on en jouit (*fruitio* au paragraphe 4 reprend *quiesceret*[5]). Ici aussi nous rencontrons un symétrique : on peut obtenir, mais on peut aussi voir son espérance déçue[6]. Nous avions fait remarquer au paragraphe précédent la profusion presque obsessionnelle des termes de la famille de *certus* ; on pourrait faire la même remarque pour les verbes composés sur *quaerere*[7] et sur *sequi*[8]. Le mot « espérance » lui-même est implicitement défini comme ce qui relie le *quaerere* à l'*acquirere*[9]. Enfin ce qui a été acquis, c'est-à-dire possédé, peut être perdu, c'est-à-dire périr ; et l'on peut soi-même se perdre, c'est-à-dire périr également. Nous avions même remarqué que ces deux modalités de la perte étaient assez décisives pour donner l'impulsion à la seconde et à la quatrième étape de l'itinéraire.

La *vita communis* nous apprend donc d'elle-même, avant toute considération explicitement éthique, à reconnaître des enjeux ; la *fruitio*, le *quiescere in aliquo bono* ; les *commoda* ; des moyens de les obtenir : chercher, fuir, acquérir ; et un danger : périr, ou perdre ce que l'on a obtenu. On peut donc indiquer la série des séquences fondamentales qui constituent les actions aussi bien du narrateur que des hommes en général : rechercher et fuir ; gagner ; perdre ; profiter ; jouir ; périr. Leur ensemble nous donne des instruments pour une analytique de la vie commune. Peut-être les retrouverons-nous, sous une autre forme, dans les livres III et IV de l'*Ethique*. Pour l'instant, c'est à la mise au jour de ces séquences

1. Symétrie analogue chez Descartes : *prosequi/fugere*, *Quatrième Méditation*, AT, VII, p. 57.
2. « Fugiendo scilicet quod vulgo fugiunt [...] homines », § 5, G II, p. 6, l. 19.
3. « Ut ipsum assequamur », § 5, G II, p. 6, l. 17-18.
4. « Quoad ipsius consecutionem », § 6, G II, p. 6, l. 29-30.
5. « Ac si in aliquo bono quiesceret... », § 4, G II, p. 6, l. 3-4 ; « post illius fruitionem », *ibid.*, l. 4-5.
6. « Si autem spe in aliquo casu frustremur... », § 5, G II, p. 6, l. 15.
7. Pour *quaerere* et ses composés, cf. tous les exemples déjà cités ; on peut y ajouter encore : *fixum enim bonum quaerebam* (§ 6) ; *summis viribus quaerere* (§ 7) ; *summis viribus cogitur quaerere* (§ 7) ; *totisque viribus quaerendum* (§ 10) ; les trois *quaeruntur* du paragraphe 11 ; et le substantif *acquisitio* (§ 11).
8. *Prosequendo* (§ 5) ; *assequamur* (§ 6) ; *consecutionem* (§ 6) ; *omnia quae vulgus sequitur* (§ 7) ; *ut honorem assequerentur* (§ 8).
9. § 5, cité ci-dessus, et § 7.

qu'aboutit la remontée vers ce qu'il y a de plus premier dans le dispositif de l'itinéraire. Elles constituent donc les fils ultimes de la trame éthique, ce qui détermine en dernier recours la spécificité de la démarche spinozienne dans le *proemium*.

Si nous voulons comprendre la forme propre de cette démarche, il nous faut maintenant les considérer plus précisément. Quatre caractéristiques se laissent dégager :

— Ces séquences prennent la forme d'actions individuelles, même si elles peuvent avoir d'autres individus comme objet, modèle ou condition ; l'action collective n'est pas première ; aucune présence de la Cité, de la divinité, ou d'une loi naturelle explicite ne se fait sentir ; les séquences de la vie commune sont autant d'épisodes anthropologiques qui ne se réclament d'aucun fondement transindividuel ; certes l'autre est présent à leur horizon, mais sans être donné comme nécessaire : la collectivité est une collectivité de répétition et d'imitation, voire de concurrence et d'exclusion, non de fondation. Il va de soi que la science, la politique comme analyse ou conduite de la Cité (c'est-à-dire en tant qu'elle est différente de la recherche individuelle de l'honneur), la théologie n'y apparaissent pas. L'homme se révèle ainsi comme un foyer d'actions diverses, qui ne semblent pas hiérarchisées les unes à l'égard des autres ; le *praesertim* du paragraphe 4, le *vero* du paragraphe 5 indiquent des insistances, non des préséances. On ne peut lire d'emblée dans cette collection d'activités individuelles quelque chose qui les transcenderait, ou vers quoi elles tendraient pour y trouver leur ultime signification.

En ce sens, le ton est proche de celui de l'anthropologie de Hobbes, telle qu'elle apparaît dans le *De Natura humana*. La vie s'y laisse en dernière instance analyser comme une pluralité d'activités[1]. Rien ne vient y mettre un ordre finalisé, ni une règle naturelle, ni une loi sociale — car les hommes sont, chez Hobbes, d'emblée plusieurs mais ne constituent pas d'emblée l'Etat qui donne des règles. C'est même cette pluralité non hiérarchique d'activités qui permet à Hobbes de nier l'existence d'un Souverain Bien[2] :

1. Par exemple le chapitre VII, qui introduira les notions de bien et de mal, commence par des définitions du plaisir et de la peine qui (outre leur engendrement mécanique) sont saisis à travers leurs conséquences dans les actions humaines : « This motion, in which consisteth *pleasure* or *pain*, is also a solicitation or provocation either to draw *near* to the thing that pleaseth, or to *retire* from the thing that displeaseth », *EW*, t. IV, p. 31.

2. « But for an utmost end, in which the ancient philosophers have placed felicity, and disputed much concerning the way thereto, there is no such thing in this world, nor way to it, more than to Utopia : for while we live, we have desires, and desire presupposeth a further end », *EW*, t. IV, p. 33.

la finalité des actions s'épuise dans leur exercice, sans les subordonner à une signification qui les ordonne ou les transcende ; leur seul terme est le terme empirique de l'existence ; d'où la comparaison hobbesienne des passions avec la situation de l'homme lors d'une course[1] : « regarder ceux qui sont en arrière, c'est la gloire, regarder ceux qui précèdent, c'est l'humilité, [...] abandonner la course, c'est mourir ».

Une différence cependant avec Hobbes : chez ce dernier, les mouvements originaires placent autrui dans la vision immédiate de l'individu et, du coup, font du rapport à autrui une ligne constitutive des actions humaines. Reprenons la description des passions que nous venons de citer : certes, les actes ne s'ordonnent pas à un Souverain Bien ; mais ils s'ordonnent spéculairement dans la réfraction de leur puissance au cœur du regard de l'autre homme ; ainsi la course est en même temps et inséparablement une comparaison ; on ne court pas tout seul, dans l'univers hobbesien ; si le sens de la course ne tient pas à son but, il tient pourtant à quelque chose : la distance des concurrents, qui fait tout le bonheur ou le malheur du coureur. C'est pourquoi s'il est clair que chez Hobbes la société civile n'est pas fondatrice (elle est au contraire fondée par les individus et à partir d'eux), l'interhumain en revanche est fondateur des traits de l'individu. L'autre — mon égal anthropologique — est déjà là en moi, par les mille facettes des passions, avant d'être constitué en adversaire dans l'état de guerre et en partenaire lors du pacte. Rien de tel dans le *proemium* ; l'autre homme est là ; il peut être rival ou admirateur : occasion de perte des biens ou cible de flatterie ; mais ni rivalité ni admiration ne sont constitutives de l'individu.

— Comme chez Hobbes encore, ces séquences sont éthiquement indifférentes ; on ne peut dire que chercher soit bien, et fuir mal, ou le contraire. Ces séquences en quoi se résout la vie humaine n'ont pas en elles-mêmes d'orientation éthique ; elles ne sont pas données comme bonnes ou mauvaises ; elles sont profondément indifférentes au bien et au mal, comme elles sont indifférentes aux divers types de bien (y compris au Souverain Bien) ; c'est cette neutralité éthique qui confère sa puissance novatrice à l'ouverture du *TIE* ; elles ne peuvent donner lieu à de l'illusoire, et c'est en ce point que s'ancre le plus fortement la rupture avec la rhétorique morale traditionnelle : elles sont les segments d'une chaîne qui produit des effets divers, mais dont aucun n'est

1. *De Natura humana*, chap. IX, § 21, *EW*, t. IV, p. 52-53. Cf. l'analyse que nous donnons de cette anthropologie dans *Hobbes, science, politique, religion*, PUF, 1988, p. 37-39.

a priori négatif. A ce niveau anthropologique, rien n'est condamnable, si ce n'est ce qui se condamne lui-même. Les séquences de l'action permettent de comparer, d'évaluer les différents biens, d'analyser leurs résultats, sans les soumettre à un idéal moral préétabli. Elles vont permettre ensuite, aussi, de dépasser ces mêmes biens, sans apport extérieur dans le raisonnement. C'est le même jeu de séquences qui, prenant au mot la promesse des biens périssables, va construire le modèle d'un autre bien.

Nous avions vu ci-dessus que la transformation interne des étapes de la certitude était la clef de l'immanence du raisonnement, qui arrachait le langage de l'expérience à la fois au protreptique et au récit de conversion ; nous constatons maintenant que l'autotransformation de la certitude n'est possible que par la concaténation de ces segments neutres que sont les séquences de l'activité humaine. Elles sont même tellement neutres que c'est encore grâce à elles que sera décrit le Souverain Bien. Cette distribution originaire demeure donc indépassée. Elle n'est pas la caractéristique d'un « avant » : elle couvre tout le champ de la description des comportements. Mais elle le couvre d'une manière qui vaut d'être notée : au fond tout ce que nous lisons ici décrit, avec une grande généralité, ce qui se lira au livre IV de l'*Ethique*. Certes ; mais il faut remarquer qu'on n'y trouve pas une seule fois le mot *affectus* ou le mot *passio*. La description pointe sur les effets de la force qui nous guide vers les biens, sans s'arrêter à la qualifier elle-même, moins encore à l'expliquer. La chaîne de ces effets constitue pour l'instant l'objet unique de l'analyse, parce qu'elle suffit, grâce à ce qu'elle produit en satisfaction, puis en promesses, puis en menaces, à légitimer tout le parcours qui va conduire à la décision finale.

C'est cette force qui remplace le jeu interhumain du *De Natura humana* ; car celui-ci engendrait indirectement la constitution de l'éthique. Ici le jeu même des séquences fondamentales le permet ; mais il ne le permet qu'au prix de la reconstitution d'un Souverain Bien. N'est-ce pas un retour en arrière ? D'un point de vue hobbesien, certainement. Mais ce qui doit être pensé est précisément ce paradoxe : un Souverain Bien reconstitué à partir d'un monde sans fins.

— Il faut encore souligner une autre différence avec Hobbes : chez celui-ci, l'homme est le support de ses activités et, par son mouvement interne[1], leur centre fondateur, leur origine ; ici au contraire, l'homme

1. Reprenons la définition du plaisir et de la peine (chap. VII, § 1) : « *conceptions* and *apparitions* are nothing *really*, but *motion* in some internal substance of the *head* ; which

apparaît certes comme le support et le lieu d'exercice de ces activités ; mais l'homme lui-même n'est pas décrit ; la description du *proemium* est une anthropologie sans sujet ; quant à savoir si l'*animus* peut en tenir lieu, au moins en partie, nous en traiterons ensuite ; observons seulement pour l'instant que l'animus n'est explicitement cité, dans toute cette description, que pour les conséquences que les événements ont sur lui[1], non en tant que moteur ou principe de choix. Les séquences que nous avons décrites sont donc tout aussi données que l'est la vie commune elle-même. Pourquoi elles ? pourquoi ainsi ? L'homme finalement, au moins dans ce prologue, est la somme de ces séquences, ou de leur possibilité. Dans le livre II de l'*Ethique*, il sera construit à travers une physique, dans les livres III et IV la pluralité de ses actions sera rapportée au *conatus* ; ce n'est pas le cas ici ; ici nous sont seulement fournis des moyens généraux de description des conduites humaines, sans que leur soit assigné un foyer où elles trouveraient la règle de leur identité. De même ces activités ne sont pas essentiellement rapportées aux biens qui viennent occuper la fonction de compléments d'objets de ces verbes : chaque bien peut être cherché, gagné, perdu ; les activités ont toujours un corrélat qui vient les remplir de sens ; mais leur distinction demeure d'ordre formel.

Ces trois premiers traits des séquences fondamentales nous ont portés au plus près de l'anthropologie hobbesienne : à la fois pour mettre en lumière des similitudes fortes et pour détacher de nettes démarcations, précisément aux points où Hobbes fait peser ce qui le sépare de la tradition. Il reste donc à demander en quoi le mouvement de Spinoza ne fait pas retour à cette tradition que l'un et l'autre paraissaient rejeter.

— Ce qui est commun aux différents biens, ce n'est pas une idée générale du bien ; c'est plutôt cette description d'actions enchaînées ou substituables (on cherche puis on acquiert ; on garde ou on perd) selon lesquelles peuvent se décrire toutes les activités humaines. Ces actions ont un contenu, mais elles sont antérieures ou transversales au

motion *not stopping* there, but proceeding to the *heart*, of necessity must there either *help* or *hinder* the motion which is called *vital* ; when it *helpeth*, it is called *delight*, *contentment* or *pleasure* [...] but when such motion *weakened* or hindereth the vital motion, then it is called *pain* », *EW*, t. IV, p. 31. Cf. aussi la définition des plaisirs des sens, chap. VIII, § 1 et 2, *ibid.*, p. 34-35.

1. « ... nisi quatenus ab iis animus movebatur », § 1 ; « quod ad libidinem attinet, ea adeo suspenditur animus... », § 4 ; « propter illud, quod non amatur [...] nullae commotiones animi », § 9, etc.

contenu ; dès qu'on précise le contenu, on est dans ce qui relève de l'un des biens ; en fait, on se donne, avec cette série de verbes, de quoi disséquer l'efficace des différents biens. On ne peut même pas les répartir entre ce qui relève de l'âme et ce qui relève du corps : ces actions concernent à la fois le corps (qui d'ailleurs n'est jamais nommé) et l'*animus*. L'énumération de cette série d'actions évite de considérer les biens comme fins ; ils sont plutôt corrélats des actions. On dira que la nuance est mince ; il nous semble pourtant que si on lit en même temps cette description et celle d'*Ethique à Nicomaque*, I, 1, la démarcation se profile nettement. On voit certes la même chose, mais ce n'est pas la même scène qui passe au premier plan. Aristote commence par prendre en compte une série de disciplines, ou de formes d'action : technè, méthodos, praxis, proairesis ; et il énonce que toutes tendent vers un bien[1]. Cette inclination est enregistrée dans l'opinion commune et approuvée par la philosophie. Elle lit donc dès l'abord le bien en termes de fin[2]. Le philosophe note ensuite une hiérarchie spontanée entre les activités : un mouvement de multiplication et d'organisation les parcourt, chacune venant s'enrôler au service d'une autre, architectoniquement supérieure. Le schème de la fin s'applique donc non seulement aux rapports de l'activité à son bien, mais aussi aux relations des activités entre elles, et par là des biens aux biens ; c'est ainsi que sont dégagés le Souverain Bien et sa science — la politique ; il faudra encore enquêter pour mettre un contenu clair sous ce nom, mais, au moins comme nécessité, le Souverain Bien apparaît comme donné : il est lisible au principe même des activités empiriques ; la ventilation de la vie humaine en art de fabriquer des freins, art de conduire les chevaux, stratégie, politique, etc., présuppose au fond ce qu'elle va faire apparaître ; elle contient un modèle d'intelligibilité constitué par la permanence déterminée d'un certain nombre de formes d'action déjà remplies par un contenu. C'est la façon même dont est conçu le bien vers lequel tend chaque activité qui porte dès l'abord le principe

1. *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094*a*. Traduction Tricot : « Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien », Vrin, p. 31.

2. « Aussi a-t-on déclaré avec raison que le bien est ce à quoi toutes choses tendent », et la phrase suivante enchaîne sur la diversité des fins. Ce lien sera confirmé dans l'analyse du choix (I, 5, 1097*a*). Les commentateurs accentuent cette lecture en la traduisant en identité médiate : « omnia autem ista ordinantur ad aliquod bonum sicut in finem », S. Thomas d'Aquin, *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nichomachum Expositio*, § 8, éd. R. Spiazzi, *OP*, Marietti,1964, p. 4 ; ou immédiate : « ergo appetunt bonum, & finem propter quem operantur », Sylvester Maurus, *Aristotelis Opera* [...] *illustrata*, Rome, 1668, t. II, p. 4.

de la révélation d'un bien dernier[1]. Chez Spinoza au contraire, le caractère formel des séquences fondamentales interdit la hiérarchie qui aplanit le chemin vers la fin ultime. C'est pourquoi il est en fait sur cette question aussi, paradoxalement, plus proche de Hobbes qu'il ne paraît : il n'y a pas chez lui de Souverain Bien *donné* ; il faut tout un procès pour le *construire.*

Il est possible de marquer la différence encore d'un autre point de vue. On pourrait dire que la description aristotélicienne est nominale et la description spinoziste verbale. Aristote s'appuie sur un monde de fins dont il se demande si elles sont hiérarchisées (et il répond tout de suite par l'affirmative), mais qu'est-ce que ces fins ? Elles sont désignées par des noms qui indexent d'emblée leur contenu, si général soit-il ; le schéma action-fin-bien est possible, prend un sens si on comprend que l'action est une action rationnelle qui vise une certaine fin qui est un bien. Le texte de Spinoza demeure non pas à un niveau plus grand de généralité, mais plutôt à un niveau de description très antérieur ; il s'agit d'appréhender, par des verbes, des éléments d'action ; chercher ou acquérir est d'emblée plus fragmentaire, donc plus neutre que la stratégie, la politique ou la richesse. L'approche nominale de la tradition aristotélicienne refuse au fond qu'il y ait véritablement des éléments neutres à la base de l'éthique[2].

Dans ce cadre qu'est la vie, et d'abord la vie commune, les biens ne sont pas des significations données une fois pour toutes ; ils sont objets de mesure et d'analyse, par-delà leur individualité, grâce à ces instruments de comparaison que sont les séquences vitales. Leur pluralité ne se résout pas dans une racine unique qui serait l' « homme ». Les postulats du livre II de l'*Ethique* essaieront de construire, au moins par un *exemplar*, un tel fondement ; ici ce n'est même pas le cas.

Nous avons donc fait le tour de ce que le prologue donne à lire comme dimension de la *communis vita* : caractère donné, consistance, organisation en séquences constitutives. Pouvons-nous, à la lumière de ces trois caractéristiques, mieux définir la vie commune ? Et tout d'abord, ce que c'est que la vie ? Nous avons en effet jusqu'ici laissé dans l'ombre

1. C'est pourquoi, malgré la présence d'un terme qui est si décisif dans le système spinoziste, la définition aristotélicienne du bien comme « ce que tous désirent » marque probablement le point de plus grand éloignement avec Spinoza. Pour ce dernier, il faut dire au contraire que le bien est ce qui est désiré par chacun.

2. C'est tout le sens du premier des *Problèmes éthiques* d'Alexandre d'Aphrodise, *Supplementum aristotelicum* (hrg. I. Bruns), t. II-2, Berlin, 1892, p. 118-120.

le mot vie lui-même, pour ne nous intéresser qu'à ses déterminations. Nous avons conclu que ces déterminations aboutissaient à prendre en vue les actions humaines selon trois distinctions : une distinction verticale, entre la vie ordinaire et celle qui ne l'est pas ; une distinction horizontale, entre les trois sortes de biens et les activités qui y tendent ; une distinction transversale à la seconde, entre les séquences d'activité : chercher, obtenir, perdre, se reposer. Par-delà ces distinctions, qu'est-ce donc que la vie ?

Pour d'autres pages du système, nous pourrions nous appuyer sur le livre de Sylvain Zac[1], mais il traite presque uniquement (et magistralement) de la vie conçue comme puissance vitale ; il laisse entièrement de côté la vie comme façon de vivre ; il est d'ailleurs caractéristique que Zac n'analyse jamais le texte que nous commentons actuellement : il le cite, en tout ou en partie, trois fois dans sa thèse[2], mais ne s'attarde jamais sur le terme de vie dans ce passage et sur le regard qu'il suppose — il reconnaît ainsi implicitement qu'il s'agit d'un autre usage, ou d'une autre dimension, que celle qu'il prend en considération lui-même.

Le terme « vie », dans le lexique de Spinoza, possède plusieurs sens, qui d'ailleurs ne sont pas incompatibles entre eux, et Spinoza lui-même prend soin en divers passages de les distinguer[3] — mais on verra qu'au fil de ces distinctions, l'un des sens, le quatrième, demeure à l'écart. On peut dissocier : *a* / la vie comme acte biologique, celle qui se définit notamment par la circulation du sang[4] — et qui, hors même cette définition scientifique, correspond à une donnée de la conscience commune : le contraire de la mort ; être en vie, c'est une caractéristique partagée par tous les animaux, et excluant les objets simplement matériels ; tuer quelqu'un, c'est lui faire perdre la vie en faisant cesser ces mécanismes biologiques. Par une extension limitée, ce sens inclut aussi les moyens de conserver cette continuité biologique. Le paragraphe 8 du *TIE* oppose clairement la vie ainsi conçue et la mort, dans la série d'exemples illustrant la bêtise de ceux qui se consacrent aux biens

1. *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, 1963.

2. P. 119 (tâche de la philosophie) ; p. 155 (passage du plan de la durée au plan de l'éternité) ; p. 173 (interrogation sur le sens de la vie comme point de départ de la réflexion philosophique).

3. *Cogitata Metaphysica*, II[e] partie, chap. 6, G I, p. 260 ; *TP*, chap. 5, § 5, G III, p. 296, l. 11-15.

4. « Quae [...] sola sanguinis circulatione, et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia [...] definitur », *TP*, chap. 5, § 5, G III, p. 296, l. 13-15.

périssables[1] ; un peu plus loin, au contraire, Spinoza parle de la juste mesure d'argent qui permet de « conserver la vie et la santé »[2] ; *b* / la vie comme puissance d'être en vie, source et cause de l'acte biologique et de ce qui le conditionne[3] ; la vie d'un être s'identifie en ce sens à sa productivité — de proche en proche, ce qui est alors le plus vivant, c'est le dynamisme des lois de la Nature, et, par là, Dieu lui-même en tant que raison de ces lois et cause immanente de toutes choses ; si celles-ci sont vivantes, c'est « en ce sens que leur productivité, leur "effort de persévérer dans l'être", est une manifestation de la productivité infinie de Dieu »[4] ; *c* / la « vraie vie », celle qui est propre aux hommes[5] et se définit par la raison, celle dont l'Etat doit assurer les conditions externes, mais qu'un effort supplémentaire — celui de l'individu — doit mettre en œuvre ; *d* / enfin, celle dont Spinoza parle quelquefois mais qu'il ne définit pas, la vie commune, qui est nommée deux fois au début du *TIE*, celle que l'on « dirige » vers tel bien, celle aussi qui implique les mœurs, mais sans s'y réduire ; la vie comme lieu des actions humaines. On voit bien les rapports que les trois premières strates de signification entretiennent entre elles, et d'autant plus aisément que l'auteur lui-même les a nettement indiqués. La vie au sens *b* est la cause des lois qui produisent la vie au sens *a* ; la vraie vie (sens *c*) est en l'homme ce dont Dieu comme principe (sens *b*) est le modèle[6] ; la vraie vie enfin se distingue de la vie au sens *a*, qu'elle suppose en tant que condition générale[7], comme ce qui est le plus digne de l'homme se distingue de ce qui est commun à tous les animaux. La quatrième strate, en revanche, n'est jamais élucidée, et cependant, on serait tenté de dire que c'est elle qui détient la clef philosophique des autres. En effet, si rhétoriquement on peut opposer la « vraie vie » à la vie purement animale, il n'en reste pas moins qu'il est difficile — surtout dans une pensée qui refuse la finalité — d'identifier directe-

1. « Ut tandem vita poenam luerent suae stultitiae », § 8, G II, p. 7, l. 12-13.
2. « Quantum sufficit ad vitam et valetudinem sustentandam », § 17, G II, p. 9, l. 31-32.
3. « Quare nos per *vitam* intelligimus *vim, per quam res in suo esse perseverant* », *CM*, II, chap. 6, G I, p. 260, l. 15-16.
4. S. Zac, *op. cit.*, p. 20.
5. « Vitam humanam intelligo, [...] quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita definitur », *TP*, § 5, G III, p. 296, l. 12 et 14-15 ; cette définition complète la phrase où est définie l'autre signification de *vita*, celle qui est commune à tous les animaux. Cf. aussi *TTP*, chap. IV, G III, p. 66-67.
6. *TTP*, chap. XIII, G III, p. 171, l. 22.
7. Le chapitre II du *TP* enchaîne *vitam sustentare* et *mentem colere* (§ 15, G III, p. 281, l. 22).

ment ce qui est le propre de l'homme et ce qui est le plus digne de l'homme — puisque tous ne mènent pas la *vera vita* ; la formule du chapitre V du *Traité politique* ne peut donc prétendre indiquer complètement ce qui caractérise la vie humaine en tant que telle : la vraie vie est une des formes que prend la vie comme lieu des actions, elle ne s'oppose pas plus à elle que la raison à la nature, mais elle ne peut se dégager que sur le fond que cette dernière constitue ; cependant, la vie en ce quatrième sens n'est pas la même chose que la vie biologique : elle est la façon dont les phénomènes biologiques sont vécus par les hommes, ou la façon qu'ont les hommes d'utiliser leurs possibilités biologiques ; plus exactement, lorsque Spinoza en parle, le lecteur a l'impression que la lumière porte sur un autre aspect que celui de la détermination par les causes physiques ; celles-ci existent sans aucun doute, mais, quand on traite (dans notre texte) des *événements* de la vie *(omnia quae occurrunt)*, ou (dans d'autres) de l'usage de la vie *(usus vitae)*[1], on fait provisoirement abstraction des causes qui déterminent la continuation de la vie, pour porter l'attention sur le fait qu'il s'y passe habituellement quelque chose et que l'on sait (même si ce n'est pas de façon rationnelle[2]) ce qui s'y passe[3] ; je sais (même si je ne le connais pas par les causes) ce que j'ai fait, ce qui est arrivé, et je vois aussi ce que les hommes font — la vie en ce sens est lieu d'un regard sur les activités humaines. Il ne s'agit pas d'une spécification de la vie biologique, dont la vraie vie serait encore une spécification supplémentaire (d'ailleurs rien ne nous dit formellement que seuls les hommes possèdent ce type d'expérience[4]), mais il faut plutôt la concevoir comme vue d'un autre regard — un palier de la réalité considéré non dans ses déterminations causales, mais en face, comme lieu où des choix s'effectuent et se retiennent. Elle est présence de l'homme à ses

1. C'est ce qui définit et limite le rôle des Prophètes (préface du *TTP*, G III, p. 9, l. 31 ; chap. II, *ibid.*, p. 42, l. 26-30 ; chap. VII, p. 109, l. 9-11) et le champ de la notion de possible (*ibid.*, chap. IV, p. 58, l. 25-26).

2. « In communi vita verisimillimum, in speculationibus vero veritatem cogimur sequi », Lettre 56, G IV, p. 260, l. 15-16.

3. Hobbes fait une distinction analogue lorsqu'il remarque dans le *De Corpore* que l'on peut aussi connaître la philosophie civile par l'expérience, et non pas seulement en la déduisant causalement de la philosophie morale (qui est la connaissance des mouvements de l'esprit), elle-même déduite de la physique (I, chap. 6, § 7). Mais, à la différence de Spinoza, il ne va pas jusqu'à regarder *en face* l'expérience.

4. On est renvoyé ici à un problème analogue à celui que traite A. Matheron dans son étude : L'anthropologie spinoziste ?, *Revue de synthèse*, janvier-septembre 1978, p. 175-188, repris dans *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Vrin, 1986, p. 17-28.

actions et mémoire de ses actions ; présence aussi à celles des autres[1]. Cette dimension apparaît ainsi comme un champ ouvert où tous s'offrent à la vue d'autrui ; cela nous permet d'avancer une autre interprétation de l'expression « vie commune », qui peut servir de fondement aux deux sens entre lesquels nous hésitions plus haut : la vie commune, c'est aussi — peut-être en forçant un peu — la vie que l'on met en commun, que l'on dépose sur la place publique, dans le cercle des regards où chacun peut en prendre mémoire : et c'est ainsi que la vie commune est le lieu de l'expérience.

Ainsi la *vita communis* est apparemment le champ où l'expérience enseigne ; elle est le lieu où des événements surviennent ; le terrain où certains biens se poursuivent. Surtout, nous retrouvons ici au niveau du contenu ce que nous avions dès l'abord considéré au niveau de la forme : la familiarité ; la prise en vue de la vie commune fait lever sous nos yeux ce décor du bien connu, d'où seulement pourra partir le chemin vers l'inconnu, c'est-à-dire, nous l'apprendrons ailleurs mais effectivement le *proemium* y prépare, vers la vraie vie.

2. La « summa felicitas »

La première hésitation surgit quand on compare l'aspiration au vrai bien, et les biens auxquels on était habitué dans la vie commune, avec leurs avantages bien connus. L'enjeu en est désigné comme la *summa felicitas*, concept d'ailleurs pour l'instant vide (puisqu'il peut être l'un ou l'autre) ; vide mais désiré : en quoi ? pourquoi ? Là aussi, nous nous mouvons en pleine tradition rhétorique. Toute une topique fonde le rapport de l'homme à l'éthique sur l'aspiration première : « nous voulons être heureux... » — quitte à rejoindre ensuite une fin qui n'était pas aperçue immédiatement par celui qui énonçait cette aspiration. Telle est depuis Platon[2] la base commune de tous les discours sur la conduite, à charge pour chacun de définir comment arriver à cette félicité, et ce qu'elle est vraiment, mais chacun s'assurant qu'il ne fait ainsi que proposer aux hommes ce qu'ils voulaient déjà, confusé-

1. « ... nam quae plerumque in vita occurrunt, et apud homines, ut ex eorum operibus colligere licet... », *TIE*, § 3, G II, p. 5, l. 26-27.
2. Cf. le texte de l'*Euthydème* cité plus haut.

ment[1]. Ici au contraire on pourrait dire que Spinoza remplace le verbe traditionnel par un nom : *felicitas* remplace le *volumus* répété par Cicéron[2], Sénèque[3] et Augustin[4] — jusqu'à Pascal[5] et Malebranche[6]. Une action à la place d'un but ; mais un contenu (vide) à la place d'un désir ; la seule chose que nous sachions de ce contenu, c'est qu'on en jouit *(frui)*. Le terme revient d'ailleurs sous la plume de Spinoza dans des contextes semblables dans l'*Ethique* : il s'agit de jouir d'un bien, jouir du Souverain Bien, etc.

Ce qui est remarquable ici, c'est que Spinoza insiste plus sur l'inquiétude liée à la *summa felicitas* que sur la légitimation du concept par l'aspiration spontanée des hommes. Mais alors d'où vient ce concept même ? Un indice peut être fourni par une co-occurrence : chaque fois que le terme survient c'est en liaison avec *sita*. Le même terme sert aussi pour *spes*. Pourquoi ? Espérance et félicité sont des objets seconds, qui ont leur lieu dans un autre (cf. le nom *situs*). Cette distinction ne recouvre pas celle qui oppose être réel et être de raison ; elle renvoie plutôt à un ordre ; questeur, préteur ou consul sont des réalités premières ; quand un Romain commence la carrière des honneurs, son espérance se porte d'abord sur une de ces charges, puis se déplace sur l'autre une fois qu'il a obtenu la première ; l'espérance est donc moins un

1. C'est d'ailleurs ainsi qu'Epictète définit le style protreptique : « C'est le pouvoir de faire voir, à un seul ou à plusieurs, le conflit dans lequel ils s'abîment et de leur montrer qu'ils songent à tout autre chose qu'ils ne veulent. Car ce qu'ils veulent, c'est ce qui contribue à leur bonheur ; mais ils le cherchent ailleurs qu'il ne faut » (*Entretiens*, III, 23, 33 ; trad. Bréhier/Aubenque, *Les Stoïciens*, Pléiade, p. 1019).

2. « Beati certe omnes esse volumus » ; saint Augustin, *De Trinitate*, XIII, 4, 7 écrit que, « tout académicien qu'il fût, Cicéron n'en a pas douté » et a placé cette formule au début de la discussion de l'*Hortensius* pour partir d'un point incontestable.

3. « Vivere, Gallio frater, omnes beate volunt : sed ad pervivendum quid sit quod beatam vitam efficiat caligant », *De vita beata*, I (trad. F. et P. Richard : « vivre heureux, Gallion, mon frère, est le désir de tous, mais tous ne voient pas clairement ce qui fait le bonheur », Sénèque, *Traités philosophiques*, t. II, p. 225).

4. « Sed censesne quemquam hominem non omnibus modis velle atque optare vitam beatam ? », *De libero arbitrio*, I, 14, 30 ; « Summo autem bono adsecuto et adepto beatus quisque fit, quod omnes sine controversia volumus, *ibid.*, II, 9, 26 (BA, t. VI, p. 250 et 318).

5. « Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient » (*Pensées*, 148 Lafuma, 425 Br.). On se reportera au commentaire qu'en donne P. Magnard dans le chapitre *Le Désir d'être heureux* de *Nature et histoire dans l'Apologétique de Pascal*, Belles Lettres, 1975, p. 257 sq., qui montre bien l'articulation de ce thème avec celui de la *delectatio victrix*.

6. « Car enfin tous les esprits, et les démons mêmes désirent ardemment d'être heureux, et de posséder le Souverain Bien ; et ils le désirent sans choix, sans délibération, sans liberté et par la nécessité de leur nature », *Recherche de la Vérité*, livre III, 1re partie, chap. 4, § 1 (Pléiade, p. 313).

objet qu'une détermination définie en relation avec plusieurs objets ; de même la félicité : l'une et l'autre supposent donc un décollement entre le mouvement spontané des séquences vitales et la réflexion qui s'y attache.

Sur ce point aussi, comme sur celui des formes élémentaires de la description morale, il faut comparer Spinoza à l'éthique d'Aristote ; mais cette fois c'est plutôt à l'*Ethique à Eudème* qu'il faut s'adresser puisqu'elle commence directement par le bonheur. Dans les sept premiers chapitres, Aristote s'interroge sur les moyens d'obtenir le bien-vivre, sur sa situation selon les genres de vie, sur les opinions qui concernent sa nature ; mais il est un point qui demeure inquestionné : l'existence même du bonheur dans sa coïncidence avec un objet — même si celui-ci demeure à déterminer. Il est une réalité dont on ne doute pas[1], et tout le sens de la quête consiste à l'identifier parmi les différents biens que l'on connaît. Aux paragraphes 2 et 9 du *TIE* au contraire, l'apparition de la *felicitas* n'est là que pour arracher la recherche du bien à un objet, et la transformer en question. Loin de donner un nom à une réalité, elle sert plutôt à déréaliser ce que désignent d'autres noms.

L'intérêt du raisonnement sur la *felicitas* est là : en tant qu'il se détache du *verum bonum*, il a essentiellement pour fonction d'aménager, dans le terrain de la vie commune, l'espace pour une question. Grâce à lui, les biens qui jusque-là demeuraient inquestionnés sur l'essentiel sont soumis à une vérification qui conduira à en mesurer la limite ; ainsi, au sein même de l'étape de tergiversation, les bases sont-elles posées pour le passage à l'étape suivante : le renversement de la certitude.

3. « HAEC TRIA »

Le contenu principal de la troisième étape consiste dans l'analyse de ce qu'enseigne l'expérience concernant les biens périssables et leurs effets. Puisqu'on hésite entre ces biens, insuffisants, certes, mais sous la main, et la promesse d'un autre bien, plus lointain mais, s'il existe,

1. Le premier chapitre, par exemple, s'interroge sur l'identification de l'agréable et du beau dans le bonheur, puis sur les causes et les éléments de la vie heureuse (I, 1, 1214 *a-b*) ; durant toute cette discussion sont présupposées l'existence et la notion de la vie heureuse elle-même.

plus satisfaisant ; puisque la question de la félicité est suspendue à ce choix ; il paraît naturel de tenter, si c'est possible, de concilier les deux ; de jouir des biens présents tout en faisant effort pour obtenir le bien lointain. C'est une tentative d'autant plus normale que rien de prime abord ne paraît interdire le compromis ; seule l'expérience montre qu'il est impossible. Il s'agit donc d'une expérience seconde, qui ne prend son départ qu'après les premières aspirations, tout en utilisant des éléments qui lui sont antérieurs, mais dont elle réorganise la lecture à la lumière des nouvelles questions posées. C'est le temps irréductible de cette expérience qui est indiqué par le « enfin » de la première phrase, et souligné dans l'autocitation (« dico : me tandem constituisse ») du deuxième paragraphe. Le bouleversement total de la vie et sa réorganisation en fonction du nouveau but à atteindre ne constituent pas une exigence première ; c'est l'échec des tentatives de conciliation qui montre la nécessité de tout faire pour transformer l'aspiration en décision.

L'échec néanmoins n'instruit pas seul. Il instruit quand on se demande pourquoi les tentatives ont été vaines, c'est-à-dire quand on fait le bilan de l'expérience. Or ce bilan revient à montrer en quoi « ce qui arrive communément dans la vie » empêche de penser au vrai bien ; surtout, puisque l'on pourrait toujours être tenté de recommencer une autre tentative, de chercher autrement la conciliation, il importe de montrer que cet empêchement survient *nécessairement*. Il ne suffit pas de dire : « je vois que jusqu'ici j'ai toujours échoué » ; la difficulté à abandonner les biens (réels) de la survenue est telle que je dois pouvoir dire : « je comprends que par cette voie j'échouerai toujours » ; sans quoi je serai nécessairement porté à essayer encore. Ainsi, pour passer à la décision finale, il faut déblayer définitivement le terrain en montrant que toutes les voies du compromis sont fermées.

Or jusqu'ici nous avions vu apparaître les biens, ou les événements de la vie commune, sous trois figures successives : leur survenue, toujours gouvernée d'une certaine façon par le hasard ; leur déception, où l'on pouvait conclure de leur possible disparition à leur universelle vanité ; leur puissance d'attachement, qui nous faisait hésiter à rompre avec eux et chercher le compromis. Dans aucun de ces trois cas nous n'avions besoin de nous livrer à un répertoriage général des biens : le hasard, ou leur mouvement propre, nous les livrait, et lorsque leur perte nous atteignait, il suffisait sans doute d'en perdre quelques-uns, ou d'en pouvoir perdre plus encore, pour les trouver tous vains, sans avoir besoin d'une démonstration de nécessité. Il faut en revanche maintenant les

conduire à une quatrième figure : celle de l'inhibition universelle ; et pour couper court à toute velléité de conciliation, il faut montrer que cette inhibition est *nécessaire* ; il faut donc en passer par une forme d'expérience qui mette en jeu sinon tous les biens, du moins quelques-uns auxquels ils se ramènent tous. Nous nous trouvons donc face à une tâche inédite : alors que jusqu'ici les figures de l'expérience portaient leurs leçons sans effort, que même leur signification totale (« *omnia*... vana et futilia sunt ») pouvait se conclure empiriquement de quelques cas, il faut maintenant passer par une figure d'une universalité nécessaire. Il nous faut donc conclure sur un nouvel *omnia*, plus fort que le précédent. Paradoxe : comment l'expérience fournit-elle des conclusions nécessaires[1] ?

C'est la vie elle-même qui en détient la clef. Spinoza énonce en effet que tous les biens périssables se ramènent à ces trois choses : richesses, honneurs, plaisirs. On peut donc raisonner sur ces trois termes et avoir ainsi fait le tour de l'expérience. Mais d'où le sait-on ? Spinoza ne le démontre pas ; il suppose donc que cela paraîtra clair et suffisamment légitime au lecteur. Une des raisons pour lesquelles il en est ainsi est évidemment que l'idée de ramener les biens à trois chefs principaux fait partie de la culture rhétorico-philosophique commune. Nous avions noté qu'une telle reprise est une des formes de l'appel à l'expérience. Les commentateurs ne se sont pas fait faute de le repérer ; Wolfson en particulier résume la démarche de Spinoza sur ce point en disant qu'il « suit Aristote »[2]. Koyré voit dans le même passage, au contraire, une inspiration « nettement stoïcienne »[3], tout en refusant de lui assi-

1. Et de fait le *Court Traité* souligne explicitement que celui qui juge par l'expérience ne peut être sûr que ce qu'il expérimente dans quelques cas particuliers peut être pour lui une règle dans tous les cas : « want, hoe kan hy doch zeeker zyn, datt de ondervinding van eenige bezondere, hem een regul kan zyn van alle ? », *KV*, M, p. 206. La suite du *TIE*, en revanche, décrit le deuxième mode de connaissance *(experientia vaga)* comme inférant des axiomes universels à partir de cas particuliers, et cette inférence est décrite par la conjonction des verbes *voir* et *conclure* (« alii vero ab experientia simplicium faciunt axioma universale [...] et cum vident eundem numerum produci, quem sine hac operatione noverant esse proportionalem, inde concludunt operationem esse bonam ad quartum numerum proportionalem esse inveniendum », § 23, G II, p. 11, l. 25 ; p. 12, l. 7) ; mais elle s'abstient de dire si cette inférence est valide ; l'accent de la comparaison des modes porte sur autre chose : choisir le meilleur, celui qui fait parvenir l'entendement à sa perfection.

2. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, t. II, p. 236 : « He follows Aristotle still further in enumerating three things, outside contemplation, which are generally considered by men as the highest good, namely riches, honor and pleasure » (et il renvoie à *EN*, I, 5 [équivalent au chapitre 3 de la numérotation Tricot]).

3. Cf. sa traduction du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, Vrin, p. 97 : « Volupté, richesses, honneurs : lieux communs de la prédication morale ; l'inspiration de tout ce début est nettement stoïcienne. »

gner une source déterminée dans la mesure où il ne croit pas « que cela vaille la peine de chercher un modèle précis pour des lieux communs »[1]. Effectivement, nous sommes ici à un des points nodaux où affleure la culture spinozienne ; mais il vaudrait mieux dire : un des points où le choix du jeu conceptuel de Spinoza le conduit à faire affleurer la culture qui lui est commune avec ses lecteurs. S'il est vrai, en effet, qu'ici son énoncé rencontre une tradition, encore faut-il faire le point sur ce que celle-ci implique — ce sur quoi il peut s'appuyer dans son rapport au lecteur — et la façon dont il la reprend.

Arrêtons-nous un instant sur cette tradition. Elle nous paraît rhétorique en ce sens que, même si elle est portée aussi par des textes philosophiques, elle les déborde largement, et qu'en outre elle véhicule moins des concepts que des lieux communs dont il n'est pas toujours facile de déterminer les contours. Elle est assez vague pour se retrouver, légèrement modifiée, d'un discours philosophique à l'autre, par-delà la différence des systèmes. Elle se laisse repérer, du point de vue qui nous intéresse, essentiellement par trois noms : Aristote, Sénèque, Descartes, mais elle se retrouve avec des variantes dans l'argumentaire d'à peu près tous ceux qui traitent de la vie humaine et de ses choix ; et ils la considèrent toujours comme quelque chose qui va de soi, donc ne se sentent pas obligés de l'expliciter. Il importe de la distinguer du topos des différents genres de vie, avec lequel elle se confond en partie[2], mais non pas totalement, car un genre de vie est exclusif des autres, il est ce qu'a choisi une catégorie d'hommes ; alors que le même homme peut poursuivre successivement ou simultanément plaisir, honneur, richesses ; la tradition des trois biens consiste moins à décrire des choix qu'à élaborer des catégories dans lesquelles classer ce que tout homme peut rechercher.

Lorsqu'il analyse les données de la vie éthique, Aristote fournit différentes divisions des biens que l'on prétend être le Souverain Bien ; au passage[3], il mentionne plaisir, richesse ou honneur, mais sans présenter cette tripartition comme la seule division possible : « tous, écrit-il, assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux. Par contre, en ce qui concerne la nature du bonheur, on ne s'entend plus et les réponses de la foule ne ressemblent pas à celles des sages.

1. *Ibid.* Ce refus est énoncé contre Dilthey, Wolfson, Dunin-Borkowski.
2. Cf. plus loin la citation d'Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 3.
3. *EN*, I, 2, 1095 *a*.

Les uns, en effet, identifient le bonheur à quelque chose d'apparent et de visible, comme le plaisir, la richesse ou l'honneur » — mais aussitôt après il mentionne la santé, de nouveau la richesse, l'admiration pour les discours élevés ; puis ceux qui pensent au bien qui existe par soi ; et il ajoute : « passer en revue la totalité de ces opinions est sans doute assez vain ; il suffit de s'arrêter à celles qui sont le plus répandues ou qui paraissent avoir quelque fondement rationnel ». Il est donc clair que les trois biens mentionnés en premier n'épuisent pas, à ses yeux, la liste de tous les biens possibles, et ne les résument pas. Ils sont cités à titre d'exemples, voire d'exemples essentiels, et non pas de compendium. Une telle réserve est d'ailleurs tout à fait cohérente avec la conception aristotélicienne de l'éthique : du fait que celle-ci relève du monde de la contingence et de l'à-peu-près, elle ne se prête guère à des définitions aussi rigoureuses que les mathématiques ; elle est donc plus à son aise dans une liste d'exemples ouverte.

A la fin du même livre, aux chapitres 8 et 9, après avoir donné sa propre définition du Souverain Bien, il vérifie qu'elle est confirmée par les opinions courantes et de nouveau énumère une série de biens, sans qu'on puisse les réduire exactement à ces trois-là ; il cite : vertu, plaisir, biens extérieurs, et parmi ceux-ci : amis, richesse, influence politique[1]. De nouveau on peut dire que les « trois biens » qui seront ceux de la tradition s'y trouvent, mais ils ne s'y trouvent ni seuls, ni dans un raisonnement censé les exhiber de façon déductive : c'est l'opinion qui fournit une liste à la fois variable et cohérente — mais dont la cohérence ne s'embarrasse pas d'une extrême fixité.

Entre-temps[2], il avait analysé les conceptions courantes en fonction de la vie que l'on mène : le plaisir (pour la foule) ; l'honneur (pour les gens cultivés et qui aiment la vie active) ; la vie contemplative (dont il reporte l'examen à plus tard) ; il mentionne ensuite la vie de l'homme d'affaires, orientée vers la richesse, pour l'éliminer en disant que c'est juste un moyen en vue d'autre chose[3]. Il s'agit donc bien, là, d'une réflexion sur les genres de vie[4]. Si l'on voulait donner un titre à ce chapitre, la formulation exacte devrait être : « les conceptions du bonheur selon les trois genres de vie, avec une annexe sur la richesse ».

1. *EN*, I, 9, 1099 *a-b*.
2. *EN*, I, 3, 1095 *b* 14 sq.
3. *Ibid.*, 1096 *a* 8.
4. C'est bien ainsi que l'entend Sylvester Maurus, qui parle de *variae hominum classes* et de trois *modi vivendi* (*Aristotelis opera* [...] *illustrata*, t. II, p. 9-10).

Mais l'influence de la division en trois est si forte que dans sa traduction Tricot intitule le chapitre 3 « Les théories courantes sur la nature du bonheur : le plaisir, l'honneur, la richesse »[1]. Autrement dit, la théorie « standard » des trois biens agit rétroactivement sur le texte aristotélicien par l'intermédiaire de ses traductions ; c'est ainsi qu'un lieu commun fabrique après coup une cohérence qu'il n'avait pas initialement.

Concluons : d'une part, la division des biens est un mouvement qui peut paraître assez naturel de la part de quelqu'un qui cherche à classer les fins de l'activité, mais jamais cette division n'apparaît comme un cadre strict : elle est toujours provisoire et remodelable ; d'autre part, elle s'insère dans un mouvement qui isole les fins en les renvoyant à chaque fois à un désir. Ne nous hâtons pas de trouver ici ce qui rapprocherait Aristote et Spinoza : c'est peut-être là qu'ils sont le plus éloignés ; dans le prologue du *TIE*, le désir comme tel n'apparaît pas, tout au plus le désirer. Enfin, la signification des questions posées par Aristote aux trois biens (ou aux différents biens, quand la liste est plus longue) est toujours lisible au niveau de l'expérience première : ce qui en est dit se confond avec ce qu'en énonce l'opinion ou y prend son départ : c'est un donné à partir de quoi peut commencer la discussion proprement dite.

Après Aristote, la classification devient topos ou le redevient[2]. Elle se retrouve chez les Stoïciens[3], puis dans la tradition oratoire. Elle ne perd ni son vague, ni son caractère provisoire, mais elle donne lieu à effets rhétoriques plus qu'à analyse. C'est ainsi que Cicéron pose le problème dans les *Topiques*[4], lorsqu'il fait la liste de toutes les questions auxquelles l'orateur doit penser : « Lorsqu'on cherche quelle est la nature d'une chose, il faut en dégager le concept, le caractère propre, les éléments et les parties [...]. Pour la décomposition en éléments

1. *Op. cit.*, Vrin, 1967, p. 43.

2. On le trouvait déjà chez Isocrate : « J'affirme que c'est le plaisir, le gain ou l'honneur qui sont les mobiles de toutes les actions des hommes. Hors de là je ne vois aucun autre désir inné aux hommes », *Sur l'Echange*, § 217.

3. Cf. Cléanthe, *Hymne à Zeus*, v. 26-29, SVF, 1, 537.

Mais eux, dans leur folie, s'élancent chacun vers un autre mal
Les uns, c'est pour la gloire qu'ils ont un zèle querelleur
Les autres se tournent vers le gain sans la moindre élégénce,
Les autres vers le relâchement et les voluptés corporelles

(traduction P.-M. Schuhl, *Les Stoïciens*, Pléiade, p. 8).

4. *Topiques*, XXII, § 83 : « Cum autem quid sit quaeritur, notio explicanda est, et proprietas, et divisio et partitio [...] Divisio et eodem pacto partitio sic : triane genera bonorum sint ».

et aussi en parties, exemple : y a-t-il trois genres de biens ? »[1] Il énumère de même richesses, puissance et domination, appétit sensuel, à propos de l'interprétation de l'anneau de Gygès[2]. Ce qui était un instrument, encore indéterminé, de la recherche, est devenu une formule parmi d'autres[3].

C'est chez Sénèque que la tradition acquiert la forme rhétorique la plus reconnaissable, par laquelle elle se transmettra facilement au discours moral. Dans les propos destinés à convaincre l'interlocuteur — que ce soit pour le consoler ou l'exhorter — on trouve le topos plus fermement formulé (encore qu'il puisse aussi apparaître dans le cadre d'un simple rappel) ; mais cette fermeté ne marque pas un progrès dans l'analyse ; on est plutôt en dessous d'Aristote : au fond, la détermination du bien comme fin épuise ses effets négatifs en donnant lieu à des comparaisons soustractives : elle sert, en climat de prédication stoïcienne, à condamner les mauvaises fins comme lieu de l'apparence et de l'illusoire, du vice et du préjugé. Elle sert à justifier après coup une opposition déjà là entre la fortune et la vertu. Ainsi l'exhortation y recourt-elle souvent dans les *Lettres à Lucilius*, quand il s'agit de ranger un certain nombre de biens sous la catégorie du hasard : « Oui, tout ce que le hasard tient sous son arbitraire est esclave, l'argent, la vie du corps, les honneurs, choses imbéciles, inconsistantes, périssables et d'une possession incertaine »[4] ; et il continue : « inversement, les œuvres de la vertu sont libres et contre elles rien ne prévaut : si la Fortune [*Fortuna*] use de douceur à leur endroit elles n'en sont pas plus désirables ; elles ne le sont pas moins sous les atteintes d'une fatalité injuste [*aliqua iniquitate rerum*] » ; on pourrait citer d'autres occurrences analogues, qu'il s'agisse de montrer la séduction des vices[5] ou

1. Traduction H. Bornecque, Belles Lettres, p. 95.

2. *De Officiis*, III, 9, 39.

3. Certains commentateurs semblent penser que toute une partie de l'*Hortensius* était structurée par la tripartition des biens. C'est le cas, par exemple, de D. Turkowska, *L'Hortensius de Cicéron et le Protreptique d'Aristote*, notamment p. 53 sq. Il est certain que plusieurs fragments traitent de tel ou tel des biens ; mais aucun des fragments recueillis par Ruch et par Grilli n'atteste que le thème des « trois biens » en tant que tel y joue explicitement un rôle ordonnateur. Peut-être faut-il voir là un nouvel exemple de la force rétroactive du topos.

4. *A Lucilius*, 66, 23 : « Omnia enim ista, in quae dominium casus exercet, serva sunt, pecunia et corpus et honores, inbecilla, fluida, mortalia, possessionis incertae » (trad. H. Noblot, Belles Lettres, t. II, p. 123).

5. *A Lucilius*, 69, 4 : « Nullum sine auctoramento malum est : avaritia pecuniam promittit, luxuria multas ac varias voluptates, ambitio purpuram et plausum et ex hoc potentiam et quicquid potentia potest » (« Point de vice qui n'offre des gages : l'avarice promet de l'argent ; la mollesse, mille plaisirs divers ; l'ambition, la pourpre et les applaudissements, par suite la puissance et tout ce que peut la puissance », trad. Noblot, t. II, p. 147).

le rôle moteur des préjugés[1]. La formule la plus intéressante se trouve dans la lettre 84 : « Quomodo, inquis, hoc effici poterit ? — Adsidua intentione : si nihil egerimus nisi ratione suadente, si nihil vitaverimus, nisi ratione suadente »[2]. On aura noté *adsidua intentione* : on n'est pas loin de la formule spinozienne, mais le sens est différent : il s'agit d'un effort déterminé : choisir ses actions sur le conseil de la raison ; suit la liste de ce à quoi il faut renoncer : « relinque divitias, aut periculum possidentium aut onus ; relinque corporis atque animi voluptates, molliunt et enervant ; relinque ambitum, tumida res est, vana, ventosa, nullum habet terminum ».

En revanche, dans d'autres lettres, la tripartition est différente et la *gratia* vient prendre la place du *corpus*, peut-être parce qu'il s'agit plus d'insister sur les rapports avec la société ; en effet la distinction privé/public est une de celles qui gouvernent le plus en amont les textes philosophiques de Sénèque : elle vient donc nécessairement troubler la division des *haec tria* qui la chevauche. Prenons un exemple dans la lettre 74 : « Représente-toi cette allégorie : la Fortune donne des jeux. Sur l'assemblée des mortels, elle déverse honneurs, argent, crédit [*honores, divitias, gratiam*] »[3].

Toute l'œuvre de Sénèque est parcourue par ce topos, même s'il est plus éclatant dans les *Lettres* ; mais on le trouve aussi dans le *De Brevitate vitae*[4] ou le *De Constantia Sapientis*[5] ; de même, dès la *Consolation à Helvia*, on trouvait l'autre triade : *pecunia, honores, gratia*[6].

1. *A Lucilius*, 78, 13 : « Omnia ex opinione suspensa sunt ; non ambitio tantum ad illam respicit et luxuria et avaritia : ad opinionem dolemus. Tam miser est quisque quam credidit » (« Tout est à la merci du préjugé. L'ambition, la mollesse, l'avarice ne sont pas seules à lui demander le mot d'ordre : nous conformons au préjugé notre façon de souffrir. Chacun est misérable dans la mesure où il croit l'être », trad. Noblot, t. III, p. 75).

2. *A Lucilius*, 84, 11.

3. *A Lucilius*, 74, 7 (trad. Noblot, t. III, p. 39) ; de même, 76, 6 : « quid exspectas ? nulli sapere casu obtigit. Pecunia veniet ultro, honor offeretur, gratia ac dignitas fortasse ingerentur tibi : virtus in te non incidet » (trad. Noblot, t. III, p. 56-57 : « Qu'attends-tu ? la sagesse n'est pour personne un don du hasard. L'argent te viendra de lui-même, les honneurs te seront déférés, peut-être verras-tu crédit et dignités s'abattre sur toi. La vertu ne te tombera pas du ciel »). [Ces références des lettres sont données par Proietti, qui ne fait pas la distinction entre les différents types de tripartition.]

4. § 7 : « Tot maximi viri, relictis omnibus impedimentis, cum divitiis, officiis, voluptatibus renuntiassent, hoc unum in extremam usque aetatem egerunt, ut vivere scirent » (« Beaucoup de grands hommes ont écarté tous les empêchements et ont renoncé à la fortune, aux fonctions, aux plaisirs, afin de se consacrer jusqu'à leur dernière heure à la science de la vie », trad. F. et P. Richard, p. 67).

5. § 6 : les *haec tria* sont quatre, car Sénèque distingue patrimoine et richesses.

6. *Consolation à Helvia*, § 5.

Comment résumer sa nouvelle figure ? D'une part, il a effectivement tendance à se figer en trois termes, mais ils donnent l'impression d'être là plus pour le rythme ternaire que pour la saturation de l'analyse ; d'autre part, leur rôle est moins d'évoquer des différences réelles entre eux, que de dévaluer les fonctions de la vie au profit d'une vie intérieure déjà constituée ; cette dévaluation s'accommodant d'ailleurs très bien d'une coexistence de la vie extérieure et de la vie intérieure. On peut avoir des activités sociales, civiques, etc., mais à condition d'être conscient du côté dérisoire, hors de notre portée, hors de l'essentiel — bref du personnage qu'elles nous font tenir. C'est dans ce mouvement que se place désormais la référence aux trois types de biens. Dès lors la porte est ouverte à leur description sous les couleurs du ridicule (l'affolement des conduites humaines), du pernicieux, du funeste.

C'est ainsi que par exemple saint Augustin, dans le *De Utilitate credendi*, reprendra le topos : « Car tu ne penseras pas, j'en suis sans crainte, que la lumière était en moi lorsque, plongé dans la vie du monde, j'entretenais de ténébreux espoirs : une belle femme, un luxe de riche, de vains honneurs et tous autres plaisirs coupables et funestes »[1] ; sans énumérer abstraitement les *haec tria*, Augustin y conforme spontanément le choix de ses exemples ; il admet donc le schéma comme bien connu et il ne considère pas la liste comme exhaustive *(caeterisque)*[2]. La fonction dévaluatrice est ainsi facilement enrôlée au service d'une théologie qui place en Dieu le vrai bien ; cela ne modifie guère son statut : échecs, vanités, désillusions — toute une part de l'existence humaine peut grâce à elle se trouver douée d'un sens, qui ne la rassemble que pour la condamner. On comprend pourquoi la référence aux trois biens se fait si souvent discours sur les faux biens.

Ainsi, au troisième livre de la *Consolation*, Boèce montre la philosophie lui énumérant les *falsa bona* pour qu'il puisse échapper à leur joug[3].

1. I, 3 : « Non enim vereor ne me arbitreris inhabitatum lumine, cum vitae hujus mundi eram implicatus, tenebrosam spem gerens, de pulchritudine uxoris, de pompa divitiarum, de inanitate honorum caeterisque noxiis et perniciosis voluptatibus » (trad. J. Pegon, *s.j.*, BA, t. 8, p. 215).

2. De même, *Confessions*, VI, 6, 9 : « J'aspirais aux honneurs, à la richesse, au mariage, et vous vous riiez de moi. Ces passions me faisaient souffrir de grandes amertumes et vous m'étiez d'autant plus propice que vous me laissiez trouver moins de douceur à ce qui n'était pas vous » (trad. J. Trabucco, p. 113).

3. Tu quoque falsa tuens bona prius
Incipe colla iugo retrahere
(*Consolatio philosophiae*, livre III, premier passage en vers, v. 11-12, *in* Boethius, *Tractates, De Consolatione Philosophiae*, Loeb Classical Library, p. 230).

Encore une fois la liste est plus longue que les trois biens principaux, mais elle s'y rattache : ceux qui sont passés en revue sont la richesse *(divitiae)*, les honneurs, le maximum de puissance, la célébrité (*honores, summa potentia, claritas* : ces trois termes développent ce que la triade classique résume en un terme unique), le plaisir *(voluptas)*. Mais l'intérêt de la *Consolation* est ailleurs : dans la précision des descriptions par lesquelles les faux biens sont disqualifiés ; dans l'analyse explicite des rapports entre faux biens et vrai bien ou Souverain Bien, « tout le soin des mortels, dans la multiplicité de leurs activités, emprunte différents chemins mais tend à une unique fin : le bonheur »[1] ; celui-ci est défini comme le bien qui ne laisse plus rien à désirer une fois qu'il a été obtenu ; et si tous se dirigent vers lui par des voies diverses, c'est que « le désir du vrai bien est naturellement infus dans l'esprit des hommes, mais l'erreur les fait dévier et les conduit vers les faux biens »[2]. C'est donc le mouvement même vers le vrai bien qui pousse les hommes vers les faux. Ils lui sont opposés, mais en même temps se font passer pour lui, et, semble-t-il, ne tirent leur force que de cette imitation. Leurs prestiges mêmes sont l'aveu de leur impuissance. Le chemin parcouru depuis les interrogations aristotéliciennes est à la fois immense et infime : on est passé d'un questionnement sur des activités humaines reconnues positives dans leurs limites, et ouvertes par leurs fins sur ce qui les dépasse, à une condamnation des biens mondains comme illusoires et mensongers, appelés à faire place au vrai bien dont ils usurpent la place ; mais questionnement et condamnation s'appuient sur la même certitude : leur signification se lit au plus près de leur présence — tout au plus faut-il l'exhortation du sage ou l'imprécation de la philosophie pour les dévoiler au regard.

Il est inutile de suivre toute l'histoire, répétitive, de ce lieu commun[3] ; il suffit de marquer une étape juste antérieure à celle que repré-

1. « Omnis mortalium cura quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire », *ibid.*, deuxième passage en prose, p. 230-232.

2. « Est enim mentibus hominum veri boni naturaliter inserta cupiditas, sed ad falsa devius error abducit », *ibid.*, p. 232.

3. En 1453, Aeneas Silivius Piccolomini, devenu le pape Pie II, écrit au Sultan pour l'engager à se convertir ; il lui explique la cause des guerres en distinguant celles qui viennent des conflits religieux et les autres, qui tiennent à ce que les hommes sont sujets à des passions vicieuses ; et il les détaille ainsi : « Illum ambitio exagitat, hunc cupiditas trahit, libido alium impellit » (*Epistula ad Mahomatem*, II, edited with translation and notes by Albert R. Baca, Peter Lang, 1990, chap. III, § 23, p. 127).

sente le texte de Spinoza. Descartes, en commentant le *De Vita beata* de Sénèque[1], où cette tripartition est d'ailleurs absente, écrit : « Considérant après cela ce que c'est *quod vitam beatam efficiat*, c'est-à-dire quelles sont les choses qui nous peuvent donner ce souverain contentement, je remarque qu'il y en a de deux sortes : à savoir, de celles qui dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse, et de celles qui n'en dépendent point, comme les honneurs, les richesses et la santé »[2]. Il reprend ici la division en trois ; elle a perdu toute référence à l'opinion (« je remarque... ») ; elle s'insère dans une autre division d'allure vaguement stoïcienne (ce qui dépend de nous/ce qui n'en dépend pas[3]). On voit donc où en est la situation au moment où Spinoza écrit : cette tripartition fait partie des évidences communes dont on peut toujours présupposer l'admission par le lecteur ; elle s'installe dans la présupposition d'une scission déjà donnée entre deux catégories d'objets. C'est en quelque sorte la version statique d'un thème dont l'héritage augustinien représente l'utilisation dans la métaphore dynamique du chemin de la vie.

Qu'en est-il au début du *TIE* ? Il nous semble que c'est précisément leur insertion dans la *communis vita* qui permet à Spinoza d'arracher le thème des trois biens à la tradition morale. Donc de reprendre à ses propres fins un topos qu'il vide de ses contenus philosophiques pour lui conférer la portée d'un instrument d'analyse[4]. Alors que, sous ses différentes formes, la tradition présente les trois biens comme des champs d'objets donnés, dont immédiatement l'essentiel se révèle sous le regard, ou dont les prestiges sans délai sont démasqués par l'exhortation, au contraire le *TIE* les soumet à un véritable travail de transformation qui leur fait progressivement mettre en lumière des dimensions qui n'apparaissaient pas d'emblée à la première expérience. On serait tenté de dire que, d'une certaine façon, eux aussi parcourent un itinéraire ; mais en vérité ils ne le parcourent pas eux-mêmes : simplement

1. *A Elisabeth*, 4 août 1645 (AT, t. IV, p. 263-268).
2. *Ibid.*, p. 264, l. 20.
3. « Vaguement » parce que, comme on le verra plus loin, cette division ne sert nullement à élaborer une conception stoïcienne du Souverain Bien. La distinction entre vertu et sagesse en est déjà un indice.
4. Le topos lui-même se trouve chez Spinoza : dans le *Court Traité*, énumérant les biens périssables, il distingue entre ceux qui ont une essence (il n'en donne pas d'exemple) et ceux qui n'en ont pas — et il cite « de Eere, Rykdommen en wellusten », *KV*, M, p. 226-228. On le trouve aussi chez son ami Lodewijk Meyer, *La Philosophie interprète de l'Ecriture sainte*, chap. VII.

ils sont conduits à répondre à chaque fois à des questions différentes, que le narrateur lui-même ne peut leur poser qu'aux différentes étapes où le mène sa propre progression.

Ils sont là, certes, dès le début, et leur charge instructive aussi ; mais ils ne vont dérouler leur instruction qu'au fur et à mesure des convocations instituées par le regard sur la vie commune ; les biens dans leur multiplicité sont un donné, et un donné unique pour l'expérience première ; mais les *trois* biens, dans leur spécificité, sont une construction de l'expérience seconde. Par trois fois, à trois moments différents du parcours, ils vont être appelés à témoigner de quelque chose qui était en eux depuis le début, mais que seuls les tournants de l'itinéraire pouvaient faire apercevoir.

Quels sont ces trois tournants ?

Plaisir, richesses, honneur sont convoqués pour représenter la totalité de l'expérience ; mais ils ne sont pas convoqués en tant que tels au début, parce qu'ils ne servent ni à la dévaluer, ni à la confronter à un « Souverain Bien » préexistant ; on n'a pas besoin de cette tripartition pour former l'aspiration au vrai bien. On en a besoin en revanche, une première fois, pour un usage qui paraît inédit dans l'histoire du topos : montrer la diversité des façons dont ils rendent le compromis impossible ; donc analyser leur puissance et non pas leur impuissance ; leur efficace et non pas leur illusion. Avant la référence à leur division, les biens, toutes catégories mêlées, suscitent une ontologie de la promesse qui fait émerger l'aspiration au vrai bien, par la prolongation au-delà de leurs limites de leur caractère positif ; une fois la tentative de compromis entamée, et la nécessité apparue de rendre raison de son échec, le même caractère positif est soumis à un questionnement qui fait saillir ses conséquences inhibantes — mais inhibantes seulement du point de vue de la recherche du bien véritable dont on a formé le projet[1].

Lorsque cette situation d'empêchement nécessaire sera établie, et le compromis ainsi reconnu impossible de droit et non plus de fait, les trois biens vont avoir une deuxième fonction : dans la situation de crise qui sera alors créée, le narrateur sera amené à les débusquer comme facteurs de perdition, en faisant appel à sa mémoire (les *exempla*)[2]. Ils vont donc lui permettre de prendre du recul pour analyser

1. § 3, 4, 5.
2. § 8 et 9.

ce qu'il savait déjà mais qui n'était pas encore lisible comme expérience. Enfin, une troisième question leur sera posée : celle du rapport entre la décision et sa mise en pratique : alors que le raisonnement théorique n'arrive pas à faire échapper le narrateur à leur emprise, la pratique de la méditation dégage les « intervalles » où leur pouvoir diminue et révèle en même temps leur possibilité d'être utilisés comme adjuvants[1] — ce que reprendront, dans un autre climat (une fois le récit achevé), les règles de la *ratio vivendi* citées au paragraphe 17. Loin d'être une pure épiphanie du donné, l'expérience s'y reprend donc en trois fois pour faire dire aux biens de la vie commune les secrets qu'ils détiennent ; et elle n'y parvient que grâce aux situations successivement construites à partir justement de cette vie commune.

Il faut remarquer que dans tout ce parcours la connaissance des traits propres de chaque sorte de bien est présupposée chez le lecteur — donc, symétriquement, supposée déjà expérimentée par le narrateur au moment où commence l'analyse effectuée au paragraphe 3. Ces traits propres ne sont donc pas analysés pour eux-mêmes, ils ne sont évoqués que fragmentairement, dans la mesure où le raisonnement en a besoin pour montrer successivement l'impossibilité du compromis, puis le caractère nuisible des *haec tria*, enfin la possibilité de leur neutralisation *tanquam media*. Pour savoir ce qu'il en est de chaque bien, Spinoza semble faire confiance à ce qu'en sait toujours déjà le lecteur, y compris par ce qu'il a appris de la tradition ; quant à lui, il se contente de relever à chaque étape les traits pertinents pour faire avancer sa construction. Nous ne pouvons donc aucunement considérer les indications rencontrées en cours de route comme constituant la théorie spinozienne des trois biens ; il s'agit plutôt de la vision spinozienne de leurs incidences sur la recherche du vrai bien.

Commençons cependant par relever ce qui est dit de chaque bien ; nous nous interrogerons ensuite sur les trois tournants qui en révèlent l'efficace :

— Le premier est constamment appelé *libido* dans l'ensemble des paragraphes 3 à 11. L'équivalent au paragraphe 17 en est *deliciae*[2]. Que nous en dit-on ? Qu'on en jouit *(frui)*[3] — c'est le seul des trois biens

1. § 11, repris plus loin dans les paragraphes 15-17.

2. « Deliciis in tantum frui, in quantum ad tuendam valetudinem sufficit », § 17, G II, p. 9, l. 28-29.

3. « Post illius fruitionem » ; le verbe *frui* est utilisé au paragraphe 17 pour *deliciae*, G II, p. 9, l. 28.

pour lequel ce terme est utilisé[1] ; à part lui, seul le vrai bien et la joie qu'il inspire[2] ou, plus tard, la vie rationnelle, se voient attribuer ce verbe. Et l'on en jouit d'une façon qui absorbe l'esprit ; cette jouissance est suivie d'une tristesse extrême (la succession étant présentée d'une façon telle que la connexion entre jouissance et tristesse semble être interne et nécessaire). L'exemple du paragraphe 8 indique que l'excès de la *libido* « hâte la mort »[3] ; la reprise du paragraphe 17 paraît mettre en rapport l'usage réglé des *deliciae* à la santé ; dans les deux cas, il s'agit d'un rapport *direct* à la santé du corps : au contraire, le danger des richesses et des honneurs n'est mortel que par la médiation des situations où ils placent les hommes (persécutions, périls, souffrances). La *libido* est donc par opposition le bien direct du corps, dont l'usage est utile à la santé, et l'excès (comme l'absence) nuisible. Que la jouissance soit suivie d'une forme de tristesse — la satiété — n'est pas une nouveauté : on trouve la même idée chez Boèce[4] et Léon l'Hébreu[5] ; on la retrouvera dans l'*Ethique*[6]. Comment traduire ce terme de *libido* ? Koyré a choisi « volupté » et « passion charnelle » (§ 11), ce qui paraît bien restrictif. La plupart des autres traducteurs choisissent « plaisir des sens » ou « plaisir sensuel »[7] — ce qui renvoie bien à la signification générale du terme. Reportons-nous encore une fois à Léon

1. R. Caillois (note dans la traduction de la Pléiade, p. 1391) et, moins clairement, A. Koyré (*op. cit.*, p. 97) semblent attribuer à Spinoza la restriction traditionnelle du terme *frui* au Souverain Bien par opposition aux choses périssables, dont on use seulement. Au contraire Spinoza use de *frui* ou *fruitio* à la fois pour le vrai bien et pour le plaisir non seulement ici, paragraphes 4 et 17, mais aussi dans l'*Ethique* (cf. scolie, III, 59). En revanche, il ne l'utilise pas pour les honneurs et les richesses.

2. « ... in aeternum fruerer laetitia », § 1, G II, p. 5, l. 15-16.

3. Cf. Boèce, qui va moins loin : « Quantos illae [sc. : voluptates] morbos, quam intolerabiles dolores quasi quendam fructum nequitiae fruentium solent referre corporibus ! », *op. cit.*, III, prose VII.

4. « Quid autem de corporis voluptatibus loquar quarum appetentia quidem plena est anxietatis, satietas vero poenitentiae ? », *Consolatio Philosophiae*, III, VII, p. 256.

5. *Diálogos de Amor*, texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manupella, Instituto Nacional de Investigaçao Cientifica, Lisbonne, 1983, t. 1, p. 13 : « Hanno ancor queste cose delettabili tal proprietà che, avute che sono, così come cessa il desiderio di quelle, cessa ancor il più de le volte l'amore, e molte volte si converte in fastidio e aborrizione : perché quel che ha fame o sete, di poi ch'è sazio, non desidera più il mangiare né il bevere, anzi gli viene in fastidio. »

6. Livre III, pr. LIX, scolie, G II, p. 189, l. 15-28.

7. Mais souvent en le commentant par des formules qui réservent un sort particulier au plaisir sexuel, même si c'est pour dire qu'il n'est pas le seul visé ; cf. A. Dominguez : « En Spinoza, el término libido significa *placer sexual* (*E*, III, def. af. 48 ; *KV*, II, 1915), mas también deseo en general (*E*, IV, 17, esc.) », *in* Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento...*, Madrid, Alianza, 1988, p. 300, note 6.

Léon l'Hébreu : il emprunte ses exemples à la nourriture, à la boisson et au plaisir sexuel ; mais il n'y a, à vrai dire, pas de raison d'arrêter la liste : tout ce qui est plaisir des sens peut convenir[1]. D'ailleurs dans l'*Ethique*, une liste plus longue apparaîtra : parfums, plantes, parure, musique, jeux et spectacles[2] ; et lorsqu'il réfléchira sur les raisons de la satiété, c'est la nourriture qu'il prendra en exemple[3].

— L'honneur a été nommé dès le paragraphe 2[4], avec les richesses, donc avant la reprise formelle de la formule des trois biens ; on en disait alors que les avantages qu'il procurait étaient bien connus ; le terme reparaît au singulier[5] et au pluriel[6] ; il est ensuite remplacé par *gloria*[7] ; puis il semble disparaître dans les règles du paragraphe 17 ; mais il est clair, au moins par soustraction, que lui correspond la règle I, qui énonce dans quelle mesure il faut *ad captum vulgi loqui* et faire tout ce qui ne nous empêche pas d'atteindre notre but[8]. La variété des termes utilisés fait allusion à l'ampleur du champ couvert habituellement par le deuxième bien. Contrairement à l'usage des traducteurs, qui, entraînés sans doute par la tradition du topos, traduisent souvent uniformément le singulier et le pluriel par « les honneurs », ils nous semblent désigner deux choses en partie différentes. Pour le singulier, Appuhn suggère l'estime[9] — nous dirions les relations sociales, le fait d'être en communication avec les autres ; *les* honneurs au contraire représentent plutôt le pouvoir ; en ce sens ils sont une des formes de la

1. Wim Klever ajoute la drogue (Spinoza, *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, Baarn, Ambo, 1986, p. 113). Pourquoi pas ?

2. Livre IV, pr. XLV, scolie des *Corollaires*, G II, p. 244-245.

3. « Ex. gr. cum aliquid, quod nos sapore delectare solet, imaginamur, eodem frui, nempe comedere cupimus [etc] », G II, p. 189, l. 20 sq.

4. G II, p. 5, l. 18.

5. *Honor* : § 3, G II, p. 6, l. 1 ; § 5, p. 6, l. 9 et 17 ; § 8, p. 7, l. 14.

6. *Honores*, § 4, G II, p. 6, l. 7.

7. A partir du paragraphe 10 : *gloriam deponere*, § 10, G II, p. 7, l. 29-30 ; § 11, G II, p. 8, l. 5.

8. « ... et illa omnia operari, quae nihil impedimenti adferunt, quo minus nostrum scopum adferunt », G II, p. 9, l. 23-24.

9. On ne serait ainsi pas loin de la définition de la *Korte Verhandeling* : « De eerste [sc. : de Eere, nommé au début du paragraphe] is een seeker slach van Blydschap, die een ieder in zig zelfs gevoeld, wanneer hy gewaar word dat zyn doen by andere geacht en geprezen word, zonder opzigt van eenig ander voordeel of profyt dat zy beoogen », Japadre, *L'Aquilà*, 1986, p. 254 ; « Le premier [sc. : l'honneur] est une certaine espèce de joie, que chacun ressent en soi-même quand il se rend compte que son action est estimée et louée par les autres, sans qu'ils songent à en tirer avantage ou profit ». La définition de la *KV* vise le sentiment, alors que les descriptions du *TIE* cernent plus les données externes qui lui correspondent.

relation à autrui, donc une des formes de ce que désigne l'honneur au singulier (ce qui explique que le singulier puisse être pris pour le pluriel, et non le contraire) ; dans l'histoire du topos, il est vrai que le terme d'honneurs fait souvent allusion à la carrière politique (c'est la vie active ; c'est l'énumération des magistratures ou des dignités auxquelles se plaisent les Latins de Sénèque à Boèce) ; il est vrai aussi qu'il est souvent doublé — ou complété quand la liste s'allonge à quatre biens — par la gloire ; et, d'autre part, d'autres formes de communication sociale sont notées, comme l'amitié, mais les auteurs ne savent trop où les mettre. Si l'on regarde la description spinozienne, on a l'impression qu'elle aplatit ces différences pour donner au second terme le sens non pas le plus vaste mais le plus radical possible, c'est-à-dire qui rende compte en une seule description de ce qui est commun à un grand nombre de phénomènes de l'expérience, tout en ne pénétrant pas dans leur explication par les causes. Que nous en dit cette description ? Que, comme les richesses, il fournit des *commoda* ; que sa poursuite est insatiable ; que nous tombons dans la tristesse lorsque nos espérances sont déçues ; tous traits communs avec les richesses. Un trait particulier est ajouté, mais sans que Spinoza en explicite les conséquences : qui cherche l'honneur doit s'habituer à diriger sa vie *ad captum hominum* et à imiter leurs conduites. En quoi l'imitation empêche-t-elle de penser ? Si l'on veut compléter ces formules elliptiques, on peut les comparer avec celles de l'*Ethique* sur la vaine gloire[1] : la gloire fondée sur l'opinion du *vulgus* est une agitation pour le *summum bonum* ; elle jette les hommes à la fois dans la tourmente intérieure et dans une rivalité interhumaine dont on conçoit bien qu'elle les empêche de penser. L'*acquiescentia* liée à la gloire est effectivement une joie, mais provisoire dans ces conditions, et qui retombe dans la tristesse. La description de l'*Ethique*, plus détaillée que celle du *TIE*, n'est donc pas incompatible avec celle-ci et permet de comprendre à quoi elle fait allusion, mais elle s'appuie sur un élément absent de celui-ci : l'*acquiescentia in se ipso* n'est pas dans le *TIE* et ne peut y être : il y faudrait la notion d'un *conatus* positif.

L'*exemplum* du paragraphe 8 est le seul qui ne mentionne pas la mort (encore qu'il ne l'exclue pas explicitement) : Spinoza semble plus sensible aux souffrances endurées pour gagner ou conserver l'honneur. Peut-être pense-t-il aux honneurs au sens politique du terme ; mais peut-être aussi peut-on y voir une allusion au prix à payer pour les

1. Livre IV, pr. LVIII, scolie, G II, p. 253-254.

relations sociales (ici on pourrait le rapprocher d'Uriel da Costa, pour qui l'honneur, en un sens plus restreint, est le contenu de la loi naturelle). La règle I du paragraphe 17 ne reprend ni le mot honneur ni le mot gloire ; elle ne propose pas d'autre substantif général ; mais elle avance une réflexion sur ce qu'on pourrait appeler les modes de communication avec autrui. Le sens de cette communication est double : d'une part le philosophe peut y trouver des avantages ; d'autre part, il prépare ainsi autrui à la vérité. Cela revient à dire : on ne peut ni vivre ni aider les autres à penser en refusant les règles du jeu de la société[1]. Finalement « jouer le jeu » serait une bonne traduction de *ad captum vulgi loqui*.

— Les richesses elles aussi étaient apparues dès le paragraphe 2. Outre le nom *divitiae*, on les retrouve dans les expressions : *comparare opes*[2], *avaritia*[3], *nummorum acquisitionem*[4] ; la reprise du paragraphe 17 dira *tantum nummorum*, en l'élargissant à l'expression *aut cujuscunque alterius rei*. On peut être surpris du fait qu'en apparence rien de spécifique n'est énoncé sur elles, qui ne s'applique pas aussi à l'honneur. Spinoza ferait-il tellement confiance sur ce point à ce qu'a enregistré la conscience commune, qu'il juge inutile de donner aucune caractéristique ? En fait, il nous fournit une indication sur ce qui, à ses yeux, spécifie les richesses par rapport aux deux autres biens. Elle se trouve dans la note *a*. Celle-ci opère une distinction entre les richesses poursuivies pour elles-mêmes et celles poursuivies en vue des deux autres biens ; toute l'unité des trois sortes de richesses est résumée dans le mot *propter*. Les richesses sont un moyen ou un détour pour acquérir autre chose ; elles ont donc une fonction de canal vers les autres biens ; étant entendu qu'il arrive que l'instrument soit utilisé pour lui-même — et c'est dans

1. Cette idée se trouve aussi dans le chapitre sur l'honneur et la honte de la *Korte Verhandeling* : « Doch ik wil niet zeggen, dat men zo by de menschen moet leven, als men buyten haar, daar *Eer en Schaamte* geen plaats heeft, leeven zoude ; nemaar in tegendeel staa ik toe dat ons die niet alleen vrystaan te gebruyken als wy die tot nut van de menschen en om haar te verbeteren aanwenden, maar ook het zelve mogen doen met verkortinge van onse (anderzins volkomen en geoorlofde) eigen vryheid », *op. cit.*, p. 256. « Cependant, je ne veux pas dire que l'on doive vivre parmi les hommes comme si l'on vivait hors de chez eux, là où n'ont place *ni l'honneur ni la honte* ; au contraire j'affirme que non seulement nous sommes libres d'y avoir recours si nous les employons dans l'intérêt des hommes et pour les améliorer, mais encore qu'il nous est permis pour cela d'accepter une limitation de notre liberté (par ailleurs parfaite et légitime). »

2. § 8, G II, p. 7, l. 11-12.

3. § 10, G II, p. 7, l. 29.

4. § 11, G II, p. 8, l. 4-5.

ce cas de figure que nous sommes le plus empêchés de penser au vrai bien. En tout cas, une telle instrumentalité n'est signalée ni pour le plaisir ni pour l'honneur : c'est donc elle qui, aux yeux de Spinoza, représente le caractère propre des *divitiae*. Celles-ci peuvent mener à la mort, non pas directement comme le plaisir, mais par les périls auxquels elles exposent ; une telle mort punit la *stultitia* (c'est la seule fois ici que Spinoza utilise le terme) qui consiste à chercher à accumuler les richesses. Enfin, le paragraphe 17 reprendra implicitement la distinction de la note *a* ; au fond, la richesse n'a pas sa mesure en elle-même : elle se borne à une mesure négative (ne pas être poursuivie comme une fin) et cherche sa mesure soit dans la santé soit dans l'honneur ; car c'est bien d'eux qu'il s'agit : il faut en prendre *tantum... quantum* d'une part pour entretenir la vie et la santé (donc le bien qui était en II) ; d'autre part pour imiter les mœurs de la cité d'une façon qui ne soit pas incompatible avec notre but. C'est ce que l'*Ethique* appellera l'honnêteté[1]. La nuance qui donne la mesure vient directement de la nuance de I ; mais surtout on retrouve là l'imitation : nous sommes dans le domaine de l'honneur[2]. Ce qui était inhibant dans la dernière phrase du paragraphe 5, ce n'était pas l'imitation en elle-même, qui semble ici saisie comme une dimension nécessaire des rapports sociaux, c'était l'imitation sans bride liée à la poursuite sans fin du pouvoir. Si on reporte cette idée d'imitation

1. Cf. livre IV, appendice, chap. 16, G II, p. 270-271. On pourrait avoir l'impression que l'*Ethique* est plus rationaliste (scolie, IV, 37) puisqu'elle définit l'*honestas* comme ce qui est loué par les hommes conduits par la raison ; mais ce n'est pas sûr : il n'est nullement exclu que les autres accomplissent pour d'autres motifs ce que les hommes conduits par la raison accomplissent rationnellement.

2. Un exemple en est fourni par le *Court Traité*, à la fin du paragraphe déjà cité sur l'honneur ; il a l'intérêt de distinguer entre deux usages de l'honneur (donc, médiatement, de la richesse, puisqu'il s'agit de vêtements coûteux) : « Als by exempel : zo iemand zich kostelyk kleed, om daardoor geacht te zijn, deze zoekt een Eere die uyt de liefde syns zelfs hervoorkomt, zonder enige opzicht op syn even mensch te hebben ; maar zo iemand syn wysheid (daar door hy aan syn eeven naasten konde vorderlyk zyn) ziet verachten, en met de voet treden, omdat hy een slecht kleed an heeft, deze doet wel dat hy (uyt beweging om haar te helpen) zich met een kleed, daar aan zy haar niet enstooten, verziet, wordende alzo, om syn eeven mensch te winnen, syn eeven mensch gelyk », *KV*, *op. cit.*, p. 256. « Par exemple, si quelqu'un s'habille luxueusement pour être par là respecté, il recherche un honneur issu de l'amour de soi, sans aucun égard pour son prochain ; mais si quelqu'un voit sa sagesse (grâce à laquelle il pourrait être utile à son prochain) méprisée et foulée aux pieds parce qu'il porte un mauvais habit, celui-là fait bien, mû par le désir d'aider son prochain, de porter un habit qui ne le scandalise pas : il devient ainsi, pour gagner son prochain, semblable à lui. » La différence entre *KV* et *TIE* tient à ce que la première explique d'où vient la première forme de l'honneur (« ... die uyt de liefde syns zelfs hervoorkomt ») ; le *TIE*, ou du moins son prologue, n'en a pas besoin.

dans le I, on peut en déduire que parler *ad captum vulgi* implique moins l'hypocrisie que l'imitation — que l'imitation est une caractéristique du langage ; il faudra s'en souvenir en abordant la question de l'*usus*. Notons enfin que l'*Ethique* aussi reconnaîtra un usage mesuré des richesses : l'argent n'est un vice que chez ceux qui en abusent[1].

Nous pouvons maintenant considérer pour elles-mêmes les trois modalités du travail effectué sur les biens pour faire progresser le narrateur dans son itinéraire.

— Comment les biens que nous poursuivons habituellement[2] nous empêchent-ils de penser au vrai bien ? La réponse réside dans le jeu de deux inhibitions : occupation et poursuite, auxquelles une troisième vient s'ajouter : l'imitation ; mais l'ensemble est réglé par des états fondamentaux, joie et tristesse, qui ont le même effet. Le jeu de ces états fondamentaux[3] est différent dans chaque cas, bien que le résultat en soit constant. C'est même cette différence de jeu qui justifie que l'on fasse un sort à chaque bien en particulier. L'effet général de la *tristitia* semble être de nous rendre incapable de penser, du moins dès qu'elle atteint un certain niveau — celui de la *summa tristitia*, qui est atteint dans chacun des trois cas[4] ; l'effet de la *laetitia* est d'abord différent :

1. Livre IV, Appendice, chap. 27 à 29 : « Cela (sc. : le fait que l'argent soit devenu le *compendium* de toutes choses) n'est un vice que chez ceux qui sont en quête d'argent, non par besoin ni pour pourvoir aux nécessités de la vie, mais parce qu'ils ont appris l'art varié de s'enrichir et se font honneur de le posséder », G II, p. 273-275 ; on notera que l'argent est réduit à entretenir le corps — il disparaît ici des rapports sociaux.

2. Il n'est pas inutile d'indiquer comment nous découpons les paragraphes 3 à 5 : il est clair que le paragraphe 3 et le paragraphe 4 jusqu'à *hebetat* (l. 6) se rapportent à la *libido* ; la dernière phrase du paragraphe 4 (« Honores, ac divitias [...] summum esse bonum », l. 7-9) se rapporte d'abord à la fois aux richesses et aux honneurs, puis, à partir de *praesertim* (l. 8), se restreint aux richesses ; la première phrase du paragraphe 5 (« honore vero [...] diriguntur », l. 9-12) concerne les honneurs seulement ; la deuxième (« Deinde in his [...] summa oritur tristitia », l. 12-16) se rapporte de nouveau à la fois aux honneurs et aux richesses ; enfin la dernière phrase concerne de nouveau les honneurs seulement, comme elle l'indique explicitement (« Est denique honor [...] quaerunt homines », l. 17-20). La seule partie de cette division qui exige une discussion est la phrase « deinde in his... » : il ne peut s'agir de l'honneur seulement puisque celui-ci est au singulier dans la proposition qui précède immédiatement (comme d'ailleurs dans celle qui suit) ; il ne peut s'agir des richesses seulement, à cause de *utriusque* ; *his* se rapporte donc à la formule du paragraphe 4, *honores ac divitias*.

3. La joie et la tristesse sont ici des états, des effets et des indicateurs ; elles ne sont pas des formes de la puissance d'agir, comme elles le seront dans l'*Ethique* (livre III, pr. XI, scolie, G II, p. 148-149).

4. Spinoza utilise deux fois l'expression : pour la *libido* (« post illius fruitionem summa sequitur tristitia », § 4), puis pour honneurs et richesses (« tum summa oritur tristitia », § 5) ; c'est dans le premier cas seulement qu'il mentionne qu'elle empêche de penser (« si

dans le cas de la *libido*[1], elle est en quelque sorte statique et d'emblée maximale : elle occupe donc l'esprit totalement, et empêche de penser à autre chose : elle bloque la pensée sur le plaisir, de telle façon qu'elle ne peut plus se mouvoir vers un autre objet[2] ; dans le cas de la richesse et de l'honneur, la joie est au contraire toujours susceptible d'accroissement[3] ; mais précisément par là même notre esprit est détourné de penser au vrai bien, car la joie indique à la pensée un chemin répétitif : de nouvelles richesses, de nouveaux honneurs[4] ; enfin dans la poursuite des honneurs, à l'auto-imitation s'ajoute l'imitation de la foule[5], qui absorbe une nouvelle fois notre pensée.

On remarquera les variantes de l'opposition *laetitia/tristitia* : dans la *libido*, la *laetitia* maximale provoque automatiquement et immédiatement la *tristitia* ; chaque fruition singulière se termine ainsi dans un état négatif ; c'est ce que Spinoza appelle quelques lignes plus loin la *paenitentia*[6] ; dans les richesses et les honneurs au contraire, l'esprit n'est pas immédiatement soumis à un sentiment négatif, mais il est entraîné dans un cycle de poursuite de biens toujours plus nombreux — l'espérance étant la suture entre ce que nous avons et ce que nous cherchons, donc le moteur qui nous fait continuer sans mesure jusqu'au hasard de la chute ; la tristesse est alors la conséquence non plus de la joie mais de la frustration de l'espérance ; elle n'est plus automatique

non suspendit mentem, tamen perturbat et hebetat ») mais il ne restreint pas cette propriété exclusivement à ce cas, et la répétition de l'expression *summa tristitia* au paragraphe suivant suggère que la situation aussi se répète, ce qui est cohérent avec le sens général du contexte.

1. On pourrait nous objecter que le terme *laetitia* n'est pas utilisé explicitement en ce qui concerne la *libido*. C'est vrai ; mais l'état qui accompagne la *fruitio* est clairement opposé à la tristesse ; même si on veut le nommer autrement, ce qui ne ferait que compliquer l'analyse, il a les caractères de la *laetitia*.

2. « Ea adeo suspenditur animus, ac si in aliquo bono quiesceret ; quo maxime impeditur ne de alio cogitet », § 4, G II, p. 6, l. 3-4.

3. « Quo plus utriusque possidetur, eo magis augetur laetitia », § 5, G II, p. 6, l. 13-14.

4. « Et consequenter magis ac magis incitamur ad utrumque augendum », § 5, G II, p. 6, l. 14-15.

5. « Vita necessario ad captum hominum est dirigenda », § 5, G II, p. 6, l. 19.

6. On a vu par la citation de Boèce que le terme appartient au vocabulaire traditionnel : il désigne simplement le regret automatique qui suit ce type de joie. Il n'est donc pas nécessaire de l'expliquer par la définition du terme dans l'*Ethique* (livre III, définitions des affections, 27, G II, p. 197) qui fait référence à une croyance au *liberum mentis decretum* visiblement absente — ou au moins non nécessaire — ici. De même le mal que se donnent les commentateurs pour expliquer que Spinoza ne veut pas vraiment dire *post coitum animal triste* (Dominguez, *op. cit.*, p. 300, note 8 ; Lelio Fernández et Jean-Paul Margot, *Tratado de la Reforma del Entendimiento y otros escritos*, p. 63, note 4) tient surtout à leur volonté de concilier ce passage avec les textes de l'*Ethique*. En fait une telle interprétation est plus parcellaire que fausse : la thèse de la satiété concerne tous les plaisirs des sens.

dans chaque événement, elle est aléatoire pour chaque événement tout en devenant quasi nécessaire pour le cycle entier, dans la mesure où nous ne nous arrêterons pas avant de l'avoir rencontrée.

Que le plaisir connaisse la satiété, et que la soif des richesses et du pouvoir soit insatiable, ce n'est pas une découverte. Spinoza d'ailleurs ne s'y arrête pas : il suppose que son lecteur le sait déjà — qu'il l'ait appris par sa vie personnelle ou par la lecture des bons auteurs ; il laisse précisément cette remarque au niveau de l'expérience, sans chercher à l'expliquer[1] ; ce qui l'intéresse, et qui est plus original, est l'insertion de ces traits dans le raisonnement. Cette insertion se ramène à ceci : dans la vie commune, nous ne faisons que chercher, poursuivre, etc. Donc même le vrai bien, s'il existe, devra se soumettre à ces séquences ; si la séquence de l'activité humaine qui y conduit ne peut avoir lieu, il ne sera pas obtenu. Il ne s'imposera pas de lui-même, il ne nous sera pas donné, il ne pourra être acquis que dans le cadre anthropologique où nous acquérons et perdons les biens courants ; si ceux-ci font écran, non par eux-mêmes, mais par les activités qu'ils suscitent ou empêchent, la quête du vrai bien échouera ; c'est pourquoi la solution de compromis échoue. C'est pourquoi il faut en venir à changer d'*institutum*.

— Pour y parvenir réellement, il faut concevoir les trois biens comme facteur de perdition. Non seulement nous les perdons, mais ils nous perdent. Cette thèse est énoncée de deux façons puis confirmée par trois exemples. Commençons par les deux façons : posséder/être possédé ; là aussi il s'agit d'un topos mais Spinoza le transforme : là où d'autres voient une opposition[2], il effectue une surenchère. Le sens de l'oppo-

1. Alors que Léon l'Hébreu construit une explication fondée sur les fins de la Nature et la théorie des cinq sens : *Diálogos de Amor*, p. 40-41.

2. Aristippe, certes (que Spinoza peut connaître par Diogène Laerce), mais aussi Sénèque dans le *De Ira*, I, 17 : « Aristoteles ait affectus quosdam, siquis illis bene utatur, pro armis esse. Quod verum foret, si velut, bellica instrumenta sumi deponique possent induentis arbitrio. Haec arma, quae Aristoteles virtuti dat, ipsa per se pugnant, non expectant manum ; habent, non habentur » ; voir la paraphrase de Montaigne, *Essais*, II, 31, *De la Colère* : « Encore un mot pour clorre ce pas. Aristote dit que la cholere sert parfois d'arme à la vertu et à la vaillance. Cela est vray-semblable ; toutes-fois ceux qui y contredisent respondent plaisamment que c'est un'arme de nouvel usage : car nous remuons les autres armes, cette-cy nous remue ; nostre main ne la guide pas, c'est elle qui guide nostre main ; elle nous tient, nous ne la tenons pas » (édition S. de Sacy, Club français du livre, t. 1, p. 781) et Augustin, *De Libero Arbitrio*, I, 14, 33 : « Cum igitur iisdem rebus alius male alius bene utatur, et is quidem qui male, amore his inhaereat atque implicetur — scilicet subditus eis rebus quas ei subditas esse oportebat... », BA, 6, p. 258 : « Ainsi donc l'on use des mêmes choses différemment, l'un mal, l'autre bien ; et celui qui en use mal s'y attache et s'y embarrasse par amour : il se soumet aux choses qui devraient lui être soumises », etc. (trad. G. Madec, p. 259).

sition habituellement tracé est un éloge de la maîtrise de soi : entre celui qui possède et celui qui est possédé, les deux voies sont divergentes. Au contraire, Spinoza ne raisonne pas en termes de maîtrise de soi, et la torsion qu'il fait subir à la présentation habituelle de ce lieu commun est révélatrice d'une difficulté théorique interne au *proemium*. Comment comprendre l'argument ? Que nous possédions des biens, c'est le cas de tous ; mais certains en outre en sont possédés. On peut l'entendre en deux sens ; soit au sens fort qui sera celui de l'*Ethique*, dans un passage où l'on retrouve dans l'ordre les *haec tria* : quelqu'un s'adonne exclusivement à un bien unique[1] ; soit en un sens faible, qui est peut-être plus sûr ici : l'abandon aux biens, même si ce n'est pas exclusif. Pourquoi posséder et être possédé entraînent-ils tous deux la mort ? Parce qu'à ce stade on n'a pas d'autre concept de la perte de soi que la mort physique. Dans l'*Ethique*, on pourra les distinguer[2]. Ici on ne le peut pas parce qu'on n'a pas encore l'opposition action/passion — non que Spinoza ne l'ait pas élaborée, mais il est impossible de la faire entrer dans une pure description expérientielle comme celle qui nous occupe. La surenchère est donc nécessaire en fonction de la problématique propre du *proemium* pour faire apparaître le caractère nuisible des biens en tant qu'ils sont pris en vue exclusivement. Il faut donc montrer — ou plutôt rappeler à la mémoire — les exemples par lesquels chacun des biens cause la souffrance et la mort de ceux qui les poursuivent. Ces exemples, nous les connaissions dès avant le début du parcours ; mais ils demeuraient insignifiants parce que la bonne question ne pouvait encore leur être posée ; maintenant au contraire, après la naissance de l'aspiration au vrai bien et la reconnaissance de l'impossibilité de droit du compromis entre les deux *instituta*, ils acquièrent un réel pouvoir de disqualification des biens de la survenue en tant que poursuivis pour eux-mêmes.

— Enfin, pourquoi malgré cela demeurent-ils ? Parce qu'ils sont inscrits dans nos mouvements spontanés ; le chercher, le jouir, etc. ; le seul moyen de faire triompher le vrai bien sera de l'inscrire à son tour dans ce mouvement : ce n'est pas seulement le contenu de l'aspiration qui vaincra, mais son inscription dans la vie ; parallèlement sera

1. IV, 44, scolie, G II, p. 243. C'est ce qu'A. Matheron analyse comme un « monoidéïsme catastrophique », *Individu et Communauté chez Spinoza*, p. 116-117.

2. Cf. l'ignorant qui « simulac pati desinit, simul etiam esse desinit », *Ethique*, livre V, pr. XLII, scolie, G II, p. 308, l. 19-20.

découvert le sens possible des biens comme moyens ou adjuvants (§ 11) ; encore faut-il voir en quoi : c'est ce qu'énonceront les règles du paragraphe 17 ; il est hors de notre sujet ici puisque Spinoza se contente au paragraphe 11 de raconter l'expérience sans la décrire ; et qu'au paragraphe 17 la narration est terminée. Nous pouvons simplement, à partir des trois règles de la *ratio vivendi*, supposer en quoi chacun des trois biens peut servir la nouvelle recherche ; mais il a fallu en passer par des énoncés spéculatifs qui ne relèvent plus de l'expérience : nous avons alors changé de terrain. Cependant il faut souligner une chose : il ne s'agit à aucun degré d'un juste milieu, mais d'une mesure ordonnée à un but *(scopus)*. En ce sens, la décision finale constitue bien une rupture avec les attitudes mitigées à la Sénèque. Mettre les biens de la vie commune au service de la recherche du vrai bien, ce n'est nullement les juxtaposer : le *novum institutum* a réellement remplacé l'ancien.

Nous pensons avoir éclairé ainsi le sens de la démarche : Spinoza juge que le topos est connu du lecteur, il lui laisse le soin de présupposer l'expérience ; il a seulement besoin chez le lecteur d'une impression générale, issue de sa vie propre, de l'observation ou de la tradition lettrée ; mais il en réutilise les leçons à ses propres fins, essentiellement en les pliant à la description de la vie par séquences d'actions. Cette description démembre l'effet rhétorique sous l'analyse ; par trois fois c'est l'inscription dans la vie qui a donné son sens à l'action des trois biens. C'est cette inscription qui a sélectionné les traits fonctionnels retenus à chaque étape et ceux-ci déterminent donc les trois biens successivement comme facteur d'inhibition ; comme facteur de perdition ; comme facteur adjuvant du vrai bien. La première détermination relève de l'expérience dans la vie commune ; la deuxième de l'expérience de la vie commune ; la troisième d'un début d'expérience de la vraie vie.

CHAPITRE IV

LE VRAI BIEN

Toute cette progression ne prend son sens que par rapport à ce pôle absent, le vrai bien. Le vrai et non pas le Souverain Bien : on aura remarqué en effet que jamais dans ces onze paragraphes le terme de « Souverain Bien » n'est utilisé positivement. Ce n'est pas le moindre des paradoxes du *proemium* que, se plaçant d'une certaine façon dans la lignée d'innombrables textes qui opposent le Souverain Bien aux biens illusoires, il ne parle guère d'illusion qu'à propos du Souverain Bien lui-même. Les *haec tria* sont introduits dans la réflexion parce que les hommes « les estiment comme étant le Souverain Bien »[1] ; les richesses occupent surtout l'esprit quand elles sont poursuivies pour elles-mêmes « parce qu'alors elles sont mises à la place du Souverain Bien »[2] ; quant à l'honneur, on admet toujours « qu'il est un bien par lui-même »[3] ; le vrai bien en revanche, auquel on commence à aspirer, ne reçoit jamais ce nom : il est appelé simplement *verum bonum*[4] puis par métaphore *remedium*[5], enfin (quand on en a mieux compris le sens) *res aeterna*[6]. Nous avons donc spontanément, dans l'usage courant de la vie, l'idée de Souverain Bien, mais cette idée adhère aux biens finis et, apparemment, n'est pas réutilisable directement pour caractériser le vrai bien[7].

1. « Apud homines [...] tanquam summum bonum aestimantur », § 3, G II, p. 5, l. 26-27.
2. « Quia tum supponuntur summum esse bonum », § 4, G II, p. 6, l. 9.
3. « Supponitur enim semper bonum esse per se » § 5, G II, p. 6, l. 10-11.
4. § 1 et § 11.
5. § 7 ; le terme est repris au § 11.
6. § 10, G II, p. 7, l. 24.
7. On peut voir dans cette façon de s'exprimer une critique implicite de l'idée selon laquelle le Souverain Bien serait directement lisible dans le donné ; on peut aussi rapprocher cette attitude de la thèse spinoziste selon laquelle le Dieu de l'imagination n'est même pas une approximation du vrai Dieu.

De même, Spinoza ne juge pas utile, durant ces onze premiers paragraphes, d'expliciter ce qu'il entend par bien. La tradition éthique, au contraire, prend toujours soin de rappeler la formule d'Aristote, « ce à quoi toutes choses tendent »[1], ou une variante[2], quitte à lui donner un sens différent[3]. Ainsi, elle établit comme une origine des différents usages du terme, qui transparaît à travers les multiples domaines où elle se diffracte. Ce qui est au premier plan, ici, au contraire, ce sont les séquences descriptives.

On l'a déjà dit, l'itinéraire du *TIE* ne connaît ni révélation, ni appel, ni même maître (serait-ce la nature ou la conscience) qui ferait connaître une loi. Tout vient de l'intérieur : la vie commune fournit, semble-t-il, à ce stade, jusqu'aux moyens par lesquels on la dépassera ; elle est si incontournable qu'on ne peut aller chercher ailleurs le chemin pour en sortir. Le terme de ce chemin est-il donné dans l'expérience ? Au moins son absence semble l'être. La prise de conscience du vrai bien, ou plutôt de la nécessité de le chercher — d'abord comme question, puis comme aspiration, puis comme nécessité —, marque le moment où l'expérience *dans* la vie commune se fait expérience *de* la vie commune. Une question se pose alors : ce terme par rapport auquel le chemin va commencer, peut-on en dire quelque chose ? Peut-on en énoncer des caractéristiques qui ne soient pas simplement négatives ?

La réponse tient à la positivité des biens de la vie commune : *s'ils comportent une part d'illusion en ce que nous les prenons pour le Souverain Bien, ils comportent aussi une part de positivité ; c'est cette part de positivité qui préfigure le vrai bien, ou plutôt qui en donne l'idée parce qu'elle est en continuité avec lui*. Chacun des biens de la vie commune à la fois est réellement bon et comporte une limite. L'illusion du Souverain Bien naît du côté de la limite ; la consistance du vrai bien se profile dans la consistance de ce en quoi chaque bien est réellement bon. Bien que

1. « Aussi a-t-on déclaré avec raison que le bien est ce à quoi toutes choses tendent », *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094*a*.

2. « Est igitur hoc nichil aliud nisi bonum, quod quidem sic dicitur quoniam id omnia boant et clamant », Coluccio Salutati, *De Nobilitate legum et medicinae*, chap. 14 (*De Nobilitate legum et medicinae. De Verecundia*, a cura de E. Garin, Florence, 1947, p. 100).

3. Ainsi, Hobbes, *De Homine*, XI, 3 : « Le nom commun à tous les objets d'inclination en tant que tels est le Bien ; et à tous les objets d'aversion, le Mal. Ainsi, Aristote a raison de définir le bien comme ce vers quoi chacun tend. Mais comme la diversité de l'inclination et de l'aversion vient de la diversité des choses, il est inévitable que ce qui constitue un bien pour certains constitue un mal pour d'autres ; en sorte que ce qui est bien pour nous est mal pour nos ennemis. Le Bien et le Mal sont donc relatifs à ceux qui éprouvent l'inclination et l'aversion », traduction P.-M. Maurin, Blanchard, p. 154.

Spinoza ne l'explicite pas, le prologue met cette idée en application. Nous commençons donc à nous représenter l'être du vrai bien à partir des promesses qui ne sont pas tenues par les autres biens. Il ne faut évidemment pas entendre ici le terme de « promesse » comme signifiant un engagement subjectif ; il désigne ce que les avantages fournis par les trois biens, ou les qualités qui les caractérisent, nous laissent espérer tant que nous ne connaissons pas les lois de la Nature qui règlent leur production et leurs limites. Ensuite, lorsque nous aurons formé l'aspiration qui fera commencer l'itinéraire, nous serons confrontés à la force d'empêchement des biens et au péril qu'ils représentent ; notre conception de ce qu'est le bien véritable se complétera par contrecoup et, nous le verrons, elle s'enrichira. A l'ontologie de la promesse succédera donc une ontologie de la menace. Enfin, lorsque le vrai bien commencera à s'imposer, au moins par moments, à l'intérieur de notre esprit, il apparaîtra non plus comme le rival des autres biens, mais comme ce sur quoi ils prennent mesure. Les caractéristiques du *verum bonum*, telles qu'il est possible de se les représenter à l'issue de l'itinéraire, sont donc un *résultat* de l'itinéraire lui-même.

Nous allons laisser provisoirement de côté la première phrase, qui résume la décision prise, pour étudier les étapes qui conduisent à cette décision. Nous y verrons le vrai bien paraître sous plusieurs formes, au fur et à mesure de la succession de ces étapes. Nous nous arrêterons enfin à la double transfiguration qui, aux dernières étapes, fait donner au vrai bien un nom affirmatif, métaphorique d'abord — le remède — propre ensuite — la chose éternelle et infinie.

1. L'ONTOLOGIE DE LA PROMESSE

Nous venons de rappeler que, de chacun des *haec tria*, on nous dira donc à la troisième étape qu'il est, au moins par un de ses aspects, pris pour le Souverain Bien ; cette analogie nous servira de fil conducteur. Cette analogie a d'ailleurs un fondement réel : si on prend, par un de ces aspects, un bien périssable pour le vrai bien, c'est qu'il a réellement un caractère en commun avec lui (nous ne le saurons que plus tard). Il n'est donc pas illusoire ; c'est l'identification de sa totalité avec ce caractère (ou inversement de ce caractère avec la totalité du vrai bien) qui est génératrice d'illusion.

A la première étape, nous n'avons pas encore l'idée d'un vrai bien distinct de ceux qui sont sous la main ; autrement dit, nous jugeons spontanément, implicitement, que ce sont eux qui sont les vrais biens. Nous ne pensons peut-être pas à dire pourquoi il en est ainsi, mais si on nous le demandait, nous pourrions sans doute l'expliciter : il n'y a aucune raison de penser que la jouissance spontanée est de droit ignorante de tout ce qu'elle voit. Elle est ignorante de ce qui la gouverne ; mais rien n'empêche qu'elle ne puisse formuler ce qu'elle vit. La preuve, c'est qu'à la troisième étape nous pourrons formuler en quoi les différents biens nous empêchent de penser à une autre institution de la vie ; or pour formuler ces empêchements, nous nous appuierons sur ce que nous savons déjà de la positivité de chacun des *haec tria*. Nous pouvons donc, dès la première étape, former, non une idée de bien en général, mais plusieurs déterminations positives de cette idée.

A la deuxième étape, nous rencontrons des limites dans la jouissance de ces trois biens. Ils ont, par leur positivité même, formulé une promesse, qu'ils ne parviennent pas à tenir. Ainsi l'idée de vrai bien se sépare peu à peu de l'adhésion immédiate aux trois types de biens. Cette limite, nous pouvons certes l'indiquer de façon générale, mais seulement négative : ils nous échappent. Cependant cette formulation ne nous conduit pas très loin : elle ne nous donne aucune clef positive pour former l'image de ce à quoi nous aspirerons. Mais si l'on prend en vue non pas la limite générale de chacun des trois biens, mais sa façon propre de ne pas tenir ses promesses, peut-être alors est-il possible de donner un début de contenu positif à l'aspiration. Il est vrai que Spinoza n'explicite pas ce raisonnement. Néanmoins, là aussi, nous pouvons aller chercher ces déterminations dans la description qui sera donnée à la troisième étape, car, d'une part, il s'agit des mêmes objets, d'autre part, il est vraisemblable que c'est l'ensemble de leurs aspects qui nous empêche d'aller vers le Souverain Bien, donc que la description des motifs d'interruption de l'itinéraire peut nous fournir aussi la description des limites rencontrées par les aspects positifs. En somme, nous allons suivre, mais dans un autre esprit, la route indiquée par Boèce : il s'agit moins de reconnaître en chacun des biens la trace du Souverain Bien, ou le prestige qu'il lui emprunte, que de discerner la continuité positive qui les unit.

a / Commençons par le plaisir : c'est le seul, on l'a vu, pour lequel le texte emploie le mot de *fruitio*, et l'expression même par laquelle

est indiqué que l'esprit le considère comme un bien implique qu'il y trouve le repos[1]. C'est donc là la détermination positive du bien qui apparaît à travers le plaisir : l'esprit est en mouvement, ou en perturbation, et, lorsqu'il rencontre le bien, il s'y repose. Un des rôles du bien, ou de ce qui est bon, est donc de faire cesser le mouvement, ou l'agitation, ou l'inquiétude de l'esprit[2] ; on est renvoyé ici à tout ce que la tradition porte sous les termes d'apaisement, de satisfaction des désirs[3] ; cette détermination vaut donc, à première vue, pour le plaisir ; plus profondément, pour le vrai bien ; elle explique que l'*animus* prenne spontanément le plaisir pour le vrai bien ; et, inversement, qu'il aspire au vrai bien, à travers ce caractère du plaisir.

Mais cette détermination rencontre une limite : ce que Spinoza nomme la *paenitentia* ; la satisfaction liée au plaisir est suivie d'hébétude, c'est-à-dire d'une forme de *tristitia* ; donc à la fois elle n'est pas continue dans le temps, et elle est remplacée par son contraire. Là aussi Spinoza suit une tradition : on sait bien que la satiété, le dégoût, etc., suivent la satisfaction ; mais Spinoza ne s'attarde pas à la description de ces états, il se contente de les enregistrer sous le terme général de *tristitia*, et de la spécifier par *perturbat et hebetat*[4] : elle perturbe, donc elle supprime le repos qu'elle avait apporté ; elle engourdit, c'est-à-dire rend inapte, au moins provisoirement, à chercher autre chose. On n'est donc ni en état de repos, ni dans un mouvement positif, qui permettrait de trouver un autre bien : on tourne en rond. Après la *fruitio*, nous ne cherchons plus, non parce que nous sommes satisfaits, mais parce que nous sommes diminués.

Ainsi peut se dégager l'aspect premier du vrai bien : celui qui aurait la positivité de la *libido* sans avoir ses limites ; donc qui permettrait de jouir d'un repos[5] qui ne serait pas suivi de tristesse : autrement dit une joie pleinement continue. Expression qui, à ce stade, paraît une contradiction dans les termes — la joie des richesses et des honneurs

1. « Ac si in aliquo bono quiesceret », § 4, G II, p. 6, l. 3-4.
2. Cf. les termes de *movere*, *commotiones*, et même *distrahere*.
3. Il n'est guère que Hobbes et Pascal (cf. fragment 136 Lafuma, Br. 139, p. 517) pour mettre en doute la thèse selon laquelle tout homme cherche spontanément le repos.
4. § 4, G II, p. 6, l. 6.
5. Cette expression se trouve également dans le *Court Traité*, dans une formule qui, conformément à la problématique de ce dernier, fait occuper directement à Dieu la place du Souverain Bien : « Zo zien wy dan nu hoe wy de liefde krachtig maaken, en ook hoe de zelve alleen in God moet rusten », *KV*, II, 5, § 12, M, p. 230. « Ainsi voyons-nous comment nous fortifions l'amour et aussi comment il doit reposer en Dieu seulement. »

relevant en effet d'une autre forme de continuité : la répétition et l'accumulation.

b / Passons aux richesses. Spinoza est très elliptique à leur sujet ; il énonce là aussi qu'il arrive qu'on les prenne pour le Souverain Bien ; mais il ne décrit pas, même rapidement, leurs effets. On peut cependant, on l'a vu plus haut, les conclure du texte et de la note qui l'accompagne. La note distingue différents usages des richesses : elles peuvent être recherchées pour elles-mêmes, ou pour autre chose[1] — et elle nomme d'autres biens : l'honneur, le plaisir, la santé, etc. Le texte même précise que c'est dans le premier de ces usages qu'elles sont prises pour le Souverain Bien[2]. Nous pouvons en déduire que le Souverain Bien est recherché pour lui-même, mais c'est une détermination insuffisante. Considérons plutôt ce qu'ont de commun les différents usages des richesses. Ils ont de commun le terme *propter* (qui en revanche n'est utilisé ni pour définir l'honneur ni pour définir le plaisir ; c'est donc en lui qu'il faut chercher ce qui fait le propre des richesses) ; même l'usage absolu ne s'en passe pas, il se contente de le réfléchir : *propter se*. Le caractère commun aux différents usages des richesses est donc l'instrumentalité : elles servent à procurer ce qui est utile (y compris elles-mêmes), elles augmentent notre pouvoir. On pourrait objecter que le plaisir et les honneurs aussi. Mais ils ne le font qu'indirectement, alors que les richesses s'épuisent à cela. Si tout bien *peut* être poursuivi en vue d'un autre, il est de l'*essence* des richesses d'être poursuivies en vue de quelque chose ; on notera donc que le modèle de la liaison finale, qui chez Aristote est donné comme universellement valable, est ici articulé selon deux catégories distinctes. Les richesses sont plus essentiellement moyen que les autres moyens.

Quelle est leur limite ? Le fait est qu'elles ne portent pas en elles-mêmes leur *paenitentia*, comme le fait la *libido*. Autrement dit, elles peuvent être continues. Mais ce n'est pas une continuité de jouissance, elles ne nous apportent pas le repos ; au contraire, elles nous apportent une espérance de plus en plus grande qui nous entraîne à accumuler de plus en plus ; si la tristesse dans le cas du plaisir prend la forme de la satiété, ici au contraire nous sommes dans l'insatiable. Si par

1. « Distinguendo scilicet divitias, quae quaeruntur vel propter se, vel propter honorem, vel propter libidinem, vel propter valetudinem et augmentum scientiarum et artium... », note *a*, G II, p. 6.

2. « Praesertim ubi hae non nisi propter se quaeruntur... », § 4, G II, p. 6, l. 8.

hasard l'espérance est frustrée, nous tombons dans la *summa tristitia*. La même expression est donc utilisée que pour le plaisir, mais elle intervient dans d'autres circonstances : elle est la suite non d'un repos passager, mais d'un mouvement affolé ; elle est produite par le hasard[1] et non reliée nécessairement à la jouissance.

Dès lors comment penser le vrai bien ? En conservant la détermination positive sans sa limite : qu'elle atteigne directement son but, sans renvoyer à quelque chose d'autre. Ici, cela paraît irreprésentable — sauf justement sous la forme de la richesse recherchée pour elle-même. Il faudrait donc envisager un vrai bien qui suffise à lui seul à remplir l'âme. Donc à la fois la suffisance du plaisir et l'absence d'interruption des richesses. Peut-on aller plus loin et penser l'instrumentalité elle-même comme caractère possible du vrai bien ? A première vue cela paraît un non-sens, puisque l'idée d'un instrument qui se suffirait à lui-même semble une contradiction dans les termes ; mais si au cœur de l'idée d'instrumentalité on débusque l'idée de pouvoir productif, ou de puissance, alors peut-être est-il possible d'approcher là aussi un autre trait du *verum bonum*. Le vrai bien et les richesses ont en commun de nous rendre puissants ; mais la puissance que confère le vrai bien n'est pas d'un ordre tel qu'elle puisse être entravée par ce qui limite la richesse ; on saura plus tard que le vrai bien est acquis *propter se*, mais dans son cas il ne s'agit pas du détournement d'un instrument : il s'agit au contraire d'une pure puissance non instrumentale.

c / Enfin on peut dire de l'honneur la même chose que des richesses ; mais il possède en outre deux caractères particuliers : d'une part, il apparaît être bon par soi-même, c'est-à-dire toujours fin en soi ; il n'a donc pas le caractère d'instrumentalité de la richesse. En quoi consiste au fond sa détermination positive ? A partager quelque chose avec les autres hommes ; mais, dans la mesure où l'on attend des charges, des récompenses, des choses non partageables, il faut obtenir l'accord des autres hommes pour qu'ils acceptent l'élévation d'un seul ; ils ne le feront que si, d'une façon ou d'une autre, ils se reconnaissent en lui : donc pour monopoliser le pouvoir il faut partager les goûts et les préjugés de ceux que l'on veut dominer. Ici se trouve la limite, liée à la détermination positive.

L'idée du Souverain Bien alors consiste non seulement, comme pour la richesse, à transformer son obtention en jouisssance, mais aussi à

1. « Si autem spe in aliquo casu frustremur... » § 5, G II, p. 6, l. 15.

rêver d'un partage entre hommes qui soit une vraie communication et non l'envers d'un monopole. C'est une des dimensions constamment reconnue au bien véritable par Spinoza. Le *communicabile* de la première phrase y fait allusion[1]. Elle sera attribuée au *summum bonum* lorsque celui-ci recevra enfin (mais après la fin de l'itinéraire) une détermination positive : « Cela appartient à mon bonheur, de m'appliquer à ce que beaucoup d'autres comprennent ce que je comprends »[2].

A ce point, nous nous trouvons, à la fin de la seconde étape, avec une conception du *verum bonum* qui n'est pas purement négative : on pourrait plutôt la dire *différentielle*. Elle consiste à imaginer un bien qui conserve les déterminations positives des trois types de biens connus, mais sans conserver leurs limites. Le problème tient plutôt à ce que ce Souverain Bien est actuellement irreprésentable.

Dans une telle conception, le Souverain Bien ne peut que rejeter tout le reste ; il est représenté plus comme une augmentation quantitative que comme ayant un contenu différent ; on pense donc moins à la *laetitia* qui lui est propre qu'aux frontières qui le séparent des autres ; en ce sens la première formule de la première phrase décrit assez cette conception différentielle : il se caractérise essentiellement par un rapport avec l'extérieur : l'exclusivité est la forme où apparaît d'abord la plénitude[3].

2. L'ONTOLOGIE DE LA MENACE

La troisième et la quatrième étapes vont nous faire découvrir d'autres aspects du vrai bien, au cours de l'hésitation et de sa résolution. Dans la troisième étape, il est d'abord clair qu'il faut choisir entre deux conceptions du bien, deux buts à poursuivre ; or le vrai bien a deux désavantages contre lui, et ce sont eux qui dressent le décor de ce que nous avions naguère caractérisé comme son indisponibilité : d'une part, il n'est encore vu que différentiellement ; il n'apparaît à notre esprit que dans le prolongement des biens périssables, et à l'occasion des failles qu'ils

1. Peut-être est-ce ainsi qu'il faut comprendre le *sui* dans *sui communicabile*, par opposition aux conduites d'imitation auxquelles nous soumet la recherche des honneurs.

2. « De mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem atque ego intelligant », § 14, G II, p. 8, l. 29-30 ; traduction Koyré, p. 12.

3. « ... et a quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus afficeretur », § 1, G II, p. 5, l. 13-14.

révèlent ; c'est pourquoi il est aussi faible que ces failles sont inconstantes : chaque fois que je repense aux *commoda*, aux aspects positifs réels des biens courants, l'image du vrai bien s'estompe ; Spinoza le dit fort clairement : il suffit de voir[1] la consistance d'être de l'un et des autres, telles qu'elles se donnent à notre regard, et l'abandon du certain paraît inconsidéré. D'autre part, la détermination du vrai bien en termes d'exclusivité fait apparaître qu'abandonner l'ancien *institutum* risque de comporter l'abandon des avantages qu'il entraîne. L'idée d'un usage en tant que moyens *(media)* n'est pas encore formulable à ce stade. D'où la suggestion d'un compromis entre les deux *instituta*.

C'est la constatation de son impossibilité qui va mettre en marche une nouvelle évaluation du vrai bien (*cum itaque viderem*[2]...). En effet, désormais, le vrai bien n'apparaît plus simplement dans le prolongement des anciens, comme le correctif de leur vanité ; il devient nécessaire de calculer la force et les conséquences de chacun, comme on évalue les réserves stratégiques des adversaires avant une bataille. Ce qui était opposition devient crise ; le narrateur se trouve dans une situation de contrainte : « je fus forcé de me demander *(inquirere)* ce qui m'était le plus utile »[3]. Nous rencontrons de nouveau un terme de la famille de *quaerere*, mais cette fois dans un usage critique : il ne s'agit plus de chercher un bien, il s'agit de chercher une raison.

Cette recherche va avoir lieu en deux temps, tous les deux marqués du signe de la contrainte.

Le premier temps (§ 6) règle les rapports entre nature et mode d'acquisition ; et, pour la première fois, est énoncé le caractère positif du Souverain Bien : il est *fixum*[4]. Reconnaissons que ce n'était pas dit jusqu'ici. Jusqu'ici tout cela était confus ; maintenant, la distinction entre le mode d'acquisition et la nature force à penser le Souverain Bien non plus *différentiellement* mais, au moins formellement, *en lui-même* ; en effet, on pensait qu'il était non fugitif ; il était donc renvoyé à l'acquérir négatif qu'est la perte, donc implicitement à l'acquérir tout court, où justement le prestige plus fort des biens immédiatement visibles l'emportait sur lui. Maintenant au contraire, on s'interroge sur la nature qui fonde ce caractère d'être non fugitif. Il n'est donc plus défini négati-

1. C'est ce qu'indique le vocabulaire : *intuitu, videre.*
2. § 6, G II, p. 6, l. 21.
3. § 6, G II, p. 6, l. 23-24.
4. « Fixum enim bonum quaerebam », § 6, G II, p. 6, l. 29.

vement mais positivement. Il est vrai que cette positivité demeure encore très vague, mais en donnant un nom positif à ce caractère, nous avons changé d'élément.

Cela ne survenait qu'après une réflexion relativement brève. Maintenant, après une méditation assidue, le second moment va pousser les choses plus loin (§ 7, 8, 9, moitié de 10). Le nerf du raisonnement, qui permet de renverser l'opposition maux/biens et de justifier l'image de la maladie mortelle, est contenu dans la dernière phrase du paragraphe 7 : le foyer de la méditation s'y déplace vers la conservation de l'être du narrateur, et ne se cantonne plus à celui des objets[1]. Les biens disponibles ne se contentent plus de disparaître : ils sont source de disparition. Des exemples en sont donnés, de nouveau de façon ternaire, au paragraphe 8. Il reste à énoncer la loi qui relie le périssable au porteur de perte ; cela se passe en trois moments ; c'est la série des sentiments négatifs analysés au paragraphe 9, et reliée à la « qualité de l'objet auquel nous adhérons par l'amour ». Cette loi est ensuite appliquée successivement aux biens périssables puis au Souverain Bien. La série des *commotiones animi* permet seule de passer de la description des effets à la description des causes, et, du même coup, d'une conception différentielle à une conception résolument affirmative du Souverain Bien.

Que savons-nous de lui désormais ? Qu'il est éternel et infini, que son amour produit une joie sans tristesse — donc une joie superlative, une *summa laetitia*. Le terme fait pendant à la *summa tristitia* évoquée dans les premiers paragraphes.

L'ontologie de la menace contenue dans les biens périssables a donc abouti à montrer un nouvel aspect du vrai bien : désormais, le rapport est retourné ; c'est lui qui est en quelque sorte le fondement. Cela ne supprime pas la description que l'on pouvait en faire au premier niveau, mais nous en savons plus maintenant. On observera qu'on trouve ainsi en fin de parcours les caractères que la tradition morale attribue d'emblée au Souverain Bien. Ils sont ici non pas reçus comme allant de soi, mais produits par les transformations successives que le regard de l'expérience a fait subir aux biens de la vie commune, et qui, à leur tour, ont transformé les leçons que l'*animus* reçoit de cette vie.

1. « Illa autem omnia, quae vulgus sequitur, non tantum nullum conferunt remedium ad nostrum esse conservandum, sed etiam id impediunt, et frequenter sunt causa interitus eorum qui ea possident, et semper causa interitus eorum qui ab iis possidentur », § 7, G II, p. 7, l. 5-9.

Expérience et opinion ne s'identifient donc pas purement et simplement : ce que l'opinion rassemble pêle-mêle, l'expérience l'ordonne en strates réglées.

Les deux propositions de la phrase initiale du paragraphe 1 nous semblent assez bien correspondre à ces deux étapes. La première avec sa définition encore exclusive et négative ; la seconde avec sa définition affirmative ; le *imo* qui les relie indique bien la progression de l'une à l'autre.

Dans la seconde, la condition d'exclusivité quant à l'obtention du vrai bien est pratiquement supprimée : elle n'est plus mentionnée. Il reste à la transformer théoriquement. Il reste aussi à transformer la conclusion en décision. Ces deux transformations se conditionnent mutuellement.

3. L'ONTOLOGIE DE LA MESURE

Après avoir caractérisé « l'amour pour une chose éternelle », Spinoza revient sur la condition qu'il avait posée un peu auparavant : « Or ce n'est pas sans raison... »[1]. Tout ce qui a été dit jusque-là n'est vrai que sous une condition suspensive : « pourvu que je pusse délibérer à fond ». Si cette condition n'est pas réalisée, les découvertes effectuées demeurent sans force. Une nouvelle difficulté se révèle donc. Il est permis de penser qu'ici la coupure de paragraphe s'imposait, et que Bruder et Koyré ont eu tort de ne pas marquer mieux l'articulation du raisonnement. Les trois biens continuent en effet à s'imposer même maintenant que l'itinéraire a montré que c'étaient des maux. On pourrait rapprocher ce paradoxe de l'*Ethique*, qui répétera souvent : je vois le meilleur et je fais le pire. C'est une vérité d'expérience ; c'est aussi une vérité de raison ; on fait le pire parce que le pire n'est pas rien mais correspond à une chaîne causale nécessaire (c'est ce que martèlent en 1665 les lettres à Blyenbergh[2]). Qu'en est-il ici ? Précisément la même chose : si les trois biens étaient de « faux biens », ils s'évanouiraient en étant

1. « Verum non absque ratione », § 10, G II, p. 7, l. 27.

2. Notamment la première, au sujet d'Adam (Ep. 19, G IV, p. 86 sq.) et la troisième, au sujet de Néron (Ep. 23, G IV, p. 144 sq.). Cf. G. Deleuze, Les Lettres du Mal, dans *Spinoza, Philosophie pratique*, Editions de Minuit, 1981, p. 44-62.

connus comme tels. S'ils ne s'évanouissent pas, c'est que ce n'est pas simplement une question de vérité : ils sont des maux dans la mesure où ils sont des biens ; connaître le mal comme mal ne le fait pas disparaître parce que cela ne supprime pas les causes réelles de son attirance ; la seule façon de le supprimer en tant que mal est la progression positive du bien et la conversion de ce que le mal comporte de positif.

Comment cette progression va-t-elle se dérouler ? Le narrateur ne raisonne pas sur ce point : il constate (le verbe *videre* est utilisé trois fois dans le paragraphe 11, pour désigner en fait les trois remarques qui font avancer l'action). Il remarque d'une part, positivement, que le fait même de penser commence temporairement *(quamdiu)* à renverser la domination des biens périssables. Il assiste donc, sans savoir encore pourquoi, à un retournement du rapport de forces dans son propre esprit. On remarquera que la méditation assidue est donc le lieu de deux renversements : le renversement théorique de la certitude, qui est insuffisant ; le renversement pratique de l'attention *(versabatur, aversabatur)* qui est essentiel, mais est précédé par l'autre comme par sa condition. Le vocabulaire choisi par Spinoza donne à penser que, du premier renversement, l'*animus* est acteur — même si c'est acteur contraint *(cogi)* ; du second, il paraît simple spectateur *(videre)*. Non pas parce qu'un autre l'opère en lui malgré lui ; mais parce que la puissance de son entreprise est en train de se révéler, qui n'est pas réductible à sa seule conscience.

D'autre part, les biens changent de statut dans la lumière de la méditation ainsi avancée : ils deviennent eux-mêmes le lieu d'une dichotomie entre moyens et fins. Puis cette remarque même permet d'étendre la longueur des phases de domination renversée. A ce moment-là l'itinéraire est achevé. Mais, à ce moment aussi, le vrai bien a acquis une nouvelle caractéristique, inédite : non seulement il n'exclut plus les autres biens, mais il les ordonne à lui-même. Il sépare en eux leur effectivité de leur nocivité. Il leur est donc principe de mesure, dont l'exigence sert de régulateur à leurs pouvoirs et les confine à un usage enfin tempéré. Il n'est donc plus leur opposé, mais le sommet et le critère de leur positivité. On voit ainsi se profiler une nouvelle possibilité, qui n'est pas intérieure à l'itinéraire, mais apparaît à son horizon : en quoi ce *verum bonum* pourra, à son tour, être pensé sous la catégorie — mais autrement définie — de *summum bonum*.

4. Les transfigurations du vrai bien

Promesse, menace, mesure : telles sont les trois figures possibles de la relation entre le vrai bien et ceux qui apparaissent successivement comme ses antécédents, ses concurrents ou ses instruments. C'est dans l'accomplissement de ces figures que, par bribes puis de plus en plus positivement, le nom de vrai bien a trouvé un contenu, de mieux en mieux dégagé au fur et à mesure qu'il sortait de son incertitude primordiale. Que ce contenu ne soit pas un simple agrégat de différences, ou le symptôme d'une insatisfaction, se marque encore du fait que l'évolution de l'itinéraire le fera désigner de noms résolument affirmatifs.

Un indicateur de la façon dont l'idée du vrai bien s'enrichit et se transforme est le terme de *remedium*, que Spinoza introduit pour le caractériser ou au moins pour en dénoter les effets. Certes, cet usage du mot dans un sens moral est classique[1], mais il apparaît ici de façon progressive et très déterminée. Sa première occurrence se situe, de façon redoublée, dans la comparaison avec la maladie mortelle : il y figure donc à la fois au sens propre et au sens métaphorique. C'est la première et la seule véritable métaphore réellement développée de ces quelques pages. Elle intervient au moment où le narrateur bascule dans la crise sous sa forme la plus aiguë. Il a compris qu'il ne pouvait poursuivre sa nouvelle aspiration sans abandonner l'ancien *institutum* ; il a admis que les forces qui s'opposent à cet abandon sont d'une rare puissance, et que cette puissance est enracinée dans la plupart des activités humaines ; qu'il était donc arrivé à la croisée des chemins : ceux qui sont devant lui sont si divergents qu'il faut renoncer ou à l'un ou à l'autre[2]. Désormais il est clair radicalement qu'il s'agit non plus d'ajouter un bien supplémentaire au type de vie actuel mais de choisir entre deux types

1. Par exemple, Sénèque, au livre II de *De Ira* : « aliis contra iram, aliis contra tristitiam remediis utendum est » (§ 20) ; « Maximum remedium irae mora est » (§ 29) ; dans le traité des passions de la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin traite « de remediis tristitiae seu doloris » (*Ia IIae*, qu. 38), puis « de remediis contra iram » (*ibid.*, qu. 47). En français, voir la fin des *Passions de l'Ame*, notamment art. 203 (AT, XI, p. 481 — encore contre la colère) et art. 211 (AT, XI, p. 485). Mais tous ces exemples renvoient à un usage très déterminé de la métaphore : il s'agit de remèdes contre la passion, et, plus exactement, contre telle passion. Ce n'est pas le cas dans les trois premières occurrences du *TIE*, et en partie seulement dans la quatrième.

2. « Adeo esse opposita, ut ab uno, aut altero necessario esset abstinendum », § 6, G II, p. 6, l. 22-23.

de vie ; c'est donc la vie qui est en jeu. Un premier temps de réflexion permet de rééquilibrer l'idée de certitude attachée aux deux sortes de biens[1]. Mais cela ne suffit pas encore : la « méditation assidue » va montrer que ce que l'on prenait pour des biens apparaît en fait comme une série de maux — et, par là même, que ce qui permet de leur échapper tire une certitude supplémentaire de sa qualité d'espérance. C'est dans ce contexte que l'idée de remède intervient trois fois de suite, dans deux acceptions différentes. Reconstituons le détail du raisonnement :

— La comparaison commence par la mise en jeu du narrateur, sous son propre regard : « je me voyais... », dit-il en effet. Jusqu'ici, c'étaient les avantages qu'il voyait, ou les empêchements[2] ; soudain le regard se retourne sur lui-même, et pour marquer fortement le danger où il se trouve[3]. Nous nous situons bien là à ce maximum d'intensité que nous avions souligné en commençant. Cette intensité est nécessaire, car c'est elle qui va assurer le retournement de la certitude en ce qui concerne le vrai bien. Si l'on est dans un état de danger mortel, alors toute chance de salut est un bien, et même un bien absolu, puisque l'on n'a pas de choix. Elle est un bien absolu, même si l'on est incertain de son acquisition : on n'a en effet rien à perdre (contrairement à ce qui était assumé jusque-là). Le nouveau type de certitude qui est ainsi accolé au vrai bien ne se tire donc plus de ses qualités propres mais de la situation sans issue où se découvre celui qui le cherche ; dans une telle situation, on n'a que faire de réfléchir encore à la difficulté qu'il y a à acquérir ou à se représenter ce qui est en fait la seule solution possible. Mais comment en arriver à ce point du raisonnement, qui est la condition pour que l'on puisse énoncer (contre ce qui était établi jusque-là) : « j'abandonnerai des maux certains pour un bien certain »[4] ? Trois étapes sont

1. Il faut distinguer, on l'a vu plus haut, deux temps successifs dans la réévaluation des biens. D'abord un rééquilibrage (première partie du paragraphe 6) qui répartit également sur chacun certitude et incertitude — les trois biens sont certains quant au mode d'acquisition, incertains par nature ; le vrai bien est certain par nature, incertain quant au mode d'acquisition. Puis un retournement qui assume à la fois que les trois biens sont, en fait, des maux et que le vrai bien est « certain » sans plus.

2. « Videbam nimirum commoda... », § 2, G II, p. 5, l. 18 ; « Cum itaque viderem, haec omnia adeo obstare... », § 6, G II, p. 6, l. 21.

3. « Videbam enim me in summo versari periculo », § 7, G II, p. 6, l. 32.

4. Je traduis au style direct « [viderem quod tum...] mala certa pro bono certo omitterem », G II, p. 6, l. 31-32 ; que la suite énonce la condition est indiqué par *enim* dans la phrase suivante (*ibid.*, l. 32). Cet *enim* gouverne toute la suite jusqu'à *acceleraverunt* (§ 8, p. 7, l. 16).

nécessaires ; Spinoza les présente en quelques formules compactes mais néanmoins discernables :

— [A] Il faut d'abord rendre présente et évidente cette relation de droit entre situation sans issue et secours absolu ; c'est-à-dire transformer la logique du choix en logique de la catastrophe. C'est ce rôle que va jouer la comparaison avec la maladie mortelle.

— [B] Il faut ensuite énoncer la constatation selon laquelle on se trouve de fait dans une telle situation de catastrophe : c'est le rôle de la dernière phrase du paragraphe 7 : *or*, dit-elle, tout ce que poursuivent les hommes nous conduit dans cette situation ; *donc*, conclut-elle implicitement[1], le vrai bien est la seule issue, et il est, par là, un bien certain.

— [C] Il ne reste plus qu'à citer des exemples déjà connus du narrateur ou du lecteur pour montrer qu'effectivement, les buts que poursuivent les hommes conduisent à la situation évoquée de droit en [A] et de fait en [B]. Mais comme ces exemples sont en réalité des cas de mort, de persécutions et de souffrances, ils ne peuvent être probants que parce qu'en [B] on a avancé pour la première fois un principe qui était sans doute sous-jacent depuis le début mais qui n'avait jamais été explicité : ce qui conditionne nos activités, ce en quoi se situe notre espérance, c'est de « conserver » notre vie ou plutôt « notre être ».

Lors du moment [A], la relation est établie par une stricte équivalence avec la maladie mortelle, marquée par les répétitions des termes, non seulement *remedium* mais aussi *summis viribus cogi* [resp. : *cogitur*] *quaerere*. Cette dernière expression est évidemment la réponse la plus brutale à l'ancien espoir de compromis : peut-on disperser ses forces ? non, dans une telle crise, il faut les jeter toutes dans la balance du même côté. La comparaison a un effet immédiat (outre sa puissance visuelle — elle met le lecteur devant un spectacle dont l'âpreté émotive le convoque bien plus intensément qu'un calcul abstrait) : elle reformule, sans passer par une longue analyse logique, les termes du problème. On n'est plus dans une « vie commune » où la vanité et les avantages des biens donnent lieu à hésitation ; on est au point où, si le jeu commun continue, la vie précisément va s'interrompre. La suite des séquences actives, brusquement, n'apparaît plus comme indéfinie :

1. En fait cette conclusion est la proposition qui a été énoncée en premier : « Videbam enim me in summo versari periculo, et me cogi, remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere », § 7, G II, p. 6, l. 32 ; p. 7, l. 2.

elle rencontre sa négation, et même doublement — la mort dans un futur très proche, la souffrance dans l'immédiat. Une telle métaphore va bien plus loin que l'hébétude, la déception ou les autres formes de *tristitia* qui avaient été recensées auparavant. C'est dans cette logique qu'intervient l'idée du remède. Qu'est-ce qu'un remède, au sens propre ? Un médicament (ou un traitement, puisque nous sommes dans l'ordre des cures prolongées) qui met fin à une maladie. Qu'est-ce que le vrai bien comme remède ? Ce qui mettra fin à la crise traversée par le narrateur. Il guérira. Il ne s'agit plus de jouir ou de trouver le repos, mais de sauver. Cependant, le vrai bien ainsi déterminé conserve encore un sens semi-différentiel : on ne sait pas en quoi il sauvera. La métaphore ne va pas jusqu'à donner une définition.

Le mot remède réapparaît au moment [B], et maintenant nous pouvons lui donner un sens positif : le vrai bien est ce qui préserve notre être. Cette fois en effet, le mot « remède » est complété par un déterminant qui vient le remplir d'un sens positif. Il n'est plus seulement un remède à la maladie, ou un remède à la crise ; il est un remède « ad nostrum esse conservandum »[1]. Le vrai bien est ainsi doté d'un contenu et d'un pouvoir positifs. Comment cela est-il devenu possible ? Le moment précédent avait fait apparaître la maladie et la mort, mais comme point de comparaison. Ce qui leur était comparé, c'était la crise traversée par le narrateur. On ne nous avait cependant pas dit en quoi consistait, concrètement, l'enjeu de cette crise. Quel était l'équivalent de la mort et de la souffrance affrontées par le malade dans l'autre branche de la comparaison, c'est-à-dire dans le désarroi de l'*animus* ? Nous avons maintenant la réponse et elle est extraordinaire : c'est *la même chose* — la mort *(interitus)* et, dans les exemples du paragraphe suivant, la souffrance. Autrement dit, la comparaison n'est pas une comparaison, ou plutôt, si c'en est une, elle a ceci de remarquable que les termes en sont non pas équivalents mais absolument identiques. En cours de route, la métaphore s'est transformée en description : la vie parmi les biens usuels ressemble tellement à une maladie mortelle qu'elle *est* une maladie mortelle. Ce qui menace le narrateur n'est pas autre chose que ce qui menace l'homme atteint *morbo laethali*. Un discours explicatif dirait que c'est parce que la crise est mortelle qu'elle ressemble à une maladie mortelle. On observera que notre texte, conformément à sa logique descriptive, procède à l'inverse. La problématique

1. § 7, G II, p. 7, l. 6.

de la mort est apparue peu à peu, à l'horizon du regard, sous le couvert d'autres questions, et la voilà brusquement qui vient à la première place. On se trouve face à une véritable heuristique de l'occasion. Du coup, se trouve résolue une question qui n'avait pas été posée : quel est l'enjeu ultime de nos actions ? Jusqu'ici, nos actions étaient ramenées à un certain nombre de séquences fondamentales, à la poursuite et à la jouissance de différents biens, et on ne se demandait pas si elles étaient sous-tendues par une signification ultime. On continuera d'ailleurs à omettre cette question, et cette omission est logique : elle ne fait pas partie, en général, de l'horizon de l'expérience. Prétendre la résoudre de façon démonstrative conduirait à penser en termes de finalité. En revanche, le procès d'exposition de l'expérience amène, à son plus haut point de crise, la réponse sur le devant de la scène — réponse montrée, et non pas justifiée. La conservation de la vie n'est pas l'objet d'un discours qui la penserait pour elle-même, c'est simplement son contraire, la perte de la vie qui concentre l'expérience des vicissitudes liées aux trois types de biens.

On remarquera qu'une nouvelle fois, lorsqu'il ne s'agit plus du donné immédiat, l'expérience montre plus facilement les aspects négatifs qu'elle ne pense les aspects positifs : ce sont l'empêchement, la crise, la mort qui la font avancer. Mais ces aspects sont eux-mêmes la conséquence, sur l'individu, de la puissance des biens extérieurs à lui. On peut en tirer deux conclusions méthodologiques : d'une part, une nouvelle fois, la fragilité de l'individu apparaît claire face à la puissance des choses, et savoir la vanité de ces choses n'enlève rien à cette puissance ; d'autre part, le mode de pensée expérientiel se présente souvent comme réfléchissant des traits affirmatifs sous des contenus négatifs ; il progresse en se heurtant à des limites. Ces limites sont les effets, sur le narrateur, de puissances positives, et un ordre explicatif dégagerait d'abord la cause de ces puissances, dans leur positivité ; mais l'ordre de l'expérience fait ressentir d'abord que le narrateur s'y brise, ou voit les autres s'y briser. Ce heurt n'est d'ailleurs pas le dernier mot : ce qui pour le narrateur est négation est en même temps source de conflit qui le projette vers un nouvel angle de vue, d'où les mêmes effets, les mêmes possibilités sont saisis autrement, ce qui le conduit à de nouvelles résolutions ou à de nouvelles hésitations. On pourrait employer ici le terme de « dialectique », à condition d'en déterminer suffisamment le sens. Il s'agit non pas de mettre en œuvre une négativité originaire, mais de faire à chaque étape saillir les limitations encore inaperçues qui provoqueront les déplacements productifs du cheminement.

Ainsi, la formule « pour conserver notre être » va affirmativement plus loin que ce qui a été établi. Plus exactement, elle anticipe sur autre chose. De même qu'on avait vu que le plaisir et l'honneur étaient respectivement la première certitude de la santé et de la relation avec autrui, ici la vie est la première certitude de l'être, c'est-à-dire sa première forme d'apparition. Mais en même temps elle ménage l'espace pour que, dans la suite de la description, puisse apparaître la qualité d'être, telle qu'elle est marquée par la disjonction joie/tristesse et l'opposition périssable/éternel. Ainsi, la seconde occurrence de *remedium* nous rapproche de ce sens. On voit donc comment la succession des deux premiers sens du mot nous a permis de progresser à l'intérieur même de l'ontologie de la menace. Par conséquent, la dialectique de la limitation ouvre la voie à une logique de l'anticipation.

Le troisième sens survient enfin au cours de l'épisode caractéristique de ce que nous avons appelé l'ontologie de la mesure. Les anciens biens ont été caractérisés comme des maux. On a craint de ne pouvoir en venir à bout. On constate cependant qu'au fur et à mesure que le vrai bien est mieux connu, on peut les faire, au moins par intervalles, reculer : ils ne sont donc pas, dit le narrateur, sans remède[1]. Les remèdes ici sont au pluriel. Il ne s'agit plus de conserver la vie ou l'être en général, mais de guérir chacun des maux. On est donc entré maintenant dans le règne d'une thérapeutique positive et démultipliée, qui passe par la connaissance — sans que l'on sache encore pourquoi, ni, dans le détail, comment. Ces remèdes ne constituent donc pas le vrai bien au sens strict du terme, ils sont plutôt les avantages que l'on retire de la progression qui conduit vers lui, et en même temps les jalons sur cette route. C'est le même pluriel[2] qui sera employé dans l'*Ethique*, dans la préface[3] et dans la première partie du livre V[4], lorsqu'on édictera les remèdes aux affections ; et l'on saura alors, démonstrativement,

1. « Ut remediis nollent cedere », § 11, G II, p. 7, l. 34.

2. Sauf dans le scolie de la proposition IV, mais le contexte montre qu'il a un sens collectif ; en tout cas il s'agit bien du remède aux affections. Il est au singulier pour opposer ce que produit la connaissance vraie des affections par rapport à tout autre remède concevable : « Atque hoc [...] affectuum remedio, quod scilicet in eorum vera cognitione consistit, nullum praestantium aliud, quod a nostra potestate pendeat, excogitari potest », G II, p. 283, l. 33 ; p. 284, l. 1.

3. « Affectuum remedia [...] sola Mentis cognitione determinabimus », G II, p. 280, l. 22-25.

4. « Atque his omnia affectuum remedia [...] comprehendi », pr. XX, scolie, G II, p. 293, l. 4-6 ; la formule est reprise à la fin du scolie, p. 294, l. 19.

en quoi ces remèdes sont liés au savoir : ils consistent en la connaissance causale des affections. Là non plus, les remèdes ne seront pas le vrai bien au sens fort, c'est-à-dire le Souverain Bien, mais ils seront à la fois un jalon sur son chemin et une conséquence de la progression. Ainsi le troisième des sens rencontrés est le plus proche du sens systématique : l'expérience en son ultime strate redéfinit l'un de ses termes d'une façon telle qu'il coïncide avec la signification que, d'une tout autre manière, lui conférera l'ordre géométrique[1].

L'autre expression qui caractérise le vrai bien est celle de *res aeterna*[2]. Que signifie-t-elle ? Pour le lecteur qui ne connaîtrait pas autrement le système de Spinoza, mais qui posséderait la culture chrétienne de la Seconde Réforme, le terme fait sans doute penser à l'ordre du temps : soit à la perpétuité, soit à un éternel présent. S'il connaît au contraire l'*Ethique*, il pense à l'existence nécessaire, par opposition à la durée[3]. Or le temps n'est pas nommé ici, et la durée ou l'existence non plus. Essayons donc d'approcher le terme avec seulement ce que nous donne à lire le *proemium*. Dans son contexte immédiat, éternel s'oppose à périssable ; et il s'y oppose moins nature contre nature qu'effet contre effet : ce qui est périssable suscite des émotions dans notre esprit, donc nous amène à la plus grande tristesse, ou à une joie provisoire, mais qui s'achèvera dans la tristesse ; ce qui est éternel ne suscite pas ces émotions, et engendre une joie exempte de tristesse. Le terme de *fixe*, ou *stable (fixum)*, qui prépare *éternel*, et celui d'*infini*, qui lui est associé, décrivent tous les deux cette absence de limitation (par le mouvement, par la finitude) qui engendre en nous la joie exclusive. Nous découvrons donc à même notre expérience, lisible, l'effet de l'éternité. Soit directement, soit différentiellement : différentiellement quand nous y aspirons par opposition avec les limites que connaissent les autres formes de joie ; directement lorsque, par éclairs, nous saisissons cette joie elle-même[4]. L'éternité n'est pas

1. La preuve en est que la préface du livre V de l'*Ethique* précisera que ces remèdes sont connus aussi par l'expérience — mais ils sont alors insuffisamment discernés et mal mis en pratique : « affectuum remedia, quae omnes experiri quidem, sed non accurate observare nec distincte videre credo, sola Mentis cognitione determinabimus », G II, p. 280, l. 22-25.

2. « Amor erga rem aeternam », § 10, G II, p. 7, l. 24.

3. « Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur », livre I, Déf. VIII ; et l'*Explicatio* : « per durationem aut tempus explicari non potest », G II, p. 46.

4. Il n'y a pas de contradiction à saisir une chose éternelle durant des intervalles : durant chacun d'entre eux la joie est pure et n'entraîne pas de tristesse ; si à cet intervalle

seulement un terme abstrait au début du système : elle est quelque chose qui, d'une certaine façon, peut être ressenti dans cet itinéraire qui se présente comme antérieur au système.

Ce sentiment cependant ne saurait être identifié complètement avec le concept produit génétiquement par l'ordre systématique. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer ces paragraphes 9-10 du *TIE* avec le scolie qui, au milieu du dernier livre de l'*Ethique*, développe le même thème[1]. Le même principe est énoncé : nul n'a de tourment et d'anxiété qu'au sujet de ce qu'il aime[2] ; et, à la lumière de ce principe, on retrouve la même opposition entre l'amour « pour une chose soumise à de nombreux changements » et l'amour « erga rem immutabilem et aeternam »[3]. Mais d'une part la qualité de la chose est doublée par une détermination qui n'apparaît pas dans le *TIE* : notre maîtrise à son égard *(compos esse)* ; d'autre part, le second type d'amour n'est pas simplement opposé au premier : on rappelle que les propositions précédentes ont démontré comment il est engendré par la connaissance claire et distincte[4]. L'ordre de l'éternel apparaît donc dans un discours causal, alors qu'au début du *TIE* il n'en filtre que ce que l'expérience peut en laisser transparaître.

succède un moment où la *mens* se détourne du vrai bien, elle retrouve la joie mêlée de tristesse qu'implique la vie commune, mais cette tristesse n'est pas une conséquence de la *summa laetitia*.

1. *Ethique*, livre V, pr. XX, scolie, G II, p. 292-294.
2. *Ibid.*, p. 294, l. 3-4.
3. *Ibid.*, p. 294, l. 12.
4. Cette démonstration (qui passe par les propositions XIV et XV du livre V) renvoie comme à son fondement à la proposition XV du livre I, c'est-à-dire au cœur même de la théorie de la causalité immanente.

CHAPITRE V

L' « ANIMUS » ET L'AMOUR

L'ultime distinction entre les biens actuels et le bien espéré ou promis réside dans la qualité de l'amour qu'ils inspirent ; c'est-à-dire de leur effet sur l'*animus* ou *mens*[1]. Aussi est-ce à ce dernier acteur que nous sommes renvoyés. Il faut tout de suite se demander quelles relations entretiennent le « je » du narrateur, l'*animus* et la *mens*. En effet, celui qui effectue le parcours nous le raconte à la première personne, mais nous en décrit la plupart des situations comme l'affectant à travers ces deux instances.

On remarquera au passage que le terme d'*animus*, qui apparaît peu dans l'*Ethique*, y signifie le plus souvent, suivant un usage latin[2], cœur ou courage ; en effet, dans l'*Ethique*, c'est *mens* qui revient d'habitude pour désigner, comme terme général, l'esprit humain[3]. Ici au contraire, le devant de la scène est occupé par l'*animus*, et *mens* ne tient qu'un rôle secondaire, réservé à ce qui concerne les opérations proprement intellectuelles[4]. Que *mens* et *animus* se recouvrent en partie[5] renvoie aussi à un usage latin[6]. Cela ne signifie pourtant pas que le mot *animus* ait une pure valeur de

1. § 9, G II, p. 7, l. 16-19.

2. L'usage des historiens et des orateurs : celui, presque constant, de César ; celui de Cicéron dans ses discours.

3. Nous laissons de côté ici la question de la traduction (c'est-à-dire en fait de la détermination du champ sémantique) de *mens* dans l'*Ethique*. Voir l'étude classique d'Emilia Giancotti, Sul concetto spinoziano di mens, *in* G. Crapulli, E. Giancotti-Boscherini, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969, p. 119-184.

4. Il n'est pas inutile de noter que lorsque, dans la suite du *TIE*, il sera fait référence à l'âme dans son rapport au corps (en tant qu'elle en est distincte, qu'elle lui est unie, etc.), Spinoza utilisera le terme *anima* — qui est absent du *proemium*, tout comme le terme *corpus*.

5. Le verbe *cogitare*, par exemple, a pour sujet alternativement *mens* (§ 3 et 11) et *animus* (§ 4). On peut le constater aussi dans la formule indiquant l'attachement qui retient l'esprit, au début du paragraphe 4, où la même expression est reprise successivement avec *animus* puis avec *mens*.

6. Celui de Lucrèce et des textes philosophiques de Cicéron.

connaissance ; le contexte montre qu'il s'agit également, et même d'abord, de sentiments ou d'émotions, entendus comme mouvements de l'esprit. En fait le narrateur décrit ce qui arrive à l'*animus* comme ce qui arriverait sur un champ de bataille : il constate les mouvements qui le secouent, les victoires de la joie ou de la tristesse, les effets d'empêchement ou d'attachement qui le gouvernent — un peu comme s'il en était un chroniqueur extérieur. Mais cette extériorité ne doit pas faire illusion : chacune des actions qu'il entreprend en tant que *je* est déterminée par l'état précédent de l'*animus* ; ce champ de bataille est à la fois l'enjeu et le champ d'origine de ses décisions. Il n'y a bien qu'un personnage unique, et les termes différents qui le désignent renvoient aux nécessités de l'analyse expérientielle, non à une division réelle.

1. Les opérations de l' « animus » et leurs résultats

Commençons par un inventaire. De quoi est capable l'*animus*, outre d'amour ? Les réponses à cette question surgissent dans le désordre au fur et à mesure de l'itinéraire : il est capable de désir (envers les trois types de biens et envers le quatrième — donc à la fois un désir de ce qui est disponible et une aspiration à ce qui paraît ne pas l'être encore), de crainte, d'hésitation ou d'incertitude, de joie, de tristesse, ou, plus généralement, des *commotiones animi*. Il en est même qui ne sont pas explicitement attribuées à l'*animus* du narrateur durant cet itinéraire, mais auxquelles il est fait référence comme communes aux hommes : la haine, l'envie, et tout ce qui correspond au litige ou à la rivalité[1]. Il est capable aussi de décision, de méditation, et de diverses formes de déchirement. Essayons de mettre un peu d'ordre dans cette multiplicité.

Il semble que l'*animus*, ou le « je » qui en parle, puisse exercer ou subir (nous nous interrogerons ensuite sur son degré d'activité) trois processus ; quant à leurs effets, ils ont trois résultats.

1. § 9, G II, p. 7, l. 19-22.

a / Les trois processus

Tout au long de l'itinéraire, il est question de trois opérations effectuées ou vécues par le narrateur et son *animus* (remarquons que jamais celui-ci n'est déterminé par un adjectif possessif ; cette construction est conforme à l'usage latin, mais elle renforce encore l'effet d'anonymat) : penser, être ému, méditer.

— Le premier processus est la pensée ; elle n'est pas ici définie comme un attribut, mais saisie comme une activité individuelle. *Cogitare* : cette opération est explicitement attribuée à l'*animus*, et surtout à la *mens* ; c'est même la seule opération qui soit attribuée à la *mens* : le seul autre verbe actif dont *mens* est le sujet est : « versare in has cogitationes ». Les autres occurrences du terme sont compléments d'objet[1], ou bien sujets de verbes au passif[2], qui indiquent les raisons pour lesquelles ou les modalités selon lesquelles elle est empêchée de penser. On peut en conclure que *mens* est la partie ou la fonction de l'*animus* chargée de représenter la *cogitatio* ; ce n'est pas une instance différente, seulement une spécification. Quant à savoir quels rapports ils entretiennent dans la constitution de l'homme, il n'est pas nécessaire d'en savoir plus maintenant, du point de vue qui intéresse Spinoza ici.

Ce qu'il est plus important de remarquer, c'est que, pendant longtemps, ce *cogitare* brille surtout par son absence. Presque tout ce qui en est dit consiste à savoir pourquoi c'est impossible : les *haec tria* empêchent la *mens* de penser à quelque autre bien ; par son repos dans la *libido*, l'*animus* est empêché de penser à autre chose ; de même nous ne parvenons pas à penser au vrai bien lorsque notre *mens* est déchirée par les richesses ou les honneurs, ou occupée par l'imitation d'autrui. Le terme disparaît ensuite pendant plusieurs paragraphes mais si l'on songe qu'ils développent les raisons pour lesquelles il est impossible d'aboutir à un compromis, on se rend compte que ce *cogitare*, qui semblerait une activité autonome de l'esprit, n'est finalement là, pendant la quasi-totalité de l'itinéraire, que sur le mode optatif : c'est ce que l'on n'arrive pas à obtenir, ce qui est empêché, voilé, perpétuellement rejeté.

Il faudrait faire une réserve : ne peut-on dire que l'esprit, au moins, pense aux autres biens ? Oui et non ; Spinoza ne le dit que dans des formules négatives, comme si *cogitare* au sens fort ne se disait que du

1. « Si non suspendit mentem, tamen perturbat et hebetat », § 4, G II, p. 6, l. 5-6.
2. « Distrahitur mens », § 3, G II, p. 6, l. 1 ; § 4, p. 6, l. 7-8 ; § 5, p. 6, l. 10.

vrai bien, et comme si les autres occupaient mon esprit plus qu'ils n'étaient conquis par lui.

Enfin notons que dans tout le processus de réflexion décrit dans les paragraphes 6 à 10 le terme de *cogitare* ou le nom *cogitatio* n'apparaissent jamais. L'itinéraire, dans ses moments décisifs, s'effectue donc autrement, avec d'autres instruments intellectuels.

— Le second processus présent dans l'*animus*, et, à vrai dire, celui qui paraît dans l'ordre du donné le plus envahissant, c'est la série des *commotiones animi* : ce sont donc la crainte, l'espoir, la tristesse et la joie, l'envie. Tout cela avait lieu avant l'itinéraire, et continue à avoir lieu pendant qu'il se déroule, et à son sujet. La liste correspond à une part de la liste des passions énumérées dans le *Court Traité*. Ce ne sont pas ces *commotiones* qui semblent faire avancer l'esprit ; elles le retardent plutôt dans sa progression, ou, au mieux, lui indiquent par un état positif qu'il est sur la bonne voie. Mais alors qu'est-ce qui le fait avancer ? Si la *cogitatio* est le processus souhaité et la *commotio* le processus donné, quel est le processus moteur ?

— Il suffit de regarder le texte : sans le désigner d'un nom général, Spinoza décrit un type d'avancée auquel il ne donne pas le nom de pensée ; il le décrit plutôt qu'il ne le nomme, par des formules au son plus littéraire, voire des images : « volvebam animo » ; « aliquantulum rei incubueram » ; « assidua meditatio » ; « modo possem penitus deliberare » ; il faudrait ajouter *consulere*, présent dans *inconsultum* : ces quatre ou cinq termes ont en commun de faire allusion certes à une pensée, mais à une pensée qui a plus d'épaisseur affective que la *cogitatio*, et qui est plus dramatique, plus temporalisée aussi (comme l'indiquent *aliquantulum*, *assidua*, *penitus* ; quant à *inconsultum*, il explique *denique*) ; peut-être est-ce là la pensée de l'expérience. Si *cogitatio* représente la pensée démonstrative, au contraire ces termes représentent la pensée qui accumule, soupèse, est bousculée par le poids des choses. Elle procède aussi par exemples et appuie sur eux sa conviction : « permulta enim existant exempla », avec trois illustrations, qui répètent chaque fois le mot *exempla*. Elle est chargée des acquis d'une histoire plutôt qu'éclairée de la rigueur d'un théorème. Enfin, même au paragraphe 11, où nous sommes enfin parvenus au stade de la *cogitatio*, le narrateur, pour décrire l'état où il se trouve, préfère l'expression *in cogitationes versari*, qui là encore renforce la tournure expérientielle de la situation ; le *quamdiu* y ajoute aussi la charge du temps, relayée par *intervalla*. Nous avions remarqué plus haut que le concept de durée n'intervenait

pas dans la problématique du *proemium* ; mais il faut ajouter que le processus de résolution tout entier est immergé dans l'épaisseur d'une durée concrète, saisissable en chacune des expressions qui le désignent.

b / Les résultats

Lorsque l'*animus* traverse un de ces processus, à quel résultat aboutit-il ? Parfois il décide, parfois au contraire il est contraint ; surtout, il voit.

— Le premier résultat cité dans l'ordre de la narration est extrêmement volontaire : *constitui.* Le narrateur se présente à nous comme une figure qui s'individualise dans une décision. Mais, on l'a vu, l'ordre de la narration n'est pas l'ordre de la chronologie. Cette décision ne survient qu'en fin de parcours et on a pu relever qu'en l'isolant on se fait une image fausse du rapport entre le narrateur et ce qui lui arrive : en fait une image assez cartésienne, où le voyageur est en quelque sorte maître et possesseur de la direction qu'il suit. Cependant le mot *constitui* est vraiment écrit, même si son écriture résume seulement l'aboutissement ; il est d'ailleurs prolongé par d'autres termes volontaristes, mais avec un accent légèrement différent : des termes qui insistent plus sur le sérieux et la ténacité nécessaires à la résolution et à sa mise en œuvre : *serio, penitus*[1], *mutaretur* (négatif), *dare operam* : des termes qui indiquent qu'il s'agit d'une « entreprise ». Ainsi donc, le *constitui* ne serait pas illusoire ? Ce qui est illusoire c'est de le prendre au mot. Il décrit un moment réel, le dernier, et n'en indique pas les causes. Il décrit plus la représentation de l'effort en vue de la décision que la décision elle-même et le processus qui la produit. On en trouvera encore l'équivalent dans la lettre à Bouwmeester de juin 1666[2]. Si l'on

1. Les NS traduisent les deux termes par *ganschelijk*, terme aujourd'hui disparu mais qui à l'âge classique signifie : « totalement », « entièrement » (*Het groot Woordenboek der Nederlandsche en fransche taele...* l'atteste encore dans son édition de 1739, p. 147). L'idée est bien de se vouer sans réserve à l'entreprise commencée.

2. Spinoza ne pense sans doute plus exactement à une démarche rigoureusement identique à celle du début du *TIE*, et d'ailleurs la question de Bouwmeester porte directement sur la méthode, et non sur le moyen d'y parvenir. C'est pourquoi Spinoza répond en termes de différence entre l'imagination et l'entendement. Mais il se pose cependant la question de savoir ce qui est nécessaire pour cela. Et il répond d'une part : que la description des idées suffit — et que la connaissance de l'âme par sa cause première n'est pas nécessaire (« non est opus naturam mentis per primam ejus causam cognoscere, sed sufficit mentis sive perceptionum historiolam concinnare ») — cette première condition renvoie, la référence à Bacon le montre, à l'équivalent de ce qui suit notre texte ; d'autre part que « ad haec

voulait s'interroger sur ses conditions de possibilité, il faudrait rejoindre le débat bien connu sur les liens entre déterminisme et éthique[1] mais ce n'est pas nécessaire ici. Ce qu'il faut retenir, c'est que l'activité du *je* est moins la preuve d'une liberté immédiatement expérimentée que l'indice de l'effort à accomplir.

— Inversement d'autres termes montrent le « je » en état de passivité. C'est, bien entendu, la série des formules où le narrateur avoue qu'il a été forcé de réfléchir, forcé de rechercher un remède, de la même façon qu'un malade est forcé lui aussi de se soigner (*cogebar, cogi, cogitur*[2]...), mais il faut y compter aussi l'incapacité du *je* à surmonter certaines difficultés : *frustra tentavi* ; *mens suspenditur* et *distrahitur*. Regardons-y cependant de plus près. Le verbe contraindre ici n'embraye pas sur une théorie générale du déterminisme ; il indique seulement les conséquences nécessaires d'une hypothèse. Si je fais ceci, alors je suis contraint de... Ou bien d'une crise : l'opposition entre aspiration et obstacle étant donnée, alors je suis contraint... On conviendra que cela relève plutôt de la discussion d'une situation et de ses limites que de l'affirmation d'une contrainte telle qu'aucune initiative ne soit possible. Enfin les termes « déchirer », « suspendre » montrent l'asservissement de l'esprit aux biens ; là non plus ce n'est pas définitif ; mais de fait la puissance d'adhésion des biens est marquée fortement. Ce qu'il faut surtout noter, et cela est typique du langage de l'expérience, c'est que cette puissance ne cesse pas dès lors qu'elle est connue. On trouve donc dans ces pages moins une théorie de la nécessité que la découverte progressive de ses

omnia assiduam meditationem, & animum, propositumque constantissimum requiri, quae ut habeantur apprime necesse est certum vivendi modum et rationem statuere, et certum aliquem finem praescribere », G IV, p. 189, l. 5-7 et 10-14 (« pour toute entreprise de cette nature une méditation assidue et la plus grande fermeté de dessein sont indispensables et que l'on ne peut satisfaire à ces conditions qu'en instituant une certaine règle de vie et en se prescrivant à soi-même un but bien déterminé », A, p. 251). Sur l'écho de ces conseils dans la préface de Bouwmeester à sa traduction du célèbre *Hai Ebn-Yokdhan*, voir W. Klever, *Spinoza. Verhandeling over de verbetering van het verstand*, p. 43-44.

1. Cf. l'étude de R. Schottländer, Comment le libéralisme politique de Spinoza est-il compatible avec son déterminisme éthique ?, *Tijdschrift voor de Studie van de verlichting*, VI, 1978, 1-4, p. 191-203. Cf. aussi Carla Gallicet-Calvetti, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milan, Vita e Pensiero, 1972, qui met en relief « la aporia fra una metafisica deterministica, destinata a ricondurre tutto il reale a un sistema necessario e necessitante ed in cui le stesse "proprietà" della umana natura dovrebbero denunciare le leggi condizionanti necessariamente l'umano operare, ed un'etica di liberazione delle passioni e di perfezionamento, costantemente celebrata », p. 28-29.

2. « Cogebar inquirere », § 6, G II, p. 6, l. 23 ; « et me cogi [...] remedium quaerere », § 7, G II, p. 7, l. 1-2 ; « cogitur quaerere », *ibid.*, p. 7, l. 4.

déterminations (attachements, formation des désirs, constitution des émotions) par un narrateur qui d'abord les ignorait, et la difficulté, d'abord inaperçue, à s'en arracher.

— Enfin, par-delà l'expérience de l'effort et la prise de conscience des déterminations, un troisième résultat s'indique par le mot *videre*. C'est le verbe qui marque, au-delà des obstacles et avant la décision finale, pratiquement tous les moments du raisonnement : les démarches du *je* sont scandées par *videbam*[1], *viderem*[2], *vidi*[3], etc. Et de même *perspiciebam*[4], *perciperem*[5]. C'est même un terme plus proche du cœur du *je* que les autres verbes ou expressions indiquant les processus ou les résultats de l'action, puisque c'est lui qui les gouverne : je voyais que pour m'appliquer sérieusement à cette entreprise nouvelle, je devais[6]... ; je voyais que l'esprit réfléchissait[7]... En fait les événements qui surviennent dans l'esprit ou les projets qu'il forme ne lui sont perceptibles que par la médiation de ce *videre*. En particulier, chaque fois que le verbe *cogi* est utilisé, c'est en tant que complément d'un verbe principal, *videre*, ou en tant que verbe principal déterminé par un *videre* causal[8] ; l'expérience enregistre moins la contrainte que sa perception. On a fait remarquer que ce verbe était typique du début du *TIE* ; en effet, dans la suite il cède la place à des verbes indiquant la compréhension.

Il est aisé de ranger ce verbe parmi les principaux indicateurs de la catégorie de l'expérience. Il désigne l'aboutissement d'une procédure qui n'est pas irrationnelle, mais qui opère avec un raisonnement interne à l'expérience. On pèse des espérances, on vit des situations dont on n'est pas encore sûr, on perçoit plus qu'on ne démontre. Cela ne signifie nullement que le narrateur n'est pas raisonnable, mais que pour faire cet itinéraire, il n'est pas besoin de la rationalité au sens géométrique du terme. En somme, *videre* manifeste sur le plan verbal la même démarche que dénote substantivement cet autre indicateur de l'expérientiel : le terme *exemplum* (ici employé au pluriel : *exempla*).

1. § 2, G II, p. 5, l. 18 ; § 7, p. 6, l. 32 ; § 11, p. 7, l. 31 et 33.
2. § 1, G II, p. 5, l. 9 ; § 6, p. 6, l. 21 ; § 7, p. 6, l. 30.
3. § 11, G II, p. 8, l. 4.
4. « Perspiciebam, me ea debere carere », § 2, G II, p. 5, l. 21.
5. « Nam quamvis haec mente adeo clare perciperem... », § 10, G II, p. 7, l. 28.
6. § 2, G II, p. 5, l. 18-20.
7. § 11, G II, p. 7, l. 31-33.
8. « Videbam nimirum [...] quod ab iis quaerendis cogebar abstinere », § 2, G II, p. 5, l. 18-19 ; « Cum itaque viderem haec omnia [...] adeo esse opposita, [...] cogebar inquirere... », § 6, G II, p. 6, l. 2124 ; « Videbam enim [...] me cogi », § 7, G II, p. 6, l. 32 ; p. 7, l. 2.

A l'issue de cet inventaire, nous pouvons remarquer que l'expérience a dans l'*animus* un support, certes, mais un support faible. C'est même cette faiblesse qui fait la force de l'itinéraire : il n'est universalisable que parce que le narrateur n'a guère de traits individualisés et ne peut en avoir ; il a trop peu de consistance pour être autre chose que le réceptacle de ses propres *commotiones animi* et de ce que ses événements intérieurs lui donnent à voir. L'équilibre du *TIE* est fondé là-dessus.

2. L'AMOUR

Quels sont les caractères de l'amour ? Il faut mettre au jour un paradoxe que nous aurons l'occasion de retrouver tout au long de ce travail : la félicité dépend de la qualité de l'objet ; mais (apprend-on quelques paragraphes plus loin) celui-ci n'est un bien que relativement à nous. Comment dénouer ce paradoxe ?

Les biens périssables suscitent un amour qui s'éteint avec eux ou avec la menace de leur disparition ; bien que le terme de fini n'apparaisse pas ici, il se profile dans son opposé « infini » ; qu'y a-t-il de plus dans l'idée de finitude que dans celle de périssable ? L'idée que le manque ontologique n'est pas seulement une question de continuité dans la durée. La preuve, c'est que la présence même de ces biens suscite aussitôt leurs méfaits, sans qu'il soit besoin d'attendre leur absence ; leur présence est promesse d'absence ; elle est aussi absence pour autrui, et absence par nature ; elle provoque de vains efforts, des disputes, la tristesse. C'est tout cet horizon qui détermine la relative certitude de la présence, et empêche que les *commoda* soient utilisés sans arrière-pensée.

Au contraire, le bien éternel et (voici enfin le terme) infini fait triompher la joie sur la tristesse — et Spinoza énonce : ce bien éternel est ce qui est au plus haut point désirable, ce que l'on doit chercher de toutes ses forces. Arrêtons-nous un instant sur les deux adjectifs verbaux ; nous voyons pour la première fois apparaître une norme dans le texte. Qu'est-ce qui la justifie ? La structure même du texte donne la réponse : elle ne vient pas, elle ne peut venir de l'extérieur (nous sommes à l'intérieur de la vie commune) — elle n'est pas démontrée non plus ; c'est donc qu'elle est « enseignée » — par l'expérience. Cette *laetitia* est le contraire de la *tristitia* liée à la vanité et à la futilité

des biens qui surviennent le plus fréquemment. Autrement dit, la norme, même pratique, même implicite, est enseignée sinon par ce qui est, du moins par ce qui se donne. En promettant et en tenant moins que ce qu'ils promettent, les biens finis sont à la fois proie et ombre, ils suggèrent qu'il existe une proie qui n'est pas ombre, et qu'elle sera satisfaction des aspirations de l'*animus*. Mais ces aspirations de l'*animus*, d'où les connaissons-nous ? Pour l'instant, semble-t-il, de l'expérience même. Donc, la promesse des biens finis, si on la développe un peu, est double : du côté de l'objet qu'ils sont (et dans son prolongement, de tout objet), ils promettent la possession : du côté de l'*animus* auxquels ils s'adressent, ils promettent satisfaction, constance, calme. L'amour, sans être défini explicitement, se donne donc à l'état pratique comme aspiration à la possession calme, promesse de constance dans le rapport de l'*animus* à son objet. A la différence de ce qui se passe dans le *Court Traité*, rien n'est énoncé de droit sur la nécessité de l'amour : le *TIE* se contente de nous placer face à sa réalité. Mais l'expérience qui nous est donnée, et la réflexion qui est faite à partir d'elle, sont bien compatibles avec la thèse démontrée dans le *Court Traité* : nous ne pouvons vivre sans amour (parce que, d'un certain point de vue, c'est l'amour qui nous confère une réalité[1]) ; aussi le vrai choix est-il non pas « devons-nous aimer ? » mais : « puisque nécessairement nous devons aimer, quel objet est-il préférable d'aimer ? ». Comme précédemment à propos de la persévérance dans l'être, nous voyons affleurer une logique de l'anticipation. La thèse forte comme quoi nous ne vivons que par l'amour n'est pas énoncée ici, mais, si nous la connaissons déjà, nous la reconnaissons dans ce qui se profile au paragraphe 9 : nous avons reconnu à quel point nous sommes retenus par les biens usuels, à quel point ils tiennent les clefs de notre existence ; le terme d'amour vient maintenant donner un nom à cette adhésion générale qui n'a d'abord été entrevue que dans des questions particulières, mais dont la somme finit par occuper tout l'horizon. Dans un premier temps, lorsque je m'occupais seulement à rechercher les biens qui se présentaient, je pouvais croire à un pur rapport d'extériorité et d'occasion entre eux et moi ; dans un second temps, lorsque j'essaie de concilier cette recherche avec celle du vrai bien, je me rends compte à quel point chacun de ces biens que je pouvais croire de hasard me tient

1. Cf. *KV*, M, II, chap. 5, p. 53.

par mille fibres, à tel point qu'il m'empêche de songer à autre chose, disqualifie une recherche différente de la sienne, me jette dans la perpétuation de la chasse une fois satisfaite ou dans l'imitation d'autrui ; mais, s'il en est ainsi, cela signifie que les biens que j'aime pénètrent dans mon intériorité, modèlent mes désirs, choisissent mes pensées, occupent la place idéale que j'aurais pu croire être celle d'un moi autonome. Enfin, les *exempla* du paragraphe 8 montrent que cet amour pour les biens peut aller jusqu'à prendre le pas sur ce que je suis en train de découvrir comme la racine de mon existence : ma tendance à préserver mon être. L'expérience montre que des hommes se sont suffisamment identifiés à ce qu'ils poursuivaient pour finalement abandonner leur vie, ou au moins la risquer, au cours de cette poursuite. Donc en trois moments successifs, sans jamais que la question ait été thématisée pour elle-même, avant même que le concept ait trouvé son nom, la simple progression de l'expérience a pu nous faire découvrir (si seulement nous acceptons d'y penser) que l'amour des biens périssables détermine non seulement nos actions, mais aussi nos désirs, mais encore ce qui fait l'essentiel de nous-mêmes. Si l'on formulait un raisonnement abstrait (ce que l'expérience en tant que telle ne fait évidemment pas), on pourrait se demander s'il est possible de renoncer à une telle puissance. La description qui est donnée de nos actions a déjà répondu par avance : puisque tout ce que nous faisons est orienté selon des séquences d'action, resterait-il encore quelque chose si l'on supprimait ces séquences ? Puisqu'on ne peut les supprimer, autant essayer de changer leur objet ; or nous avons vu précisément qu'elles ne sont pas déterminées en tant que telles par leur objet. Il est donc possible de le modifier, et de modifier par là même le résultat de notre rapport au monde.

Certes, la visée expérientielle ne fait pas un tel raisonnement et ne peut pas le faire. Nous l'avons reconstitué simplement pour montrer que tous les éléments pour le faire sont là, c'est-à-dire que l'itinéraire du narrateur fournit au passage tous les matériaux vécus et sentis pour justifier une conclusion analogue à celle du *Court Traité*. Mais, si ce raisonnement n'est pas effectué, un autre est esquissé, qui en est l'équivalent : l'*animus* s'éprouve lui-même à travers ses *commotiones* ; elles sont expérimentées toujours en relation avec les changements des choses périssables ; il apparaît donc qu'il existe un lien tenace, sinon nécessaire, entre les unes et les autres ; il suffit de soustraire de l'un ce qui cause le mouvement, et on aura dans l'autre un contenu sans mouvement, c'est-à-dire un repos.

Rien ici n'est démontré *debito ordine* et selon la norme de l'idée vraie telle qu'elle sera déterminée au paragraphe 44, ni *more geometrico* ; pourtant quelque chose est établi ; il est établi selon une démarche qui n'est pas celle de la géométrie mais qui est cependant compatible avec elle (sans quoi comment articulerait-on les deux types de résultats ?). Surtout il est nécessaire que l'on parte de là : c'est la situation donnée ; il y a un cheminement dans le règne du donné. Les étapes de ce cheminement sont indiquées, on l'a vu, par les apparitions successives du verbe *videre*, qui est l'indice de cette forme d'établissement du vrai.

Revenons maintenant au paradoxe esquissé au début de cette section. La progression a démontré non pas la relativité du bien et du mal au sens strict, telle qu'on l'entendra dans le système, mais leur détermination à partir de leurs effets sur l'*animus*. Or ces effets dépendent non pas du contenu, ou de la substance, de l'objet, mais de sa *qualité* (est-il périssable ou éternel ?). Il n'est donc pas contradictoire d'accrocher la félicité humaine à un objet extérieur, et, simultanément, d'affirmer la relativité partielle de cet objet. Cette relativité partielle est donnée deux fois dans l'expérience : aux paragraphes 9-10, elle est éprouvée dans le rapport différentiel des biens au narrateur ; au paragraphe 11, elle est éprouvée dans le rapport instrumental des biens entre eux. Ainsi, quand l'itinéraire est achevé, tous les obstacles, théoriques et pratiques, sont levés et la décision peut être enfin prise. Cette décision, telle qu'elle est énoncée dans la phrase initiale, reformule comme l'un de ses attendus la thèse de la relativité partielle des biens, mais elle la reformule différemment. Parmi les formes de tristesse, elle confère un privilège à la crainte. Pourquoi ce privilège ? La réponse tient dans les deux occurrences de la *felicitas* : si la dernière décision commence lorsque l'on sait enfin où la *felicitas* est située[1], c'est parce que c'était l'incertitude demeurant à son sujet qui bloquait le raisonnement[2] ; or cette incertitude était bien une forme de crainte, même si le terme n'était pas explicitement utilisé. Autrement dit, ce qui a retardé longtemps la décision, et contrebalancé l'aspiration au vrai bien, c'était, certes, à un premier niveau, l'ensemble des préoccupations liées à la poursuite des biens de la vie commune, qui provoquent, avec des joies inhibantes,

1. Cf. § 9 et 10 : « quod tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est... », etc.
2. Cf. § 2 : « et si forte summa felicitas in iis esset sita [...] ; si vero in iis non esset sita », etc.

toutes les formes de tristesse et empêchent de penser à autre chose. Mais c'était aussi, à un second niveau, la crainte spécifique liée au déclenchement de la progression elle-même ; et c'est en fait la résolution de ce second problème qui permet de progresser dans le premier. Il faut donc distinguer entre la crainte des objets et l'état de crainte[1]. Si un objet provoque la crainte (comme la haine ou l'envie), il faut changer d'objet — c'est ce que suggèrent les paragraphes 9 et 10. Si une expérience plonge dans un état de crainte, son issue sera marquée non seulement par un changement d'objet, mais par l'apparition d'un état positif compensatoire, la consolation — c'est ce que dit explicitement le paragraphe 11[2].

3. Le « je » narratif

On avait noté en commençant l'importance de la singularité dans ces paragraphes. Peut-on maintenant mieux caractériser ce *je* ? On remarquera un détail significatif : par deux fois, il revient sur ce qu'il a dit — non pour se contredire, mais pour indiquer les enjeux ou les raisons d'une étape ; ce sont les deux autocitations. Comment interpréter cette figure du récit ? C'est la preuve de l'articulation entre le narratif proprement dit et une forme d'explicatif soumis à la narration ; c'est le mode du calcul de l'action.

Comment le *je* se guide-t-il dans son itinéraire ? Il en découvre les principes mêmes en cours de route. Notamment la recherche de l'utile propre. Cette formule est évidemment absente de notre texte ; elle appartient à l'*Ethique*, et dans l'*Ethique* elle représente un principe

1. A titre d'hypothèse, il n'est peut-être pas impossible de voir dans la double formule du premier paragraphe une référence à ce double niveau de crainte : Spinoza y utilise en effet le verbe *timere* à la fois transitivement et intransitivement. « Omnia quae timebam », ce seraient alors les choses ou les événements que je crains spontanément, comme je les cherche, comme je les fuis, comme j'en jouis : l'accusatif désigne l'objet d'une de ces séquences constitutives du comportement, exprimées par des verbes transitifs durant tout le *proemium* ; « omnia a quibus timebam » désignerait en revanche la crainte « réflexive », née au cours de l'itinéraire et qui porte sur ses résultats ; elle ne concerne pas un des objets de la vie commune, mais fait référence à l'état de crainte (concernant la félicité) où je suis jeté par la considération des risques du choix et de la puissance des biens en tant qu'ils se révèlent des maux — état qui est décrit par le même verbe *timeo* pris intransitivement.

2. « ... quod magno mihi fuit solatio », G II, p. 7, l. 33.

universel[1], valable d'un bout à l'autre de la doctrine. Ici au contraire, il s'agit d'un principe produit. On peut même assigner le lieu où il est produit. Ce n'est en effet pas par hasard que la référence à l'utile survient au paragraphe 6, et sous la forme d'un comparatif. Elle survient au moment où il est enfin devenu clair qu'il faut absolument abandonner l'un ou l'autre des deux *instituta*. Or, à ce moment du raisonnement, on ne sait pas encore ce que l'on apprendra dans ce que nous avons nommé « l'ontologie de la mesure » : que certains des avantages pourront être retrouvés dans le nouvel *institutum*, à condition qu'ils soient utiles au vrai bien ; et de toute façon, même alors, ils ne seront pas tous retrouvés. On est donc, à ce moment, dans une situation qui entérine un choix dans lequel il y aura, aux yeux de celui qui choisit, une vraie perte. Il faut donc de deux maux choisir le moindre. D'où la question de savoir ce qui est le plus utile. Dans l'*Ethique*, le principe « de deux maux choisir le moindre » sera une application de la raison[2], qui n'est autre que la recherche de l'utile propre ; ici la démarche est inverse. La recherche de l'utile n'apparaît qu'à travers la détermination du plus utile, c'est-à-dire que le principe ne transparaît qu'à travers sa mise en œuvre. Encore ne transparaît-il pas tout de suite : il faut tout le chemin qui convainc le narrateur de la puissance, y compris intérieure, des biens de la survenue pour qu'il soit confronté à la nécessité du choix qu'il avait cru pouvoir reculer. Si à la fin du parcours, instruits par ses méandres, nous nous demandons ce qui a guidé le narrateur tout au long, nous devons donc répondre : d'abord, obscurément, le principe de l'utile sous la forme de la poursuite des biens ; puis sous la forme additive de l'aspiration au vrai bien et de l'illusion du compromis ; enfin presque explicitement sous la forme de la recherche du plus utile. Une nouvelle fois, nous voyons à l'œuvre, vers la fin de l'itinéraire, une logique de l'anticipation : la thèse forte qui incarne la Raison et le bien dans le choix de l'utile apparaît ici sous une figure presque homonyme, dans les limites de ce qui est assimilable par l'expérience seulement.

Cette question en rejoint une autre : celle de l'universel et du singulier. Comment penser que certains font le choix du plus utile et d'autres

1. « Cum Ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat », livre IV, pr. XVIII, scolie, G II, p. 222, l. 17-19.

2. « De duobus bonis majus, et de duobus malis minus ex Rationis ductu sequemur », livre IV, pr. LXV, G II, p. 259, l. 19-20.

non ? Rien, finalement, ne distingue le *je* qui parle d'un autre, si ce n'est justement cet itinéraire qu'il a parcouru. Il tire donc la figure de sa singularité, non pas de son propre fonds, mais du périple de l'expérience. Rien toutefois ne peut venir expliquer pourquoi l'expérience à laquelle le narrateur est assujetti fut vécue par l'un plutôt que par l'autre. Sans la thématiser, le narrateur vise cette différence lorsqu'il dit « les hommes » et non pas « moi » ; mais, en visant la différence, il indique du même geste la difficulté qui lui est liée : car de ce qu'on trouve chez « les hommes », il conclut sur ce qui *le* concerne. Une seule fois cette différence qui vient se glisser sous l'identité inaltérable du *je* reçoit un nom. Cela a lieu à la fin du premier *exemplum* : ceux qui meurent dans les périls auxquels ils se sont exposés par soif des richesses périssent victimes de leur sottise. *Stultitia* : c'est le seul contenu qui vient remplir cette différence, vide apparemment, entre ceux qui sont demeurés dans la recherche de ce qui est vain et ceux qui sont allés jusqu'au bout de l'itinéraire. Dans l'*Ethique*, cette différence est pensée à partir de la différence des essences individuelles. Au moment du *TIE*, nous ne savons pas si Spinoza peut la penser ainsi ; en tout cas, le type de discours qui est celui du *proemium* l'exclut. Elle ne peut qu'être saisie dans ses effets qui, vus depuis l'achèvement de l'itinéraire, ne se manifestent que comme folie.

4. Impuissance et misère

Le *je*, l'*animus*, la *mens* : trois instances, donc, qui caractérisent un unique support de l'itinéraire. Cette unicité fait que le *je* n'est pas seulement narratif : il ne se contente pas de raconter, il raconte ce qui *lui* est arrivé ; et ce qui lui est arrivé est aussi ce qu'il est devenu. En effet, sa confrontation aux figures successives des biens de la survenue a fait apparaître en lui des traits qui ne sont ni ceux de la seule énonciation, ni ceux de la simple jouissance du donné. La neutralité vide du *je* qui parle, peu à peu, s'est colorée du sens de sa propre finitude. Plus les biens apparaissaient puissants et périssables, menaçants pour la vie et irritants pour l'esprit — plus celui qui leur faisait face sentait cette puissance en lui, comme forme du désir et obstacle à la pensée ; plus leur incertitude même et leurs limitations pouvaient faire sentir les siennes. Le narrateur est sujet dans la mesure où il leur est assujetti.

Chacun des trois biens peut révéler au sujet, en lui, une forme de misère. Rivé à l'amour des choses périssables, il y déchiffre une triple limitation : dans le plaisir, son impossibilité à faire durer sa joie ; dans les richesses et les honneurs, sa propension à s'épuiser dans une recherche indéfinie ; dans les honneurs encore, sa tendance à se former par l'imitation. Cette impuissance n'est pas un pur néant : elle est renouvelée par chacune des activités auxquelles se livre le sujet ; sa vie, donc, l'engendre perpétuellement. Elle se manifeste une nouvelle fois, avec éclat, au milieu même de l'itinéraire, lorsque le narrateur n'arrive pas à passer de l'aspiration à la décision. C'est seulement en allant jusqu'au bout de cette impuissance (en se représentant comme en péril extrême, comme malade), en faisant le bilan de l'impuissance humaine (en se remémorant souffrances, persécutions et mort) qu'il parviendra à retourner la situation. La solution consiste donc moins à échapper à la finitude qu'à la découvrir de façon rigoureuse. C'est cette découverte qui permet l'enchaînement des choix salvateurs — à tel point que certains commentateurs ont pu parler d'un « calcul des chances existentiel »[1].

Misère et choix : cette association semble nous transporter en climat pascalien. On a noté au passage que les commentateurs sont souvent tentés d'assimiler l'itinéraire du *proemium* à l'argument du pari. Cette assimilation est le plus souvent indiquée brièvement[2], sans prise en compte des démarcations, sauf dans quelques pages de Ferdinand Alquié[3]. Ce côté furtif du rapprochement renvoie au peu d'intérêt suscité dans la littérature secondaire par la comparaison de Pascal et de Spinoza en général[4]. Insistons-y donc un instant, car, si la comparaison

1. « Existentiële kansrekening », W. Klever, *Spinoza. Verhandeling over de verbetering van het verstand*, p. 112.

2. Pour être acceptée (C. Tejedor Campomanes, *Una Antropologia del Conocimiento...*, p. 18) ou refusée (R. Caillois, note dans la traduction de la Pléiade, p. 1391). C. Gallicet-Calvetti va jusqu'à supposer une influence directe — ce qui paraît impossible puisque les *Pensées* ne sont publiées qu'en 1670 : « Resta ora soltanto da richiamare rapidamente quel motivo che sembra suggerito dal "pari" pascaliano [...]. Argomentazione complessa quella del "pari" pascaliano che può aver indotto il filosofo olandese all'osservazionze sopraferita [= la formule "primo enim intuitu inconsultum videbatur" », etc.] » (*Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo*, CUSL, 1982, p. 31).

3. *Servitude et Liberté selon Spinoza*, CDU, 1971, p. 7-8.

4. Une exception est constituée par le chapitre que Brunschvicg a consacré à Pascal dans *Spinoza et ses contemporains* (chap. IX, p. 194-211). Il assigne comme point d'ancrage de la comparaison la relation du fini et de l'infini, mais l'étude se restreint vite aux relations entre l'ordre géométrique et la Révélation : « Le solitaire de Port-Royal et le Juif de Voorburg avaient tous deux sur leur table de travail la Bible et le *Discours de la Méthode* ; sans se connaître, ils se sont en quelque sorte répondu » (p. 198). Le thème se resserre encore

textuelle a un intérêt théorique, il ne peut se dégager que d'un traitement moins expéditif. Il serait facile de souligner les différences formelles (dialogue et itinéraire ; soubassement mathématique ; fragment ou prologue). Mais on peut les négliger, au moins provisoirement, car elles risqueraient de rejeter dans l'ombre une proximité partielle, mais réelle, de la démarche. Pour faciliter la comparaison, nous analyserons l'argument pascalien comme l'enchaînement de trois positions : *a* / sur le choix crucial de savoir si Dieu existe (et si l'on doit agir en conséquence), on ne peut se déterminer par la raison ; *b* / il est néanmoins absolument nécessaire de se déterminer ; *c* / la détermination qu'est le pari organise certitude et incertitude de façon telle qu'il y a l'infini à gagner alors qu'il n'y a que le fini à hasarder.

La première thèse qui trace la possibilité du pari dans le fragment « Infini rien » est celle de l'incompréhensibilité divine. Cette thèse exclut une première forme de détermination du choix, qui est l'analyse des preuves par la raison[1]. Nous ne sommes pas sûrs de l'existence de Dieu, mais, s'il existe, nous sommes sûrs que son existence comme sa nature échappent à notre connaissance ; de même son inexistence ; on ne peut donc blâmer les Chrétiens qui ne prouvent pas leur religion. On ne peut pas non plus les réfuter[2]. Deuxième temps : qu'en est-il de ceux qui en sont encore à examiner le choix ? Il faut donc qu'ils décident, sur la question de savoir si Dieu est ou n'est pas, avec un raisonnement qui ne soit pas une stricte détermination des preuves par la raison. Cependant peut-être peuvent-ils simplement refuser de se déterminer ? Non, car ils sont embarqués, et il leur faut donc parier, puisque le pari sera la forme de la seconde détermination. Dans ce pari, ils n'ont à perdre que leur misère et leur erreur. Alors commence le troisième temps : « pesons le gain et la perte en prenant choix que Dieu est... » Il s'agit d'un vrai choix, dans le champ de la béatitude, où le joueur hésite parce qu'il craint de perdre la félicité s'il fait le mauvais choix. Le gain comme la perte concernent des biens réels et incompatibles. C'est même pour cela que le calcul a un sens.

dans le conte de Maurras, *Pascal puni* (Flammarion, 1953). Pierre Macherey a depuis élargi la question dans sa conférence d'Urbino, Entre Pascal et Spinoza : le vide, *Spinoza nel 350° Anniversario della Nascita*, a cura di E. Giancotti, Naples, Bibliopolis, 1985, p. 71-87 ; mais il n'aborde pas notre texte.

1. Cette thèse est strictement homogène au refus, maintes fois exprimé, des traditionnelles démonstrations de l'existence de Dieu. Cf. fragment 3 Lafuma, Br. 227 et 244.

2. D'où le caractère indéterminable de la question sous cet angle : « Votre raison n'est pas plus blessée, puisqu'il faut nécessairement choisir, en choisissant l'un que l'autre » (418 Lafuma, 233 Br., p. 550).

Qu'en est-il chez Spinoza ? On trouve aussi, dans la construction, les trois mêmes moments. Il est clair que le premier temps chez lui ne concerne pas le Dieu des Chrétiens[1], mais on peut admettre une certaine équivalence structurale, *quant aux effets*, entre l'incompréhensibilité de Dieu et l'incertitude première où nous sommes quant au vrai bien ; certes l'une est nécessaire alors que l'autre est toute provisoire, mais cela ne nous dispense pas d'analyser leurs conséquences dans le cours du raisonnement ; la réserve *inconsultum videbatur* correspond assez bien au « Oui, il faut gager, mais je gage peut-être trop ». Tout ce qui se déduit de cette double hésitation se correspond également, notamment la crainte de perdre la *felicitas* tant que l'on ne sait pas avec certitude où elle est située[2]. La proximité est donc réelle quand il s'agit de décrire la forme et les motifs d'une hésitation. Mais elle s'arrête là ; dès qu'il s'agit d'en analyser plus profondément les enjeux, et d'en indiquer le procès de détermination, le contenu des deux textes est aussi différent que leur structure :

— Lors du troisième temps, il n'y a pas de véritable choix, comme F. Alquié l'a bien souligné[3] ; en fait l'aboutissement de l'itinéraire enrôlera les biens connus d'abord en tant que moyens au service du vrai bien. En fait, on pourrait objecter que chez Pascal non plus on ne perd rien (« vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné »[4]) ; mais on ne s'en rend compte qu'*après* la fin du processus de décision ; or dans le *proemium* une telle prise de conscience est partie intégrante du processus lui-même.

— Surtout, c'est lors du deuxième temps que se situe la différence : A la question : peut-on ne pas se déterminer ? — l'un comme l'autre répondent que c'est impossible ; mais cette réponse commune revêt des formes tellement divergentes qu'elle rend toute analogie dès lors illusoire. Pascal répond : il faut parier, vous êtes embarqués ; et son interlo-

1. De même, il part de la vie commune sans présupposer aucun langage religieux, alors que chez Pascal on peut connaître le « dessous des cartes » par l'Ecriture sainte et les témoignages — mais ce n'est pas essentiel à ce point de la conduite de l'argument.

2. Du côté spinozien, l'argument du paragraphe 2 « et si forte summa felicitas in iis esset sita... », G II, p. 5, l. 20-24 ; dans le fragment « Infini rien », l'objection réfutée par : « Car il ne sert à rien de dire qu'il est incertain si on gagnera » (p. 551).

3. « Car il ne s'agit pas pour Spinoza d'une véritable option [...]. En réalité, selon un schéma de pensée que nous retrouvons toujours chez Spinoza, on n'a rien à perdre en abandonnant richesses, honneurs ou plaisirs des sens... », *op. cit.*, p. 7.

4. *Ibid.*, p. 551.

cuteur ne semble pas faire de difficulté[1]. En somme, un regard sur la condition humaine suffit à montrer qu'on n'a pas le choix du choix, et dès lors la forme pari s'impose. Au contraire la réponse spinozienne tient d'abord dans le refus de parier : le narrateur cherche longuement le compromis, ce que nul joueur ne ferait, puisque cela revient à tenter de reformuler les règles du jeu. Et il se passe quelque chose d'extraordinaire : les éléments du jeu eux-mêmes se chargent de faire savoir qu'il est impossible de le reformuler. Autrement dit le narrateur arrive au choix en ayant bien plutôt subi qu'accepté ses règles. Dès lors il est dans des conditions telles que l'expérience lui imposera le retournement des certitudes, sans qu'il y ait plus véritablement de calcul de sa part ; et l'accent sera mis sur la certitude de la nature et non plus du mode d'acquisition — nous sommes ici aux antipodes de l'incompréhensibilité pascalienne[2].

Ce que le texte de Pascal et le *proemium* ont en commun, c'est donc l'aspect descriptif ; notamment le regard jeté sur la situation de l'homme avant le commencement de l'hésitation (dans le pari : la rapide allusion à la misère ; dans le *TIE* : *vana et futilia*), et surtout le moment dans lequel ils décrivent la même chose : l'hésitation de l'esprit qui n'adhère plus à ses anciennes certitudes mais n'a pas la force de se jeter dans les nouvelles, et qui est en quelque sorte plus malheureux d'avoir été arraché à l'erreur que lorsqu'il s'y trouvait naïvement ; chez Pascal, il s'agit non de la misère aveugle, mais d'une misère seconde, qui se révèle lorsque l'on souhaite pouvoir croire ; ce qui lui correspond dans le *proemium* est ce que nous avons appelé plus haut le « tragique » spinozien ; dès qu'on passe à l'explication ou à l'analyse des enjeux, ils divergent. On s'en rendra compte encore plus nettement dans un écrit où une telle description est précisément au premier plan ; ce n'est pas dans les *Pensées* qu'il faut la chercher ; c'est dans l'opuscule *Sur la conversion du pécheur*[3]. On y trouve à la fois un vocabulaire et une démarche dont de nombreux traits rappellent l'écriture spinozienne : on

1. La thèse est réaffirmée ensuite : « Il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer)... »

2. Il faudrait, pour être complet, prendre aussi en compte la façon dont sont ôtés des obstacles et la comparer avec l'*adsidua meditatio* ; cf. P. Magnard, Sur les relations entre le pari et le discours de la machine, *Nature et Histoire dans l'Apologétique de Pascal*, p. 216 sq.

3. *Œuvres complètes*, présentation et notes de Louis Lafuma, Seuil, 1963, p. 290-291. Le P. Guerrier, par qui a été transmis l'un des deux manuscrits, l'attribuait à Jacqueline Pascal. Lafuma estime qu' « il est incontestablement de Blaise » (*op. cit.*, p. 290).

voit comment une nouvelle aspiration fait quitter à l'âme « le repos qu'elle trouvait dans les choses qui faisaient ses délices » ; si elle ne peut plus en jouir ainsi, c'est que l'expérience lui a enseigné[1] qu'elles sont « choses fragiles et vaines » ; désormais « elle considère les choses périssables comme périssantes et même déjà péries » ; elle se porte « à la recherche du véritable bien », mais au début elle éprouve de la crainte et de l'amertume, car elle ne sait choisir entre les deux sortes d'objets : « D'une part la présence des objets visibles la touche plus que l'espérance des invisibles, et de l'autre la solidité des invisibles la touche plus que la vanité des visibles » ; à la fin elle comprend qu'il faut que le véritable bien ait deux qualités : « l'un qu'il dure autant qu'elle et qu'il ne puisse lui être ôté que de son consentement, et l'autre qu'il n'y ait rien de plus aimable » ; elle voit que dans l'amour qu'elle avait pour le monde, elle trouvait, ou croyait trouver, en lui la seconde qualité ; mais comme il ne possède pas la première, « elle connaît que ce n'est pas le Souverain Bien »[2].

A partir de ce point, les deux textes divergent nettement, même dans leur lexique (l'âme commence à chercher le Souverain Bien « au-dessus d'elle », s'adresse au Créateur, lui fait d'ardentes prières, etc.). Il n'en reste pas moins que toute la première moitié du texte — jusqu'à la première occurrence du terme « Souverain Bien » — présente un climat très proche de celui des premières pages du *TIE*. On peut l'expliquer par le fait qu'il se tient au plus près de la tradition des récits de conversion, que sa description tente de synthétiser ; mais cela ne suffit pas. Il représente surtout un essai de ramasser les motifs descriptifs du sillage augustinien sans pénétrer encore dans l'ordre explicatif ; d'où la constitution d'une analytique de l'aspiration et de la tergiversation qui jouxte l'itinéraire spinozien. Ainsi, on peut dire que, dans ces limites, la visée des deux passages est fort proche — à l'inverse de ce qui avait été noté concernant Descartes et Spinoza.

Mais, réciproquement, la portée des deux textes diffère du tout au tout ; la même analytique de l'hésitation et de l'aspiration au vrai bien est encadrée dans deux démarches profondément étrangères. Cet éloignement apparaît le mieux dans la première phrase de *Sur la conversion du pécheur*, que nous n'avons pas encore citée : « La première chose que

1. « Quand les choses du monde auraient quelque plaisir solide, ce qui est reconnu pour faux par un nombre d'expériences si funestes et si continuelles... », *ibid.*, p. 290.
2. *Ibid.*, p. 291.

Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement est une connaissance et une vue tout extraordinaire par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle. » Il faut retenir ici moins la référence à Dieu et à sa volonté que le fait que l'expérience est expliquée (au moins de façon indicative) avant même d'être décrite. Dès lors l'inscription des formes vécues de l'impuissance humaine, bien qu'elle choisisse les mêmes traits, ne va plus dans la même direction ; le seul élément commun est l'antihumanisme[1] des deux auteurs ; qu'on débouche de l'impuissance première sur une impuissance seconde est une donnée expérientielle forte, qui s'opposera ensuite chez le Spinoza de l'*Ethique* tant aux stoïciens qu'aux cartésiens[2] ; mais chez Pascal cette donnée fait signe vers la puissance de la Grâce, alors que pour Spinoza elle renvoie à un chemin immanent dans la possibilité naturelle d'accéder au vrai bien.

En somme, c'est moins l'argument du pari qui doit rapprocher les deux auteurs, que ce qui en fait la condition et vers quoi fait signe, dans le texte pascalien, l'allusion à la misère à perdre ; cette conscience de la misère est rendue présente dans l'ensemble de l'*Apologie*, par des procédures qui sont proches de l'expérience spinozienne[3]. Elle se présente comme donnée, elle est liée à la vanité (même si l'explication de celle-ci est différente), elle est lisible à même le comportement de tous les hommes, autrui comme celui qui parle. Pour des fins démonstratives divergentes, Pascal et Spinoza ont eu besoin de convoquer une description éthique radicale, où la suite du discours puisse venir prendre appui sur la vision vécue du déchirement, de l'impuissance et de l'aveuglement. Ils ont pour ce faire donné une valeur d'intensité et de proximité à des lieux communs transmis par la tradition. Ce n'est pas un hasard si Pascal, lui aussi, recourt souvent au *Je*, et à un *Je* anonyme, pour produire une telle intensité.

1. En ce qui concerne Pascal, cf. H. Gouhier, L'Antihumanisme de Pascal, *Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1962, repris in *Etudes sur l'histoire des idées en France depuis le XVII^e siècle*, Vrin, 1980, p. 49-65 ; ainsi que la mise au point où est discutée la notion brémondienne d' « humanisme dévot », même recueil, p. 177-183.

2. Peut-être d'ailleurs pourrait-on définir un humanisme par le refus d'une telle misère seconde ; une doctrine qui ne connaît qu'une misère naturelle à l'homme et les moyens de la surmonter s'oppose ainsi à celles qui soulignent que la première prise de conscience et la volonté de s'arracher au donné font constater une impuissance plus grande encore et peuvent plonger dans un désespoir au moins provisoire. Descartes, Hobbes et les néo-stoïciens sont d'un côté de la barrière, Pascal et Spinoza de l'autre — mais pour se séparer immédiatement.

3. Cf. la formule « rien n'est plus ordinaire que cela » (Lafuma 79, Br. 128, p. 509).

Nous avons donc montré que, dans ces quelques pages, Spinoza, sans utiliser les concepts techniques de son système, entreprend à la fois de raconter son itinéraire et d'engager le lecteur vers la philosophie ; il a recours à des notions dont la plupart se retrouvent ailleurs dans le système, et d'une façon compatible avec l'usage qui en est fait ici. Il n'a pas recours à une démonstration de type géométrique, ni définitionnelle ; il ne polémique pas non plus comme on le voit faire dans certains scolies de l'*Ethique*.

Cependant ce qui est dit ici s'appuie sur une procédure pour établir certains résultats ; cette procédure est utilisable parce que, en dehors même de l'*animus*, existe une possibilité d'apprendre et de communiquer : l'expérience. Parler d'expérience, c'est faire référence au monde de la vie commune, au langage de tous les jours, à des actes et des recherches partagés par tout un chacun ; cela n'implique pas seulement l'individuel, mais un certain type de rapport entre l'individuel et l'universel, qui se glisse dans la singularité du sujet narratif et vient, parfois, en ombrer l'apparente transparence.

Il nous reste à résumer ce que nous pensons avoir montré de nouveau, quant au contenu du texte. Ces quelques pages, nous dit-on, sont chargées de rhétorique ; c'est vrai. Elles s'inscrivent dans une tradition éthique ; nous ne le contestons pas. Mais rhétorique et tradition s'insèrent dans un ordre propre, qui en fait jaillir une figure nouvelle. D'une part nous pouvons énumérer un certain nombre de propositions, qui concentrent la façon dont le prologue du *TIE* se distingue de la tradition sur le terrain de laquelle il vient chercher son lecteur. D'autre part, une lecture attentive aux formes de raisonnement permet de dégager quelques démarches significatives dans l'écriture du prologue.

Commençons par les propositions qui indiquent l'originalité du *proemium* ; nous les avançons comme autant de thèses par lesquelles notre lecture se distingue d'autres interprétations possibles, qui surestiment le poids de la tradition.

— Les biens périssables ne sont pas de « faux biens ».

— Ils sont les enjeux des séquences d'action spontanées et éthiquement neutres qui constituent la vie commune.

— Leur aspect illusoire consiste, non dans leur essence propre, mais dans la limite structurelle qui les fait considérer comme un Souverain Bien.

— L'aspiration du narrateur se porte non vers un Souverain Bien déjà donné, mais vers un « vrai bien » constitué à partir de la positivité des biens périssables.

— La structure de l'itinéraire consiste à placer les biens de la vie commune dans de nouvelles situations interrogatives ; chacune de ces situations leur faisant révéler de nouveaux aspects d'eux-mêmes et déterminant, par contrecoup, plus richement l'image du vrai bien.

— Chacune de ces situations est non pas constituée librement par le narrateur, mais amenée par la crise précédente ; elle tire ses leçons soit de l'expérience de la vie passée, soit de l'expérience en cours.

— L'*animus* tire sa singularité de l'expérience qui le constitue, beaucoup plus que de ses ressources propres.

On peut en outre remarquer un certain nombre de caractéristiques du récit :

— Les motifs qui organisent l'itinéraire ne sont pas exposés géométriquement, mais ils relèvent d'un ordre propre. Cet ordre de l'expérientiel comprend des éléments qui sont donnés d'emblée. Il en comprend aussi d'autres qui se dégagent dans les méandres de l'affrontement entre l'esprit et les biens. Ces derniers relèvent de ce que nous avons appelé une heuristique de l'occasion : ils apparaissent, au fur et à mesure que se déroulent les strates de l'expérience, comme autant de retombées des questions qui sont prises en vue ; ils entrent en scène sous forme pratique, et quand ils sont formulés de façon plus générale, c'est en second lieu et fugitivement.

— A la faveur de cette démarche se profile une logique de l'anticipation : on voit apparaître dans ce chemin spinozien, mais comme sur un mode mineur, des thèmes qui sont ceux du système spinoziste ; ils apparaissent parfois sous une forme transformée, et sont présentés au fil de l'action et non dans la concaténation géométrique qui les produira dans l'*Ethique*. Parmi ces thèmes, on peut compter : la relativité du bien et du mal ; la nécessité de la recherche de l'utile propre ; la conservation de soi-même ; le lien entre pensée et Souverain Bien ; l'insuffisance de la Raison abstraite pour dominer les passions ; la progression dans la connaissance du vrai bien comme remède aux affections ; la présence de l'éternel dans le monde de l'expérience.

Il nous reste maintenant à analyser ce qui rend possibles ces résultats, c'est-à-dire à déterminer le contenu effectif du registre expérientiel ; et à rechercher dans quelle mesure cette forme de l'expérience est particulière à une certaine étape du développement de la philosophie de Spinoza.

ANNEXE

Tableau des trois biens et de leurs fonctions

	Plaisir	Honneur	Richesses
§ 2		commoda	commoda
§ 3, 4, 5	- fruitio - maxime impenditur - summa tristitia	- distrahitur mens - ad captum - non datur paenitentia - sed magis ac magis - summa tristitia	- distrahitur mens - propter - non datur paenitentia - sed magis ac magis - summa tristitia
§ 7, 8	mortem accelerare	passi sunt	persecutio ad necem
§ 10	non deponere	non deponere	non deponere
§ 11	tanquam media	tanquam media	tanquam media
§ 17	ad tuendam valetudinem	- ad captum vulgi loqui/operari/scopum - mores civitatis imitare	- ad vitam et valetudinem... - ad mores... imitandos
Rapport avec le vrai bien	fruitio	- continuité - puissance	- continuité - relation avec autrui
Rapport avec le sujet	impossibilité d'une joie continue	- imitation d'autrui - espoirs et déceptions	- limitation de la puissance - espoirs et déceptions

CHAPITRE VI

LES CERCLES DE L'EXPÉRIENCE

1. Le point de butée

A la fin du paragraphe 11, l'itinéraire du narrateur l'a donc mené, et son lecteur avec lui, jusqu'à cette décision clairement énoncée : chercher le vrai bien ; et au triple savoir qui la justifie : la nocivité des autres biens ; la force au moins intermittente d'un remède ; la reprise de ces autres biens comme moyens au service de la fin recherchée. Certes, les dernières déterminations mises en jeu demeurent dans le clair-obscur de l'allusion : les intervalles où la pensée se détourne des maux certains sont plus évoqués que décrits, et la connaissance de plus en plus grande du vrai bien intervient de façon brusquée, comme si elle anticipait sur son propre concept ; on peut en dire autant de cette « fin »[1] énigmatique à quoi tout se reconduit et dont on parle pour la première fois, sans en fournir les titres, mais qui servira de moteur à l'organisation de la vie orchestrée à partir du paragraphe 14[2]. On pourrait s'attendre à ce que l'itinéraire se poursuive, et

1. « Sed contra ad finem, propter quem quaeruntur, multum conducent », § 11, G II, p. 8, l. 8-9.

2. Sous les deux formes *finis* et *scopus* : « Hic est itaque *finis*... », § 14, G II, p. 8, l. 27 ; « me omnes scientias ad unum *finem* et *scopum* dirigere velle », § 16, G II, p. 9, l. 13-14 ; « et sic omne illud, quod in scientiis nihil ad *finem* nostrum nos promovet, tanquam inutile erit rejiciendum », § 16, G II, p. 9, l. 15-17 ; « illa omnia operari, quae nihil impedimenti adferunt, quo minus nostrum *scopum* attinganus », § 17, G II, p. 9, l. 23-24 ; « ad mores civitatis, qui nostrum *scopum* non oppugnant, imitandos », § 17, G II, p. 9, l. 32-33 ; « ad emendandum scilicet intellectum, eumque aptum reddendum ad res tali modo intelligendas, quo opus est, ut nostrum *finem* assequamur », § 18, G II, p. 9, l. 35-p. 10, l. 2 ; et § 25 avant de trier les modes de connaissance : « Ut autem ex his optimus eligatur modus percipiendi, requiritur, ut breviter enumeremus, quae sint necessaria media, ut nostrum *finem* assequamur »,

à ce que ces allusions se complètent et s'éclaircissent[1], jusqu'à l'explicitation totale qui serait le début du système.

Or, il n'en est rien. Au début du paragraphe 12, nous changeons brusquement de registre : nous assistons, durant deux paragraphes, à un véritable exposé technique et systématique, au rebours du style adopté jusqu'ici, et qui est énoncé au présent — le récit est donc achevé, réellement achevé, et non pas seulement interrompu ; car ce qui va reprendre ensuite (l'énumération des règles pour l'action et des genres de connaissance) ne sera plus présenté au passé ; mais au futur[2] ou sous le régime du « il faut que » (sous la forme du *necesse est*[3] ou de l'adjectif verbal[4]). Dans les paragraphes 12-13, on parle de l'homme et non plus du narrateur : l'universalité fait donc face à celui qui parle ; elle n'est plus lovée au cœur de son énonciation. Le *Je* subsiste, mais il devient un *Je* assertif analogue à celui de l'*Ethique* : je dis, j'entends[5] — et quand je dis ce que j'entends, je définis[6]. Enfin le vocabulaire même est désormais spécialisé : on voit apparaître les idées de parfait et d'imparfait[7], l'ordre de la Nature[8], ses lois déterminées[9]. Surtout, la notion de bien qui jusqu'ici se tenait au niveau du familier, devenant objet de définition, repasse du côté du lexique philosophique ; il en est de même des expressions complexes qui lui sont liées[10]. Nous ne sommes donc plus dans le domaine de la simplicité et de la familiarité

G II, p. 12, l. 14-16. Le terme de *finis* revient avec le même sens dans la lettre à Bouwmeester sur la méthode (G IV, p. 189, l. 14).

1. C'est ce qu'indiquerait la subordonnée « ut suo loco ostendemus » qui achève le paragraphe 11 ; mais dans le *TIE* ce *locus* n'est jamais atteint (sauf si l'on considère comme une démonstration les énoncés des paragraphes 16-17).

2. « Me accingam... », § 18, G II, p. 9, l. 35.

3. « Necesse est tantum de Natura intelligere [...] ; deinde formare... », § 14, G II, p. 8, l. 32 ; « necesse est vivere », § 17, G II, p. 9, l. 20.

4. « Danda est opera », « concinnanda est integra Medicina », « Mechanica nullo modo est contemnenda », § 15, G II, p. 9, l. 6-10 ; « excogitandus est modus medendi intellectus », § 16, G II, p. 9, l. 10-11. On avait remarqué que cet usage de l'adjectif verbal commençait fugitivement au paragraphe 10 (« quod valde est desiderandum totisque viribus quaerendum ») : sur ce point comme sur d'autres, la fin de l'itinéraire présente, sans les fonder, donc sans diminuer l'impression de rupture, des affinités avec la suite.

5. « Quid per verum bonum intelligam », § 12, G II, p. 8, l. 10.

6. D'ailleurs assez vite les définitions sont énoncées au passif « bonum et malum non nisi respective dicantur », § 12, G II, p. 8, l. 12 ; « Nihil enim in sua natura spectatum, perfectum dicitur vel imperfectum », *ibid.*, l. 14-15 ; « omne illud [...] vocatur verum bonum », § 13, G II, p. 8, l. 22-23.

7. « Eodem modo ac perfectum et imperfectum », § 12, G II, p. 8, l. 14.

8. « Secundum aeternum ordinem », § 12, G II, p. 8, l. 16-17.

9. « Secundum certas Naturae leges », § 12, G II, p. 8, l. 17.

10. *Verum bonum* ; *summum bonum*, § 13, p. 8, l. 22-25.

qui caractérisaient les pages précédentes. Les paragraphes 12-13 constituent ainsi un bloc théorique, non pas totalement séparable, mais clairement délimité. Il n'est pas séparable puisque Spinoza prend la peine de dire qu'il s'arrête et qu'il va expliquer quelque chose[1] : ce qui suit est donc nécessaire à la progression du raisonnement. Mais le raisonnement abandonne la forme du récit. Le moment de l'expérience est clos[2].

Il est donc temps de prendre la mesure de l'expérience, pour savoir comment elle nous a conduits jusqu'ici. Mais d'abord il est nécessaire de considérer ce à quoi elle aboutit : l'explication des paragraphes 12-13, qui débouche sur le programme de la réforme de l'entendement. Nous pourrons ainsi mesurer la différence et évaluer le lien entre les deux registres. Différence et lien détermineront aussi les questions à poser à la démarche des onze premiers paragraphes.

L'explication qui fait suite immédiatement à l'itinéraire conjugue trois thèses, que l'on retrouve ailleurs dans le système spinoziste[3] et dont l'articulation conditionne le sens de son élaboration éthique : la relativité du bien ; la construction d'un *exemplar* ; la définition positive du Souverain Bien. Elles ne sont pas ici présentées sous une forme aussi développée qu'ailleurs mais elles n'en sont pas moins nettement reconnaissables. Spinoza procède en plusieurs temps, dont les deux premiers peuvent sembler, à première vue, contradictoires. Le but de cette explication consiste, dit-il, à définir deux des expressions utilisées jusqu'ici[4] : *verum bonum*, *summum bonum* ; « pour le faire bien comprendre », on va passer par la notion de *bonum* — et celle de *malum* — tout court. On pourrait alors s'attendre à une définition ; ce n'est pas le cas ; c'est plutôt d'une mise en perspective qu'il s'agit : l'un et l'autre ne se disent que « respective » ; que faut-il entendre par là ? ils sont relatifs — mais à quoi ? L'expression *adeo ut*[5], si elle n'est pas une pure cheville, laisse entendre qu'il y a des degrés de relativité et que bien

1. « Hic tantum breviter dicam... », § 12, G II, p. 8, l. 10.

2. Theo Zweerman a nettement repéré cette discontinuité qu'il qualifie de « transformation manifeste du style et du contenu », *Spinoza's Inleiding tot de Filosofie*, p. 64.

3. *Court Traité*, I, 6, § 8 ; I, 10 (bien et mal sont des êtres de raison), II, 4 (bien et mal ; idée d'un homme parfait) ; *Pensées métaphysiques*, I, 6 ; *TTP*, chap. IV, G III, p. 59-60 (Souverain Bien) ; *Ethique*, préface du livre IV.

4. « Quid per verum bonum intelligam, et simul quid sit summum bonum », G II, § 12, p. 8, l. 10-11.

5. « Adeo ut una eademque res possit dici bona, vel mala, secundum diversos respectus », § 12, G II, p. 8, l. 12-14.

et mal sont relatifs au plus haut degré ; la relativité d'un bien ne porte donc pas seulement sur un aspect de son être, mais ce qu'il est s'épuise dans la relation ; bien et mal sont par conséquent exclus radicalement de la consistance profonde des choses : aucune ne peut être dite bonne « in sua natura spectata »[1] ; la preuve c'est que la même chose peut être bonne ou mauvaise selon qu'elle est envisagée sous divers rapports (*respectus*, que *respective* adverbialise). Cette thèse est radicale et s'exprime avec force ; aucune preuve n'en est donnée, ni aucun exemple. On aurait la tentation de les chercher dans ce qui a été dit auparavant : Spinoza répète-t-il simplement ici ce qu'il a dit au paragraphe 1[2] ou au paragraphe 11[3] ? On peut imaginer que par exemple l'argent, s'il est pris comme but en soi, va amener la ruine, et que, s'il est pris *tanquam medium*, il sera au contraire utile (un exemple d'utilité étant donné plus loin par la règle III) ; on voit donc comment il peut être « bon » d'une certaine façon, et « mauvais » d'une autre. Mais, tant qu'on en est là, on n'a peut-être pas rejoint le sens le plus profond de la relativité du bien et du mal ; on n'en est resté qu'à une relativité superficielle ; l'exemple cité laisse entendre qu'il y a un bien et un mal absolus : la conservation et la perte de la vie ; en outre, la qualification, dans ces conditions, d'une chose quelconque comme bien ne tire sa validité que d'une identification du bien à l'utile — identification amplement connue par le reste du système, mais dont les titres n'ont été présentés ni dans l'énoncé du paragraphe 12 ni dans l'itinéraire qui précède (si ce n'est dans la rapide formule du paragraphe 6[4]). On pourrait ajouter que l'énoncé du paragraphe 1, identique en apparence à celui du paragraphe 12, et qui semblait ramasser les conclusions ultimes de l'itinéraire, était en fait soumis à deux restrictions qui en limitaient considérablement le champ d'application : ce qui « n'a rien en soi ni de bien ni de mal », c'est seulement « ce qui était craint ou par quoi j'éprouvais de la crainte »[5] ; et le « rien » était nuancé par « si ce n'est »[6] — ce

1. L'expression n'est employée qu'à propos des notions de *perfectum* et d'*imperfectum*, mais le contexte montre que la structure du raisonnement est la même dans les deux cas.

2. « Nihil neque boni, neque mali in se habere », G II, p. 5, l. 10-11. « In se » semble annoncer « in sua natura spectatum ».

3. Dans la distinction entre *propter se* et *tanquam media*, G II, p. 8, l. 4-9.

4. « Quid mihi esset utilius », § 6, G II, p. 6, l. 24. Cf. les remarques à ce sujet au paragraphe suivant.

5. « Omnia a quibus et quae timebam », § 1, G II, p. 5, l. 9-10.

6. « Si ce n'est dans la mesure où il suscitait un mouvement dans mon esprit », « nisi quatenus ab iis animus movebatur », § 1, G II, p. 5, l. 11.

qui revient à dire qu'il existe, au moins à un certain niveau, du bien et du mal, et qu'il est situé dans un mouvement de l'esprit ; ce n'est pas la même chose (au moins au point où nous en sommes) que de le réduire à une pure relation. Ainsi, le second considérant de la décision du paragraphe 1 ne formulait pas une conclusion universelle sur la relativité au sens fort de tout bien ; il tirait seulement — mais rigoureusement — la leçon de ce que l'expérience avait enseigné sur les relations entre l'esprit et le champ de distribution de ses craintes. Donc le statut de la relativité du bien, au paragraphe 12, est assez étrange : on avance un argument qui d'une part n'est pas démontré ici, et qui ne peut évidemment pas l'être (là où il l'est, dans l'*Ethique*, c'est à l'aide de concepts qui ne sont pas disponibles maintenant) ; et qui d'autre part ne s'est pas totalement constitué à partir de l'expérience précédente. Quant à la perfection — concept dont la critique se trouve également ailleurs dans le système[1] — la formule est encore plus expéditive et énigmatique : « il en est de même »[2]. Nous trouvons bien une sorte de justification, mais elle n'est produite que par rapport à une connaissance future. Ici aussi, le système semble présupposé dans ses premiers représentants. La relativité du bien et du parfait (si on l'entend au sens fort qui lui est donné ici) n'est donc pas tirée de l'expérience ; elle n'est pas non plus démontrée *more geometrico*.

Admettons du moins que cette relativité soit acceptée, sinon établie. Quand on en est là, on s'attendrait à voir rejeter les notions de vrai bien ou de Souverain Bien ; si tout bien est relatif, comment l'un d'entre eux pourrait-il être dit « vrai » ou « suprême » ? Si on ne les rejette pas complètement, il faut les ramener à la conservation de la vie. Ce serait une démarche analogue à celle de Hobbes, ce qui n'est pas très étonnant, puisque la critique de l'idée de bien absolu est hobbesienne[3].

1. *Ethique*, préface du livre IV.
2. « Eodem modo ac perfectum et imperfectum », § 12, G II, p. 8, l. 14.
3. Non seulement Hobbes refuse, comme on l'a noté ci-dessus, l'idée même de Souverain Bien, mais encore la relativité des notions de bien et de mal est une thèse centrale de sa pensée : « Mais l'objet, quel qu'il soit, de l'appétit ou du désir d'un homme est ce que pour sa part celui-ci appelle bon ; et il appelle mauvais l'objet de sa haine et de son aversion ; sans valeur et négligeable l'objet de son dédain. En effet, ces mots de bon, de mauvais et de digne de dédain s'emploient toujours par rapport à la personne qui les emploie, car il n'existe rien qui soit tel, simplement et absolument ; ni aucune règle commune du bon et du mauvais qui puisse être empruntée à la nature des objets eux-mêmes : cette règle vient de la personne de chacun, là où il n'existe pas de république et, dans une république, de la personne qui représente celle-ci ; ou encore d'un arbitre ou d'un juge que des hommes en désaccord s'entendent pour instituer, faisant de sa sentence la règle

Or ce n'est pas du tout ce qui se passe : Spinoza définit un vrai bien et un Souverain Bien positifs, et il ne les fonde pas sur une référence exclusive à la conservation de l'individu. Tout tient au rôle de l'*humana imbecillitas* qui ne peut suivre par la pensée l'ordre nécessaire de la nature ; ainsi l'homme, ne voyant pas les causes nécessaires qui font de lui ce qu'il est actuellement, se compare à une nature humaine « plus forte que la sienne » et cherche à combler la fracture entre ce qu'il est et ce qu'il conçoit[1] ; c'est dans l'espace défini par une telle fracture, et par l'effort pour passer d'un bord à l'autre, que trouvent leur lieu les notions éthiques. Laissons de côté le contenu même de la nature plus forte en question (la connaissance de l'union que l'esprit possède avec toute la Nature[2]) : Spinoza dit explicitement qu'elle ne relève pas d'une démonstration actuelle[3]. Ce qui est le plus décisif, c'est que cette « natura multo firmior » soit conçue par l'*imbecillitas*. Devant une telle procédure, le lecteur qui ne connaîtrait que les pages précédentes pourrait être étonné : faut-il y voir une condamnation des illusions de la faiblesse humaine et, par conséquent, des idées de vrai bien et de Souverain Bien ? mais Spinoza semble approuver l'effort incarné par ces dernières ; faut-il alors admettre que c'est la faiblesse, voire l'aveuglement sur les lois de la nature qui permettent à l'homme de progresser ? Ce serait une sorte de valorisation du négatif. En fait, l'analogie avec le reste du système permet de comprendre que l'*imbecillitas* n'est pas pure négation : elle est impuissance, c'est-à-dire de fait puissance limitée et déterminée. Ainsi, pour comprendre cette thèse, il nous faudrait autre chose que ce qui nous est donné ici : la théorie de l'*exemplar* telle qu'on la trouve dans l'*Ethique*[4], ou au moins un équivalent. L'itinéraire de l'expérience ne peut pas nous fournir les moyens de cette construction.

du bon et du mauvais », *Léviathan*, I, 6, traduction Tricaud, p. 48. Cela ne signifie pas que pour lui tous les biens soient égaux ; il considère comme « premier bien » la conservation de soi (« Bonorum autem primum est sua cuique conservatio », *De Homine*, XI, § 6 — mais le titre en marge dit « bonorum maximum ») et comme « le plus grand des biens » la dynamique qui la porte à son effet maximal (« Bonorum autem maximum est, ad fines semper ulteriores minime impedita progressio », *De Homine*, XI, § 15).

1. Thème analogue dans le *Court Traité*, II, chap. IV. Cf. J. Ganault, Immanence et Transcendance dans le *Court Traité*, *Archives de Philosophie*, janvier-mars 1988, t. 51/1, § 4, p. 35-37.

2. « Cognitio unionis quam Mens cum tota natura habet », § 13, G II, p. 8, l. 26-27.

3. Il le dit même deux fois : dans le texte (« ostendemus suo loco ») et dans la note (« haec fusius suo loco explicantur »).

4. « Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere [...] Deinde homines perfectiores aut imperfectiores dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis aut minus accedunt », *Ethique*, livre IV, préface, G II, p. 208, l. 15-18 et 22-24.

En revanche les effets de cette construction, rétroactivement, éclairent ce qui n'était qu'entrevu : la définition positive du Souverain Bien permet de comprendre à la fois que l'aspiration était justifiée et que l'itinéraire était possible ; la notion de vrai bien telle qu'elle est maintenant définie permet d'enchaîner une série de conduites jugées non plus en fonction de leur valeur autonome (et du coup on comprend pourquoi cette valeur se modifiait à chaque strate de l'expérience) mais en fonction de leur relation à la *cognitio unionis*. Tout ce qui était vécu et inchoatif dans le stade de l'expérience trouve maintenant, présentés d'une façon extraordinairement ramassée, les concepts qui en autoriseront la compréhension.

En résumé, l'explication des paragraphes 12-13 est, d'un côté, cohérente avec le système spinoziste, dont elle représente ici certains des effets architectoniques les plus marquants ; d'un autre côté, cohérente avec l'itinéraire des paragraphes 1-11, auxquels elle apporte un nouvel éclairage et une justification du point de vue de ce système.

Mais en même temps elle n'est pas fondée sur cet itinéraire. L'expérience conduit au système, mais ne fournit pas les moyens de son commencement. Les exemples donnés le montrent suffisamment : les concepts présents dans l'explication excèdent largement ce qui a été établi dans les paragraphes qui la précèdent. Ne peut-on craindre alors de voir apparaître un cercle ? Si les dernières certitudes acquises au cours de la progression de l'*animus* ne tiennent leur statut que de l'explication qui suit, et si celle-ci ne fournit pas les preuves de ce qu'elle avance, d'où vient, en fin de compte, la certitude ? Le point de butée serait alors le point où se révèle l'incohérence du passage de l'expérience à la systématicité. Les commentateurs ne se sont pas fait faute de souligner qu'il y avait là un « saut », ou au moins une rupture[1].

Il nous semble qu'on peut répondre à l'objection si on marque le plus nettement possible la différence de registre : l'expérience n'est pas le commencement du système ; il est donc illusoire d'attendre qu'elle

1. I. Elbogen, *Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas*, p. 43 ; Gebhardt, *Spinozas Abhandlung...*, p. 51 ; H. H. Joachim, *Spinoza's tractatus De Intellectus Emendatione. A commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 20-23. Ce dernier écrit notamment : « The explanation is brief, dogmatic, and very inadequate ; and in one respect inconsistent verbally with what precedes » (p. 21). Enfin P. Di Vona : « Con questa teoria del vero bene [sc. celle des paragraphes 1-11] sta in contrasto la successiva definizione del *verum bonum* e del *summum bonum*. [...] Il contrasto di questa pagina con l'inizio del *Tractatus de intellectus emendatione* crediamo che non possa essere negato », *Spinoza e i Trascendentali*, Naples, Morano, 1977, p. 224-225.

le fonde ; le système ne se fonde, au sens rigoureux du terme, que sur sa propre architectonique. A l'intérieur de cette architectonique, il produit son propre commencement, et ce sera, dans l'*Ethique*, la construction de l'idée de Dieu[1]. Mais le système lui-même permet de comprendre qu'il existe un autre commencement, le commencement du philosopher et non de la philosophie, qui explique comment l'individu part du donné pour s'acheminer vers la rigueur du savoir et de la libération. L'impression de saut ou de rupture n'est que le verso de la disjonction rigoureuse de ces deux commencements. L'expérience, ainsi, est l'occasion de la philosophie ; elle n'en est à aucun degré le fondement. Cette occasion peut être, depuis l'ordre des raisons du système, pensée rationnellement, comme n'importe quel autre fait humain. Mais dans son ordre interne, elle ne recourt pas à une rationalité forte de type systématique : elle conjugue les raisonnements internes au vécu, la méditation qui fait « voir » ou « trouver », la pression des divers mouvements de l'esprit dont l'efficacité s'imbrique dans une résultante. Ces pressions, ces images, seraient impropres à organiser le commencement systématique ; elles sont entièrement à leur place dans le commencement au sein du donné et de la vie commune[2].

1. Il faudrait discuter ici en détail les thèses développées à ce sujet par P. Macherey, dans son livre *Hegel ou Spinoza*, Maspero, 1979, qui a joué un rôle crucial dans l'histoire des études sur la réception du spinozisme en donnant un modèle exemplaire de la façon dont on peut passer d'une logique de la comparaison à une logique de la confrontation. Il rappelle d'abord que la notion de commencement joue un rôle essentiel dans la façon dont Hegel détermine la position théorique et historique de Spinoza : le spinozisme est à la fois philosophie commençante et philosophie du commencement (p. 24-31). Il critique plus loin cette affirmation comme liée à un préjugé formaliste : celui qui voit dans le début de l'*Ethique* un « commencement absolu ». En fait, « substance, attributs, modes, tels qu'ils apparaissent dans ces principes liminaires, sont justement l'équivalent de ce caillou mal dégrossi dont les premiers forgerons ont eu besoin pour "commencer" leur travail : ce sont des notions encore abstraites, de simples mots, des idées naturelles qui ne prendront véritablement une signification qu'à partir du moment où elles fonctionneront dans des démonstrations, en y produisant des effets réels, exprimant ainsi une puissance dont elles ne disposaient pas au départ » (p. 65) ; l'*Ethique* est plus proche de la *Logique* que Hegel ne le croit, dans la mesure où la substance, ou la *causa sui* est, comme l'Etre hégélien, une « notion précaire et comme telle intenable, qu'il faudra transformer pour la comprendre et la maîtriser » (p. 66). Macherey a raison en ce qui concerne le mode d'exposition ; il n'en demeure pas moins que pour Spinoza la philosophie a un commencement et qu'il importe de le présenter de la façon la plus radicale possible, comme le montrent ses efforts successifs pour donner le maximum de puissance à cette exposition.

2. Ces remarques ne concernent que les rapports du *proemium* avec le système. Pour ce qui regarde le problème, fort différent, des rapports du *TIE* dans son ensemble avec l'*Ethique*, voir par exemple H. De Dijn, The Significance of Spinoza's Treatise of the improvement of the understanding (*Tractatus de Intellectus Emendatione*), *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, t. 66/1, 1974, p. 1-16, notamment p. 12 sq.

Mais, si nous échappons de cette façon à la possibilité d'un cercle, n'est-ce pas pour tomber dans un autre ? Non pas un cercle logique, mais un cercle de l'enfer. A quoi sert, en effet, l'expérience ? Telle qu'elle nous est présentée ici, à sa propre suppression et à elle seule. Les différents moments qu'elle parcourt semblent destinés à montrer de plus en plus intensément que la vie commune, où nous nous mouvions spontanément, est misérable, assimilable à une maladie mortelle, source de perdition. L'expérience qui s'enracine dans cette vie commune ne peut-elle que la dévaluer et par là se dévaluer elle-même, en montrant la nécessité d'un autre savoir ? S'il en est ainsi, la fin de l'itinéraire a tout d'une mise à mort. L'ultime et la seule leçon qu'elle donne, c'est de changer d'élément. A peine cette forme de pensée dégagée, elle apparaît comme ne servant qu'à nous guider hors de la vie commune, au travers d'une crise d'une exceptionnelle intensité. N'a-t-on reconnu une puissance d'enseignement à la vie commune que pour la laisser s'exercer seulement dans des conditions hors du commun, et pour un trajet dont l'achèvement nous conduira hors d'une telle vie ? Certes, *experientia docuit* mais on y tourne en rond, et le seul enseignement qu'elle puisse dispenser est la nécessité de sa propre fin. Il est permis de penser qu'une telle étroitesse est liée à un autre trait que nous avions relevé déjà : l'absence, ou la faiblesse du *conatus*. C'est peut-être parce que la limitation de la puissance humaine est vue comme *imbecillitas* (terme qui ne reviendra pas en ce sens dans l'*Ethique*) que l'on ne peut en tirer autre chose.

Reste maintenant à comprendre pourquoi il fut possible d'en arriver là ; et pourquoi il ne fut possible d'en arriver que là. Il faut donc s'interroger non pas sur ce que l'expérience nous a appris — cela le texte le dit très clairement ; mais sur ce qu'est l'itinéraire qui nous l'a appris.

2. Le contenu effectif de l'expérience

Le terme *experientia* n'était apparu qu'une seule fois, au début de l'itinéraire. On aurait donc pu juger qu'il ne concernait que sa première phase. Nous avons cependant estimé qu'il le caractérisait tout entier, et que l'on pouvait inscrire sous ce chef non seulement la vanité et

la futilité explicitement désignées, mais encore l'état de certitude inquestionnée qui avait précédé, et aussi les différents moments par où passait ensuite le narrateur. Nous disposons pour cela d'un certain nombre d'indices externes : la récurrence du verbe *videre* et d'expressions analogues, l'absence de démonstration géométrique et de discussions fondées sur un lexique philosophique, les références à la vie et aux biens. Mais notre conviction était surtout fondée sur une unique preuve interne : l'homogénéité de ton de ces onze paragraphes avec la phrase initiale. Il nous paraît donc légitime de considérer toute cette séquence (par opposition à la suite), comme relevant — ainsi que nous l'avions annoncé, mais par simple différence avec d'autres lectures possibles, au début de ce travail — d'un registre spécial : celui de l'expérience. Pour le dire autrement : ce terme unique *experientia* fait système avec d'autres termes, d'autres démarches, un style, qui donnent une forte unité à tout ce passage. Nous estimons que tout ce qui précède l'a suffisamment montré.

Une nouvelle question se pose maintenant. Quel est le contenu de ce registre, tel que nous le rencontrons ici ? En effet, lorsque nous avions avancé cette définition, c'était pour des raisons méthodologiques et nous avions insisté sur le *ton* et la *mise en scène* qui le distinguaient d'une autobiographie ou d'un exorde purement rhétorique. Maintenant que l'itinéraire est accompli, nous pouvons aller un peu plus loin et nous demander quel est son *contenu effectif*. Considérons donc le cheminement effectué, moins pour en étudier les résultats que pour déterminer sous quel regard ils ont été produits. Nous pourrons ainsi savoir ce qu'il en est de ce regard lui-même. Peut-on maintenant dire ce qu'est l'expérientiel ? Ce mode de pensée s'est dégagé peu à peu sous nos yeux, à travers les situations et les résultats qu'il nous découvrait. Nous avions repéré au départ trois traits qui marquaient son ton irréductible : la familiarité, la tension, la singularité. Nous avons noté à l'arrivée trois démarches qui scandaient sa frontière avec le systématique : une heuristique de l'occasion ; une dialectique de la limitation ; une logique de l'anticipation. Ce sont ces traits et ces démarches qui vont nous permettre d'indiquer les principaux caractères du mode expérientiel.

a / Description et démonstration

On peut apercevoir le premier caractère du mode expérientiel si l'on tient compte à la fois du premier trait qui avait été relevé dans

le ton du *proemium* — la familiarité — et de la démarche que nous avons appelée une heuristique de l'occasion.

Ce qui frappe le plus à lire ces pages est d'abord un certain ton descriptif. Le sentiment de familier qui saisit le lecteur est le corrélat d'une certaine attitude du narrateur, qui ne cherche pas à expliquer ou à démontrer, mais qui se borne à laisser s'ordonner les phénomènes sous le regard de la mémoire. On a remarqué l'abondance du verbe *voir* dans ce morceau et sa quasi-disparition dans la suite du *Traité*, où il est remplacé par *intelligere*[1] ; il renvoie bien à ce ton descriptif, qui disparaît lorsque est achevée l'étape de l'inventaire de l'expérience. Il s'agit de laisser apparaître les phénomènes, dans leur pureté, de les présenter au narrateur et au lecteur. Les laisser apparaître, c'est ne pas les expliquer par leurs causes ; ne pas les réduire non plus à une nature qui les redoublerait (ce qui est une tentation permanente pour qui parle des passions humaines) ; les seules occurrences du mot nature dans notre texte concernent les biens, et non les passions. Cette présentation implique une certaine justesse de ton, à mi-chemin entre le discours universel et les exemples trop concrets. Le discours demeure à la superficie du visible : lorsque l'on parle de sentiments, on ne se réfère pas à la glande pinéale ; mais on ne se réfère pas non plus à l'imitation des affections ; Spinoza ne cite pas plus l'explication qu'il considère comme vraie que celle qu'il considère comme fausse. On est dans un autre univers que celui de l'explication ou de la démonstration. On est d'emblée dans le théâtre de la vie civile ou personnelle, et ce qui nous est présenté est une succession de scènes : ceux qui briguent les honneurs, ceux qui sont avides de richesses, ceux qui souffrent et ceux qui meurent... L'ordre de ces spectacles est fourni par l'intrication de différents passés qui s'emboîtent comme par association : maintenant, je raconte que j'ai aspiré au vrai bien ; ensuite j'ai repensé aux avantages que (depuis longtemps) je tirais de la vie commune ; après quoi j'ai tenté de conjuguer les deux genres de vie. Le discours expérientiel se fonde sur les tables de la mémoire. Il n'est pas pur récit, car il les réordonne ; le passé se présente à lui découpé en strates dont chacune renvoie à d'autres strates encore, contradictoires ou complémentaires. A la différence de l'ordre géométrique qui sera présentation directe de la nécessité du vrai, la présentation par l'expérience est représentation : *re*présentation, car elle se fonde sur un effet de mémoire (comme en témoigne le récit

1. Th. Zweerman, *op. cit.*, p. 51-52.

au passé ; comme le montre aussi la structure des exemples, qui tirent le bilan de situations antérieurement vécues, antérieurement connues[1]) ; les diverses strates se succèdent dans un ordre qui n'est pas transformable ; représentation aussi au sens théâtral du terme : succession de moments, où chaque acteur s'avance à son tour sur la scène de la mémoire, et où chacun tient un rôle, que ce soit pour un duel où les coups s'échangent, ou pour apporter de nouvelles données inaperçues ; représentation enfin au sens juridique puisque certains faits choisis sont là pour représenter les autres.

Un tel ton descriptif s'oppose à la forme géométrique du système ; mais les limites exactes de cette opposition doivent être cernées. Il ne suffit pas de noter que les onze premiers paragraphes n'utilisent pas l'appareil extérieur de la géométrie : après tout, la suite du *TIE* n'y recourt pas non plus. Il est plus important de remarquer que leur démarche n'est à aucun degré démonstrative, si l'on entend par démonstration la procédure qui consiste à exhiber le lien nécessaire entre causes et conséquences, et qui peut s'exprimer autrement que par des théorèmes. Ici le raisonnement ne procède pas par engendrement causal. Cela n'exclut pas qu'il y ait des causes ; mais elles ne sont pas données dans l'ordre de la causalité. Il y a pourtant une progression dans le raisonnement, mais cette progression ne se fait pas en allant de la cause à l'effet ; elle procède plutôt en amenant au foyer de l'attention quelque chose qui était déjà là, qui était saisi à l'occasion d'un regard précédent, mais sans être encore désigné pour soi-même, et en se tenant à la marge plus qu'au centre du tableau. Le meilleur exemple en est l'emploi du second *colligere* au paragraphe 6. Après avoir conclu que le compromis souhaité était impossible, le narrateur reprend à nouveaux frais la question de la certitude, et il trouve *(inveni)* qu'abandonner les biens qui surviennent dans la vie commune, c'est abandonner des biens incertains par nature ; mais comment le trouve-t-il ? Non pas immédiatement en faisant une nouvelle expérience, mais en l'inférant de ce qui avait été dit juste auparavant[2]. Or, à première vue il semble étonnant que Spinoza dise qu'il a montré que les biens étaient incertains par leur nature même ; en effet, aux paragraphes 4 et 5, il s'était proposé de montrer qu'ils empêchaient de penser au vrai bien ; mais dans le paragraphe qui suit il passe directement de cette assurance à leur caractère

1. Cf. ce qu'implique le *colligere* du paragraphe 3 ; ainsi que les exemples du paragraphe 8.
2. « Ut clare ex dictis possumus colligere », § 6, G II, p. 6, l. 27-28.

incertain (en soi, par opposition à l'incertitude quant à l'acquisition) et même à leur caractère dangereux pour celui qui les possède ou souhaite les acquérir. Tout se passe comme si Spinoza supposait que les éléments pour affirmer le caractère incertain des biens (et même peut-être leur caractère périlleux) étaient apparus en marge de la démonstration précédente, qui les concernait mais portait sur un autre point. Cette supposition n'est pas sans vraisemblance : par exemple quand on envisage comment les honneurs empêchent de penser au vrai bien, on est amené à mettre en lumière la course toujours renouvelée qu'ils provoquent ; donc à faire apparaître l'insatisfaction permanente qu'ils recèlent sous chaque joie ponctuelle, et la menace de déception brutale qui pèse sur leur espérance ; on peut même éventuellement songer aux raisons de la déception, c'est-à-dire par exemple aux rivalités et aux persécutions qu'elles entraînent. Ces causes pourtant ne sont pas étudiées pour elles-mêmes, elles apparaissent en cours de route, sous la juridiction d'une autre question (à savoir : en quoi la course aux honneurs est-elle assez obsédante pour empêcher celui qui y participe de songer à autre chose). Ainsi la même expérience déroule dans deux vues successives deux strates de signification, où le passage ne se fait pas de la cause à la conséquence. L'incertitude et la forme du danger, dans la première vue, sont sûrement saisies par le regard ; mais elles sont saisies sans être désignées ; dans la seconde, l'accent se déplace et elles trouvent leur désignation, à l'intérieur de la nouvelle chaîne expérientielle qui se met alors en place autour d'une autre question. Les alternances saisie/désignation définissent le rythme de l'évolution de l'expérience[1]. Dans une chaîne causale au contraire, ce qui est saisi est désigné en même temps, même s'il n'est pas d'emblée nommé. S'il faut considérer la conclusion de l'incertitude comme un sous-produit de la démonstration de leur effet d'inhibition, c'est donc que certaines propriétés essentielles apparaissent non en fonction de leurs causes, mais bien plutôt au cours de la démonstration d'autres propriétés ; donc, même lorsque l'ordre expérientiel indique une cause, il le fait hors de l'ordre causal. Son ordre est plutôt celui de la rencontre ; mais la rencontre n'est pas le fait du hasard : elle est la conséquence des déplacements successifs qui attirent les aspects de l'expérience de la périphérie vers le centre du regard.

1. Le recours au couple saisir/désigner s'inspire ici librement de l'usage qu'en faisait J.-T. Desanti dans un tout autre contexte (Disparitions, structures et mobilités, in *La Philosophie silencieuse*, Seuil, 1975, p. 154-171).

C'est pourquoi il faut insister sur les implications de ce verbe *videre*. Que la découverte soit vision n'implique pas que tout soit donné d'un coup : la vision procède par degrés ; et le vocabulaire insiste sur les formes de réflexion de ces degrés : *volvebam, incubueram* ; les termes sont choisis de façon à désigner une rumination plus qu'un raisonnement actif ; ils jouent, pour ainsi dire, le rôle d'autant de passifs de *doceo*. Voir ainsi, ce n'est pas connaître, c'est être instruit par une situation et ses répercussions dans l'esprit. Cette caractéristique va à contre-courant de l'un des sens usuels du terme « expérience » : ce n'est pas ce qui est là, donné une fois pour toutes ; c'est aussi ce qu'un processus fait apprendre ; on est plus proche d'une acception qui se retrouve dans l'expression « avoir de l'expérience ». On entend par là que quelqu'un a déplié peu à peu, dans les chatoiements et les froissements de la vie commune, une étoffe qui a ainsi révélé des dessins ou des structures que l'on n'apercevait pas au premier coup d'œil.

Comment les biens se « déplient-ils » ? Dans la façon dont les strates se déroulent, il y a moins du faux que du non-limité. Tout est sous mes yeux ; est-ce à dire que tout est vrai ? Ce qui est vu n'est pas donné comme vrai ; il éblouit par sa présence et rejette ses marges à l'horizon. Lorsque les marges viennent au premier plan, le contenu du regard se modifie. Cela ne permet pourtant pas de faire apparaître le reste comme faux. Mais voir, c'est voir des champs d'application d'une règle que l'on ignore, sans en discerner les limites. La pensée de la limite (au sens de frontière) est une pensée causale. Sur le mode expérientiel, je ne vois pas à quel moment cesse de s'appliquer une loi (d'ailleurs je ne vois pas la loi). C'est pourquoi le voir de l'expérience n'est ni vrai ni faux. Il est vrai en son centre, mais le centre n'est pas vu comme conséquence différentielle d'une règle. Les différentes scènes viennent se succéder au centre de la vue en fonction d'*occasions* qui peuvent faire intervenir des causes mais qui ne sont pas réglées d'abord par la causalité. Par exemple, dans la *fruitio* liée au plaisir, celui qui jouit d'un bien identifie ce bien, et son essence, à cette jouissance ; la *tristitia* pourtant est à l'horizon, il sait par ses expériences précédentes, ou par ce qu'il a vu chez d'autres qu'elle se profile à l'extrême de cette série expérientielle ; mais, tant qu'elle demeure à l'horizon, son ombre n'offusque pas le centre du tableau ; je sais et je ne sais pas qu'elle viendra. C'est là-dessus que se fonde le déroulement des strates. L'occasion n'est pas le hasard : elle articule plus subtilement la distance et la proximité.

b / Accrochage et point d'impact

On aperçoit le deuxième caractère du mode expérientiel si l'on tient compte à la fois d'un autre trait tonal, la singularité, et de ce que nous avons appelé la dialectique de la limitation. Où l'expérience se situe-t-elle ? De quoi se constitue-t-elle ? On ne peut dire qu'elle se passe dans un sujet, qui serait le narrateur. Elle est d'abord accrochée à des biens ; elle est vécue par le narrateur, mais ne retentit en lui que par des points d'accrochage ; ce sont eux qui constituent la chaîne expérientielle ; en ce sens on aurait tort de parler d'expérience intérieure ; elle se passe beaucoup plus à la lisière entre le narrateur et le monde.

Ce qui a lieu à cette lisière n'est pas une simple confrontation. Le terme *adhaeremus*[1] est révélateur : l'*animus* ne se contente pas de chercher les biens ou d'en jouir, il y adhère, c'est-à-dire qu'il les aime. Il convient de ne pas se méprendre sur le rôle fonctionnel des différents « sentiments » : nous ne sommes pas ici face à une théorie des passions. L'amour est la catégorie de la relation générale de l'agent-narrateur aux choses ; joie et tristesse au contraire sont des états, qui fonctionnent comme indicateurs des effets des biens extérieurs sur l'esprit ; dans la description il n'y a ni hiérarchie ni concurrence entre eux, ils jouent des rôles différents. Dans l'*Ethique* l'amour garde un rôle clef mais l'explication générale des sentiments se fait par joie et tristesse. Ici il n'en est pas question, et se demander quelle est la passion fondamentale revient à rabattre une question cartésienne (ou spinoziste[2]) sur une description spinozienne. Ici il ne s'agit pas d'expliquer, mais de décrire, et pour décrire on a besoin de divers instruments ou critères qui ne jouent pas tous le même rôle.

La question de l'amour nous sert donc à penser le point d'impact de l'expérience sur la conscience. Le problème du point d'impact est décisif, parce que la conscience n'a pas d'autre contenu que ces expériences. En même temps, le monde dont a besoin cette conscience est constitué par la zone des biens indéterminés, ordonnés à l'itinéraire ; l'enseignement de l'expérience est donc un enseignement extrêmement limité, qui ne peut aboutir qu'à sa propre destruction. C'est pourquoi

1. « ... in qualitate objecti, cui adhaeremus amore », § 9, G II, p. 7, l. 18-19.
2. Au sens où cette question renvoie au système et non pas à l'expérience décrite dans le *proemium*.

dans le *TIE* le problème du point d'impact de l'expérience prend un relief particulier : je suis concerné par l'expérience : c'est cet impact qui opère le partage des limites et qui me cache et me dévoile tour à tour les aspects des biens qui passent sur le devant de la scène. D'où le rôle du *Je* narratif ; même lorsqu'on dit « les hommes », c'est dans la réfraction de leurs actions sous le regard du *je* : par exemple au paragraphe 3, les hommes, et ce qu'on peut *colligere* de leurs actions, n'interviennent que par l'intermédiaire de ces pensées que le narrateur roule dans son esprit *(volvebam animo)*. L'expérience est assignation. Ce qui ne signifie nullement qu'elle soit pure opération subjective.

On l'a noté plus haut : sur le mode expérientiel, je ne vois pas où cesse de s'appliquer une loi. Mais il faut ajouter : je le ressens, lorsque je m'y heurte. L'aspiration au vrai bien constitue d'abord une donnée illimitée ; mais en essayant de la mettre en œuvre, je ressens qu'elle contredit le cycle habituel de ma vie. La tentative de compromis peut sembler à première vue parfaitement possible ; mais la pratique m'enseigne que c'est un échec. Réciproquement, une fois aperçue la puissance des biens périssables, je la juge illimitée, et je ne vois guère comment « renoncer au désir des richesses, au plaisir et à la gloire » ; mais la pratique de l'attention au vrai bien me fait constater que ces limites existent et que ces maux ne sont pas sans remède. C'est donc à chaque fois dans la découverte de sa limitation que le sujet noue sa figure propre.

Tout cela ne peut que faire penser à l'itinéraire de la conscience dans la *Phénoménologie*. Là aussi, l'expérience n'est pas un simple donné mais implique au contraire la transformation de l'immédiat ; là non plus la conscience ne demeure pas immuable face aux transformations du donné, car elle n'a pas d'autre contenu que ses expériences ; là aussi on prend le sujet où il en est, dans l'élément de l'immédiat, et c'est avec ses erreurs, ses crises, son développement qu'on l'amène jusqu'au savoir. Néanmoins il faut tout de suite tracer une ligne de démarcation fondamentale : l'expérience hégélienne n'est pas autre chose que, déjà, la dialectique[1] ; la figure ultime du savoir absolu est, dialectiquement,

1. « Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird », *Werke*, Suhrkamp, t. 3, p. 78 ; traduction J. Hyppolite : « Ce mouvement *dialectique* que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, *en tant que devant elle le nouvel objet vrai en jaillit*, est proprement ce qu'on nomme expérience », t. I, p. 75.

identique au *Meinen*[1]. Chez Spinoza, on change absolument d'élément. C'est pourquoi les figures ultimes de l'odyssée de la conscience se fondent mutuellement ; ce n'est nullement le cas chez Spinoza. Peut-être est-ce pour cela que Hegel peut décrire les différentes stations au présent, alors que Spinoza doit le faire au passé.

c / Opacité et récurrence

Le troisième caractère du mode expérientiel peut être aperçu si l'on tient compte à la fois de l'intensité qui affecte le ton du prologue et de la démarche que nous avons appelée une logique de l'anticipation.

Ce qui se dégage d'abord des détours et interrogations qui conduisent à la décision ultime, c'est l'opacité de l'itinéraire pour le sujet qui l'accomplit : à chaque moment, il ignore où il le conduira ; il ne sait si l'aspiration se fera décision ; la tergiversation se fonde sur le calcul de l'incertitude. Mais cette opacité même est opaque : car lorsqu'il se rapproche d'une position qui est voisine de celle du système et qui contient la solution de son hésitation, il ne peut le savoir totalement, précisément parce qu'il n'est pas en possession du système. C'est nous qui le voyons pour lui, ou lui qui le revoit après coup dans le miroir de la narration. Il faut renvoyer ici aux difficiles rapports entre saisie, désignation, ancrage et conscience des limites. Lorsque j'énonce un théorème, je suis obscurément conscient d'une partie des conséquences qu'on peut en tirer ; pas tous, mais rien ne vient faire obstacle principiellement à telle ou telle conséquence. Au pire, la difficulté peut tenir à un système de références limité. Dans l'expérience, visiblement, il y a toujours un obstacle principiel, et il est au foyer même de la chose : il concerne précisément le point d'ancrage. La limite vient au point d'impact ; c'est l'assignation même qui cache ce qui est à voir. Les biens, je sais qu'on en meurt ; je l'ai toujours su : ce n'est pas au dernier moment que je découvre, de la ruine qu'ils peuvent causer, les innombrables exemples ; ils se sont depuis longtemps accumulés en rangs serrés dans ma mémoire ; mais il faut une crise assimilable à une maladie mortelle de l'esprit

1. « [...] daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist », *Werke*, t. 3, p. 72 ; traduction Hyppolite : « Ainsi, en se purifiant, elle [la conscience naturelle] s'élève à l'esprit et, à travers la complète expérience d'elle-même, elle parvient à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même », t. I, p. 69.

pour que je sache que, *moi*, j'en mourrai. Jusqu'à ce qu'une crise me contraigne à venir occuper la place du sujet de la phrase, ce savoir si épais est trop mince, trop transparent pour s'appliquer à moi. Avoir de l'expérience, c'est donc moins acquérir de nouvelles informations que parvenir à modifier leur point d'impact, ou leur effet sur leur point d'impact[1].

Le sens de toute cette trajectoire ne se dévoile totalement que dans la récurrence d'un savoir non expérientiel : c'est ce qui constitue la raison de l'apparent illogisme du saut entre le paragraphe 11 et le paragraphe 12. Seul un regard systématiquement informé peut libérer de son opacité la leçon de l'expérience ; mais alors, précisément, elle n'est plus connue expérientiellement. Elle peut amener jusqu'au point où elle sera connue comme telle, au bord de rupture. Elle ne peut dicter sa propre récurrence. Son opacité demeure donc en elle un trait perpétuellement constitutif.

d / Saturation et totalité

Les trois caractères que nous venons de dégager permettent d'en comprendre un quatrième. Nous avons rencontré ce problème à propos de la question de savoir si les trois biens représentaient la totalité des biens ; il est temps de reprendre la question. Il y a visiblement deux approches différentes de la totalité : l'une qui oppose et organise le particulier et l'universel ; l'autre qui raisonne en termes de saturation ; dans d'autres textes spinozistes, on lira : « satis superque » : ce que l'on trouve ici est du même ordre ; c'est ainsi et personne n'ira demander plus. Ce qui dans un raisonnement géométrique serait une faute logique, ici, est une réaffirmation de ce que signifiaient déjà *plerumque* et *frequenter* ; la saturation (la traduction néerlandaise l'indique dans ses choix) est le couronnement de l'ordre du commun.

Pour l'expérience, l'universel n'est pas une totalité de droit (il n'est pas d'ordre nécessaire). C'est une totalité de fait : c'est-à-dire ce qu'elle a vu « le plus souvent ». Ce qu'aucune occasion n'affirme n'a pas à

1. On peut voir là le recouvrement et la différence entre le mode de connaissance qu'est l'expérience vague et la forme d'enseignement qu'est l'itinéraire de l'expérience. Par expérience vague, je sais depuis longtemps que je mourrai (cf. § 20, G II, p. 10, l. 24-27) ; mais il faut un itinéraire avec ses conflits et ses déplacements pour que j'en vienne à désigner le fait que c'est moi qui mourrai.

être pris en compte. Ce qui n'a pas rencontré sa limite demeure maître du terrain. C'est seulement dans une vue récurrente que l'on pourrait poser la question de la totalité de droit. Ici, il suffit de considérer que le tour d'horizon est complet. La saturation des mobiles de l'action suffit pour l'enseignement de la vie commune.

Nous avons donc fait le tour du contenu effectif de l'expérientiel. Il nous semble avoir montré la cohérence et l'originalité de ce mode de pensée et d'exposition tel qu'il s'exprime au début du *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Jusqu'ici, nous avions étudié ce texte isolément, à la fois pour des raisons de méthode (ne pas présupposer son accord total avec les autres textes de Spinoza) et pour des motifs internes (la façon dont il se présente lui-même est irréductible par son ton et son registre aux autres écrits où se donne à lire le système). Mais ce mode lui-même peut-il nous apprendre quelque chose sur le système ? Est-il compatible avec lui, y trouve-t-il des échos, ou bien doit-on l'inscrire définitivement parmi les reliquats d'une œuvre de jeunesse ? A cette question du statut de l'expérience hors du texte où elle est manifestement et de façon déterminante au premier plan, il est impossible de fournir une réponse unique. Nous allons commencer par questionner les autres textes de la même période. Distinguons, dans les premières pages du *TIE*, la démarche — c'est-à-dire la forme spécifique de l'itinéraire — et la doctrine que l'on peut y découvrir. Cette doctrine, bien entendu, n'est pas seulement constituée des thèses, peu nombreuses, qui traitent strictement de l'expérience, elle comprend aussi les analyses concernant les notions qui lui sont associées : la vie commune, les biens, l'amour. Il faut remarquer l'homogénéité de cette doctrine avec les textes de Spinoza datant de la même époque : le reste du *TIE* et le *Court Traité* notamment, mais aussi les *Principia*, qui ne sont postérieurs que de quelques années. Nous avons déjà noté au passage quelques points de comparaison[1] ; nous allons revenir sur ceux qui méritent un rapprochement structural et non ponctuel.

La relation principielle entre l'expérience et la vie commune se trouve réaffirmée aussi bien dans la suite du *TIE* que dans les *Principia*. Au paragraphe 20 du *TIE*, après avoir parlé de l'expérience vague, Spinoza remarque : « Et c'est ainsi que je sais à peu près tout ce qui se rapporte

1. II, 1, § 3, à propos des rapports entre expérience et universalité ; II, 5, § 6, à propos des trois biens ; II, 12, § 3, à propos de l'honneur.

à la conduite de la vie »[1]. De même, dans les *Principia*, Ire partie, proposition XV, scolie, on peut lire (à propos de la liberté), dans un passage où Spinoza semble parler en son nom plus qu'en celui de Descartes : « et si nous considérons aussi l'usage et l'intérêt de la vie humaine, nous trouverons cela absolument nécessaire et l'expérience quotidienne l'apprendra à chacun »[2]. Nous retrouvons donc le même lien affirmé entre expérience et usage de la vie. Mais il faudra s'expliquer sur le terme « expérience vague », qui apparaît dans la première de ces deux citations : nous y reviendrons un peu plus loin.

La seconde partie du *Court Traité* développe une théorie des biens et de l'amour qui est pour l'essentiel analogue à celle que nous avons pu reconstituer grâce au *proemium*. Mais, comme elle n'est pas présentée sous forme d'itinéraire, nous y trouvons exposé discursivement ce que le *TIE* présente narrativement. Il est donc possible, cette fois, de trouver des définitions explicites, des déductions causales. Aucun passage cependant n'est consacré en tant que tel à définir l'expérience mais nous rencontrons plusieurs fois le terme[3], pour désigner la façon dont nous progressons en nous libérant de l'amour d'un bien fini ou en découvrant que les choses du monde ne nous apportent pas le salut.

Le chapitre V, intitulé *De l'Amour*[4], commence par une définition : « l'amour [...] n'est rien d'autre que jouir d'une chose et lui être uni »[5] ; on peut donc le diviser selon les qualités *(hoedanigheden)* de son objet. L'objet peut être en effet périssable ou éternel. Jusque-là rien qui contredise le *proemium*, mais une définition plus précise. Surtout : les biens opposés que l'amour peut poursuivre sont donnés en même temps à la réflexion ; on ne va pas de l'un à l'autre. On voit donc comment les deux textes font un usage différent de la même répartition théorique : dans l'un, elle se donne précisément en tant que répartition explicite, où deux termes nommés simultanément sont définis et jugés dans un processus explicatif ; dans l'autre, on part de celui de ces termes (le périssable) qui est connu d'emblée, sans être d'emblée saisi dans toutes ses déterminations, pour s'orienter ensuite vers l'autre,

1. « Et sic fere omnia novi, quae ad usum vitae faciunt », § 20, G II, p. 11, l. 3.
2. « Et si etiam ad usum, & utilitatem vitae humanae attendere volumus, id prorsus necessarium reperiemus, ut quotidiana experientia unumquemque satis docet », G I, p. 175, l. 15-19 (A, p. 350).
3. *Ondervinding* ou le verbe *ondervinden*.
4. « Van de lievde », *KV*, M, p. 224.
5. « De Lievde, die niet anders is, als een zaak te genieten en daar mede vereenigt te worden », *ibid.*, l. 3-5.

dans le mouvement même qui dévoile les dimensions inaperçues du premier. De même, dans le *Court Traité*, l'amour apparaît d'abord, et les biens selon lesquels il se spécifie apparaissent ensuite — alors que le *TIE* ne thématise l'amour qu'après avoir évoqué les biens auxquels il adhère. On voit donc comment une doctrine qui paraît identique pour le fond peut à la fois être exposée différemment et surtout fonder elle-même la possibilité de ses modes d'exposition. En effet, c'est le déséquilibre entre le périssable et l'éternel qui fait que quelque chose comme un itinéraire peut avoir lieu. Si l'un se donne en premier, puis peut être objet de déception, alors la connaissance graduelle que nous prenons de ses diverses caractéristiques peut se présenter comme un chemin ; si par ailleurs l'éternel possède les caractères qui se révèlent manquer au périssable, alors le chemin qui fait avancer dans la connaissance du périssable se déploiera comme chemin *vers* l'éternel. C'est donc bien l'analyse, pourtant statique, présentée dans le *Court Traité*, qui dessine l'espace dans lequel au début du *TIE* l'expérience se fait genre philosophique.

En continuant le relevé des différences au début de ce chapitre, on remarquera qu'une distinction supplémentaire est effectuée à l'intérieur de la catégorie des objets éternels, selon qu'ils le sont par leur propre force ou bien par leur cause. On ne peut s'étonner qu'elle n'apparaisse pas au début du *TIE* : elle fait référence à la nature des objets ; elle ne peut donc être effectuée que parce que la seconde partie du *Court Traité* a été précédée par toute la déduction de Dieu et des modes infinis. Dans le registre de l'expérience, elle n'a pas lieu d'être.

Finalement la seule différence notable est le terme jouir *(genieten)* utilisé pour l'amour ; il ne semble pas réservé à l'un des trois biens. Ici aussi, la discordance peut s'expliquer par le mode d'exposition : l'accent n'est pas mis sur la description différentielle des divers biens périssables, leur évocation est au contraire ramassée en quelques traits qui leur sont communs ; il est possible alors que la forme particulière d'acquisition de l'un d'entre eux soit utilisée pour représenter globalement l'acquisition de tous, toutes spécificités confondues. Enfin la définition de l'amour en termes de connaissance[1] peut paraître plus intellectualiste que dans le *TIE*, mais il n'est pas nécessaire de prendre « connaissance »

1. « L'amour prend donc naissance du concept et de la connaissance que nous avons d'une chose », *ibid.*, l. 22-23 (« De Liefde dan ontstaat uyt het begrip en kennisse die wy van en zaake hebben »).

au sens de connaissance adéquate ; toute forme de connaissance est cause de l'amour, et c'est justement en tant que cause qu'elle est absente du *proemium* ; en revanche, ce qui est commun aux deux textes, c'est l'inexistence d'une volonté ou d'une faculté appétitive qui serait le lieu propre de l'amour[1]. L'*animus* adhère par l'amour aux biens qui se présentent à lui, tant qu'ils occupent le terrain et ne sont pas remplacés par un plus puissant ; l'expérience ressent cette adhésion, l'ordre démonstratif l'explique génétiquement en termes de connaissance.

Après avoir défini l'amour et ses conditions, le même chapitre du *Court Traité* se pose la question de savoir comment s'en libérer[2]. Ici encore, on retrouve la problématique du *TIE*, mais vue comme de côté. Il y a deux façons de se libérer de l'amour : soit parce que nous connaissons un bien meilleur[3] ; soit par l'expérience *(ondervinding)* que la chose aimée, que nous considérions comme grande et magnifique, traîne avec elle beaucoup de malheur et de désastre[4]. Si la question se pose, c'est apparemment que la libération peut être, au moins théoriquement, souhaitable. Mais la suite du chapitre enchaîne en montrant qu'elle n'est ni possible ni souhaitable. On se trouve de nouveau devant une apparente contradiction, comme dans le paragraphe 14 du *TIE* ; et de nouveau, à la croisée des chemins, nous allons voir apparaître cette énigmatique faiblesse *(swakheid)* humaine. La libération à l'égard de l'amour n'est pas possible, parce que nous ne sommes pas assez forts pour cela : la solution dépend de la chose et non de nous. Le seul moyen de ne pas la désirer serait de ne pas l'avoir connue[5]. Ainsi, la thèse ne contredit pas la précédente : elle indique non que la libération est impossible absolument, mais qu'elle est impossible de notre fait ; ce n'est pas nous qui arrivons à voir les défauts ou qualités des biens, ce sont plutôt ces qualités et ces défauts qui, dès qu'ils sont visibles (ou comparables à ceux que comportent d'autres biens), provoquent le commencement ou l'extinction de l'amour. En quelque sorte, ce n'est pas nous qui choisissons les biens ; ce sont eux qui nous choisissent[6].

1. F. Mignini le fait remarquer à juste titre, en ce qui concerne le *Court Traité*, dans son commentaire (*op. cit.*, p. 609-610).

2. *Ontslaan*, *ibid.*, l. 28.

3. Cette hypothèse a d'ailleurs déjà été évoquée au chapitre III, M, p. 212.

4. « Dat de beminde zaak, die voor wat groots ende herlyks gehouden is, veel onheil en ramp met zig sleept », *ibid.*, l. 30-32.

5. « Het welke, soo wy't niet en wilden beminnen, noodzaakelyk van ons tevoren niet en most gekend zyn », *KV*, M, p. 226, l. 3-6.

6. G. Boss le résume en une excellente formule : « C'est un automatisme inhérent à notre nature, que nous expérimentons mais qui reste indépendant de notre volonté, car dès qu'une

D'autre part, notre faiblesse fait que nous devons nous attacher à un objet. L'extinction d'un amour est le commencement d'un autre. Nous pouvons nous demander comment passer du moins au plus désirable, mais par nature nous devons nous attacher à quelque chose, car c'est de ce dont nous jouissons ainsi que nous tirons notre force et notre unité[1]. On peut dès lors comprendre pourquoi le *TIE*, lorsqu'il recherchait les causes des *commotiones animi*, envisageait deux cas seulement — notre adhésion à des objets périssables ou au contraire à une chose éternelle et infinie. La solution qui aurait consisté, pour apaiser l'esprit, à se passer purement et simplement d'adhésion à un objet extérieur n'était même pas prise en compte, mais on ne disait pas pourquoi. Ici nous en savons la raison. Notre faiblesse est telle que nous ne pouvons nous passer de cette adhésion. Cette faiblesse est indiquée trois fois[2] ; l'expression la plus forte se trouve indiquée comme entre parenthèses mais elle systématise bien les autres indications : si nous ne connaissions rien, nous ne serions rien[3]. La connaissance qui est à la base de l'amour n'est pas seulement un savoir : elle est gage de notre consistance.

Tout cela est cohérent, mais l'expérience est, dans ce chapitre sur l'amour, plus mentionnée qu'analysée. Elle est en revanche, plus nettement prise en vue dans deux autres chapitres.

Au chapitre 14, Spinoza souligne fortement qu'il n'y a pas d'amour sans objet déterminé et que c'est ce rapport qui fonde les notions de bien et de mal[4] ; en fait l'amour se détermine par la détermination de l'objet. Cette insistance est cohérente avec le chapitre V et avec le *TIE*. On ne la retrouvera pas telle quelle dans l'*Ethique*. L'analyse des passions tristes (la haine, la tristesse, etc.) renvoie au fait d'aimer non Dieu, mais des objets périssables ; ces effets s'ensuivent au fur et à mesure que l'objet aimé change[5]. Au contraire, l'homme atteint la

chose aimable nous apparaît, nous ne pouvons nous empêcher de l'aimer immédiatement », *L'Enseignement de Spinoza. Commentaire du « Court Traité »*, Zurich, Editions du Grand Midi, 1982, p. 75.

1. « Iets [...] waar mede wy vereenigt woorden en verstekt », *KV*, M, p. 226, l. 11-13.

2. *KV*, M, p. 226, l. 7-8 ; l. 10-11 ; l. 18-19.

3. « Want zo wy niets kenden, voor zeeker wy en waaren ook niet », *KV*, M, p. 226, l. 7-8.

4. « Om dan noch meer klarheid in alle dez te geven, diend aangemerkt, dat het fundament van alle goed en kwaad is de Lievde vallende op seker voorwerp », *KV*, M, p. 262, l. 14-16.

5. Si l'on aime « les choses qui, d'après leur modalité et leur nature, sont périssables (parce que l'objet est exposé à tellement d'accidents, et même à sa destruction), s'ensuivent la haine, la tristesse, etc., en fonction des changements de l'objet aimé » (« ... die dingen

libération des passions lorsqu'il aime l'objet immuable qu'est Dieu. Là nous voyons la description affleurer sous l'explication : de nouveau la distinction entre ce qui est périssable et ce qui est éternel est saisie directement par ses effets dans l'esprit. Avant d'être une distinction rationnelle entre deux concepts, elle se donne comme l'opposition de deux états dont l'un nous ébranle et l'autre nous libère.

Au chapitre 26, le principe du *suum utile* est formulé plus explicitement que dans le *TIE*. Dans celui-ci en effet, le narrateur remarquait, au détour d'un des conflits, qu' « il fut forcé de se demander ce qui lui était le plus utile »[1]. Ce n'était ni un principe général, ni une formulation restrictive. Le *Court Traité* au contraire dit clairement que, pour trouver notre salut et notre repos, nous ne devons chercher que notre avantage[2]. Or dans ce cadre, nous faisons l'expérience *(ondervinden)* que, lorsque nous cherchons les plaisirs des sens, la volupté, les choses du monde, nous n'y trouvons pas notre salut[3]. C'est donc l'expérience qui vient remplir la matrice dessinée par la théorie abstraite du salut.

Il apparaît donc que sur les points que nous avons examinés, le *TIE* et le *Court Traité* sont assez largement homogènes, les différences tenant essentiellement aux registres sur lesquels ils sont écrits et non à des différences de doctrine. Le concept d'expérience apparaît dans l'ensemble comme au centre d'un complexe de notions — les biens, la vie, l'amour, la distinction périssable/éternel — qui présente une forte cohérence ; c'est ce complexe qui est à la base de la forme particulière affectée par l'itinéraire du *TIE* et, en retour, les plus fortes (du point de vue de l'assignation) de ces notions ne peuvent être exhibées que dans une forme intense comme l'est l'itinéraire[4].

die door eigen aart en natuur vergankelyk zyn (dewyl het voorwerp zo veel toevallen, ja de vernietinge zelve onderworpen is) de haat, droefheid, enz., na veranderinge van het geliefde voorwerp »), *ibid.*, l. 20-25.

1. « Cogebar inquirere, quid mihi esset utilius », § 6, G II, p. 6, l. 23-24.

2. « Soo zien wy dan, dat wy, om te bereyken de waarheid van't geene wy voor vast stellen aangaande ons heyl en ruste, geen eenige andere beginzelen van noden hebben als alleen dit, namelyk ons eigen voordeel te behartigen, een zaake en alle dingen zeer naturlyk », *KV*, M, p. 338, l. 23-29.

3. *KV*, M, p. 338

4. On peut se demander si, d'un certain point de vue, les deux dialogues insérés dans la première partie du *Court Traité* ne manifestent pas la recherche d'une telle forme. On prétend souvent qu'ils sont antérieurs au *CT* lui-même ; Mignini affirme, à juste titre nous semble-t-il, que leur doctrine ne diverge pas des thèses générales du *CT*. Pourquoi ne pas penser que la forme renvoie à cette visée et non à une différence de date ?

On peut souligner deux caractères supplémentaires des écrits de cette période :

— Le *Traité de la Réforme de l'Entendement* et le *Court Traité* exposent tous deux, comme le fera plus tard le deuxième livre de l'*Ethique*, une théorie des genres de connaissance. Les versions des deux premiers écrits présentent entre elles, du point de vue qui nous intéresse, peu de divergences[1]. Ce que nous voulons souligner, c'est plutôt que, sous la théorie des genres de connaissance, se constitue autre chose, qui n'est pas contradictoire avec elle, mais qui déplace l'accent sur un autre aspect — l'enseignement ; or c'est cet aspect seul qui permet la productivité de la théorie. Le *TIE* compte quatre genres de connaissances ; le *Court Traité* quatre puis trois. Le genre qui y figure en seconde position[2] s'appelle « expérience » : le *Court Traité* dit *ondervinding*[3] et le *TIE* dit déjà « expérience vague »[4], abrégé quelquefois encore en « expérience » tout court[5]. Ce genre appartient clairement, comme la connaissance par ouï-dire et (dans le *TIE*) la connaissance par signes, à ceux qui sont dévalorisés. Quand on connaît par eux, on connaît le faux ou au moins le non-nécessaire ; c'est pourquoi le *TIE* l'écarte de ce qui peut conduire l'homme à la perfection : « Outre que cette connaissance est incertaine et n'est jamais définitive, on ne percevra jamais [par expérience vague] autre chose que des accidents dans les choses de la Nature, et de ces derniers nous n'avons d'idées claires que si les essences nous sont d'abord connues »[6]. Certes. Néanmoins, le même mot expérience est toujours valorisé positivement dans les cas où il désigne ce qui enseigne : c'est-à-dire dans trois contextes extrêmement précis : *TIE*, § 1 ; *KV*, II, 5 ; *KV*, II, 26. Et à chaque fois il s'agit d'un enseignement unique : celui qui nous oriente vers le vrai bien, ou vers le bien immuable. A côté de ces trois exemples textuellement incontestables, toute la logique du

1. Martial Gueroult compare systématiquement les trois classifications dans l'appendice n° 16 de son second volume (*Spinoza*, II, *L'Ame*, Aubier, 1974, p. 593-608).

2. Soit comme second genre dans le *TIE*, et dans l'exemple de la règle de trois de la *KV* ; soit comme seconde catégorie du premier genre au début du chapitre I et dans le chapitre II de la seconde partie de la *KV*.

3. II[e] partie, chapitre I, *KV*, M, p. 204, l. 15 ; p. 206, l. 16, l. 31 et note 2.

4. « Experientia vaga », § 19, G II, p. 10, l. 11 ; § 20, *ibid.*, l. 24.

5. Au moins au § 23, G II, p. 12, l. 1 ; peut-être dans la note du § 27, *ibid.*, p. 13.

6. A, p. 235. « Praeterquam quod sit res admodum incerta, et sine fine, nihil tamen unquam tali modo quis in rebus naturalibus percipiet praeter accidentia, quae nunquam clare intelliguntur, nisi praecognitis essentiis. Unde etiam secludendus est », § 27, G II, p. 13, l. 2-6. Appuhn ne met pas de crochets dans sa traduction ; de toute façon le contexte montre clairement qu'il s'agit de l'*experientia vaga*.

début du *TIE* et des textes correspondants du *Court Traité*, tels que nous les avons étudiés, nous paraît aller dans le même sens. Comment comprendre que le même mot « expérience » désigne à la fois un genre de connaissance inférieur, trompeur, sujet à l'erreur, et un mode d'enseignement qui nous oriente vers le vrai bien ? S'agit-il alors d'une homonymie ? Il s'agit plutôt d'un virage du regard. Distinguons, pour plus de clarté, le genre de connaissance « expérience vague » et la forme d'enseignement « expérience » (donc conformons-nous à la distinction qui paraît être, même implicite ou inchoative, celle du *TIE*[1]). On peut dire que l'expérience utilise des résultats connus par l'expérience vague ; elle les utilise et les neutralise ; car, ne les faisant pas passer pour des connaissances, elle ne peut induire en erreur ; ils sont présents moins comme savoir que comme mobiles d'une crise ; ils nous poussent à une action, et c'est cela qui, dans l'expérience, importe ; le commerçant a sans doute de sa richesse, comme de sa règle de trois, une connaissance par expérience vague ; mais ce n'est pas cela qui nous intéresse lorsque nous nous demandons s'il pourra aller vers la philosophie ; ce qui nous intéresse est sur un autre plan : que fera-t-il de sa vie ?

— Tout le mouvement du début du *TIE*, comme les explications du *Court Traité*, tendent à constituer une éthique radicale — c'est-à-dire un univers restreint où l'on voit le comportement de tous les hommes ramené à sa racine. En ce sens, ces textes sont proches, par la démarche, des textes d'Aristote ou de Pascal, où une réflexion éthique se fonde sur la prise en vue de l'activité humaine dans ce qu'elle a d'originaire ; de Pascal plus encore que d'Aristote puisque cette origine se donne principiellement comme misère. Cette description a, aussi, la forme d'un cercle. Peut-être y a-t-il précisément connivence entre éthique radicale et circularité. Le domaine de l'expérience, à peine ouvert, est aussitôt refermé. Il ne débouche pas, dans ces premiers écrits, sur une analyse extensive des activités humaines. L'intensité de l'expérience semble proportionnelle à l'étroitesse de son champ d'application.

1. On dira que « expérience vague » vient de Bacon. Nous traiterons ce sujet plus loin. Contentons-nous de constater que Spinoza, lorsqu'il l'utilise, c'est-à-dire dans le *TIE*, ne l'utilise pas dans tous les cas où le *Court Traité* utilise le mot expérience : cela semble indiquer qu'il y a pour lui deux directions différentes du mot, et qu'il recourt à « expérience vague » pour qualifier une seule de ces directions — celle qui désigne un des genres de connaissance. Cela suffit pour donner une figure propre à l'autre direction, celle qui nous intéresse ici.

3. Le traité qui ne fut pas écrit

Nous avions noté que plusieurs traits de ce prologue et des textes correspondants s'éclairaient si l'on faisait référence à la faiblesse humaine et à l'apparente absence du concept de *conatus*[1]. Il y a, certes, dans la *Korte Verhandeling*, une « providence particulière » qui consiste en l'effort *(poginge)* de chaque chose pour se conserver et se perfectionner[2]. Mais elle est mentionnée rapidement et ne joue pas de rôle explicite dans la description des passions ou du chemin vers la libération. Peut-on sur ce point déterminer l'évolution de Spinoza, et en tirer quelque conséquence concernant l'expérience ?

On trouvera un témoignage de cette évolution dans la lettre XXX. Cette lettre a l'intérêt d'indiquer, d'après une remarque d'Oldenburg, les raisons qui incitent à philosopher : les troubles des hommes (la guerre en l'occurrence) sont un motif pour mieux observer la nature humaine. A ce sujet, Spinoza évoque au passé des erreurs qu'il a pu commettre en considérant comme vaines et absurdes les choses qui s'accordaient mal avec les désirs d'une âme philosophique[3]. Est-il permis d'y lire une allusion au début de la *Réforme de l'Entendement* ? Le contexte semble en outre dresser le tableau d'une attitude, maintenant abandonnée, qui aurait condamné la folie humaine[4]. Que faut-il entendre par là ? On ne trouve rien de tel explicitement dans le *TIE* — sauf la référence à la *stultitia*. Mais peut-être une telle distinction était-elle une réponse

1. Le terme apparaît dans les *Principia*, III, déf. III, G I, p. 229, l. 21 et dans les *Cogitata*, I, VI, G I, p. 248, l. 7. Mais ce n'est pas le concept spinoziste tel qu'il se déploiera dans l'*Ethique*. De même, la *cupiditas* apparaît brièvement dans le *TIE*, § 14, G II, p. 8, l. 29-31, mais sous un angle très différent du concept de l'*Ethique* : dans le *TIE*, la *cupiditas* est deux fois jumelée à l'*intellectus*, selon une tradition classique (que L. Meyer dénoncera au nom de Spinoza dans la préface des *Principia*) ; dans l'*Ethique*, si elle apparaît en série, c'est avec *laetitia* et *tristitia*.

2. Première partie, chap. V, *KV*, M, p. 174-176.

3. « & ex solo hujus cognitionis defectu reperio, quod quaedam naturae, quae ita ex parte & non nisi mutilate percipio, & quae cum nostra mente philosophica minime conveniunt, mihi antehac vana, inordinata, absurda, videbantur », G IV, p. 166, l. 15-18. L'intérêt de ce texte tient évidemment à l'autocritique absente des passages parallèles (*TTP*, chap. XVI, G III, p. 191, l. 4-10 ; *TP*, chap. II, G III, p. 279, l. 29-36).

4. Le terme « folie » n'y est pas, mais l'allusion à Démocrite qui riait devant les actions insensées des hommes, et, par contraste, la décision de reconnaître maintenant à chacun le droit de vivre selon sa complexion au lieu d'en rire ou de le déplorer paraît bien renvoyer à l'opposition traditionnelle sagesse/folie.

à la question implicite : pourquoi certains hommes suivent-ils l'itinéraire jusqu'au bout et d'autres non ? Une réponse qui ne tiendrait pas compte de la nécessité et de ses effets ; qui donc interpréterait la diversité humaine comme échelonnement de différences par rapport à un modèle de sagesse. Or n'est-ce pas ce que fait implicitement le *TIE* ? La lecture de l'*exemplar* que donne l'*imbecillitas* (et la *swakheid* dans la *KV*) peut le laisser penser. Si le contenu de l'essence de l'homme ne se détermine qu'en termes de faiblesse, alors la diversité des comportements humains n'est pas pensable positivement et les conséquences n'en sont déchiffrables que comme autant de degrés d'irrationalité. De telles thèses ne sont pourtant pas affirmées comme telles dans les premiers écrits ; il s'agit plus d'une inflexion que d'un contenu explicite, mais on peut néanmoins conclure :

— que, dans les premiers écrits, si la structure individuelle n'est pas niée, elle joue un rôle effacé ;
— en conséquence, que la thèse de la nécessité universelle est vécue passivement par l'homme (d'où dans la *KV* des expressions comme « esclaves de Dieu » qui disparaîtront ensuite). On pourrait avancer que tout ce qu'on interprète souvent comme « mystique » dans le *TIE* tient à cette lecture faible de l'individualité et à la lecture négative de la nécessité qui y correspond[1].

Comment s'effectue ensuite l'évolution ? L'évanescence de l'individualité, la nécessité de n'en penser la consistance que dans son rapport à un autre, périssable ou éternel, l'amène à la limite de l'ineffable. Si vraiment nous ne sommes rien quand nous ne connaissons ou n'aimons rien, alors l'homme est un quasi-non-être qui reçoit des qualités de l'extérieur ; la logique d'une telle détermination conduit à rejeter les phénomènes les plus courants dans l'impensable — ce que marquent les termes de sottise et d'absurdité. Une telle position est en contradiction avec un des principes essentiels du spinozisme : celui de l'intelligibilité totale du réel[2]. Il est donc prévisible que le développement du système va en amener la liquidation. La forme prise par cette liqui-

1. Sur d'autres aspects de la spécificité des premiers écrits, voir A. Negri, *L'Anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, 1981, p. 43 sq. ; traduction *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, 1982, p. 66 sq.

2. Pour la détermination de ce principe, nous renvoyons aux travaux de Martial Gueroult et d'Alexandre Matheron : on peut dire que, par-delà les analyses de détail, toute la visée de leur travail consiste à le dégager avec une force de plus en plus grande. En particulier les dernières études de Matheron nous semblent devoir leur fécondité au fait qu'elles considèrent désormais ce principe non plus comme fondement mais comme programme.

dation sera, dans le *TTP*, l'analyse positive de la diversité des comportements humains en termes de *potentia, cupiditas, appetitus*. Ils s'articuleront dans le concept enfin trouvé de *conatus* qui se déploiera dans le livre III de l'*Ethique*, et à partir de lui. Mais, simultanément, les livres I et II en sortiront changés : on peut penser que la petite physique du livre II ne fait pas partie des anciennes strates de rédaction[1]. Elle n'a en effet pas de correspondant dans le *Court Traité* qui pense pouvoir faire l'économie de la constitution du corps pour expliquer le fonctionnement de l'âme. Ce qui est dit dans son appendice au sujet du parallélisme[2] n'implique pas une doctrine forte de l'individuation. Au contraire, lorsque l'*Ethique* définit les choses particulières comme affections des attributs de Dieu[3], c'est dans un contexte qui lit sur un registre affirmatif ce que le *Court Traité* énonçait comme restriction. En effet, cette thèse débouche immédiatement sur l'analyse de la productivité des choses elles-mêmes et de leur détermination en termes de nécessité[4]. La place est donc marquée dès le premier livre pour la construction de la doctrine du désir[5] : si les choses s'efforcent de persévérer dans leur être, c'est d'abord parce qu'elles expriment de façon déterminée les attributs de Dieu. La consistance propre de l'individu apparaît ainsi, elle aussi, comme un foyer d'intelligibilité.

De ce point de vue, on commence à comprendre la distance qui sépare désormais Spinoza de son ancienne position. Elle doit lui apparaître sur certains points intenable. Une preuve en est le sort ultérieur de l'exemple de la maladie. Dans le *proemium* il permettait de comprendre positivement la crise que traversait le narrateur. Dans l'*Ethique* il sera au contraire disqualifié. Reportons-nous au corollaire de la proposition 63 du livre IV : son scolie oppose le malade qui a peur de la mort à l'homme valide qui « fruitur et gaudet »[6]. Il y a donc désor-

1. Nous rejetons en appendice les hypothèses que nous formulons sur les strates de rédaction de l'*Ethique*. Les analyses que nous proposons ici en sont relativement indépendantes.

2. *KV*, M, p. 356-365.

3. « Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur », livre I, pr. XXV, corollaire, G II, p. 68, l. 10-12.

4. Cf. notamment les propositions XXVI à XXIX.

5. La proposition VI du livre III, qui introduit pratiquement le *conatus* (sous la forme verbale *conatur* ; le substantif se trouve à la proposition VII), appuie sa démonstration essentiellement sur ce corollaire de la proposition XXV du livre I.

6. « Explicatur hoc corollarium exemplo aegri et sani. Comedit aeger id, quod aversatur, timore mortis ; sanus autem cibo gaudet, & vita sic melius fruitur, quam si mortem timeret, eamque directe vitare cuperet », G II, p. 258, l. 31 ; p. 259, l. 2.

mais une positivité interne qui congédie le recours à la crise comme occasion du système. On comprend aussi les raisons qui font disparaître les références aux trois biens : dans l'*Ethique*, ceux-ci ne jouent qu'un rôle marginal et n'interviennent en tout cas jamais pour soutenir un raisonnement positif. C'est qu'il n'est plus besoin d'accrocher la réflexion aux objets du désir ou de l'amour ; l'étude des mécanismes internes à l'être désirant ou aimant suffit à en rendre raison et à déterminer le mouvement vers le salut.

Dans le *TIE* la singularité finie a une structure positive mais faible ; cette positivité minimale suffit à l'arracher aux traditions négatives des topoi éthiques. Mais elle emprunte cette positivité aux choses, et bien sûr surtout à la chose infinie. Dans le *TTP* et plus encore dans l'*Ethique*, la singularité finie a une structure positive forte. Elle réalise elle-même, d'une façon limitée mais irréductible, la puissance de l'infini.

Le parcours sera achevé dans le *Traité politique* : là le terme de *conatus* disparaît ou presque, mais pour des raisons inverses de celles des premiers écrits. Il laisse place à la pure puissance divine, qui s'exprime dans celle de l'individu[1] — et on indique seulement à la fin de l'exposition de cette double puissance : c'est cela le *conatus*[2]. Paradoxalement cette affirmation totale de l'individu passe par des formules presque identiques à celles du *Court Traité*, mais dans un esprit totalement opposé. La puissance des individus n'est que la puissance divine : cette fois, cela revient à dire non plus qu'ils ne sont que des « esclaves de Dieu » mais au contraire qu'ils ont la plus grande consistance ontologique qui soit.

Cette nouvelle situation des modes finis modifie-t-elle le statut de l'expérience et de ce qu'elle rendait possible ? Il faut d'abord examiner si elle exclut une introduction à la philosophie. D'une certaine façon, oui : elle exclut de recommencer par la faiblesse humaine. C'est pourquoi on comprend que le *TIE* n'ait pas été repris. Sans être périmé, il commençait sur des bases dépassées. Cette raison peut s'ajouter aux raisons pédagogiques mises en lumière par A. Matheron à l'égard des cartésiens.

Mais on peut concevoir un autre type de discours, et nous savons que Spinoza y a pensé, et en 1671, c'est-à-dire après la publication

1. « Ex quo sequitur, rerum naturalium potentiam, qua existunt et consequenter qua operantur, nullam aliam esse posse, quam ipsam Dei aeternam potentiam », *TP*, chap. II, § II, G III, p. 276, l. 20-23.

2. Chap. III, § 18, G III, p. 291, l. 21-27.

du *TTP*. Il le mentionne dans une lettre à Jarig Jelles : il a été indigné par la lecture d'un livre intitulé *Homo Politicus*[1], et sans doute d'autant plus indigné que celui-ci semble partir d'une base de raisonnement que l'on pourrait confondre avec celle même du spinozisme : la conservation de soi. Mais cette conservation y est immédiatement et définitivement déterminée comme intérêt individuel — ce à quoi on a profit. Le Souverain Bien est constitué par les honneurs et les richesses (donc deux des *haec tria* étudiés dans le *TIE*). Or comment Spinoza envisage-t-il de le réfuter ? Il s'agit cette fois, face à l'*homo politicus*, d'un discours direct sur le Souverain Bien[2] ; ensuite seulement, le traité abordera la misère humaine. Celle-ci est double et conditionnelle : elle concerne d'abord les individus, puis les Etats ; le « désir insatiable » jette les premiers dans l'agitation et l'inquiétude[3], les seconds dans la ruine[4] ; cependant ce désir est propre seulement aux hommes qui ne recherchent que les honneurs et les richesses. Autrement dit la démarche est inverse de celle du *TIE* : on commence par déterminer le Souverain Bien ; ensuite seulement on s'attaque aux « faux biens » et ceux-ci ne donnent plus lieu à une éthique radicale ; le problème de la conversion ne paraît plus posé ; les Etats sont au premier plan en même temps que les individus. Cette promotion du politique ne doit pas être analysée comme un recul de l'individu, bien au contraire ; c'est en fait la preuve que l'excès dans la conduite des individus met directement en cause la structure des ensembles où ils prennent leur sens. On pourrait croire que cette lettre est un argument *ad hoc*, motivé par les attaques contre le *TTP*[5] (le début pourrait y faire songer). Pourtant il faut remarquer à quel point elle vient prendre malgré tout la place d'un proptreptique : ce serait un petit écrit ; il ne serait pas explicitement dirigé contre l'auteur (donc on vise moins à polémiquer qu'à indiquer le vrai chemin) ;

1. *Homo politicus, hoc est consiliarius novus, officiarius et aulicus, secundum hodiernam praxin, auctore Pacifico a Lapide*, 1664, 1668 ; Sur cet ouvrage, cf. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, p. 392-395. Freudenthal, *Spinoza. Leben und Lehre*, Ire partie, p. 179-180.

2. « ... om van ter zijden hier tegen een boekje te schrijven, daar in ik van't opperste goet zou handelen », Ep. 44, G. IV, p. 228, l. 10-11 ; « ut contra hunc auctorem libellum indirecte conscriberem [...] in quo Summum bonum tractarem », *ibid.*, l. 30-31.

3. « D'ongeruste en elendige stant », *ibid.*, l. 13 ; « inquietam ac miseram [...] conditionem », *ibid.*, l. 31-33.

4. « Dat de gemene Staten nootzakelijk door onverzadelijke eerzucht en geltgierigheit vergaan moeten, en vergaan zijn », *ibid.*, l. 15-17 ; « Respublicas insatiabili Honorum et Divitiarum cupiditate debere interire et interiisse », *ibid.*, l. 34-35.

5. Cette lettre est datée du 17 février 1671, soit moins d'un mois après la lettre de Lambert de Velthuysen à Jacob Osten (24 janvier).

le style même des dernières lignes du projet, et son lexique (l'insatiable désir ; devoir périr et périr), font penser à des passages du *proemium*. Néanmoins, l'histoire de Thalès, qui achève la lettre, donne peut-être l'idée ou l'esquisse de ce que le livre aurait été : le récit concernant un sage nommé comme tel remplace l'anonymat en première personne ; les richesses y sont d'emblée pensées sous la juridiction de leur bon usage, et le savoir même s'oppose à la quête sordide et laborieuse, y compris sur le terrain pratique ; enfin, si Spinoza reprend le thème classique de la communauté entre Sages et Dieux, n'est-ce pas une façon de penser la détermination divine de l'homme guidé par la raison plus que la faiblesse humaine ou la vanité de la vie commune ?

Le traité ne fut jamais écrit[1]. Son projet demeure cependant comme la trace de ce qui aurait pu être. Il montre le déplacement subi par les notions de l'expérientiel lors de la refonte du système autour d'un concept plus fort de la consistance individuelle.

Qu'en est-il enfin de l'expérience elle-même dans ce nouveau contexte ? Que devient-elle dans l'état développé du système spinoziste ? Détachée de l'itinéraire, elle subsiste, mais en quelque sorte libérée : il n'y a plus d'éthique radicale ; il n'y a plus de cercles de l'expérience ; mais il y a des champs ouverts, où elle peut se déployer et confirmer, singulariser, doubler un discours rationnel auquel elle n'introduit plus. Ces champs sont constitués de l'éclatement du discours initial. La clôture tragique laisse place à une pluralité d'accès à la consistance du fini, dans la diversité qu'ils offriront aux hommes, et non plus au seul sujet de la narration. C'est ce que nous allons étudier dans les chapitres suivants.

1. Elbogen suppose bizarrement qu'il a été écrit et inséré dans le début du *TIE* : ce sont donc des pages ajoutées en 1671 que nous lirions dans le *proemium*, et c'est ce qui expliquerait leur longueur disproportionnée (*Der Tractatus...*, p. 44 sq.). Cette thèse est insoutenable et Gebhardt a raison de la rejeter dans son commentaire de la lettre 44 (Baruch de Spinoza, *Briefwechsel*, Hambourg, F. Meiner, 1914, p. 356). On peut ajouter d'autres raisons aux siennes : il remarque que le contenu du début du *TIE* ne correspond pas à celui de l'*Homo politicus* ; il ne correspond pas non plus à celui du projet décrit dans la lettre 44. On ne peut accepter non plus l'hypothèse de Pollock voyant dans le *TP* la réalisation de ce projet. Quant aux remarques sur les hommes oisifs et les lois somptuaires de *TP*, chap. X, § 4-8, où Gebhardt lui-même repère « un retentissement (*Nachwirkung*) de ces réflexions », elles concernent un sujet très délimité et ne font pas allusion au Souverain Bien. C'est peut-être pour cette raison que Gebhardt n'a pas repris ce rapprochement dans le commentaire qu'il achevait au moment de sa mort (*Spinoza Opera*, t. V, Heidelberg, Carl Winter, 1987, p. 193-195).

II

EXPERIENTIA

Détermination
et champs de l'expérience

CHAPITRE PREMIER

DÉTERMINATIONS ET LIMITES DE L'EXPÉRIENCE

1. La théorie standard

Nous avions rappelé, au début de ce travail, que la plupart des commentateurs ne s'intéressaient guère à l'expérience chez Spinoza. Il faut compléter cette remarque : non seulement ils s'y intéressent peu, mais ceux qui prennent la peine d'en parler le font pour déclarer qu'elle n'est pas intéressante — en général pour en faire un reproche à l'égard de l'auteur de l'*Ethique*. Il ne s'agit donc pas d'une simple omission de la part de la littérature secondaire : bien au contraire, celle-ci admet que la catégorie d'expérience (avec les démarches qui lui sont liées) est chez Spinoza inexistante ou refoulée. Les raisons selon lesquelles on se représente l'absence ou le mépris de l'expérience dans le spinozisme sont diverses, mais la plupart d'entre elles se rattachent cependant souvent à une veine unique, dont on trouve très tôt la plus claire exposition dans les écrits de l'Ecole de Victor Cousin. Ce n'est pas un hasard : cette école a ressuscité en France la recherche sur le spinozisme[1], a entrepris de le situer dans l'histoire de la philosophie[2], a polémiqué à son sujet[3], et finalement a fourni les premiers instruments d'accès

1. Y compris la recherche sur son milieu ; cf. le texte de Cousin, Spinoza et la synagogue des juifs portugais à Amsterdam, *Fragments philosophiques*, Paris, 1838.

2. Cf. *l'Histoire générale de la philosophie*, où Cousin réunit en 1863 des matériaux plus anciens.

3. Les premières attaques contre Cousin, incroyablement violentes, ne manquent jamais de l'assimiler à Spinoza, en même temps qu'à Hegel, pour l'entraîner dans leur condamnation. C'est le cas par exemple de la thèse de Goschler, *Du Panthéisme*, soutenue en 1839 à Strasbourg sous la direction de Bautain. Il faudrait citer aussi Maret, Gioberti, Gratry.

à la doctrine[1]. Une telle entreprise historiographique trouvait ses racines dans les positions théoriques du spiritualisme éclectique : celui-ci, dans ses premiers moments, avait d'abord flirté avec le « panthéisme »[2] ; puis, sous les attaques conjuguées dont il était l'objet, il a dû prendre ses distances avec Hegel et Spinoza et se réclamer plus strictement de l'héritage cartésien[3], à travers d'ailleurs un système complexe de réévaluation[4]. Nous reviendrons ensuite brièvement sur les enjeux de ce débat[5]. Considérons d'abord la suite d'arguments que cette historiographie a élaborée sur le statut de l'expérience dans le spinozisme. Elle a en effet l'avantage d'expliciter quelques thèses qui gouvernent implicitement de larges pans des études spinozistes.

---

1. Emile Saisset donne la première traduction presque complète en 1843 ; il y ajoute en 1861 le *Traité politique*. Vingt ans après, c'est encore un disciple de Cousin, Paul Janet, qui traduira pour la première fois le *Court Traité*, d'après l'édition de Schaarschmidt (en s'inspirant d'ailleurs de la traduction allemande de ce dernier) : *Dieu, l'Homme et la Béatitude*, 1878. Entre-temps, il y a eu le *Mémoire sur Spinoza et sa doctrine*, de Damiron, en 1843, et les recherches de Bouillier et Bordas-Dumoulin sur l'histoire du cartésianisme, dans le cadre du concours institué en 1839 par la section de philosophie de l'Académie des sciences morales et politiques (c'est-à-dire en fait par Cousin). Cf. O. Bloch, Damiron et Spinoza, in *Spinoza entre Lumières et Romantisme, Cahiers de Fontenay*, 1985, p. 229-232.

2. Cousin avait recueilli des Allemands, dès son voyage de 1817, « des idées neuves alors, et que personne ne connaissait en France : l'apologie discrète, mais convaincue, du spinozisme, le rapprochement de Spinoza et de Platon, l'idée d'une immortalité impersonnelle [...] », note l'historiographe officiel de l'école, Paul Janet, *V. Cousin et son œuvre*, Alcan, 1885, 1893, p. 42.

3. « La transformation de la philosophie de Cousin a consisté surtout dans le passage de la forme hégélienne à la forme cartésienne, c'est-à-dire dans le retour à la forme française et dans l'abandon de la forme allemande de l'idéalisme », P. Janet, *ibid.*, p. 365 ; « l'occasion déterminante de la transformation philosophique de Victor Cousin a été l'accusation de panthéisme dirigée contre lui et contre laquelle il cherche à se défendre dans la préface de 1833, dans la préface de 1838, et dans la préface du rapport sur Pascal en 1842 », *ibid.*, p. 372.

4. Cf. sur ce point les remarques d'Etienne Gilson : c'est à l'époque de Cousin que l'on prend l'habitude d'étudier le *Discours de la Méthode* séparé des ouvrages dont il est la préface ; on pense mieux dégager ainsi le « spiritualisme » qui avait été « égaré par le démon des mathématiques », *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, 1930, p. 282-283.

5. Sur l'histoire de l'interprétation du spinozisme dans l'école cousinienne et les débats qu'elle a suscités, nous nous permettons de renvoyer à nos études : Spinoza et Victor Cousin, *Archivio di Filosofia*, 1978, p. 327-331 ; Spinozisme et matérialisme au XIX[e] siècle, *Raison présente*, n° 52, 1979, p. 85-94 ; Trois polémiques contre Victor Cousin, *Revue de métaphysique et de morale*, 1983, n° 4, p. 542-548 ; Spinozisme et panthéisme, in *Spinoza entre Lumières et Romantisme, Cahiers de Fontenay*, 1985, p. 207-213 ; Taine lecteur de Spinoza, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, IV, 1987, p. 477-489 ; Les enjeux de la publication en France des papiers de Leibniz sur Spinoza, *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, n° 2, p. 215-222.

Plutôt que dans les textes épars de Cousin, nous allons chercher cette interprétation dans l'ouvrage que Saisset[1] a consacré à l'exposé et à la réfutation du spinozisme[2]. Cet ouvrage est le couronnement de son grand travail de traduction ; c'est, d'une certaine façon, cet ultime volume qui lui donne tout son sens, puisque ce travail, dès longtemps entrepris, avait pour but de savoir ce qu'était exactement le panthéisme dont on accusait l'école spiritualiste, et d'en exposer les documents pour mieux s'en démarquer[3]. Il a l'intérêt d'aborder explicitement le thème qui nous occupe et même d'en faire le centre de sa lecture. Dans la première partie *(Exposition)*, l'essentiel se trouve dans le chapitre intitulé « La méthode de Spinoza » ; nous suivrons ensuite le développement de l'argumentation dans les autres chapitres, de Dieu à la politique. Dans la seconde partie *(Critique)*, l'essentiel se trouve au chapitre I : « Origines du système de Spinoza. Ses rapports avec la philosophie de Descartes ». Paradoxalement, comme on le verra, la critique est déjà développée dans la première partie ; elle accompagne en fait l'exposition pas à pas ; la seconde consiste plutôt, malgré son titre, en une analyse raisonnée des écarts entre méthode cartésienne et méthode spinoziste.

Au début du chapitre consacré à la méthode, Saisset rappelle qu'on a reproché à l'*Ethique* tout « cet appareil de géométrie ». Or, observe-t-il, la vraie question ne tient pas à la forme géométrique, mais à la méthode qui s'y exprime. D'autant que Spinoza lui-même avoue que c'est là la question fondamentale. « Génie essentiellement réfléchi, élevé à l'école sévère de Descartes, Spinoza n'ignorait pas qu'il n'y a point en philosophie de problème antérieur à celui de la méthode »[4]. L'important est que pour exposer cette méthode, Saisset recourt directement à l'étagement des genres de connaissance[5]. Il est d'ailleurs ainsi

1. Nous ne reviendrons pas ici sur l'ensemble du travail que Saisset a consacré à Spinoza. Nous en avons traité dans une étude séparée : Saisset lecteur de Spinoza, *Recherches sur le XVII^e siècle*, n° 4, 1980, p. 85-98.

2. *Introduction critique* (= tome 1 des *Œuvres de Spinoza* traduites par Emile Saisset, Paris, Charpentier, 1861).

3. « J'adorais la philosophie et ne me sentais aucun goût pour le panthéisme. Je voulus savoir si j'allais au panthéisme sans m'en douter, et s'il était vraiment impossible de croire en Dieu et de rester philosophe. Comment faire ? Je savais à peine quelques mots d'allemand, et j'étais hors d'état de lire Hegel. Je me mis à lire Spinoza », E. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, Charpentier, 1859, p. II.

4. *Introduction critique*, p. 14.

5. On pourrait faire remarquer que chez Spinoza l'analyse de cet étagement est antérieure à la méthode proprement dite, et qu'en les identifiant, on risque fort de transformer le spinozisme en une méthodologie de l'idée fausse ; mais nous devons laisser de côté cette question ici.

tout à fait représentatif de ce que l'on pourrait appeler le spinozisme scolaire[1]. Il commence par résumer (en prenant pour fil conducteur le *Traité de la Réforme de l'Entendement*) la distinction entre « perception par simple ouï-dire et perception par expérience vague », mais il résorbe aussitôt cette distinction en s'appuyant sur l'*Ethique*, et il va donner le nom d'expérience à l'ensemble de la connaissance imaginative. Cette confusion n'est pas une simple facilité de langage : elle suppose d'entrée de jeu une notion assez lâche de l'expérience ; dans la suite de ce qui sera dit, nous ne saurons plus jamais où passe la frontière entre ouï-dire et expérience vague, ou, plus exactement, cette frontière sera considérée comme insignifiante. Saisset explique ensuite que « le premier genre de connaissance, utile pour la vie, n'est d'aucun prix pour la science. Il atteint les accidents, la surface des choses, non leur essence et leur fond. Livré à une mobilité perpétuelle, ouvrage de la fortune et du hasard, et non de l'activité interne de la pensée, il agite et occupe l'âme, mais ne l'éclaire pas. C'est la source des passions mauvaises qui jettent sans cesse leur ombre sur les idées pures de l'entendement, arrachent l'âme à elle-même, la dispersent en quelque sorte vers les choses extérieures et troublent la sérénité de ses contemplations »[2]. Ce résumé mêle des formules spinozistes avec d'autres que l'on pourrait qualifier rapidement de platonisantes. Par exemple il reprend au *TIE* le terme d'accident, qui n'est pas typiquement spinoziste[3], pour introduire grâce à lui la notion d'un ordre de la mobilité et du hasard qui serait par essence inintelligible. Saisset examine ensuite, toujours en suivant le *TIE*, le degré de valeur scientifique des différentes espèces de perception. Et la première réponse est celle que nous citions pour commencer : « L'expérience, sous sa double forme [c'est-à-dire les deux premiers genres ou les deux premières formes du premier genre], ne peut fournir une connaissance philosophique ; car elle donne des images confuses, et le philosophe cherche des idées ; elle n'atteint que les accidents des choses, et la science néglige l'accident pour s'attacher à l'essence. L'expé-

1. Nous avions fait remarquer plus haut que, jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, ceux qui exposent ou réfutent Spinoza avaient consacré peu d'attention à la théorie des trois genres de connaissance. Mais, à partir du XIX[e] siècle, c'est souvent le contraire qui se passe : ils sont au centre des résumés de la doctrine et font passer au second plan la théorie de l'idée vraie, la théorie de la définition, l'explication causale des perceptions.

2. *Introduction critique*, p. 18.

3. Il apparaît dans les premiers écrits sans être porteur d'un sens technique très précis ; les *Cogitata* refusent explicitement la distinction entre substance et accident ; dans l'*Ethique*, le mot n'apparaît jamais, sauf à l'intérieur de l'expression *per accidens*.

rience est donc absolument proscrite, sans restriction et sans réserve, du domaine de la métaphysique »[1]. La note renvoie au *TIE* et à la lettre à De Vries. Nous n'avons pas l'intention de discuter dès maintenant l'interprétation, en partie implicite, que cela suppose de ces deux textes ; mais nous devons remarquer que cette proscription de l'expérience, attribuée d'emblée à Spinoza comme le trait le plus général de sa méthode, n'est affirmée dans ce chapitre que par le jeu d'un double ou triple amalgame : entre « expérience » et « expérience vague », entre « expérience vague » et « connaissance par ouï-dire », enfin entre subordination et exclusion des accidents[2]. Or que ce refus de l'expérience soit le principe général du spinozisme sera répété régulièrement jusqu'à la fin du livre : c'est là, selon Saisset, la prétention hautement avouée de Spinoza[3], et la position initiale qu'il doit contredire chaque fois qu'il veut avancer[4].

C'est à la lumière de ce principe qu'est présentée, dans le chapitre suivant, la métaphysique spinoziste. En effet, après avoir exposé les rapports entre substance, attributs, modes, Saisset conclut : « Ce qu'on doit surtout remarquer dans cette première esquisse du système, c'est l'effort de Spinoza pour n'y laisser pénétrer aucun élément empirique, aucune donnée de la conscience et des sens ; tout y est, à ce qu'il lui semble, strictement rationnel, nécessaire, absolu »[5]. Et il ajoute, en se référant de nouveau au *TIE* : « L'expérience n'a rien à faire ici ; elle ne pourra que troubler de ses ténèbres la pureté de l'intuition intellectuelle et arrêter, par la force de ses impressions et la séduction de ses prestiges, le progrès de la déduction métaphysique »[6] ; pureté, séduction, prestiges — on est dans le champ de l'opposition entre *épistémè* et *doxa* ; d'où la conclusion : « Comme la dialectique platonicienne, la méthode de Spinoza exclut toute idée sensible, elle part des idées, poursuit avec les idées, et c'est encore par les idées qu'elle s'achève

1. *Introduction critique*, p. 21.

2. En effet, si le paragraphe 27 du *TIE* dit effectivement qu'il faut écarter la connaissance par expérience vague, il ne dit pas que la philosophie exclut la connaissance des accidents ; il dit que « jamais les accidents ne sont clairement compris si les essences ne sont pas connues préalablement ».

3. « C'est la prétention hautement avouée de Spinoza de construire une métaphysique où les données de l'expérience n'entrent pour rien, où tout découle strictement d'une seule idée, l'idée de l'Etre », *Introduction critique*, p. 123.

4. « En quoi consiste-t-elle en effet ? dans l'emploi de la raison pure et du raisonnement déductif, à l'exclusion de l'expérience », *ibid.*, p. 249.

5. *Ibid.*, p. 33.

6. *Ibid.*, p. 34.

et s'accomplit »[1]. Il faudrait donc constater dans la méthode géométrique un refus de ce qui tombe sous le regard, condamné au nom de la logique, et c'est ce caractère de la méthode qui rend compte de la construction du système : « Si Spinoza n'avait pas eu le dessein prémédité de se passer de l'expérience, si pour ainsi parler il ne s'était pas mis un bandeau devant les yeux pour n'y point regarder, aurait-il construit le système entier des êtres avec ces trois seuls éléments : la substance, l'attribut et le mode ? »[2]

On aura remarqué que si jusqu'ici la définition de l'expérience restait quelque peu confuse, du fait de l'amalgame initial, deux exemples en ont été cités, qui permettent de mettre désormais un contenu sous ce terme : les données des sens et de la conscience. C'est en fait la seconde qui préoccupe surtout Saisset : « Certes, écrit-il, s'il est une réalité immédiatement observable pour l'homme, une réalité dont il ait le sentiment énergique et permanent, c'est la réalité du principe même qui le constitue, la réalité du moi. Cherchez la place du moi dans l'univers de Spinoza ; elle n'y est pas, elle n'y peut point être... Le moi est donc banni sans retour de l'univers de Spinoza. C'est en vain que la conscience y réclame sa place ; une nécessité logique, inhérente à la nature du système, l'écarte et le chasse tour à tour de tous les degrés de l'existence »[3]. Voici donc apparemment la pierre de touche : la méthode exclut toute expérience (ou presque, on le verra plus loin) mais il est une expérience dont l'absence, plus que les autres, ruine le système. On sait que dans la philosophie de Cousin l'expérience du moi permet de s'élever, par un élan sublime et irrésistible, vers l'Absolu. L'absence de cette expérience ici témoigne donc non seulement des erreurs de Spinoza en psychologie, mais aussi en théodicée : l'épreuve de la conscience fait défaut autant au livre I qu'au livre II. Le spinozisme se prépare aussi des difficultés avec le sens commun, par exemple lorsqu'il affirme qu'il existe une infinité d'attributs, alors que nous ne pouvons en connaître que deux. « Mais Spinoza n'est point homme à sacrifier une nécessité logique à un fait d'observation. C'eût été à ses yeux un dérèglement d'esprit, un renversement de l'ordre des idées et des choses. L'expérience donne ce qui paraît, ce qui arrive, ce qui est ; la logique donne ce qui doit être. C'est donc à l'expérience à se régler suivant

1. *Ibid.*, p. 34.
2. *Ibid.*, p. 34.
3. *Ibid.*, p. 34-35.

les lois nécessaires que lui impose cette logique toute-puissante qui gouverne l'univers et que la conscience aspire à réfléchir »[1].

Cependant, on pourrait objecter que Spinoza, même s'il ne part pas d'une expérience irréductible de la conscience au sens cousinien du terme, consacre de nombreuses pages du livre II à décrire les mécanismes de l'âme humaine. Il essaie notamment d'en penser l'unité, non certes à partir d'un sentiment unique d'existence, mais à partir du rapport constitutif de l'individualité. Ce qui est remarquable c'est que Saisset lui reproche alors de ne pas assez nier l'âme humaine de son point de vue — du point de vue qui devrait être le sien. Puisqu'il ne tient pas compte de l'expérience, puisque c'est là son principe et qu'il l'avoue, il devrait ramener l'âme à une simple collection de sensations ou d'idées. D'où la conclusion : « ce système est donc infidèle ici à l'expérience et à lui-même »[2]. Autrement dit, le refus généralisé de l'expérience est à tel point la clef du système que, lorsqu'il semble en tenir compte malgré tout, c'est qu'il se trompe sur sa propre nature.

Si le système est obligé par sa méthode de mépriser l'expérience du moi qui lui ouvrirait la voie des véritables découvertes métaphysiques, il est empêché de la même façon de se livrer à une analyse complète de la pensée, car son vice initial lui interdit de pénétrer très loin dans la diversité des faits, tant il est pressé de les dissoudre dans leurs principes : « Forcé de faire à l'expérience sa part, Spinoza la lui fera aussi petite que possible. Il ramènera sans cesse les faits à leurs principes premiers, et si quelque débat s'engage entre le raisonnement et l'expérience, entre un fait et une idée pure, c'est l'expérience qui aura tort, c'est le fait qui devra succomber »[3]. Ainsi, la rigueur géométrique nuira aux analyses de la chose pensante dans le livre II comme elle a empêché la véritable compréhension de l'être au livre I.

Enfin, la même négation de l'expérience se retrouve dans la philosophie de l'action. En morale, rappelle Saisset, notre conscience s'appuie à la fois sur le sentiment du libre arbitre et sur l'ordre du bien. Or Spinoza refuse l'un et l'autre : « C'est que le libre arbitre et le sentiment du bien et du mal ne sont, après tout, que des faits et entre les faits et une nécessité logique, Spinoza n'hésite pas. Reste à comprendre qu'après ce démenti éclatant donné à la conscience du genre humain au nom

1. *Ibid.*, p. 36.
2. *Ibid.*, p. 114.
3. *Ibid.*, p. 124.

de la logique, Spinoza vienne ensuite proposer aux hommes une morale dont il a par avance détruit les conditions »[1].

Dieu, la nature de l'homme, l'action humaine : l'ensemble de la présentation du système s'organise donc à partir d'un axe qui est le problème de la méthode, et la critique de chacune de ces régions s'appuie sur la même idée. Spinoza s'interdit de vraiment comprendre la morale et la métaphysique parce que dans toutes ces questions, il refuse l'enseignement de l'expérience. Ce trait initial est donc bien un trait fondamental : c'est à partir de lui que l'on peut comprendre dans leurs caractéristiques propres toutes les parties essentielles de la doctrine ; c'est à partir de lui aussi que l'on peut les critiquer.

Saisset cependant concède parfois que Spinoza a recours à l'expérience dans d'autres domaines, quand il s'éloigne de ce qui fait le foyer de son système ; mais ces concessions concernent des champs qui sont, aux yeux des cousiniens, secondaires : la physique et la politique (et sur ce point aussi la tradition scolaire française les suivra largement) ; en outre elles sont formulées de façon extrêmement restrictive. Lisons celle qui concerne le *TTP* (et qui d'ailleurs n'apparaît que dans une note) : « Il ne sera pas inutile de faire remarquer que c'est seulement dans l'ordre métaphysique que Spinoza exclut l'expérience ; il était loin d'en méconnaître l'usage dans des recherches d'une autre espèce. Voici un passage où la méthode d'observation et d'induction est décrite avec une précision parfaite : « Quel est en effet l'esprit de la méthode d'interprétation de la nature ? Elle consiste à tracer avant tout une histoire fidèle de ses phénomènes, pour aboutir ensuite, en partant de ces données certaines, à d'exactes définitions des choses naturelles » (*Traité théologico-politique*, chap. XII, init.)[2]. Cette citation s'appuie sur un passage du *TTP*[3] où le mot « expérience » n'apparaît pas et elle isole un fragment de phrase qui ne concerne ni la théologie ni la politique ; la seule chose qui soit mentionnée, c'est le recours aux données certaines des phénomènes de la nature — ce qui semble restreindre le champ d'application de cette remarque à la physique, et l'expérience à une

1. *Ibid.*, p. 150.
2. *Ibid.*, p. 124, n. 3.
3. En fait, il s'agit du début du chapitre VII (t. II, p. 127 de la traduction Saisset) : « Nam sicuti methodus interpretandi naturam in hoc potissimum consistit, in concinnanda scilicet historia naturae, ex qua, utpote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus », G III, p. 98, l. 18-21. Le qualificatif « exact » a dû être ajouté pour faire moins géométrique.

méthode d'observation et d'induction. On peut donc en conclure tout au plus que le mépris général de Spinoza pour l'expérience ne l'empêche pas de reconnaître la valeur des faits dans les sciences physiques : cela ne concerne pas le centre de sa philosophie et n'implique même pas une thèse très originale.

La seconde concession concerne, elle, la politique : il s'agit du bref jugement que l'auteur du *Traité politique* formule sur ses prédécesseurs ; on sait qu'il commence par rejeter l'utopie et le mythe de l'âge d'or, puis parle de ceux qu'il nomme les Politiques. « Spinoza se montre plus indulgent pour les politiques, parmi lesquels il donne une place à part à Machiavel »[1] ; mais la façon dont Saisset résume son jugement est elle aussi étonnante : « Le tort de ce genre d'esprits c'est de croire que les affaires de ce monde vont à l'aventure ; ils ne connaissent que la surface des choses et ne savent pas que sous ces accidents fugitifs que le vulgaire nomme caprice, fortune, hasard, règne un ordre caché aussi certain, aussi inflexible que l'ordre de la géométrie »[2]. Ce n'est pas du tout cela que dit Spinoza. Il énonce en effet, au second paragraphe du premier chapitre, que les politiques sont estimés « plus habiles que sages » et que les moyens auxquels ils ont recours sont ceux d'hommes « mus par la crainte plutôt que guidés par la raison »[3]. En fait, Saisset place dans la bouche de Spinoza une critique des praticiens de la politique qui vient directement de la formulation que lui-même a construite au début du livre au sujet de l'expérience — les termes accidents, surface des choses, fortune et hasard en sont repris directement. Cela lui permet de faire apparaître un Spinoza balançant entre expérience et raison : « L'ambition de Spinoza serait donc de se tenir à égale distance des utopistes et des empiriques, entre Morus et Machiavel ; il voudrait satisfaire à la fois la raison qui seule donne de vrais principes et l'expérience qui les met à l'épreuve des faits »[4]. Il est clair que cette interprétation est très éloignée du texte, mais notre propos n'est pas ici d'en chercher les raisons. Contentons-nous

1. *Introduction critique*, p. 202.
2. *Ibid.*, p. 203.
3. « At Politici contra hominibus magis insidiari quam consulere creduntur, & potius callidi quam sapientes aestimantur [...] homines, magis metu quam ratione ducti », G III, p. 273, l. 26-27 et p. 274, l. 2-3. Machiavel n'est pas nommé dans ce passage. Il l'est au chapitre V, et pour un éloge sans réserve : il est qualifié de *sapiens*, *acutissimus*, *prudentissimus*, et considéré comme un « partisan de la liberté pour la défense de laquelle il a donné les conseils les plus salutaires », G III, p. 290, l. 30 ; p. 291, l. 11.
4. *Introduction critique*, p. 204.

de retenir que les deux seuls domaines où Saisset reconnaît chez Spinoza un certain usage de l'expérience sont très limités et n'ont pas de répercussions sur l'ensemble : de même que la thèse de l'unité de l'âme apparaissait comme une sorte d'inadvertance, les preuves d'attention aux faits en physique ou en politique semblent les concessions mineures d'un penseur systématique qui n'est plus au centre de son système.

Nous pouvons maintenant passer à la deuxième partie de l'ouvrage. Non pour y chercher la critique du spinozisme, elle est déjà faite. Mais pour y lire l'habile démarcation qui est tracée entre spinozisme et cartésianisme : la méthode de Descartes est expérimentale, en ce sens qu'il s'appuie sur le témoignage de la conscience (telle est en effet depuis Cousin la relecture spiritualiste du *cogito*[1]), et Spinoza s'éloigne de lui précisément en faisant passer l'ordre géométrique avant ce témoignage. « Spinoza est l'apôtre de la méthode contraire. Jamais on n'a professé pour la raison pure un culte plus fervent ; jamais on n'a cru à la puissance du raisonnement d'une foi plus entière ; jamais on n'a écarté les faits de l'expérience avec un plus superbe dédain »[2]. C'est pourquoi les *Méditations* et l'*Ethique* proposent deux chemins divergents : les premières partent de l'homme, éprouvent le sentiment de la liberté, s'arrêtent devant les limites que l'esprit humain ne peut franchir parce qu'elles se résignent plus volontiers à constater le mystère qu'à mutiler les faits réels tels que les livre l'expérience de la conscience ; la seconde au contraire aspire, sans ce garde-fou, à tout déduire et tout expliquer : c'est pourquoi elle verse dans le panthéisme dont seuls préservent le respect des faits et l'analyse du moi. Autrement dit le principe général qui fait à la fois la méthode et le fond du système de Spinoza est, en même temps, le point de démarcation originaire par où il s'arrache au cartésianisme. Le refus de l'expérience est le choix de la géométrie contre la filiation cartésienne.

On en déduira, bien entendu, que si la méthode géométrique et le refus de l'expérience conduisent au panthéisme, l'appel au témoignage

1. Cousin écrit par exemple : « L'étude de l'esprit humain s'appelle scientifiquement la psychologie. Nous voilà donc ramené par une autre voie à ce principe qui est l'âme de tous nos travaux, qui constitue le caractère propre et aussi le caractère national de notre philosophie, la rattache à Descartes et la sépare de toute philosophie étrangère, à savoir que la psychologie est le point de départ nécessaire, la suprême condition, la méthode unique de toute saine philosophie, qu'elle seule introduit légitimement dans le sanctuaire de la métaphysique et qu'elle fournit même à l'histoire sa plus sûre lumière », *Histoire générale de la philosophie*, p. 6.

2. *Introduction critique*, p. 231.

de la conscience en préserve. Leibniz a donc tort de condamner Descartes, et ceux qui voient le panthéisme partout ont tort d'en accuser les spiritualistes, héritiers légitimes du cartésianisme. Mais surtout, pour que la démonstration soit complète, il importe de tenir ferme sur un point : le seul esprit géométrique ne peut conduire à l'immortalité de l'âme, puisqu'il sous-tend en fait la propension à dissoudre les individus dans la substance. Il faut donc refuser les textes où Spinoza semble contredire cette exclusion. C'est donc de nouveau par une inconséquence qu'il semble croire à une expérience de l'éternité ; en fait, de son point de vue — du point de vue qu'il devrait avoir, une fois encore — nous ne sentons pas vraiment que nous sommes éternels[1].

Concluons sur cet ouvrage. Il tient au fond en trois thèses : Spinoza sacrifie par principe l'expérience à la déduction ; ce sacrifice est explicite ; c'est ce sacrifice qui le sépare de Descartes et le conduit au panthéisme. Toutes ces analyses s'appuient sur une conception extraordinairement large de l'expérience ; celle-ci, on l'a vu, c'est à la fois l'expérience vague et la connaissance par ouï-dire, le sentiment de la liberté, le sentiment du moi, l'observation des faits et l'induction. Nous pouvons nous étonner de ne pas retrouver, parmi cette variété, le sens plus précis qui nous avait paru gouverner l'introduction de la *Réforme de l'Entendement*. Mais restons-en pour l'instant à ce que dit Saisset. On peut lire son point de départ et ses conclusions de deux façons : d'une part, en soulignant l'enjeu, historique et limité, du débat entre l'école de Cousin et ses adversaires, au sujet de Spinoza et Descartes ; d'autre part, en montrant qu'au-delà des limites historiques de ce cadre, au-delà de ses propres faiblesses, Saisset a produit une interprétation standard du statut et du rôle de l'expérience chez Spinoza, interprétation qui est demeurée largement incontestée, voire renforcée, y compris chez ceux qui ne connaissent pas ou ne citent pas son livre.

L'enjeu de ces analyses est clair. Pour Cousin et Saisset, c'est Descartes qui représente l'expérience, et Spinoza le mépris de celle-ci, par géométrie, ou par exagération géométrique[2]. On pourrait ainsi résumer la fonction de ce livre : il s'agit d'une pièce de l'argumentation visant à détourner de Descartes (donc du spiritualisme qui s'en réclame)

1. *Ibid.*, p. 261-262.

2. Saisset remarque d'ailleurs que sur certains points Descartes a préparé le terrain à Spinoza en s'éloignant de sa propre méthode. Le spiritualisme est donc conduit à défendre le cartésianisme contre Descartes.

l'accusation de panthéisme. Ceux qui formulent cette accusation — les tenants de la « philosophie du clergé », jusqu'au milieu du siècle, Foucher de Careil ensuite — rappellent la formule de Leibniz : Spinoza commence où Descartes finit[1]. Il importe donc pour la « philosophie de l'Université » de séparer au maximum les deux auteurs, en montrant que le panthéisme prend racine précisément là où Spinoza s'éloigne de Descartes. Sur la nature de ce point d'éloignement, plusieurs hypothèses sont essayées : Cousin longtemps, Saisset toujours choisissent la ligne de démarcation fournie par l'opposition entre expérience et géométrie. Cousin dans ses dernières années, et Adolphe Franck, s'appuyant sur les publications de Munk, essaieront ensuite une autre voie : celle des origines juives[2]. Ce qui sera dit dans cette perspective sur le judaïsme de Spinoza sera donc encore une prise de position sur l'extension de l'influence supposée de Descartes. Il s'agira toujours de trouver au panthéisme de l'un une origine qui ne soit pas chez l'autre. Tous ces débats produisent d'ailleurs un climat qui va déterminer pour longtemps la lecture de Spinoza dans l'Université française, y compris chez ceux qui s'opposent à l'historiographie cousinienne ; la volonté de lire exclusivement Spinoza par rapport au cartésianisme, pour y repérer continuités, ruptures ou développements, demeure vivace jusqu'à au moins Léon Brunschvicg[3] et Alain[4].

Mais il ne suffit pas de déterminer ainsi l'enjeu des analyses de Saisset. Laissons de côté la troisième thèse et sa lecture de Descartes, qui ne nous intéresse pas ici, et qui est trop solidaire de l'apologétique cousinienne. Les deux autres thèses — le refus de l'expérience par Spinoza et le caractère explicite de ce refus — peuvent être lues pour elles-mêmes et, il faut bien le reconnaître, elles n'ont guère été réfutées.

1. Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Ladrange, 1854 ; *Leibniz, Descartes et Spinoza*, Ladrange, 1862.

2. Cf. notre article cité ci-dessus pour la façon dont Damiron et Saisset défendent alors contre Cousin les anciennes positions de Cousin lui-même (Saisset lecteur de Spinoza, p. 92-96).

3. Dans les années 1930 encore, l'Université française, grâce au poids de Brunschvicg, lit Spinoza dans cette optique, mais en y cherchant une continuité positive : « Il était bien entendu qu'il [Spinoza] "accomplissait" Descartes » (J.-T. Desanti, *Un destin philosophique*, Grasset, 1982, p. 119).

4. Dans une préface qu'il rédige en 1946 pour la réédition de l'ouvrage qu'il avait publié en 1900, Alain écrit : « Il faut partir de Descartes et mener cette belle doctrine jusqu'à Spinoza. C'est le moyen de ne pas tomber dans la philosophie scolaire et de réveiller l'homme dans le lecteur » (Mellotée, 1949, réédition avec d'autres textes dans le volume *Spinoza*, Gallimard, coll. « Tel », 1986), p. 11.

Il est facile, certes, de repérer dans leur formulation des faiblesses évidentes : l'aspect fourre-tout de la notion d'expérience, la tendance à classer comme inconséquences les formules spinozistes qui ne rentrent pas dans son interprétation, le passage trop rapide sur certains textes ; mais ces faiblesses peuvent sembler les exagérations d'une interprétation pour l'essentiel correcte. C'est pourquoi, malgré les déterminations historiques que nous venons de citer, nous pouvons considérer l'ouvrage d'Emile Saisset comme représentatif d'une sorte d'opinion commune des historiens de la philosophie, concernant le statut de l'expérience dans le système spinoziste. Il a en effet l'avantage d'exprimer explicitement des thèses que l'on rencontre partout à l'état implicite. S'il n'en a pas inventé tous les thèmes[1], il les a développés et systématisés d'une façon qui les rendait visibles et diffusables. L'interprétation qu'il formule n'a guère rencontré d'adversaires. Mieux encore : même sur les points où Saisset semblait disculper, au moins en partie, Spinoza de l'accusation de mépris de l'expérience, d'autres le lui reprochent pourtant. Très tôt, par exemple, Nieuwentijt avait considéré que la nouvelle philosophie expérimentale développée en Angleterre tenait mieux compte des faits que la déduction géométrique, et que l'absence d'expérience rendait le système faux[2]. Depuis, des spécialistes d'histoire des sciences ont montré un Spinoza, dans sa discussion avec Boyle, insouciant des faits et en retard d'une philosophie[3]

1. On trouve par exemple déjà chez Léon de Montbeillard l'association entre refus de l'expérience et unicité de la substance : « C'est que la considération de la substance exerce sur les esprits qu'elle préoccupe la fascination de l'abîme. Une fois sur cette voie, on ne sent plus ni le frein de l'expérience, qui devient impossible, ni celui du bon sens, qui ne sonde pas ces profondeurs », *De l'Ethique de Spinoza*, Joubert, 1851, p. 56. Mais on remarquera que dans cette présentation c'est en quelque sorte l'appel de la substance qui fait rejeter l'expérience, et non pas la méthode qui explique la doctrine ; on s'en convaincra en lisant quelques lignes plus loin : « Le monde phénoménal disparaît sous l'analyse, comme devant l'épée de Tancrède les apparitions de la forêt enchantée. On s'encourage, on s'aventure, et, le charme décevant de l'abstraction croissant toujours, on se sent, pris de vertige, glisser, à travers un vide effrayant, jusqu'à l'unicité de substance », *ibid.*, p. 56-57.

2. B. Nieuwentijt, *Gronden van Zekerheid*, Amsterdam, 1720, p. 244 sq. ; on trouve l'essentiel de la IV[e] partie, qui contient la critique du spinozisme, dans le volume publié par R.-H. Vermij dans la collection « Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland » : *Bernard Nieuwentijt: Een zekere, zakelijke wijsbegeerte*, Baarn, Ambo, 1988, p. 99-115. Sur Nieuwentijt lecteur de Spinoza, voir aussi Dunin-Borkowski, *Spinoza nach dreihundert Jahren*, Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin u. Bonn, 1932, p. 130 et M. J. Petry, *Nieuwentijt's Criticism of Spinoza*, MVHS XL, Leiden, Brill, 1979.

3. H. Daudin, Spinoza et la science expérimentale : sa discussion de l'expérience de Boyle, *Revue d'histoire des sciences*, II, n° 2, janvier-avril 1949, p. 179-190. A Boyle, l'expérimentateur, l'auteur oppose « le philosophe métaphysicien qui n'attribue d'autre rôle à l'expérience que celui de confirmer ses principes » et conclut : « Les plus grandes doctrines sont prisonnières du passé et les découvertes capitales ne sont pas toujours leur fait ».

parce que croyant pouvoir résoudre tous les problèmes de la matière par une méthode déductive[1]. Enfin, certains historiens des théories politiques semblent trouver ses œuvres plus géométriques que Saisset lui-même ne le croyait[2]. Tous paraissent donc donner raison à Saisset et même parfois renforcer encore la rigueur de son interprétation. L'intérêt principal de son livre, et plus largement de l'école de Cousin, est donc d'avoir formulé la critique du spinozisme dans un cadre unitaire exportable après coup hors de leur problématique elle-même[3].

Surtout, si l'on met de côté certaines maladresses ou certaines formules extrêmes, la caractérisation ainsi fournie par Saisset et ses successeurs s'appuie sur quelques arguments incontestables tirés des textes et de la structure de la philosophie spinoziste :

— La forme générale du système semble bien suggérer un rationalisme sans limites. Expliquer Dieu et les choses *more geometrico* ne prépare sans doute guère aux surprises et aux nouveautés que l'expérience pourrait apporter dans le système. C'est pourquoi la démarche spinoziste paraît aux historiens de la philosophie synonyme de construction a priori,

1. A. Rupert and Marie Boas Hall, Philosophy and natural Philosophy : Boyle and Spinoza, *L'aventure de l'esprit* (Mélanges Alexandre Koyré II), Hermann, 1964, p. 241-256. La formule la plus nette se trouve p. 251, à propos de la différence reconnue par la chimie du XVII[e] siècle entre sel commun, nitre et potasse : « In Spinoza's philosophical hands even this little empirical certainty was dissolving away ». Interprétation analogue chez N. Maull, Spinoza in the Century of Science, in *Spinoza and the Sciences*, edited by M. Grene and D. Nails, Reidel, 1986, p. 3-13.

2. « In Holland Spinoza undertook to present his ethics in the form of a geometrical demonstration, with all the paraphernalia of axioms, theorems, scholia and corollaries, and his *Political Treatise*, though lacking the form, was scarcely less rigorous in its procedure », G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, Londres, Harrap, 1948[2], p. 363. En outre Sabine considère visiblement cette mise en forme comme un échec (cf. *ibid.*, p. 365 et 391).

3. L'originalité et la productivité de cette critique tiennent évidemment à la volonté de défendre en même temps un spiritualisme fondé sur l'analyse de la conscience. C'est sous la juridiction de cette analyse qu'est mise au jour la disjonction déduction/expérience. Au contraire, si l'on considère la tradition allemande de la critique (et, symétriquement, de la défense) du spinozisme, on s'aperçoit qu'elle s'effectue sur de tout autres bases. Ainsi, lors de l'offensive contre Wolff, Lange englobe-t-il Descartes, Leibniz et Spinoza sous la même catégorie de fatalisme (cf. M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1945, Nachdruck Olms, Hildesheim, 1964, p. 240 sq.) ; de même, lors du conflit du panthéisme, Jacobi prendra-t-il soin d'indiquer que « la voie de la démonstration aboutit chaque fois au fatalisme », en rangeant explicitement Leibniz et Wolff aux côtés de Spinoza ; c'est la foi, et non l'expérience, qu'il oppose à la démonstration (cf. dans les *Lettres*, les six propositions qui suivent la lettre du 21 avril 1785. Traduction Anstett, Aubier, p. 192-193). Quant à Wolff lui-même, lorsqu'il se démarque du spinozisme, c'est d'abord sur la question de l'unité de substance, puis sur celle du fatalisme (cf. J. Ecole, La critique wolfienne du spinozisme, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, n° 5, 1981, p. 9-19).

de subordination des faits aux principes, quand ce n'est pas de suppression pure et simple des faits. Ajoutons que ceux qui ne croient pas à la consistance de la méthode géométrique donnent plus à la tradition, ou à la dissimulation qu'à l'expérience : c'est le cas de Leo Strauss[1] et de Wolfson[2].

— Les formulations explicites de Spinoza décrivent l'expérience vague comme le plus bas des genres de connaissance. Le texte est clair et incontournable. Ce n'est pas une note marginale : c'est, par trois fois, dit clairement dans l'exposé des genres de connaissance[3]. Les propositions LXI et XLII du livre II de l'*Ethique* en tirent des conséquences irréductiblement négatives : « La connaissance du premier genre est l'unique cause de la fausseté ; celle du deuxième et du troisième est nécessairement vraie » ; « la connaissance du deuxième genre et du troisième, non celle du premier genre, nous enseigne à distinguer le vrai du faux »[4]. Le livre V ajoutera : « L'effort ou désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier genre de connaissance mais seulement du deuxième »[5]. C'est donc bien en termes de rupture que l'*Ethique* énonce le rapport entre le premier genre de connaissance, dont fait partie l'expérience vague, et les genres qui conduisent à la connaissance adéquate et à la béatitude.

— La lettre à De Vries, qui a l'avantage d'aborder notre problème pour lui-même, et non pas à l'occasion d'une typologie de la connaissance, dénie presque tout rôle à l'expérience. Le « très savant jeune homme » avait demandé, sans doute au nom du cercle d'études formé par les amis du philosophe à Amsterdam, si l'expérience était nécessaire pour savoir si la définition d'un attribut est vraie. La réponse de Spinoza est sans appel. Rappelons les termes souvent cités : « Nous n'avons jamais besoin de l'expérience, sinon pour ce qui ne peut se conclure de la définition que nous donnons d'une chose [...] Mais nous n'avons

1. Cf. *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1952, chap. V.

2. « There is thus behind our present *Ethics*, demonstrated in geometrical order, an *Ethics* demonstrated in rabbinical and scolastic order », *The Philosophy of Spinoza*, t. I, p. 59.

3. *TIE*, § 27, G II, p. 13, l. 1-6 ; *KV*, II[e] partie, chap. II, § 2, M, p. 43 ; *Ethique*, livre II, pr. XL, scolie 2, G II, p. 122.

4. « Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera », G II, p. 122, l. 32-33 ; « Secundi et tertii, et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere », *ibid.*, p. 123, l. 9-10.

5. « Conatus, seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere, oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere », livre V, pr. XXVIII, G II, p. 297, l. 25-27.

pas besoin de l'expérience pour connaître ce dont l'existence ne se distingue pas de l'essence, et, par suite, se conclut de la définition. Bien plus, aucune expérience ne pourra jamais nous donner pareille connaissance, car l'expérience ne nous enseigne pas les essences des choses »[1]. La réponse est donc double : non seulement elle n'est pas nécessaire (on peut se passer d'elle), mais en outre elle est inutile (on doit se passer d'elle). Elle n'apparaît donc pas comme un autre chemin à côté de la déduction et de la définition de type géométrique : elle n'est pas un chemin du tout.

Faut-il alors donner raison à cette opinion si commune ? La cause est-elle définitivement entendue ? S'il en est ainsi, il faut considérer le début du *Traité de la Réforme de l'Entendement* comme un hapax, et admettre que les ouvrages de la maturité ont définitivement congédié l'idée que l'expérience puisse nous instruire — sauf occasionnellement sur des points secondaires. Or le problème ne peut pas se régler si facilement. Il est possible en effet de formuler un certain nombre de constatations qui vont en sens contraire :

a / Le raisonnement spinoziste ne se présente pas partout de façon uniformément géométrique. On ne peut dire que les *Traités* déduisent toutes leurs thèses de définitions initiales. Dans l'*Ethique* même, les scolies ne ressemblent guère, dans leur ensemble, à ceux d'un livre de géométrie ; ils ne se contentent pas de commenter les propositions et les démonstrations. Certains sont polémiques, d'autres semblent faire appel au monde des faits, à ce que sait déjà le lecteur, bref à tout un savoir qui confirme ou illustre peut-être la déduction géométrique, mais n'est pas connu uniquement par elle.

b / On ne peut escamoter ce fait massif : nombreux sont, malgré tout ce qui vient d'être relevé, les passages où l'expérience (tout court, et non plus l'expérience vague) est mentionnée d'une manière explicitement positive, et non pas comme maîtresse d'erreurs. Citons-en quelques-uns : la physique du livre II est justifiée dans la mesure où « tous les postulats que j'ai admis ici ne contiennent à peu près rien qui ne soit établi par l'expérience, de laquelle il ne nous est pas permis

1. « Ad hoc respondeo, nos nunquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi [...] Non vero ad illa, quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur, ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla experientia id unquam nos edocere poterit : nam experientia nullas rerum essentias docet », Ep. X (février ou mars 1663), G IV, p. 47, l. 7-9 et 10-13.

de douter »[1] ; face à ceux qui croient au pouvoir absolu de l'âme sur le corps, il faut rappeler que « l'expérience l'enseigne assez et plus qu'assez, rien n'est moins au pouvoir des hommes que de tenir leur langue et il n'est rien qu'ils puissent moins faire que de gouverner leurs appétits »[2] ; que les hommes se croient libres parce qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes de celles-ci, « l'expérience l'enseigne autant que la raison »[3] ; que rien ne soit plus utile à l'homme que l'homme, surtout sous la conduite de la raison, « l'expérience même l'atteste chaque jour, par des témoignages si nombreux et si clairs que presque tous répètent : l'homme est un dieu pour l'homme »[4] ; la puissance de l'âme sur les affections est proportionnelle à la connaissance de la nécessité de ce qui concerne les choses singulières — « l'expérience elle-même l'atteste »[5]. Ces exemples sont empruntés à l'*Ethique*, le livre le plus ouvertement géométrique dans sa structure, mais on trouve autant dans le *Traité théologico-politique* ou le *Traité politique*[6]. On aura remarqué la formule répétitive, qui rappelle la première phrase du *TIE* — mais au présent cette fois : « experientia docet »[7]. Cette positivité de l'expérience n'est *jamais* contredite (alors que Descartes, par exemple, admet

1. « ... quandoquidem omnia illa, quae sumpsi, postulata, vix quicquam continent, quod non constet experientia, de qua nobis non licet dubitare », *Ethique*, livre II, pr. XVII, scolie, G II, p. 105, l. 26-28 ; la dernière relative est précisée par une indication (« postquam ostendimus corpus humanum, prout ipsum sentimus existere ») sur laquelle nous reviendrons plus loin.

2. « At experientia satis superque docet, homines nihil minus in potestate habere quam linguam, nec minus posse quam appetitus moderari suos », *Ethique*, livre III, G II, p. 143, l. 14-16.

3. « Ipsa experientia non minus clare quam ratio doceat... », *ibid.*, l. 29-30.

4. « Quae modo ostendimus, ipsa etiam experientia quotidie tot, tamque luculentis testimoniis testatur, ut omnibus fere in ore sit : hominem homini Deum esse », *Ethique*, livre IV, pr. XXXV, scolie, G II, p. 234, l. 2-4.

5. « Quo haec cognitio, quod scilicet res necessariae sint, magis circa res singulares, quas distinctius et magis vivide imaginamur, versatur, eo haec mentis in affectus potentia major est, quod ipsa etiam experientia testatur », *Ethique*, livre V, pr. VII, scolie, G II, p. 284, l. 30 ; p. 285, l. 3.

6. *TTP*, chap. III, G III, p. 47, l. 10 ; *ibid.*, p. 56, l. 26 ; chap. V, p. 70, l. 25 ; chap. VI, p. 47, l. 27 ; chap. XIII, p. 167, l. 14 ; chap. XVI, p. 196, l. 30 ; p. 199, l. 26 ; etc. *TP*, chap. I, G III, p. 273, l. 28 ; chap. II, p. 278, l. 1-2 ; etc. Nous ne citons pas ces passages ici, parce qu'un défenseur de Saisset pourrait prétendre qu'il s'agit là d'un champ secondaire, extérieur au centre de la pensée de Spinoza, ou que ces expressions tiennent au style de démonstration propre au *TTP* ; nous montrerons plus loin qu'il n'en est rien, mais pour l'instant les citations de l'*Ethique* suffisent à établir la présence de références positives à l'expérience dans l'ouvrage central de Spinoza.

7. Dans le *TTP* et le *TP*, on trouve aussi le passé : « experientia docuit ».

que l'expérience peut tromper[1]) ; même lorsque Spinoza dit qu'elle *semble* tromper, c'est en rapportant l'objection d'un adversaire possible et c'est encore l'expérience qu'il oppose à de telles objections ; par exemple, lorsqu'il énumère les arguments que l'on pourra dresser contre sa thèse de l'identité de l'entendement et de la volonté, il s'attend à ce qu'on lui objecte l'expérience de la suspension du jugement, et il répond que cette suspension est en réalité une perception et non une libre volonté, comme le prouve l'expérience quotidienne du sommeil[2].

c / Enfin, il faut revenir sur l'énigmatique formule que nous avons vue rejetée par Saisset et qui occupe le milieu du dernier livre : nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels[3]. Si difficile à interpréter soit-elle, elle existe et il est permis de penser qu'une lecture de Spinoza qui croit pouvoir en faire l'économie oublie au moins une dimension du système.

Voilà donc une série d'indices, tirés des textes de la maturité, qui laisseraient penser que la méthode spinoziste, même là où elle est le plus systématique, n'exclut pas le recours à l'expérience ; voire qu'elle lui attribue dans certains cas une forte valeur probatoire. Nous ne sommes pas au bout de nos peines. Les deux séries de textes cités sont tout autant de Spinoza les uns que les autres. Que la tradition interprétative ait donné un privilège aux premiers ne doit pas nous autoriser, par contrecoup, à les négliger. En outre, une autre tradition s'est intéressée au dernier des passages cités (l'expérience de l'éternité) et elle a cherché à en tirer des effets le plus souvent hostiles à la cohérence du système. Doit-on condamner un passage à cause des détournements qu'il a subis ? A quel prix peut-on lui restituer son sens propre ? Quant

1. « Notandum insuper, experientias rerum saepe esse fallaces... », *Règle* II, AT, X, p. 365 ; cf. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1975, p. 42-47. Quant à Montaigne, si le dernier chapitre des *Essais* commençait en admettant que « quand la raison nous faut, nous y employons l'expérience », c'était pour ajouter qu'elle est « un moyen plus faible et moins digne » (livre III, chap. XIII).

2. *Ethique*, livre II, pr. XLIX, corollaire, scolie, G II, p. 132, l. 32, sq. : « Secundo nobis objici potest, quod experientia nihil clarius videatur docere, quam quod nostrum judicium possumus suspendere, ne rebus, quas percipemus, non assentiamur » ; la réponse est p. 134, l. 11 sq. : « Ad secundam objectionem respondeo negando, nos liberam habere potestatem judicium suspendendi. Nam cum dicimus, aliquem judicium suspendere, nihil aliud dicimus, quam quod videt, se rem non adaequate percipere. Est igitur judicii suspensio revera perceptio, et non libera voluntas [...] Atque hoc quotidie in somnis experimur. »

3. « At nihilominus sentimus experimurque nos aeternos esse », *Ethique*, livre V, pr. XXIII, scolie, G II, p. 296, l. 3-4.

aux autres passages, on ne peut se contenter de les juxtaposer. Ou bien Spinoza se contredit ; ou bien tous ces textes ne parlent pas de la même chose. Si l'on veut comprendre il faut donc définir et distinguer, et non plus se contenter de vagues références aux faits et à l'induction ; replacer les diverses indications aux différents niveaux du système et non les isoler à coups de citations. Pour poursuivre notre enquête, il vaut donc mieux cerner l'expérience, expliquer ce qu'elle est, et d'abord ce qu'elle n'est pas. La distinguer de l'expérience vague, de l'expérimentation scientifique et éventuellement d'autres termes encore, homonymes au moins en partie. Puisqu'elle fait système avec d'autres notions, il nous faudra en dresser le catalogue, comme nous l'avions fait dans la première partie pour l'éventail des premières co-occurrences. Pour y parvenir, nous devrons parfois insister sur des distinctions que Spinoza ne formule pas lui-même en tant que telles, mais qui qui nous semblent lisibles à l'état pratique dans son écriture et dans sa manière de raisonner ; nous devrons également analyser le dialogue qu'il entretient avec d'autres doctrines, et qui seul permet d'évaluer complètement la portée d'un terme ou les raisons de ses modifications. Ainsi seulement pourrons-nous juger si, à côté du raisonnement géométrique, il est encore une place pour une démarche expérientielle ; ainsi surtout pourrons-nous comprendre si la reconnaissance et l'analyse des modalités d'une telle démarche nous permettent de mieux comprendre les textes et le système de Spinoza.

2. Ce que l'expérience n'est pas

Il paraît clair qu'on ne peut réduire l'expérience à la simple référence aux faits, ou à la simple observation. En revanche, il faut une analyse en ce qui concerne l'expérience vague et l'expérimentation, puisque ce sont des notions qui se trouvent également dans les traités ou dans l'*Ethique*. Il sera en outre nécessaire de se demander ce qu'il en est de l'expérience mystique, puisqu'il existe une tradition qui interprète le spinozisme dans ce sens.

a / L'expérience ne se réduit pas à l'expérience vague

Une des raisons les plus fortes qui ont empêché les commentateurs de s'intéresser à l'expérience est sans doute sa réduction à l'*experientia*

vaga. Il s'agit là d'une interprétation réductrice de la thèse des trois (ou quatre) genres de connaissance[1]. En effet, la théorie spinoziste de la méthode, ou, pour reprendre le vocabulaire de l'*Ethique*, de l'âme en tant que chose pensante, ne se réduit nullement à la classification des genres de connaissance. On pourrait même avancer qu'un résumé de la théorie spinoziste de la pensée qui la réduirait à cette classification, ou qui l'exposerait seulement du point de vue de cette classification, s'interdirait de comprendre ce qu'il y a de plus original dans la théorie causale des idées adéquates. Il nous faut donc y revenir ici.

Nous avions noté, dans les premiers écrits, une tendance à distinguer l'expérience et l'expérience vague, moins comme deux objets différents que comme deux regards sur le même objet, l'un de ces regards pouvant réutiliser comme matériaux ce que l'autre avait produit. Cette différence n'était pas traitée en tant que telle, mais se laissait déchiffrer dans la pratique textuelle de Spinoza. Un seul terme dans le *Court Traité*, mais deux problématiques différentes ; dans le *TIE*, deux termes distincts. Il faut maintenant reprendre le problème à nouveaux frais : qu'en est-il dans les écrits de la maturité ? doit-on, cette fois, penser la notion d'expérience seulement à partir de l'expérience vague ? C'est ce que font la plupart des commentateurs sans même se poser la question. On a vu que Saisset traitait en fait les deux premiers types de connaissance sous l'unique nom d'expérience et appliquait à l'*Ethique* ce que le *TIE* avait énoncé. L'ensemble de la littérature secondaire sur le spinozisme se conforme à une telle assimilation. Les formules du scolie de la proposition XL et des propositions XLI et XLII du livre II concernant l'expérience vague sont appliquées immédiatement à l'expérience tout court. Ainsi Spinoza semble faire pratiquement la plus grande confiance à un type de connaissance dont il a énoncé théoriquement qu'il était l'unique cause de la fausseté. Ce que nous avons remarqué dans les premiers écrits devrait au contraire nous inciter à la prudence lorsque nous abordons l'*Ethique* et les deux grands *Traités*.

Il nous semble que trois remarques doivent être formulées tout de suite :

— L'emploi de l'expression *experientia vaga* est très faible quantitativement et catégorialement limité : elle est utilisée expressément une

1. Pour simplifier la terminologie, nous appellerons désormais *types* de connaissance les quatre formes de perception que Spinoza distingue dans toutes ses œuvres : ce qui donne trois ou quatre genres de connaissance selon que les deux premiers types sont ou non regroupés en un genre unique ; mais même lorsqu'ils sont regroupés ils ne sont jamais confondus.

seule fois en tout et pour tout dans l'*Ethique*, on ne la trouve jamais ni dans le *TP*, ni dans le *TTP* ; quelques passages du livre II de l'*Ethique* en traitent implicitement, comme on peut l'admettre à partir du jeu de renvois du scolie II de la proposition XL. Au contraire, les textes qui font explicitement référence à l'expérience (tout court) sont nombreux et semblent bien, si l'on en juge par le contexte, être cohérents entre eux. Il est pour le moins paradoxal de penser la notion la plus courante et la plus largement distribuée à partir de celle dont l'usage est le plus restreint.

— La distinction contextuelle entre « expérience » et « expérience vague » est plus nette que dans les premiers écrits ; les deux expressions entraînent des séries de co-occurrences différentes, ce qui laisse penser qu'à l'intérieur de l'univers du spinozisme accompli, elles relèvent de régions différentes du raisonnement.

— Enfin il est clair que cette fois l'expérience emprunte ses matériaux à d'autres formes de connaissance que l'expérience vague : ainsi, lorsque le *TTP* veut justifier l'utilité des récits bibliques, il rappelle que l'*Ecriture* instruit par l'expérience et non par la raison. Spinoza écrit alors : « Ces enseignements, l'*Ecriture* les établit par l'expérience seule, je veux dire par les histoires qu'elle raconte » et, sans donner de définitions ni de connaissances claires et distinctes, « elle peut cependant instruire et éclairer les hommes dans une mesure suffisante pour imprimer dans leurs âmes l'obéissance et la dévotion » ; après cette démonstration, Spinoza résume ce qu'il estime avoir établi : c'est au vulgaire que « la connaissance de ces histoires et la foi dans leur vérité sont nécessaires ». L'ensemble de ce raisonnement montre bien que ce n'est pas d'expérience vague qu'il s'agit : l'utilité des histoires s'appuie clairement sur la connaissance *ex signis*. Les matériaux dont l'*experientia* tire son « instruction » sont donc plus vastes que dans les premiers écrits.

Donc au point où nous en sommes, il apparaît que l'*experientia* se distingue de l'expérience vague à la fois par son champ d'occurrences, par son contenu et par ses matériaux. Encore faut-il rendre raison de cette triple différence, et tenter de mieux cerner les deux termes.

Commençons par l'expérience vague. Elle appartient au registre des types de connaissance. Nous n'allons pas traiter ici de cette théorie dans son ensemble mais nous en isolerons seulement les points qui peuvent nous aider à mieux déterminer le type de connaissance qui

nous intéresse, et ses caractéristiques[1]. L'expression même d'*experientia vaga* est empruntée à Bacon : c'est une filiation bien connue et peu interrogée. Si Spinoza reprend une formule au Chancelier, cela ne signifie pas que le sens en soit identique pour les deux philosophes — surtout si l'on songe aux réserves exprimées dans la première lettre à Oldenburg[2]. Mais en même temps le fait qu'il la reprenne, à une époque où précisément il lit Bacon et réfléchit à son apport sur les questions de méthode[3], laisse entendre qu'à ses yeux il y a suffisamment d'affinités, au moins locales, entre certains aspects de leur approche, pour justifier l'emprunt d'une désignation technique, quitte à en modifier l'horizon de référence. Le point commun à son emploi chez l'un comme chez l'autre tient à ce que l'adjectif signale l'existence d'une pluralité d'expériences possibles, ou d'usages possibles de l'expérience, qu'il convient de distinguer. Si l'on a besoin de dire que certaines expériences sont vagues, c'est que d'autres ne le sont pas ou ne devraient pas l'être, par conséquent que le mot « expérience » employé seul est porteur d'ambiguïté. Chez Bacon, la notion apparaît dans le cadre d'une double description : l'analyse des faits de l'âme humaine et le bilan du savoir déjà acquis ; les deux relevés s'articulent en ce sens que c'est la topographie de l'âme qui indique quels défilés doivent passer (et jusqu'ici n'ont pu franchir) les acquis collectifs de la science. Dans cette topographie, l'expérience est la première clef du savoir, mais à condition d'être traitée convenablement[4] : si on la néglige, on produit la scolastique, mais si on se précipite sur elle sans précautions, on ne la décrypte qu'à travers les filets tendus par les idoles. C'est pourquoi l'arme qu'elle constitue est toujours à double tranchant et le discours tenu sur elle est soigneuse-

1. Sur la théorie spinoziste de la connaissance, voir Martial Gueroult, *Spinoza*, t. II, *L'Ame*, *passim* et notamment p. 198-487 ; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 63-77 ; L. Teixeira, *A Doutrina dos Modos de Percepçao e o Conceito de Abstraçao na Filosofia de Espinosa*, Sao Paulo, 1954 ; Raul Landim Filho, La notion de vérité dans l'*Ethique* de Spinoza, in *Méthode et métaphysique. Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, n° 2, PUPS, 1989, p. 121-142.

2. Ep. II, G IV, p. 8-9

3. Dans les deux lettres sur les travaux de Boyle, le nom de Bacon est associé positivement à celui de Descartes (Ep. VI, G IV, p. 25 ; Ep. XIII, G IV, p. 67). On le retrouve dans la lettre XXXVII (cf. plus loin).

4. « L'*experientia* recoupe l'attitude minimale souhaitable d'accueil des faits observés et recensés, en même temps qu'elle recouvre un champ indéterminé tant que n'est pas intervenue la mise à l'épreuve » ; réduite à sa notion brute, elle est « peu éclairante. Ainsi envisagée, l'*experientia* ne saurait faire autorité », D. Deleule, Experientia-experimentum chez F. Bacon, *in* Francis Bacon, *Terminologia e fortuna nel XVII secolo*, a cura di Marta Fattori, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1984, p. 62.

ment balancé : sans elle, on ne peut connaître la « subtilité réelle et naturelle des choses » et son système de différences mises en lumière grâce aux sens[1] ; une philosophie qui se détache « des racines de l'expérience qui lui ont permis de prospérer et de grandir est un cadavre »[2] ; mais le sophiste se sert d'elle pour « y glaner des observations variées et communes », ou « la plie à ses dogmes et la tient captive »[3], alors que l'empirique en déforme la portée en s'appuyant « sur la base restreinte et obscure d'expériences peu nombreuses »[4] ; bref, il est aussi grave de trahir l'expérience que de la déserter[5]. La solution consiste à procéder avec ordre. L'expérience vague est alors l'expérience sans ordre[6]. Mais en fait chez Bacon le désordre pourrait s'étendre de proche en proche[7] : *vaga, mera, quaesita, literata*, l'expérience semble toujours risquer de retomber dans les vieilles ornières si l'on n'est pas suffisamment prudent dans son usage. On serait tenté de dire que tout le système de catégories mis en place dans le *Novum Organum* et l'*Advancement of Learning* vise à arracher l'expérience au hasard, à la doter enfin de cet ordonnancement sans lequel elle ne peut libérer sa fécondité. La théorie baconienne de la connaissance relève de la

1. « Il est une chose que pour ma part je sais bien, et que vous aussi serez bientôt amenés à reconnaître : une fois que vous vous serez un peu familiarisés avec la subtilité réelle et naturelle des choses et avec les différences qui sont inscrites et gravées dans l'expérience, et qui sont offertes aux sens ou du moins mises en lumière par l'entremise des sens [« postquam verae et nativae rerum subtilitati, et differentiis in experientia signatis et expressis et sensui subjectis aut saltem per sensum in lucem extractis, paululum insuevistis »], vous considérerez immédiatement comme un badinage et comme une sorte de fantôme et de sortilège cette autre subtilité de discussion et de mots qui, en vous plongeant dans l'admiration, a accaparé et absorbé vos pensées », *Redargutio philosophiarum*, traduction G. Rombi et D. Deleule, *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, PUF, 1987, p. 138-139.

2. « Quare omnem philosophiam ab experientiae radicibus ex quibus primum pullulavit et incrementum cepit avulsam, rem mortuam esse », Cogitata et visa de interpretatione naturae sive de scientia operativa, in *Récusation...*, p. 204-205.

3. *Novum Organum*, livre I, aphorismes 62 et 63, traduction M. Malherbe et J.-M. Pousseur, PUF, 1986, p. 122-124.

4. *Ibid.*, aphorisme 64, p. 124.

5. Temporis partus masculus, in *Récusation...*, p. 58-63. Il s'agit respectivement de Paracelse et de Galien.

6. « Il ne s'agit pas seulement de porter ses recherches et ses soins à des expériences plus nombreuses et d'un autre genre que les expériences pratiquées jusqu'ici, il faut aussi introduire un lien méthodique, un ordre et un progrès tout différent, dans l'enchaînement et l'avancement de l'expérience. Car une expérience vague et s'abandonnant à elle-même (comme on l'a dit plus haut) est un simple tâtonnement et paralyse les hommes plus qu'elle ne les informe », *Novum Organum*, livre I, aphorisme 100, *ibid.*, p. 160.

7. Cf. D. Deleule, *Experientia-experimentum chez F. Bacon*, p. 64.

stratégie, mais c'est une stratégie qui semble réfléchir sur des conquêtes toujours menacées.

Qu'en est-il chez Spinoza ? Il se peut que, dans les premiers écrits, Spinoza ait repris le terme parce que chez lui aussi, à ce moment, l'expérience est sans ordre ; ou du moins parce que, du point de vue descriptif, un ordre ne peut y être thématisé. Les caractéristiques de l'expérience vague dans le *TIE* semblent bien répéter en partie au moins celles de l'expérience vague baconienne : elle n'est pas déterminée par l'entendement, elle est issue du hasard[1]. On retrouve donc à la fois l'idée de désordre et celle de restriction. Cependant la restriction est déjà, au moins de façon indicative, pensée autrement : le hasard joue un rôle, moins dans la production de l'expérience vague que dans le fait qu'elle occupe le terrain tant qu'elle n'a pas été démentie par une autre plus puissante[2] ; autrement dit c'est la thèse positive des rapports de forces entre idées qui apparaît en creux dans la description. Néanmoins, le *TIE* en demeure à la description même, en notant par exemple le caractère incertain, non définitif, superficiel, de l'expérience vague. On comprend dès lors qu'il emprunte un nom à Bacon : celui-ci, quelles que soient les réserves qu'il inspire par ailleurs à Spinoza, sait décrire[3]. Or, pour ce qu'exige la méthode, il n'est justement pas nécessaire de connaître l'âme par sa cause première : il suffit de disposer une *historiola* à la manière de Bacon[4]. Détachée du bilan de l'histoire des sciences, la topographie de l'âme peut se réarticuler dans la recherche du vrai bien, même si la description des faits place déjà les jalons qui permettront après coup de la relire comme repérage des effets.

Mais dans l'*Ethique* il en va différemment. Comment penser la spécificité de la classification des genres de connaissance dans l'analyse

1. « ... quae non determinatur ab intellectu » ; « quia casu sic occurrit... », § 19, G II, p. 10, l. 12-13.

2. « ... sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, et ideo tanquam inconcussum apud nos manet », § 19, G II, p. 10, l. 12-15.

3. En résumant ses critiques à l'intention d'Oldenburg, Spinoza note que Bacon parle très confusément et ne prouve à peu près rien, mais qu'il se contente de raconter (« de hac re admodum confuse loquitur, & fere nihil probat ; sed tantum narrat », Ep. II, G IV, p. 8, l. 29-30) — ce qui laisse entendre qu'au moins cette narration, si elle est insuffisante, n'est pas fausse en elle-même.

4. « Ad haec intelligendum, saltem quoad Methodus exigit, non est opus naturam mentis per primam ejus causam cognoscere, sed sufficit mentis, sive perceptionum historiolam concinnare modo illo, quo Verulamius docet », Ep. XXXVII, G IV, p. 189, l. 5-8. Saisset a tort de s'indigner du terme *historiola* : rien ne permet d'affirmer qu'il est péjoratif.

qui s'y déploie ? On peut commencer en comparant les deux phrases qui introduisent cette classification dans les deux textes latins. Le *TIE* dit : « les modes de perception dont j'ai fait usage jusqu'à ce jour pour affirmer ou nier quelque chose indubitablement »[1] ; l'*Ethique* dit : « avoir des perceptions et former des notions universelles »[2]. La différence est double : d'une part, la place de la phrase introductive dans le raisonnement d'ensemble ; d'autre part, le passage au premier plan de la notion d'universel. Chacune des deux phrases fait référence à une situation antécédente ; mais dans le *TIE* l'antécédent est l'histoire des perceptions passées, dans l'enchaînement vécu *(hucusque)* qui a précédé le moment de l'aspiration et de la décision de chercher le vrai bien ; dans l'*Ethique*, l'antécédent est l'analyse de la connaissance imaginative puis des notions communes, dans l'enchaînement pensé *(ex his supra dictis)* des démonstrations qui ont précédé la proposition XL. Autant dire que dans l'*Ethique* l'énumération des genres de connaissance ne se fait qu'après la déduction de leurs causes et grâce à elles ; au moment où ils sont nommés, nous disposons déjà de tous les éléments pour les connaître génétiquement. Dans le *TIE* au contraire, leur seul support textuel était le projet d'atteindre un certain but (*finis* et *scopus*) pour lequel on cherchait des moyens, ce qui impliquait d'abord l'inventaire des modes de perception dont on avait disposé jusque-là, ensuite un tri effectué parmi eux. On comprend mieux dès lors pourquoi la classification du *TIE* ne peut être que descriptive, alors que celle de l'*Ethique* sera explicative[3]. En quoi résidera l'explication proprement dite ? C'est ici qu'il faut faire intervenir la seconde différence entre les deux phrases introductives : pour le *TIE*, connaître c'est percevoir et affirmer ; pour l'*Ethique*, c'est à la fois percevoir et former des notions universelles. Contrairement à la tradition de la théorie de la connaissance, l'universel ne demeure pas l'apanage d'un type de connaissance, mais chaque genre

1. « Quod ut fiat, exigit ordo, quem naturaliter habemus, ut hic resumam omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubie affirmandum vel negandum », § 18, G II, p. 10, l. 1-3.

2. « Ex omnibus supra dictis clare apparet, nos multa percipere, et notiones universales formare », livre II, pr. XL, scolie, G II, p. 122, l. 2-3.

3. On pourrait caractériser cette différence en reprenant une formule qu'A. Matheron utilise à propos de l' « idée de l'idée » dans les deux textes : « Dans le *TIE*, Spinoza s'en tient aux apparences immédiates » ; l'*Ethique* s'en écarte mais « montre comment il est possible [...] de rendre compte de ces apparences immédiates auxquelles s'en tenait le *TIE* », Idée, idée d'idée et certitude dans le *Tractatus de Intellectus Emendatione* et dans l'*Ethique*, in *Méthode et métaphysique, travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, n° 2, PUPS, 1989, p. 104.

se définit par la façon propre dont il forme ses notions universelles. On ne peut donc plus distinguer entre connaître de façon ordonnée et connaître sans ordre : tout type de connaissance insère les perceptions dans un certain ordre. C'est pourquoi on a pu remarquer à juste titre que ce qu'il y a de plus intéressant dans la théorie telle qu'elle se présente dans l'ouvrage de la maturité, c'est que le sujet y est exposé en prenant comme point de départ une théorie des idées générales[1]. On ne saurait surestimer l'importance de cette première phrase du second scolie de la proposition XL. En effet, le terme « connaissance » fait partie de ces termes clefs qui, chez Spinoza, ne sont jamais définis mais aident à définir les autres[2]. Or cette phrase initiale nous offre à l'état pratique sinon une définition du moins une description : connaître, c'est, indissociablement, percevoir et tirer de cette perception, ou dégager à l'occasion de cette perception, des notions universelles. Peut-on préciser le rapport entre ces deux aspects ? Il faut d'abord s'interroger un instant sur le sens du mot *perception*. Il n'a pas de rapport particulier avec la sensation, comme c'est le cas dans d'autres lexiques philosophiques. Les mots percevoir, perception, sont successivement refusés et utilisés par Spinoza dans le cours du même livre II. Au début du livre, lorsqu'il énonce ce qu'est une idée, Spinoza la définit comme « un concept de l'Ame, que l'Ame forme pour ce qu'elle est une chose pensante »[3], et il précise : « je dis concept de préférence à perception, parce que le mot de perception semble indiquer que l'âme est passive à l'égard d'un objet, tandis que concept semble exprimer une action de l'âme »[4]. Mais de fait, si l'on utilise un mot « de préférence » *(potius)* à un autre, c'est qu'au fond on aurait pu aussi utiliser l'autre : la distinction porte plus sur les connotations que sur la signification. Par la suite d'ailleurs, le mot « percevoir » est utilisé pour signifier :

1. « O que há de mais interessante na Etica a respeito dos modos de percepçao é que o assunto é exposto tendo como ponto de partida uma teoria das idéias gerais », Livio Texeira, *A Doutrina dos Modos de Percepçao e o Conceito de Abstraçao na Filosofia de Espinosa*, Sao Paulo, 1954, p. 111. C'est la meilleure étude sur la question ; Martial Gueroult la cite d'ailleurs élogieusement dans son propre exposé sur les genres de connaissance.

2. Sur le statut de ces termes, cf. P.-F. Moreau, Métaphysique des formes et métaphysique de la substance, in *Méthode et métaphysique, travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, n° 2, PUPS, 1989, p. 9-18.

3. « Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format propterea quod res est cogitans », *Ethique*, livre II, déf. III.

4. « Dico potius conceptum quam perceptionem quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab objecto pati ; at conceptus actionem mentis exprimere videtur », *Ethique*, livre II, Déf. III, Explication.

avoir telle ou telle idée (*hanc vel illam*[1]). Cela se comprend : l'âme est, dans le même mouvement, active et passive ; active, en tant que, par sa spontanéité, elle forme le concept qu'est l'idée ; passive, en tant que cette idée le plus souvent exprime une rencontre qui ne dépend pas des lois internes de l'individu[2] ; elle est dans cette mesure passive, sinon à l'égard de l'objet, du moins à l'égard de la rencontre entre l'objet et le corps dont elle est l'idée[3]. Percevoir, c'est donc d'abord se représenter l'événement qu'est la rencontre de notre corps avec un autre corps. Dans la mesure où cette rencontre est subie dans un ordre qui n'est pas l'ordre interne de l'âme[4], on comprend l'utilisation d'un terme à connotations passives ; au fond nous retrouvons ici ce que nous avions appelé, pour le prologue du *TIE*, l'ordre du donné. Tout le tissu imaginatif se constitue d'abord en référence à cette rencontre, à cet événement présent — que le fonctionnement de l'imagination redoublera, multipliera, généralisera. Sans entrer dans le détail de l'analyse du livre II, nous pouvons déjà tirer deux conclusions : d'une part, la connaissance commence donc, inéluctablement, par un présent de la perception[5] ; d'autre part, cette perception n'est encore, en tant que telle, ni vraie ni fausse — ou si l'on préfère elle est vraie d'une vérité automatique[6].

1. « Lorsque nous disons que l'Ame perçoit telle ou telle chose, nous entendons par là que Dieu, en tant qu'il s'explique par la nature de l'âme humaine, a telle ou telle idée » (pr. XI, corollaire).

2. « C'est pourquoi l'idée de l'affection qui correspond à cette rencontre subit l'influence de cette extériorité, soit directement en ce qu'elle enveloppe la nature du corps extérieur » (pr. XVI), « soit indirectement en ce qu'elle s'enchaîne à d'autres idées suivant les dispositifs de la mémoire » (pr. XVIII).

3. Ainsi, « puisqu'une affection passive découle à la fois de la nature de notre corps et de celle du corps extérieur qui nous affecte, son idée enveloppe à la fois ces deux natures. Notre âme, dès lors, doit percevoir non seulement son propre corps, mais tout ce qui, directement ou indirectement, agit sur lui », A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, p. 66.

4. Cf. pr. XVIII, scolie : « Dico secundo hanc concatenationem fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum quae fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas mens percipit, et qui in omnibus hominibus idem est », G II, p. 107, l. 9-13.

5. Cf. pr. XVII et corollaire.

6. Sur la neutralité épistémologique des images, cf. le scolie de la proposition XVII : « Et ici, pour commencer d'indiquer ce qu'est l'erreur, je voudrais faire observer que les imaginations de l'âme considérées en elles-mêmes ne contiennent aucune erreur ; autrement dit, que l'âme n'est pas dans l'erreur parce qu'elle imagine ; mais elle est dans l'erreur en tant qu'elle est considérée comme privée d'une idée qui exclue l'existence de ces choses qu'elle imagine comme lui étant présentes. »

Mais, nous l'avons vu, la connaissance ne se limite pas à la perception : tout se passe comme si l'âme humaine était ainsi faite qu'elle ne pouvait se contenter de cette donnée ponctuelle et cherchait immédiatement à l'insérer dans un système de relations et de comparaisons. Il semble bien que, dans l'*Ethique*, on ne puisse parler de connaissance, même fausse, que lorsqu'il y a reprise de la perception par un universel. C'est d'ailleurs cette reprise qui dispense d'ajouter, dans la quasi-définition, l'idée d'affirmer. Cette insertion elle-même renvoie aux diverses façons dont l'âme peut traiter son propre support imaginatif. En effet, ce n'est pas toujours de la même façon que la connaissance ordonne en idées universelles ce qui est fourni par l'imagination. Les trois premiers types de connaissance travaillent tous trois directement sur le donné imaginatif, et tous trois en tirent des idées générales[1], mais de façon différente : répétitive, associative, comparative. La connaissance par expérience vague tire d'événements répétés un universel qui isole confusément leurs aspects semblables ; la connaissance par signes ou *ex auditu* associe l'événement à d'autres dont on a entendu parler ou bien dont les signes sont déjà gravés dans la mémoire[2]. L'une et l'autre fabriquent donc un universel à partir de la déformation, par le corps, des traits positifs de l'objet perçu. Cet universel est l'extrapolation de ce que l'on pourrait appeler un particulier négatif. Par exemple, si une flamme me brûle la main, je puis en tirer un universel, mais où (en ce qui concerne la flamme) le rapport de l'effet à la cause est brouillé par le rapport de l'effet avec mon corps, qui isole ce qui n'est pas essentiel. Je ressens de la flamme non sa définition mais sa brûlure. Tout cela forme une série de processus dont chacun en lui-même est positif mais dont la conjonction constitue comme une essence particulière négative. La négation ici n'est pas une négation interne, elle est constituée par la limitation mutuelle de deux singularités affirmatives[3].

1. On pourrait faire aussi rentrer la connaissance par science intuitive dans cette définition, car elle s'appuie indirectement sur le donné imaginatif dans la mesure où elle s'appuie sur la connaissance du deuxième genre ; et, si elle ne procède pas par notions universelles, elle procède par idées adéquates singulières dont chacune est universellement vraie.

2. *Ethique*, livre II, pr. XL, sc. II. En ce sens la connaissance *ex signis* de l'*Ethique* prend bien la suite de la connaissance *ex auditu* du *TIE*. Elle en étend simplement le champ ; peut-être l'analyse, effectuée entre-temps, de la connaissance prophétique n'y est-elle pas pour rien.

3. Si nous les saisissions dans l'ordre total de la nature, c'est-à-dire si notre entendement était infini, nous les concevrions comme les intersections de séries causales et non comme des négations.

Au contraire, la connaissance par notions communes dégage, sur un vaste champ perceptif, ce qui est commun à mon corps et aux objets qui l'affectent. Elle peut ainsi saisir adéquatement ce qui n'est particulier ni à l'un ni à l'autre. Son universel se fonde donc non sur une limitation particulière mais sur l'absence de particularités essentielles. Chacun de ces trois types de connaissance s'appuie donc sur l'imagination mais y opère avec un mode de production différent. Il n'y a donc pas de continuité entre eux, et surtout entre les deux types qui constituent le premier genre et la connaissance par notions communes. C'est cela qui justifie intégralement les fortes formulations citées plus haut[1] sur l'équivalence entre premier genre et registre du faux, et sur l'impossibilité pour le premier genre d'être l'origine des deux autres. Même si les différents types de connaissance ont un terreau commun — l'imagination[2] —, il ne peut qu'y avoir une rupture entre les deux types du premier genre et le deuxième genre. Tous s'appuient sur un même donné imaginatif mais la connaissance proprement dite consiste dans la transformation de ce donné, par les processus de connexion qui relèvent d'au moins deux ordres différents. Toute tentative de diminuer ou d'effacer cette rupture efface la spécificité du spinozisme en minimisant la différence de l'adéquat et de l'inadéquat.

Bien entendu, la part de tel ou tel type de connexion chez un individu donné ne relève pas du libre arbitre ou de l'attention ; elle est fonction des circonstances physiques et biographiques qui ont formé son *ingenium*, ainsi que du cadre historico-politique dans lequel se développe sa pensée. On pourrait même suggérer qu'il y a trois types d'imagination, suivant qu'elle se prête plutôt à l'une de ces opérations : l'imagination vive, l'imagination pratique, l'imagination puissante. La première, qui procède par association, donne le prophète ; la deuxième, qui procède par répétition, donne l'empirique ; la troisième qui favorise la comparaison, donne l'homme d'entendement. Cette distinction n'est pas systématisée par Spinoza, mais elle permet de comprendre comment

1. Pr. XLI et XLII du livre II ; pr. XXVIII du livre V.

2. On ne doit donc pas considérer l'imagination en tant que telle comme un facteur négatif. C'est ce qu'avait pressenti J. Frohschammer, *Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's*, Munich, Th. Ackermann, 1879, p. 117 et 162-172 (mais, s'il montrait que le système lui confère un statut essentiel, il croyait ne pouvoir y parvenir qu'en lui accordant un rôle fondateur dans l'individuation et la connexion des modes) ; c'est surtout ce qu'ont démontré C. De Deugd, *The Significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Van Gorcum, 1966 et Martial Gueroult, *Spinoza*, t. II, *L'Ame*, p. 221-223.

la disposition différente des *ingenia*, plus ou moins favorisée par les circonstances historiques, permet d'obtenir différents types d'esprits[1].

Qu'en est-il, dans ce cadre, de l'expérience vague ? Elle comporte toujours les caractères qu'elle comportait dans le *TIE* : elle est toujours apparemment sans ordre, incertaine et inadéquate. Mais désormais nous savons pourquoi : nous pouvons la saisir d'un point de vue plus compréhensif et expliquer pourquoi il en est ainsi.

Son premier caractère fondamental est celui qu'elle partage avec les deux autres types fondamentaux de connaissance : elle est enracinée dans le présent et dans mon corps. Il ne peut y avoir de connaissance par expérience vague s'il n'existe pas un corps qui, par chacune de ses rencontres, est l'occasion d'une idée dans l'esprit qui correspond à ce corps. Le présent de cette rencontre est le point d'ancrage incontournable auquel viennent s'accrocher toutes les associations, imitations ou connexions qui organisent le procès imaginatif.

Le second caractère fondamental tient à la façon particulière dont ce type de connaissance dépasse le présent. Son objet propre, c'est moins les choses que notre rencontre avec les choses : ce qu'on a appelé plus haut des essences singulières négatives, ou limitatives ; c'est-à-dire qu'elle met au premier plan de la chose non son essence mais ce qui, dans son effet, nous frappe. Or, cet effet manifeste bien la puissance de la chose, mais il la manifeste de biais, par sa réfraction, c'est-à-dire sa limitation à la mesure de notre corps. Ainsi du fruit mortel, l'expérience vague retiendra la scène de l'agonie. Or cette scène n'est pas fausse, mais elle n'est qu'une conséquence d'un procès chimique interne. Si nous connaissions ce procès et la structure de notre corps dans leur positivité, nous pourrions en déduire ce qui se passe dans la rencontre ; mais, imaginant d'abord l'effet de la rencontre, c'est-à-dire un nœud de doubles conséquences sans leurs causes, nous ne pouvons pas remonter à ces essences particulières affirmatives que sont la nature du poison et la structure de notre corps.

Nous pouvons maintenant en déduire explicativement les traits que nous connaissions descriptivement depuis le *TIE* :

— Une telle connaissance n'est pas sans ordre, mais elle a un ordre qui n'est pas celui de l'entendement. Elle n'est donc plus le sans-ordre toujours menaçant, elle est ce qui relève de l'ordre de la vie quotidienne.

1. Sur la distinction entre imagination forte et imagination vive, cf. M. Gueroult, *Spinoza*, t. II, p. 221.

C'est un ordre qui la domine et qu'elle ne domine pas. Les rencontres entre notre corps et les corps extérieurs sont organisées par des séries déterminantes qui nous échappent et dont nous appelons la conjonction hasard. En même temps, les idées de ces rencontres s'enchaînent en nous dans le même ordre, ou dans un ordre qui rappelle les rencontres précédentes. De cette répétition peut sortir une habitude utile à la vie ; beaucoup de conduites qui sont du registre de la précaution, de la prudence, de l'habileté pratique peuvent être engendrées par ces connexions répétitives. Mais on ne peut franchir d'un pas continu le fossé qui sépare ce registre de l'ordre de l'entendement. Quand nous serons dans l'ordre de l'entendement, nous aurons des chaînes d'idées adéquates suffisamment fortes pour que les idées qui expriment les rencontres avec le monde extérieur viennent prendre place dans cette articulation, et se dégagent par là même de leur gangue d'inadéquation. C'est pourquoi, quand cet ordre de l'entendement commence à s'instaurer en moi, l'ordre de l'extériorité, que je ne domine pas encore, m'apparaît comme désordre et pur jeu du hasard.

— Si la connaissance par expérience vague est superficielle, c'est en ce qu'elle met en avant non le corps ou la chose, mais leur intersection, et que les répétitions font apparaître au premier plan cette intersection même. Elle ne s'arrache pas au désordre du corps et de la biographie de l'individu. Elle est superficielle dans la mesure où elle est individuelle — par opposition à la connaissance par notions communes qui est universelle (*omnibus hominibus*[1]).

— Elle est enfin inadéquate dans la mesure où elle est asservie au désordre des images. C'est cela qui la rend incertaine, qui lui fait prendre les accidents pour les essences et explique que son domaine soit celui du faux.

Nous voyons bien en quoi cette explication reprend et complète la description du *TIE* : elle en indique la cause, et fait donc apparaître les traits descriptifs comme autant d'effets. En ce sens, la formule de Martial Gueroult[2] s'applique pleinement[3]. Reste une question : pour-

1. *Ethique*, livre II, pr. XXVIII, scolie, G II, p. 119, l. 6-7.

2. « Dans les premiers *Traités*, la classification est purement descriptive et ne suppose pas de genèse, elle est un constat, ou une nomenclature ; dans l'*Ethique* au contraire, elle résulte d'une genèse ; ce par quoi se trouve précisée sans ambiguïté la caractéristique de chaque genre de connaissance, tandis que se trouve fondée de façon solide, en vertu de leur origine, leur statut propre et leur différence de nature », ap. XVI, p. 608.

3. Gueroult songe plutôt aux genres supérieurs de connaissance. De même, aux pages 594-595, il demeure très elliptique sur la différence entre connaissance *ex signis* et expérience vague. Néanmoins sa formule s'applique à notre description.

quoi l'appeler encore expérience vague — maintenant que nous ne croyons plus à son désordre ? Précisément dans la mesure où, de tous les types de connaissance, elle demeure celui qui est le plus ancré dans l'imagination, qui prend le moins de distance à son égard. Or précisément « vague » est l'adjectif qui s'applique à l'imagination, non pas au sens où elle serait imprécise, mais en ce qu'elle est errante[1]. On n'est donc plus exactement dans le sens baconien, mais il ne s'agit pas non plus d'une pure homonymie, ou de la simple rémanence d'un nom une fois que le concept a été redéfini. Il est probable qu'aux yeux de Spinoza, il est justifié de conserver le terme emprunté à Bacon dans la mesure où la théorie de l'*Ethique* explique pourquoi cette expérience paraît sous l'emblème du vague, bien que cette errance soit désormais moins sa règle que celle de l'imagination qui la produit[2].

Venons-en maintenant à ce que nous avons appelé l'expérience « tout court ». Que veut dire Spinoza quand il dit : cela l'expérience l'a enseigné ? L'essentiel est non la cause ni le contenu, mais le résultat. Il veut dire : cela j'estime que tout le monde le sait ; et comme il s'agit souvent de réfuter un préjugé ou une objection, « tout le monde le sait » veut dire aussi : cela devrait empêcher d'énoncer innocemment la thèse précédente. Autrement dit : « experientia docet » vise à établir ou plutôt à rappeler un fait : telle chose est sue de tous. L'expérience est à la fois rappel et barrage. Evidemment, certains l'ont appris d'un livre ou d'un maître, et d'autres l'ont appris par répétition ; mais la question n'est pas là (et peut-être même certains l'ont-ils appris par la raison, cela importe peu). Il s'agit d'un énoncé qui n'affirme ni une perception (même s'il se réfère à beaucoup de perceptions) ni un universel, du moins de la façon dont le fait la connaissance. « Tout le monde le sait » ne veut pas dire « chacun le connaît » et moins encore : « chacun le connaît adéquatement ». Dire : « il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes » ne dit pas comment on l'a appris : c'est un

1. « Imaginatio vaga est et inconstans », *TTP*, chap. I ; la *fluctuatio imaginationis* s'oppose à la *concatenatio* de la Raison, *Ethique*, livre II, pr. XLIV, scolie. Wim Klever rassemble ces citations à la fin du premier paragraphe de son article, Remarques sur le *TIE* (Experientia vaga, paradoxa, ideae fictae), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1987, t. 71, p. 104. Il cite aussi l'article *vagus* du dictionnaire de Calepin que Spinoza possédait dans sa bibliothèque : « huc illuc oberrans, incertus, instabilis, inconstans » avec cet exemple de Cicéron : « vaga sententia, id est incerta ».

2. On peut ajouter qu'en grammaire Spinoza oppose les individus *vaga*, notés par un nom sans article, aux individus *certa*, notés par un nom accompagné de l'article défini (*Compendium*, chap. IX, G I, p. 322). *Vagus* est donc bien de nouveau synonyme d'*incertus*.

résultat, et un résultat opposable presque de l'extérieur, comme les objets que nous poursuivons. Ainsi l'expérience échappe au vrai et au faux. Ou plutôt elle rend la distinction de l'adéquat et de l'inadéquat impertinente. Elle suppose en effet la connaissance comme déjà acquise et elle s'en sert pour autre chose — soit pour fonder une action soit pour s'opposer à un préjugé. Cette opposition peut d'ailleurs être parfaitement inefficace (nous passons notre temps à aller contre les enseignements de l'expérience, exactement comme nous allons contre ceux de la raison). Il n'en reste pas moins qu'elle ne concerne pas le processus de l'acquisition des connaissances. On n'y monte pas du particulier à l'universel. Au contraire, on possède un stock de vérités (quelle que soit la façon dont on les a acquises) et on les utilise comme matériaux. Par exemple, si je vois un ministre comploter contre un chef d'Etat, je puis additionner cette perception à d'autres semblables, et j'en aurai une connaissance par expérience vague ; je puis aussi l'associer à ce que dit la Bible sur l'obéissance à César et j'en tirerai une connaissance *ex signis*. Dans un cas comme dans l'autre je puis fabriquer l'idée de vice, qui universalise les traits négatifs de ces événements, et me donne une connaissance fausse et inadéquate de la nature humaine. Je puis enfin la ramener aux notions communes des passions humaines en les comparant et ainsi l'expliquer. Tant que je relie ainsi mes perceptions, je construis une connaissance, d'un type ou d'un autre. Mais si je dis : il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes[1] — alors je ne suis plus en train de construire un universel : j'utilise une connaissance déjà acquise (et peu importe, d'une certaine façon, son statut) soit pour engager une action à l'intérieur de l'Etat ou expliquer la nécessité de telle ou telle institution, soit pour balayer la rêverie d'un moraliste qui voudrait organiser la réalité au nom d'un idéal qui la juge. Car l'essentiel n'est plus le langage dans lequel je la formule, il tient aux conséquences que j'en tire. Quel que soit le langage dans lequel je m'exprime[2], l'expérience m'aidera à faire preuve de prudence dans mes actions. L'expérience utilise les acquis des modes de connaissance, mais elle en fait autre chose. Il est indifférent que ces acquis soient adéquats ou inadé-

1. « Docuit nimirum eosdem experientia, vitia fore, donec homines », *TP*, chap. I, § 2, G III, p. 267, l. 26-27.

2. Au lieu de dire « il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes », je pourrais dire : « la nature humaine est ainsi constituée que certains effets sont constants ». L'expression serait alors plus conforme à l'esprit de l'ordre géométrique ; mais les conséquences seraient les mêmes.

quats : dans leur réutilisation par l'expérience commune, cette inadéquation est neutralisée. Il ne s'agit plus de connaître mais d'être instruit. Or, dans l'ensemble de nos actions, « être instruit » semble être une séquence au moins aussi importante et aussi neutre que celles dégagées dans le *TIE*.

De même qu'elle neutralise l'adéquation ou l'inadéquation, elle neutralise l'individualisation de la connaissance. Dire « tout le monde le sait » laisse de côté non seulement la façon dont chacun l'a appris, mais encore ce qui, du corps ou de l'*ingenium* de chacun, pourrait marquer cet acquis. Nous retrouvons ici un trait que nous avions déjà noté dans le *proemium* du *TIE* : l'expérience tire les leçons de la vie, mais elle n'est pas ma vie. Et pourtant, elle n'est pas non plus dans l'universel. Dire « j'estime que tout le monde le sait » ne signifie nullement que chacun le sait de la même façon, comme c'est le cas pour les notions communes. Les hommes savent par expérience, en lisant la Bible, qu'il faut pratiquer la justice et la charité, mais chacun se les représente, comme les prophètes, en fonction de son imagination. La différence entre les individus, comme la différence entre l'adéquat et l'inadéquat, est rejetée dans le passé. Elle n'est pas supprimée ; mais elle passe au second plan lorsqu'on énonce : voici ce que l'expérience enseigne.

Mais cet acquis du passé, la raison ne le produit-elle pas ? Elle le produit, et c'est pourquoi Spinoza dit aussi : la raison enseigne que... Il y a donc quatre types de connaissance (regroupés en trois genres) mais il n'y a que deux types d'enseignement. Quand on dit seulement : *ratio docet*, cela signifie : peu d'hommes le savent, quand on dit *experientia docet*, cela signifie : tout le monde le sait.

On pourrait résumer toutes ces caractéristiques en notant que l'*experientia* ne s'installe pas dans le présent de la perception ; elle suppose un acquis derrière elle. C'est pourquoi elle n'est pas de l'ordre de la connaissance au sens strict du terme. Elle fait plutôt le bilan d'une connaissance pour la réinvestir dans l'action — ou dans un nouveau processus de connaissance. On pourrait alors penser que dans ces conditions elle ne concerne que l'action. Nous verrons plus loin que ce n'est pas le cas.

Il reste une question à poser : a-t-on raison d'utiliser le terme d'expérience pour désigner cela ? Il nous semble que c'est légitime pour deux motifs : *a* / l'usage courant, qui parle d' « avoir de l'expérience », ou

d'un « homme d'expérience »[1], pour désigner justement cette capacité à tirer les leçons du passé ; *b* / le fait que l'expérience vague reste le principal fournisseur de matériaux de l'*experientia*, soit directement, soit indirectement, s'il est vrai, comme le montre Edwin Curley, que la connaissance *ex signis* présuppose toujours d'abord une expérience vague[2]. En désignant l'une et l'autre par le même mot, à un adjectif près, Spinoza ne courait pas le risque de confusion et prenait appui sur les suggestions du langage ordinaire tout en tenant compte des sources d'où l'expérience tire sens et force.

En conclusion, nous pouvons donc dire que Spinoza ne méprise pas l'expérience — dans la mesure où celle-ci est distinguée de l'expérience vague. En tant que mode de connaissance, l'expérience vague est le plus bas, elle conduit à l'erreur et à l'inadéquat. Elle a des racines distinctes des deux modes supérieurs de connaissance et elle ne peut y mener. Ce n'est qu'en termes de rupture que l'on peut comprendre leurs rapports. De ce point de vue, les thèses de Spinoza ne sont pas sans faire penser à celle de Bachelard[3]. En tant que forme d'enseignement, au contraire, l'expérience répond à une autre question que celle des modes de connaisssance ; c'est pourquoi sa réévaluation n'entraîne pas la réévaluation de l'expérience vague. Si on ne distingue pas soigneusement l'une et l'autre, on transforme le spinozisme en un empirisme où l'on passerait graduellement des formes inférieures de la connaissance aux formes supérieures[4]. Or il n'est ni un empirisme, ni un pur déductivisme ; il est, nous espérons le montrer, un rationalisme de l'expérience.

1. En latin comme en français. Jugeant Drusus et Germanicus trop jeunes pour rétablir l'ordre, les Romains pensent que Tibère devrait se rendre lui-même auprès des légions révoltées, qui se soumettraient devant un prince fort d'une si longue expérience (« principem longa experientia »), Tacite, *Annales*, I, 46.

2. E. Curley, Experience in Spinoza's Theory of knowledge, in *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, edited by Marjorie Grene, Anchor Books, 1973, University of Notre Dame Press, 1979, p. 30 sq.

3. *La formation de l'esprit scientifique. contribution à une analyse de la connaissance objective*, Vrin, 1938.

4. C'est la tendance de l'étude d' I. Franck, Spinoza's Logic of Inquiry : Rationalist or Experientialist ?, in *The Philosophy of Baruch Spinoza*, edited by Richard Kennington, The Catholic University of America Press, Washington, 1980, p. 247-272. L'accent mis sur la continuité (entre âme et corps, entre le corps et l'univers, entre l'imagination et les notions communes) conduit à faire dériver le deuxième genre de connaissance du premier par un processus de reprise critique. Malgré son intérêt dans la réévaluation de l'imagination, le livre de C. De Deugd (*The Significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Van Gorcum, 1966) tend parfois aux mêmes confusions, notamment lorsqu'il affirme que la distinction entre les genres de connaissance est relative et non pas absolue (p. 188) ; en fait il ne peut y avoir de continuité entre des processus qui ont des causes aussi résolument distinctes : la différence est bien absolue.

b / L'expérience n'est pas l'expérimentation

Les rares pages consacrées dans la littérature secondaire à la notion spinoziste d'expérience la confondent souvent avec l'expérimentation scientifique. Il n'est pas inutile de s'y arrêter un instant, car Spinoza traite aussi, effectivement, de cette dernière. La façon dont il l'aborde peut nous permettre de mieux comprendre la place qu'il assume dans le développement et la représentation de la science classique — qui s'est édifiée notamment en élaborant des expériences construites irréductibles à l'expérience donnée[1].

Il faut d'abord noter que dès la *Réforme de l'Entendement* s'amorce une distinction terminologique, exigée par la doctrine de la méthode elle-même. Le problème est indiqué par une note au paragraphe 27. Spinoza a expliqué pour quelle raison l'expérience vague n'est pas le mode de perception dont nous avons besoin pour atteindre notre but. Il ajoute : « Ici, je m'occuperai un peu plus en détail de l'expérience et j'examinerai la méthode des empiriques et des philosophes nouveaux »[2]. Cette note fait partie de la série des notes programmatiques du *TIE*, où Spinoza annonce un développement à rédiger ou une distinction à opérer ; elles témoignent soit d'une relecture en prévision d'une nouvelle rédaction, soit d'une indication jetée sur le papier au fil de la première rédaction, pour prévoir une adjonction sans couper le développement en cours. Dans les deux cas, ce sont des notes qui ne seraient pas apparues sous cette forme dans le texte publié si l'auteur était allé jusqu'à la publication : elles auraient été remplacées par le texte qu'elles annoncent. On est donc en droit de les considérer comme des remarques de Spinoza sur son propre travail et comme l'indication d'une bifurcation possible. Ici, la réflexion sur la notion d'expérience vague appelle l'attention sur un autre thème, qui n'est pas identique, mais qui s'y rattache : apparemment une nouvelle doctrine de l'expérience que l'on trouve chez les « Empiriques » et les « Philosophes nouveaux ». Les premiers sont peut-être les médecins ou bien ceux qui font des expé-

1. Cf. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, PUF, 1949, chap. VI et VII ; D. Lecourt, *L'Epistémologie historique de Gaston Bachelard*, Vrin, 1972, p. 66-69.

2. « Hic aliquanto prolixius agam de experientia ; et Empiricorum et recentium Philosophorum procedendi methodum examinabo », G II, p. 13, note. Je conserve la traduction de Koyré pour *prolixius* : le terme ne paraît pas avoir le sens technique (référence à la méthode des géomètres) qu'il aura dans les écrits ultérieurs.

riences concernant la nature sans se rapporter aux théories reçues, et sans en introduire de nouvelles ; les seconds désignent sans doute, si l'on en juge par la correspondance, Bacon et Descartes, et plus généralement les philosophies qui s'insèrent dans l'atmosphère anti-aristotélicienne. De quelle « expérience » s'agit-il ? Certainement pas de l'expérience vague dont Spinoza vient de parler, puisque précisément il en a tout dit — tout ce qui était nécessaire ici à son raisonnement, et tout ce qu'il pouvait dire du point de vue de la description des faits, comme en témoigne le texte parallèle du *Court Traité*. Le caractère de la note et la référence aux empiriques et aux « philosophes nouveaux » font plutôt penser qu'il s'agit ici de l'expérimentation, c'est-à-dire non plus de l'expérience donnée mais de l'expérience construite. Mais à cet endroit du texte Spinoza n'a encore rien à en dire, et, s'il peut en signaler l'importance, il ne peut encore en constituer le concept. Il n'est donc pas très étonnant qu'il ne prenne pas la peine de la désigner d'un nom particulier. Le terme *experientia* suffit encore.

Il existe pourtant un second terme dans le lexique latin ; c'est celui d'*experimentum*. Il est, traditionnellement, quasi-synonyme d'*experientia*, sauf qu'il désigne peut-être plus un acte, un fait, donc quelque chose de momentané, de situé précisément dans le temps. Il renvoie à ce que quelqu'un a éprouvé, connu ou subi personnellement[1]. Spinoza vient de l'utiliser quelques paragraphes plus haut, au moment où il définissait l'expérience vague. Il précisait qu'elle est dite telle seulement parce qu'elle est issue du hasard et qu'elle est demeurée pour nous comme solidement établie parce que nous n'avons aucun autre *experi-*

1. Trois exemples le montreront, empruntés respectivement au latin classique, médiéval, humaniste : lorsque Jugurtha tente d'apitoyer Metellus, celui-ci se méfie, car il avait déjà appris, pour les avoir éprouvés, la perfidie des Numides, la mobilité de leur caractère et leur amour pour le changement : « Sed Metello jam antea experimentis cognitum erat genus Numidarum infidum, ingenio mobili, novarum rerum avidum », Salluste, *Guerre de Jugurtha*, chap. 46 ; le bon ange et le mauvais savent maintenant tous les deux que le péché entraîne la chute, mais ce n'est pas pour la même raison qu'ils détiennent ce savoir : « Nam quod ille scit ipso sui experimento, hoc iste didicit solo alterius exemplo », S. Anselme, *De Casu Diaboli*, chap. 25 ; nous avons cité déjà la formule où Pétrarque énonce que la vieillesse confirme pour les avoir éprouvées les vérités apprises autrefois par la lecture : « Senecta autem correxit, experimentoque perdocuit verum illud quod diu ante perlegeram », *Lettera ai posteri*, a cura di Gianni Villani, Rome, Salerno Editrice, 1989, p. 34. On remarquera le pluriel dans la première citation, qui individualise chaque *experimentum*, l'opposition avec l'exemple dans la deuxième, qui le personnalise, la référence au temps dans la troisième, qui le situe face au temps plus ancien de la lecture. Tous ces traits permettent de mieux le distinguer, sur un fond commun, de la continuité et de l'impersonnalité qui sont plutôt traditionnellement l'apanage de l'*experientia*.

mentum qui la contredise[1]. Il est clair que dans ce passage *experimentum* ne peut pas signifier « expérimentation ». Le mot *aliud* montre bien que l'*experientia* contredite et l'*experimentum* contradicteur sont de même nature[2]. S'il y a une différence, elle tient seulement à ce que *experientia* désigne la perception qui, n'étant pas encore contredite, a la durée pour elle et occupe le terrain ; *experimentum* au contraire désigne le résultat d'une information qui vient (ou plutôt viendrait) renverser le règne de ce qui était établi jusque-là sur la base du hasard. Mais il n'a nul besoin d'être construit pour venir : il peut tout aussi bien survenir, lui aussi, par hasard. La façon la plus exacte de le traduire, au plus près de son statut de participe parfait substantivé, serait : « ce que nous avons éprouvé ».

Cependant le caractère ponctuel et l'individualisation que le terme entraîne dans son champ sémantique le préparent à jouer un rôle dès qu'on en aura besoin pour désigner une expérimentation scientifique. C'est un sens technique qu'il possédait déjà en latin classique, et que l'on retrouve au XVII[e] siècle[3], notamment chez Bacon[4] — où d'ailleurs même l'*experientia* semble toujours prête à basculer du côté de l'expé-

1. « Sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, et ideo tanquam inconcussum apud nos manet », § 19, G II, p. 10, l. 12-15.

2. Plus précisément, *experientia* est repris, dans la dernière partie de la phrase, par un second *experimentum* sous-entendu, avec lequel s'accordent les neutres *hoc* et *inconcussum*. Il faudrait donc traduire, si l'on voulait rendre le texte mot à mot : « et nous n'avons aucun autre *exprimentum* qui s'oppose à celui-là, et ainsi celui-là demeure pour nous comme solidement établi ».

3. On le trouve par exemple dans les polémiques autour de Galilée. On notera ainsi que le P. Grassi use d'*experientia* pour désigner les observations communes sur lesquelles se fonde l'aristotélisme et d'*experimentum* pour désigner les montages expérimentaux que propose Galilée ; exemple : « ...cum longa experientia compertum sit, quo rariora corpora fuerint magisque perspicua... », *Il Saggiatore*, § 22 (édition Feltrinelli, a cura di Libero Sosio, p. 141) ; « Sed videamus nunc quam verum sit experimentum illud, cui maxime Galilaei sententia innititur [...] Ex quibus aliisque experimentis, scio aliquos ingenium Galilaei commendasse plurimum, qui ex rebus levissimis, atque ab oculos positis, facilitate mirabili in rerum difficilimarum cognitionem homines manuduceret », *op. cit.*, § 40, p. 211-212 — mais dans le même passage, pour appuyer ses propres opinions, Grassi revient, de façon cohérente, à *experientia* : « Atque haec quidem ab experientia certa sunt ; quae tamen experientia si absit, doceat haec quoque ratio ipsas », *ibid.*, p. 215. Il faut remarquer que, commentant et réfutant ces passages en italien, Galilée utilise *esperienza* dans les deux cas.

4. Cf. M. Malherbe, L'expérience et l'induction chez Bacon, in *Francis Bacon. Science et Méthode*, actes du Colloque de Nantes édités par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Vrin, 1985, p. 113-133 ; M. Le Dœuff et M. Llasera, Histoire des sciences et laboratoires imaginaires, *in* Sir Francis Bacon, *La nouvelle Atlantide*, suivi de *Voyage dans la pensée baroque* par M. Le Dœuff et M. Llasera, Payot, 1983, p. 182-216.

rimentation[1]. C'est qu'en fait une nouvelle acception du mot « expérience » se fait alors jour, désignant non plus l'observation simple, ou l'acquis de la connaissance sensible, mais le résultat du renouvellement de celle-ci grâce à des instruments, voire un dispositif spécial mis en place à l'aide de ces instruments[2]. Pour désigner cette nouvelle acception, on peut avoir besoin d'un terme spécialisé. Aussi, lorsqu'à la fin du *TIE* Spinoza élabore une théorie de la connaissance des choses changeantes, c'est tout naturellement ce terme qui vient sous sa plume. Cette fois le concept est enfin trouvé.

Après avoir traité de la série des choses fixes et éternelles, Spinoza note que la connaissance des choses singulières est assez difficile : en effet, l'ordre de leur connaissance ne peut se déduire ni des choses éternelles, qui sont par nature simultanées, ni de leur propre série, qui ne nous livre que des déterminations extrinsèques ou des circonstances[3]. Il faut donc avoir recours à des *auxilia* spécifiques. Plus précisément ces auxilia ont deux raisons d'être. Première raison : ils doivent nous apprendre à nous servir de nos sens[4] ; on retrouve donc là l'opposition à l'expérience vague et la tradition baconienne de son encadrement[5].

1. C'est pourquoi on ne peut suivre complètement le jugement de Koyré, qui refuse à Bacon tout rôle dans l'histoire de l'expérimentation scientifique. Cf. *Etudes galiléennes*, Hermann, 1966, p. 12 ; *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973, p. 167 ; et surtout le texte cité sans référence par G. Jorland, *La Science dans la philosophie. Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*, Gallimard, 1981, p. 275, et qui date des années vingt : « L'expérience baconienne, c'est celle d'un homme "qui a de l'expérience", c'est aussi l'expérience d'un homme qui recherche les mystères de la nature, les qualités occultes et secrètes des animaux, des plantes et des germes. Ce sont ces faits, ces vertus et ces qualités magiques qu'il s'agit pour lui d'étudier et évidemment, on ne peut le faire que par expérience, puisque justement elles sont occultes et par conséquent ne peuvent être déduites. Il faut faire des expériences, dit-il, exactement dans le même sens où le diraient ses contemporains, les magiciens et les alchimistes. »

2. C'est ce tournant dans l'histoire de l'observation (ou plutôt ce tournant qui fait que l'observation a une histoire) qui explique pourquoi Galilée cite le principe aristotélicien selon lequel « sensate esperienze si devono anteporre ai discorsi umani » alternativement dans la bouche de Simplicio, pour le réfuter, et dans celle de Salviati, pour le reprendre à son compte : dans le premier cas, il s'agit de l'observation non expérimentale (*Dialogo supra i due massimi sistemi del mondo*, Einaudi, a cura di L. Sosio, 1970, Dialogo primo, p. 41, 58) ; dans le second, de l'observation informée par de nouveaux instruments (*op. cit.*, p. 63-64, 70 : grâce au télescope, nous voyons autre chose que ce que voyait Aristote, et s'il avait vu cela, il n'aurait pas tenu le même discours).

3. Il l'avait déjà énoncé un peu plus haut, aux paragraphes 100 et 101, et l'impossibilité de connaître la série renvoyait de nouveau à l'*imbecillitas* humaine.

4. « ... ut nostris sensibus sciamus uti... », § 103, G II, p. 37, l. 22-23.

5. Cf. M. Malherbe, *op. cit.*, p. 118 sur la *ministratio ad sensum*. Et, sur les *auxilia*, J.-M. Pousseur, *Bacon. Inventer la science*, Belin, 1988, p. 119-123.

Les sens instruisent mais d'abord ils s'instruisent[1]. Seconde raison : ils nous permettront de faire des expérimentations, selon des lois et un ordre déterminés[2]. Il s'agit donc cette fois, nettement, d'expériences construites. Il n'est pas question d'observer ce qui est donné, peut-être même pas seulement d'élargir le champ du donné. Le verbe *facere* implique bien la production au moins d'un dispositif sinon d'un appareillage expérimental, et la référence à l'ordre et aux lois montre que ce dispositif ne doit plus rien au hasard : nous avons quitté le domaine de l'expérience vague et nous pouvons à juste titre traduire *experimenta* par « expérimentations ». Ces expérimentations « devront suffire pour déterminer la chose que nous étudions afin que nous puissions enfin en conclure selon quelles lois des choses éternelles elle a été produite et afin que nous puissions connaître sa nature intime »[3].

En fait, le *TIE* s'interrompt quelques pages après ces phrases, et entre-temps il n'a plus été question des *experimenta*. Le lecteur reste donc, provisoirement, sur sa faim. Nous devrons chercher dans la correspondance les exemples et les règles de leur usage. Il est cependant possible déjà de tirer quelques conclusions de ce qui vient d'être dit et de la place où cela vient d'être dit. Les expérimentations apparaissent comme réglées par trois principes.

— Un principe de différence de champ tout d'abord : les *experimenta* ont une place bien déterminée dans le processus de la connaissance. Ils ne concernent pas les choses éternelles ; ils se rapportent aux choses singulières changeantes. Il est donc des questions auxquelles ils ne fourniront jamais de réponses ; et, réciproquement, le fait qu'ils ne puissent pas répondre à ces questions-là ne diminue en rien leur valeur en ce qui concerne les questions auxquelles ils sont appropriés. Cette situation interdit dès lors toute appréciation qui se résumerait par une formule comme « Spinoza est partisan (ou : adversaire) de l'expérimentation » et qui négligerait la rigoureuse distinction de ces deux champs.

— Un principe d'instrumentalité ensuite : les *experimenta* sont déterminés non seulement, quant à leur place, par la distinction entre le

1. Et on pourrait ajouter qu'on n'est pas loin de l'idée dégagée plus haut à propos de Galilée : la dimension historique de la perception.

2. « ... et experimenta certis legibus et ordine facere » (sous-entendu : *sciamus*), § 103, G II, p. 37, l. 23-24.

3. « ... quae sufficient ad rem, quae inquiritur, determinandam, ut tandem ex iis concludamus, secundum quasnam rerum aeternarum leges facta sit, et intima ejus natura nobis innotescat », § 103, G II, p. 37, l. 24-26.

changeant et l'éternel ; mais aussi, quant à leur fonctionnement, par les *auxilia*. De quoi s'agit-il ? André Lécrivain en a proposé une lecture qui nous semble exacte, à l'occasion d'une comparaison avec les *Principia*[1] et avec l'éclairage que confèrent à ces derniers certains développements de la lettre XII[2]. Face aux objets physiques, ces *auxilia* sont « les moyens opératoires et abstraits qui permettent de les déterminer numériquement et d'en donner une expression mathématisée »[3]. Ils permettent donc d'insérer les choses singulières changeantes dans des protocoles expérimentaux. Autrement dit l'expérimentation telle que la prévoit Spinoza est non seulement construite mais, dans une certaine mesure, mathématisée. Bien que les êtres mathématiques soient des « êtres de raison », c'est-à-dire des modes de l'imagination, un certain usage réglé de cette imagination peut permettre non pas de connaître les lois de la nature, mais de savoir par quelles lois de la nature sont déterminés tels objets empiriques. Usage réglé : c'est à quoi font allusion les termes d'ordre et de lois. Il n'est donc pas question d'enrôler indistinctement au service de la science tout ce que l'observation a fourni. Mais il n'est peut-être pas impossible non plus, on le verra plus loin, que des observations préexistantes dispensent de construire une expérimentation, si seulement elles sont telles qu'elles puissent se plier à l'ordre des *auxilia*.

— Un principe de discrimination enfin. Que nous apprend en effet l'expérimentation ? Non pas à proprement parler à connaître les lois, mais à choisir entre elles. Il faut mesurer l'importance de cette distinction. Une conception empiriste de la science, supposant au fond que la raison ne fait face qu'à une pénurie de lois (ou du moins de lois vraies), chargerait l'expérience de les découvrir. Spinoza paraît au contraire persuadé de la surabondance de la nature ; celle-ci, semble-t-il, peut produire les mêmes phénomènes par une multiplicité de lois[4] (et de lois vraies) ; l'expérimentation sert alors à trancher non entre lois vraies et fausses mais entre lois vraies effectives dans tel cas ou non. Par cette position, Spinoza s'inscrit dans une mouvance galiléenne-cartésienne. Galilée énonce nettement ce principe de la surabondance

1. A. Lécrivain, Spinoza et la physique cartésienne, *Cahiers Spinoza*, I, p. 235-265.
2. Temps, mesure et nombre comme *auxilia imaginationis*, Ep. XII, à L. Meyer, G IV, p. 57, l. 15 et 18 ; p. 58, l. 17-18.
3. A. Lécrivain, *op. cit.*, p. 261.
4. Cf. la note *y* du *TIE*, qui l'indique rapidement à propos des hypothèses astronomiques (G II, p. 22).

des moyens naturels — et il le met en quelque sorte au départ de la recherche : c'est seulement après s'en être convaincu que l'on peut commencer à travailler et se défaire de l'assurance bavarde de ceux qui créditent la nature de leur propre étroitesse d'imagination[1]. Descartes l'énonce sous forme de programme épistémologique lorsqu'il fait un plan d'expériences (entendons d'expériences construites) dans le *Discours de la Méthode*[2]. Tout se passe comme si au moins un des courants essentiels de la science de l'âge classique plaçait à la base de sa justification de l'expérience une certaine idée de la surpuissance de la Nature, qui peut produire les mêmes effets par diverses voies également connaissables par la Raison ; l'expérimentation témoigne non pas de l'impuissance de la raison, mais plutôt de la nécessité de trouver un critère discriminant entre différentes voies toutes rationnelles.

Différence des champs ; présentation en termes opératoires ; sélection entre des lois naturelles : tels sont donc les principes qui, dans la formulation concise mais ferme du *TIE*, gouvernent l'établissement

1. Cf. le célèbre passage : « Parmi d'aver per lunghe esperienze osservato tale esser la condizione umana intorno alle cose intelletuali, che quanto altri meno ne intende e ne sa, tanto piú risolutamente voglia discorrerne ; e che, all'incontro, la multitudine delle cose conosciute ed intese renda piú lento ed irresoluto al sentenziare circa qualche novità », *Il Saggiatore*, *op. cit.*, § 21, p. 126. Isolée, cette phrase pourrait sembler une banale mise en garde contre le défaut d'observation ; mais elle prend une tout autre résonance quand on lit la longue fable qui la suit : l'histoire de l'homme, « d'une nature très perspicace et d'une curiosité extraordinaire », qui élève des oiseaux et étudie les moyens physiques par lesquels ils produisent leurs chants. Vivant dans un endroit solitaire, il croit que c'est la seule voie par laquelle la nature peut produire de tels sons. La rencontre successive d'un berger qui joue du pipeau, d'un enfant qui se sert d'un instrument à archet, d'un homme qui fait chanter un verre en faisant glisser son doigt sur le bord, l'observation des guêpes, des moustiques, des grillons lui fait connaître que la nature possède une foule d'autres moyens pour produire le même effet. L'expérience ici est moins d'ordre heuristique que programmatique : elle indique la profondeur du champ qui devra être exploré, sans préjuger des moyens d'exploration ; elle fait entrevoir une surabondance de la puissance de la Nature, *qui la dépasse elle-même* : « Io potrei con altri molti esempi spiegar la ricchezza della natura nel produr suoi effetti con maniere inescogitabili da noi, quando il senso e l'esperienza non lo ci mostrasse, la quale anco talvolta non basta a supplire alla nostra incapacità », *ibid.*, p. 128.

2. « Mais il faut aussi que j'avoue que la puissance de la Nature est si ample et si vaste et que ces principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier, que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons, et que ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en dépend. Car à cela je ne sais point d'autre expédient que de chercher derechef quelques expériences, qui soient telles que leur événement ne soit pas le même, si c'est en l'une de ces façons que l'on doit l'expliquer que si c'est en l'autre », *Discours de la Méthode*, VI^e^ partie, AT, VI, p. 64-65.

de l'expérimentation[1]. Il nous faut maintenant considérer comment ils s'appliquent dans les textes où Spinoza parle d'expérimentations concrètes, effectuées par lui-même ou par autrui. Le plus connu et le plus instructif est constitué par l'ensemble de lettres échangées avec Oldenburg au sujet des expériences de Boyle sur le nitre.

On a plusieurs fois étudié[2] cette correspondance avec Boyle, par l'intermédiaire d'Oldenburg, mais, hélas, sans la rapprocher assez des principes que l'on peut dégager tant du *TIE* que des autres textes épistémologiques de Spinoza. Il nous semble au contraire que ces quelques textes définissent un programme expérimental qui permet de comprendre plus exactement ce que recherche Spinoza lorsqu'il définit ou critique des protocoles expérimentaux.

Le thème de la discussion est connu : Oldenburg a envoyé à Spinoza les *Tentamina* de Boyle[3] et lui a demandé son avis notamment sur « les observations concernant le nitre, la fluidité et la solidité »[4]. Spinoza répond par un examen critique détaillé, où les remarques sur l'expérience du nitre tiennent la plus grande place. Non seulement il analyse les expérimentations de Boyle, mais il en propose lui-même quelques autres. Lorsque les réponses de Boyle lui seront parvenues, toujours par l'intermédiaire d'Oldenburg, il précisera de nouveau, mais plus brièvement, sa position[5]. Il est inutile de refaire en détail le récit des expé-

1. M. Walther a souligné avec force l'importance de ces paragraphes du *TIE* où il voit, dans une perspective proche des travaux de Blumenberg, « ein bedeutsamer Wandel im Begriff der Vernunft », *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, F. Meiner, Hambourg, 1971, p. 67 sq.

2. Outre les articles de Daudin et des Hall déjà cités, il faut mentionner l'étude de E. Yakira, Boyle et Spinoza, *Archives de philosophie*, 1988, 51/1, p. 107-124 et une longue note de J.-P. Osier dans la réédition de Meinsma, *Spinoza et son cercle*, Vrin, 1983, p. 313-315. H. G. Hubbeling donne un résumé très synthétique de l'échange de lettres dans son *Spinoza*, Fribourg/Munich, Verlag Karl Alber, 1978, p. 70-72.

3. Il les lui avait promis dès sa première lettre, du 13/26 août 1661, en insistant déjà sur le grand nombre d'*experimenta* qui en prouvaient les thèses (Ep. I, G IV, p. 6, l. 14-20). Il y est revenu dans la seconde, du 27 septembre (Ep. III, G IV, p. 12, l. 9-13).

4. « Libellum, quem promiseram, en accipe, mihique tuum de eo judicium, imprimis circa ea, quae de Nitro, deque Fluiditate ac Firmitudine inferit specimina rescribe », Ep. V, G IV, p. 14, l. 28-30.

5. L'ensemble de la discussion prend un certain temps : l'envoi d'Oldenburg est du 11/21 octobre 1661 ; la première réponse de Spinoza (que nous possédons en deux versions : celle de l'exemplaire conservé à la Royal Society, et publiée en fac-similé par W. Meijer en 1902 ; celle des *Opera Posthuma*) n'est pas datée. Oldenburg accuse réception plusieurs semaines après (Ep. VII) mais ne transmet les observations de Boyle que le 3 avril 1663 (Ep. XI) ; Spinoza répond à ces observations le 17/27 juillet (Ep. XIV) et au début du mois d'août Oldenburg transmet la seconde réponse de Boyle (Ep. XVI). La discussion a donc duré près de deux ans. Ainsi, même si elle s'est déroulée à l'incitation d'Oldenburg,

riences mêmes[1]. Il suffit d'en résumer l'essentiel[2]. En décomposant du salpêtre (c'est-à-dire du nitre), Boyle obtient de l'esprit de nitre (vapeurs de peroxyde d'azote) et du « nitre fixe » (carbonate de potasse) — ainsi que du gaz carbonique qu'il n'observe pas ; dans un deuxième temps, il verse de l'esprit de nitre (ou de l'eau-forte qui en contient) sur une solution de potasse et il réobtient du salpêtre en cristaux. A ses yeux la double expérience prouve que le nitre est un corps composé de deux éléments différents, puisqu'il a pu le décomposer en ces deux éléments, qui ont chacun des propriétés caractéristiques, et le recomposer ensuite à partir d'eux. Il a pour l'essentiel raison, à ces deux réserves près : le nitre fixe et l'esprit de nitre ne sont pas au sens strict les composants du nitre (en particulier la potasse contient du carbone qui provient du charbon utilisé pour la réaction) ; il a négligé le rôle de certains éléments des deux réactions (en particulier le gaz carbonique qui se dégage à chaque fois)[3].

Le centre de la discussion porte sur l'interprétation de cette double réaction opérée par Boyle. Celui-ci estime avoir décomposé ce produit en deux éléments — ce qui prouve donc son caractère de composé. Au contraire, là où Boyle voit une décomposition, Spinoza discerne une continuité : l'un des éléments produits (l' « esprit de nitre ») est en fait la même chose que l'élément originaire (le nitre), mais sous une autre forme, comme la glace est la même chose que l'eau, mais sous une autre forme. Même divergence pour le second processus : Boyle pense avoir réussi la recomposition *(redintegratio)* du nitre en remettant en présence les deux corps en lesquels il l'avait décomposé. Spinoza estime au contraire qu'il a simplement restauré l'unique élément en

on ne peut la considérer comme quelque chose de marginal dans l'activité intellectuelle de Spinoza : il a eu le temps de la réflexion, il a effectué d'autres expériences que celles qui lui étaient soumises et il a réaffirmé ses positions au bout d'un temps suffisamment long.

1. Les deux expériences sont bien analysées dans l'article de Daudin, et, de façon plus détaillée, dans les notes de l'édition Akkerman-Hubbeling-Westerbrink de la correspondance (Spinoza, *Briefwisseling*, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1977, p. 441 sq.).

2. Cf. *The Works of the Honourable Robert Boyle*, Londres, 1772, t. I, p. 359 : *A physico-chymical Essay, with some Considerations touching the differing parts and redintegration of Salt-Petre* (la description de l'expérimentation proprement dite se trouve dans les section 3 à 11) ; p. 377 : *The History of fluidity and firmness*.

3. Sur la conception boylienne du corps simple et du mixte, voir les pages très nettes d'H. Metzger, *Les doctrines chimiques en France du début du XVII^e siècle à la fin du XVIII^e siècle*, A. Blanchard, 1922, p. 252 sq. — notamment cette formule qui éclaire bien l'enjeu du problème de la *redintegratio* : « le corps simple semble être pour notre auteur un corps que l'on n'est pas encore parvenu à décomposer » (p. 259) — et c'est cela qui l'oppose à la fois aux aristotéliciens et aux spagyristes.

sa forme originaire (comme, en faisant fondre de la glace, on retrouve de l'eau). Sur cet argument central s'en articulent quelques autres : si l'esprit de nitre est, selon Spinoza, la même chose que le nitre, c'est-à-dire s'il n'y a ni décomposition ni recomposition, quel est le statut de l'autre produit trouvé à la fin de la décomposition ? La réponse de Spinoza est logique : ce second élément n'appartient pas à la nature du nitre, c'est une simple impureté qui d'ailleurs persiste aussi, par parcelles, dans l'esprit de nitre. Comment Boyle prouve-t-il la différence réelle entre le nitre et l'esprit de nitre ? Par la différence de leurs qualités sensibles : l'un s'enflamme, l'autre est ininflammable[1] ; ils n'ont pas la même saveur[2]. Pour le dire en langage spinoziste, cela prouve qu'un mode fini n'est pas seulement constitué de mouvement ou de figures, mais — à un étage intermédiaire de réalité — de composants qualitatifs spécifiques, qui ne sont pas de simples états de ce mode, mais sont autres que lui au sens plein du terme. Nous n'entrerons pas dans l'analyse des raisons qui poussent Boyle à pratiquer ces deux expériences. En revanche, nous allons examiner le contenu des arguments théoriques de Spinoza.

Il faut d'abord remarquer que tout au long de cette discussion il utilise uniquement le terme *experimentum* et n'emploie jamais *experientia*. Ce caractère systématique confirme que pour lui *experimentum* est désormais un terme technique qui désigne non pas l'observation en général, mais les observations construites en référence à un système théorique. La distinction entre expérience et expérimentation, sans être thématisée, est présente à l'état pratique. Il faut le souligner avec insistance, puisque personne ne semble s'en rendre compte, aussi bien du côté des traducteurs français[3] que des commenta-

1. La question est posée dans la section 19 : l'inflammabilité requiert-elle dans les composés « a distinct sulphureous ingredient » ? (*Works*, p. 367). Elle reçoit sa réponse aussitôt, section 20 : « Salt-petre (which not only is inflammable, but burns very fiercely and violently) may be produced by the coalition of two bodies, which are neither of them inflammable » (*ibid.*).

2. *Ibid.*, sections 22 et suivantes.

3. Appuhn traduit indistinctement *experientia* et *experimentum* par expérience (et dans le passage : « simulque duo aut tria experimenta admodum facilia adjungam... », G IV, p. 17, l. 12, il rend *experimenta* par « exemples » — étonnons-nous après cela que le lecteur en retire l'idée que Spinoza n'accorde guère de confiance à l'expérimentation !). La Pléiade reproduit les choix d'Appuhn (y compris pour l'occurrence p. 17, l. 12, également rendue par « exemples »). Quant à Saisset, il n'avait pas traduit les lettres VI et XIV, se contentant de les signaler en note. En revanche les traducteurs étrangers sont plus soigneux (Gebhardt, *Experiment/Erfahrung, Briefwechsel*, Hambourg, F. Meiner, 1914 ; Droetto, *Esperimento/esperienza*,

teurs[1]. On conviendra que cette inattention ne donne pas les meilleures chances de juger équitablement de l'attitude de Spinoza à l'égard de la science expérimentale[2]. Une seule exception apparente : à la fin des observations sur la *redintegratio nitri*, la version des *Opera posthuma* utilise une fois le terme *experientia*[3]. Mais on doit constater qu'il est absent de la version manuscrite envoyée à la Royal Society — et qu'il y est remplacé par *semel*[4]. Il ne s'agit pas du résultat d'une expérience construite, mais d'une observation faite comme marginalement, furtivement, à l'occasion d'une construction qui visait autre chose ; le mot *experientia* désigne alors non une procédure rigoureuse mais un fait qui a frappé l'opérateur. Après ces remarques terminologiques, nous pouvons examiner le contenu même des arguments :

~~Ce terme *experimentum* désigne non seulement celles que construit~~ Boyle, et qui sont décrites dans les *Tentamina*, mais aussi d'autres que Spinoza lui oppose et qu'il a faites lui-même avec le plus grand soin. On ne peut donc pas dire que dans cette discussion, Spinoza refuse d'expérimenter. Il reproche même à Boyle de n'avoir pas expérimenté là où c'était précisément nécessaire[5]. En revanche, il affirme qu'on ne peut expérimenter sur n'importe quoi. Dans la discussion sur la fluidité,

Epistolario, Turin, Einaudi, 1951 ; A. Dominguez, *experimento/experiencia. Correspondencia*, Madrid, Allianza Editorial, 1988 ; même choix chez J. D. Sanchez Estop, *Correspondencia completa*, Madrid, libros Hiperion, 1988, et plus anciennement, chez O. Cohan, in *Obras Completas*, t. IV, Buenos Aires, Acervo cultural ; A. Wolf, *experiment/experience. The Correspondence of Spinoza*, Londres, 1928 ; même choix chez E. Curley, in *The Collected Works of Spinoza*, t. I, Princeton UP, 1985). Mais le soin de la traduction ne se prolonge pas toujours en clarté du commentaire. Abraham Wolf, qui commente longuement la lettre VI (*op. cit.*, p. 379-388), ne consacre pas une ligne à cette question.

1. E. Yakira, qui est l'auteur du commentaire le plus affiné philosophiquement de la discussion Boyle/Spinoza, applique directement au rôle de l'*experimentum* dans la lettre VI ce que la lettre X énonce de l'*experientia* (*op. cit.*, p. 112). Cela ne signifie pas qu'il soit inutile de comparer les deux textes, mais il faut sans doute y prendre quelque précaution.

2. On pourrait nous objecter que le mot « expérimentation » est lourd en français et que l'usage le remplace couramment par « expérience », sans qu'il y ait confusion. Certes, et on verra que nous le faisons parfois dans notre propre commentaire. Encore convient-il d'avoir au moins signalé le problème, si l'on veut que la confusion soit réellement évitée. Les raisons stylistiques ne sont nullement négligeables dans un travail de traduction ; mais elles s'appliquent d'autant mieux que les questions de distinction conceptuelle ont été réglées.

3. « De hujus phaenomeni causa jam locutus sum ; hic tantum addo, me etiam experientia invenisse, guttulis illis salinis particulas salis fixi innatare », G IV, p. 26, l. 6-8.

4. « De hujus phaenomeni causa jam locutus sum hic tantum addo me semel invenisse guttulis illis salinis particulas salis fixi innatasse », *ibid.*, l. 23-25.

5. « Haec, inquam, conclusio [sc. l'hétérogénéité, c'est-à-dire le caractère composé du nitre], ut diceretur bona, videtur mihi adhuc requiri aliquod experimentum, quo ostendatur spiritum nitri non esse revera nitrum... », G IV, p. 16, l. 14 ; p. 17, l. 2.

qui fait suite à l'analyse de la décomposition du salpêtre, Spinoza s'en prend à une remarque de Boyle. Celui-ci a en effet laissé entendre que nous aurions du mal à croire à quel point la petitesse des parties des éléments fluides contribue à les mettre et à les conserver en mouvement, « si nous n'étions capables de le prouver par des expériences chimiques »[1]. Spinoza répond : jamais personne n'y parviendra ; on ne le peut « que par un raisonnement démonstratif et le calcul »[2]. Il s'agit en effet de la décomposition à l'infini du mouvement des particules. La formule la plus claire se trouve dans le second échange de lettres. Oldenburg dit que Boyle a fait cette expérience pour prouver la vanité des « formes substantielles » ; Spinoza répond qu'aucune expérience ne la démontrera[3]. Donc à ses yeux l'erreur de Boyle en ce point est de n'avoir pas su où passe la détermination de champ qui rend seulement l'expérience possible et profitable. Nous voyons donc ici à l'œuvre le principe de différence des champs que nous avions dégagé des remarques du *TIE*.

— Spinoza dit explicitement de nouveau qu'il ne faut pas faire confiance aux sens tels quels ; cela ne signifie pas qu'il ne tient pas compte de leurs enseignements ; mais il cherche à les expliquer au lieu de les prendre pour critère. Les différences sensibles ne suffisent pas à prouver l'hétérogénéité réelle des corps : deux états du même corps peuvent affecter les sens de façon différente. La différence de saveur de l'esprit de nitre et du salpêtre, et le fait que le second soit inflammable alors que le premier ne l'est pas, reconduisent en fait à la structure des particules et à leur mouvement[4]. C'est cela qui justifie la demande soit d'une seconde expérimentation, qui prenne précisément cette différence de nature ou d'état pour objet, soit au moins d'une quantification plus exacte, qui puisse la faire apparaître. La proportionnalité prouve plus que les propriétés observables. Nous retrouvons donc le principe d'instrumentalité que nous avions pu lire dans les paragraphes 102-103 du *TIE*.

1. « ... whereas it would scarce be believed, how much the smallness of parts may facilitate their being easily put into motion, and kept in it if we were not able to confirm it by chymical experiments », section 5, *Works*, p. 380.

2. « Nunquam chymicis neque aliis experimentis nisi demonstratione et computatione aliquis id comprobare poterit », Ep. VI, G IV, p. 29, l. 13-14.

3. Ep. XIII, G IV, p. 64, l. 27 sq.

4. Il y a une certaine mauvaise foi à résumer l'objection, comme le fait H. Daudin, en disant : « Spinoza ne posera, entre l'esprit de nitre et le nitre comme différence nette, que celle qui ressort manifestement de l'expérience commune », *op. cit.*, p. 182 ; la référence à la vitesse des particules est un raisonnement cartésien, non une expérience commune.

— C'est encore ce principe d'instrumentalité que nous pouvons déchiffrer dans le soin avec lequel Spinoza construit les expériences qu'il propose. Son intervention dans la discussion appartient bien à l'univers de la précision. On ne peut donc absolument pas dire qu'il soit « très inattentif à la vraie nature de l'expérience scientifique »[1]. Il reproche à Boyle de ne pas quantifier quand il le faut[2]. Mais il ne s'agit pas de mesurer pour mesurer. Comme Spinoza reproche à Boyle de ne pas démontrer que le salpêtre est vraiment un composé, et que, dans la thèse inverse, la sienne, le sel fixe est une simple impureté, il détermine le lieu théorique du mesurable par cette différence des hypothèses. Si le résidu (le sel fixe) est vraiment un composant, sa quantité doit être proportionnelle à la quantité de salpêtre ; si on refait l'expérience en augmentant la quantité de salpêtre, la masse du résidu doit augmenter proportionnellement (ce qui ne sera sans doute pas le cas s'il s'agit simplement d'une impureté). Seule cette mesure peut permettre de trancher entre les deux hypothèses, donc de réfuter l'hypothèse simple de la conservation de nature du corps donné ; il reproche donc de façon très cohérente à Boyle de ne pas avoir procédé à cette mesure[3]. On remarquera que Spinoza ne refuse pas a priori la loi de la composition avancée par Boyle ; mais, considérant qu'elle a moins de vraisemblance que l'autre, il estime que c'est elle qui doit être prouvée. Donc nous voyons bien en œuvre non seulement le principe d'instrumentalité mais aussi le principe de sélection qui était énoncé avec lui dans le *TIE* ; mais nous constatons, au moins sur cet exemple, que leur application ne suppose pas une équivalence absolue des hypothèses. On demandera plus de preuves à certaines lois possibles qu'à d'autres.

1. E. Yakira, *op. cit.*, p. 112. L'étude de Yakira est précieuse en ce sens qu'il ne se place pas à un point de vue purement empiriste. Il distingue entre expérience observée et expérience construite. Mais il ne semble pas se rendre compte que Spinoza effectue *aussi* une telle distinction, tout en la formulant *autrement*. Il lui assigne en même temps un « jugement sévère » à l'égard de l'expérimentation en citant de façon incomplète le *TIE* : il se réfère à la formule du paragraphe 101 (il ne vaut pas la peine de comprendre la *series* des choses singulières changeantes) sans celles des paragraphes 102-103 (les *auxilia* permettent de les connaître autrement que par cette *series*). L'isolement du paragraphe 101 est d'ailleurs une sorte de rite obligé de la littérature spinoziste, qui permet de rejeter le singulier dans l'ineffable (on trouve déjà cet argument, sous une autre forme, dans le commentaire que Theodor Camerer donnait de ce passage du *TIE, Die Lehre Spinozas*, 1877, 1914², p. 130-132). En revanche tout ce que dit Yakira sur la question de l'identité chimique (*op. cit.*, p. 114 sq.) est remarquable.

2. Cf. A. Wolf, *The Correspondence of Spinoza*, Londres, 1928, p. 185-186.

3. « Vel ad minimum requirebatur inquirere, an salis fixi, quae in crucibulo manet quantitas, semper eadem ex eadem quantitate nitri, et ex majore secundum proportionem reperiatur », *ibid.*, p. 17, l. 3-6.

On peut donc dire que, dans sa discussion avec Boyle, Spinoza applique rigoureusement les principes qu'il avait énoncés elliptiquement dans le *TIE* ; réciproquement, cette discussion peut servir à mieux comprendre le sens de ces principes à partir de l'exemple qu'elle fournit de leur application. Est-ce à dire, cependant, qu'il n'y a rien de plus dans les lettres de 1662-1663 que dans le *Traité* ? Un dernier trait se profile, insistant, et que les commentaires n'ont guère relevé, ou qu'ils ont pris pour une simple retombée dans l'expérience commune : Spinoza déclare qu'il existe des notions sur lesquelles il est inutile de construire une expérience complexe, parce que des *experimenta satis obvia* les montrent. Que faut-il entendre par là ? Il ne s'agit pas au sens strict de principes qui concernent les essences et ne relèvent pas de l'expérimentation du tout ; il s'agit de principes pour lesquels Spinoza semble considérer qu'une expérience est à la fois nécessaire, mais déjà disponible et... toujours insuffisante. L'expression survient d'abord à propos de la réductibilité des qualités tactiles au seul mouvement[1]. L'expérimentation de Boyle ne fournit pas « une preuve plus éclatante » que d'autres « qui sont suffisamment sous la main »[2]. Spinoza en fournit plusieurs, concernant successivement la chaleur (le frottement de deux morceaux de bois fait jaillir la flamme ; la chaux s'échauffe quand on l'arrose d'eau) ; le son (l'ébullition de l'eau ordinaire) ; la couleur (nous la constatons de façon multiple chez les végétaux) ; l'odeur (un corps malodorant le devient encore plus quand on le remue) ; la saveur (le vin doux se change en vinaigre)[3]. Cette série est remarquable : dans chaque cas, un mouvement produit un changement dans la qualité sensible. Dans chaque cas aussi, l'expérience est donnée dans la vie courante, soit dans le monde naturel, soit dans des techniques très simples. Nous ne sommes plus ici dans le domaine de l'expérimentation construite. Nous aurions donc tendance à parler plutôt d'observation que d'expérimentation. Or

1. En effet, Boyle consacre à ce problème les sections 12 à 18 de son essai sur le nitre (c'est-à-dire celles qui suivent immédiatement la description de l'expérimentation). Il résume ainsi son interprétation : « and first this experiment seems to afford us an instance, by which we may discern, that motion, figure, and disposition of parts and such like primary and mechanical affections (if I may so call them) of matter, may suffice to produce those more secondary affections of bodies, which are wont to be called sensible qualities », section 12, *Works*, p. 364.

2. Ou : « qui s'offrent suffisamment aux regards » (Ep. VI, G IV, p. 25, l. 9-10) ; la traduction, par Appuhn, de *satis obvia* par « très banales » ne rend pas suffisamment compte de la disponibilité des *experimenta* fondamentaux.

3. G IV, p. 25, l. 10 ; p. 26, l. 2.

il est visible que la logique du raisonnement de Spinoza le porte à parler encore d'*experimenta*. Pourquoi ? pour deux raisons, semble-t-il : d'une part, la pertinence de la question mathématique posée à ces événements communs. Il ne s'agit pas de savoir si les hommes meurent ou si le chien est un animal aboyant ; il est question du mouvement comme cause des qualités sensibles ; quelqu'un qui considère que l'expérience vague ne nous renseigne que sur les accidents ne peut la reconnaître ici, où il s'agit de l'essentiel des phénomènes naturels ; d'autre part, chacune de ces observations est lue non dans la spécificité de son processus — qui est, à ce niveau, incontrôlable — mais en quelque sorte de façon abstraite. Il en sera de même plus loin à propos des rapports entre mouvement et fluidité.

Tout se passe donc comme si, pour certaines questions fondamentales, certaines observations, d'un type déterminé, détachées de l'expérience commune, jouaient le rôle d'expérimentations. Mais d'expérimentations fort spécifiques, puisque Spinoza émet à leur sujet la même réserve qu'il émet à propos de celle de Boyle : dans la lettre XIII en effet, il reprend un argument analogue et ajoute : « et qui ne peuvent cependant servir à les établir de façon décisive ». Cette phrase ne concerne pas toutes les expérimentations. Elle isole donc une série d'*experimenta* qui portent sur les aspects les plus généraux de la Nature (origine des qualités sensibles, nature du mouvement, statut des fluides) ; de fait toutes ces questions se rapportent directement à la nature et à la puissance du mouvement. Dans tout problème touchant à ces notions Spinoza semble dire : inutile de construire des expériences ; le donné suffit, s'il est bien interrogé ; il suffit à mettre sur la voie, mais ni lui ni le construit ne prouveront de façon définitive. La Nature convenablement regardée décèle partout l'efficace du mouvement ; pour passer à la démonstration de ses formes et de ses diverses voies, il faut raisonner mathématiquement. On le voit donc assigner *un rôle pré-théorique* à l'expérience commune quant aux principes de la Nature. Ici aussi, il n'est pas inutile de repenser à une thèse cartésienne : celle de la différenciation des expériences en fonction des progrès de la connaissance. Relisons en effet un passage du *Discours* : « Même je remarquais, touchant les expériences, qu'elles sont d'autant plus nécessaires, qu'on est plus avancé en connaissance. Car pour le commencement, il vaut mieux ne se servir que de celles qui se présentent d'elles-mêmes à nos sens, et que nous ne saurions ignorer, pourvu que nous y fassions tant soit peu de réflexion, que d'en chercher de plus rares et étudiées »[1].

1. AT, p. 63, l. 18-25.

Que conclure de ce dernier trait ? Spinoza fait bien une distinction entre l'expérience commune et l'expérimentation scientifique, mais elle ne recouvre pas totalement celle qui passe entre expérience donnée et expérience construite. En ce qui regarde les lois fondamentales de la nature, la détermination du donné suffit à la science, s'il est interrogé avec un regard mathématique. On ne peut donc dire que, même en ce domaine, Spinoza mette l'expérience commune telle quelle au fondement de la science : il faut, pour que le donné réponde à la question posée, qu'il soit déchiffré par un esprit habitué à lire les distinctions essentielles au sein de l'apparaître. La valeur préthéorique de ce qui se donne à voir dans la nature n'est donc assurée que pour celui qui y recherche la constance de ses formes.

Avons-nous ainsi fait le tour de ce qui oppose Spinoza et Boyle ? Nous pouvons maintenant affirmer que Spinoza présente une conception de l'expérimentation qui diffère sur certains points de celle de Boyle, mais s'inscrit comme elle à l'intérieur de l'éventail d'interprétations qui est celui de la science classique. On ne peut expliquer leur controverse uniquement par un simple refus d'expérimenter de la part de Spinoza, opposé à l'empirisme d'Oldenburg et Boyle[1]. Sur quoi alors portent les divergences ? Au fond, plus sur des questions ontologiques que sur des problèmes épistémologiques. D'une part, Spinoza refuse le vide[2]. D'autre part sa conception de la matière homogène lui interdit d'admettre qu'entre les données sensibles et le fond mathématique des choses (particules étendues et mouvement) il puisse exister un degré intermédiaire d'intelligibilité rendant compte de certaines constantes qualitatives. Dans la physique spinoziste de 1661-1663, pas plus que dans la physique cartésienne, il n'y a de place pour une chimie, c'est-à-dire pour une théorie des différence significatives entre des natures dotées d'une certaine stabilité. Tout cela renvoie évidemment à une certaine conception de l'espace et à la radicalisation spinoziste de la physique

1. D'ailleurs Boyle est-il purement et simplement empiriste ? A bien lire ses traités, on serait tenté de dire qu'il a deux philosophies : l'une (qui est relayée par Oldenburg) qui met effectivement l'expérimentation à la base du raisonnement — en se réservant toujours le droit de les évaluer (la section 39 de l'essai sur le nitre remarque qu'il faut juger les expériences d'après leur valeur et non d'après leur nombre) ; l'autre, qui semble guider le choix de nombre d'expériences, qui s'appuie moins sur une théorie que sur la volonté de combattre une théorie — en gros l'héritage paracelsien ; la philosophie corpusculaire paraît souvent mise en place pour contrer le spagyrisme sur les points mêmes où il prétend remplacer Aristote.

2. Cf. J.-P. Osier, *op. cit.*, p. 314.

cartésienne[1]. C'est très précisément cela, et non pas son prétendu mépris de l'expérience ou de l'expérimentation, qui empêche Spinoza de saisir l'intérêt de la construction expérimentale de Boyle. Or cette conception de l'espace est-elle une constante du spinozisme ? Nous ignorons totalement ce qu'en pense Spinoza dix ou quinze ans plus tard. Nous savons simplement — et c'est déjà un indice — qu'il refuse alors explicitement les lois cartésiennes du mouvement et qu'il n'a pas encore mis en ordre ce qu'il pense de l'étendue. Ces termes laissent au moins penser qu'il a abandonné tout ou partie de ses thèses physiques de 1661, sans laisser deviner par quoi il les a remplacées. Mais surtout on peut penser que désormais il ne lie plus sa philosophie à une physique déterminée[2].

Résumons les leçons que nous tirons de l'échange de lettres de 1661-1663 :

— Sur les faits : la conclusion de Spinoza concernant les deux réactions est fausse, incontestablement ; celle de Boyle aussi, d'ailleurs ; la chimie actuelle y voit une réaction plus complexe qu'une simple décomposition.

— Sur la méthode : l'attitude de Spinoza à l'égard de l'expérimentation illustre parfaitement les thèses du *TIE* et précise ce qu'elles avaient d'elliptique. Cette attitude n'est ni un refus rétrograde, ni la source de l'incompréhension de Spinoza.

— Sur le statut des composés chimiques : malgré son erreur, Boyle est sur la voie de ce qui deviendra la chimie classique ; Spinoza, sans exclure a priori cette solution, la refuse au nom d'une conception de l'espace qui n'est pas essentielle à son système, mais qui caractérise la version qu'il en donne dans ses écrits des années 1660. Mais il est caractéristique que, lors même qu'il refuse certains résultats sous bénéfice d'inventaire, Spinoza admet qu'il les accepterait si une expérience à ses yeux mieux déterminée les prouvait. On ne peut donc lire dans son attitude un refus irréductible lié à une conviction établie a priori.

Après les années 1661-1663, Spinoza continue à pratiquer l'expérimentation, la correspondance le prouve. Il la pratique lui-même (on

1. Sur cette conjoncture théorique, cf. P. Van der Hoeven, « Over Spinoza's Interpretatie van de cartesiaanse fysica, en de betekenis daarvan voor het system der Ethica », *Tijdschrift voor Filosofie*, 35e Jaargang, Nr. 1 (maart 1973), p. 27-86 ; et I. Filippi, *Materia e Scienza in B. Spinoza*, Libreria Dario Flaccovio, 1985, notamment p. 37-64.

2. On ne peut que renvoyer sur ce point à la démonstration qu'en a donnée A. Matheron au colloque de Thessalonique en 1987. Le texte est publié dans les *Cahiers Spinoza*, VI, p. 83-109.

trouve le récit de l'une d'entre elles dans une lettre à Jelles de 1669[1]) et il s'intéresse à celle des autres (la dernière des lettres à Oldenburg avant le *TTP* demande des informations sur une expérimentation mettant en question les lois du choc cartésiennes[2]). Dans l'*Ethique* cependant, le terme n'apparaît pas, mais la place en est marquée, dans la petite physique du livre II. Si elle est établie par lemmes et postulats, c'est bien qu'elle ne relève pas d'un ordre purement déductif. Il faudrait la faire intervenir si nous voulions réellement établir quelles sont les lois de la physique et de la biologie. Ce qu'énoncent les lemmes, ce sont les lois abstraites des natures individuelles : aucune expérimentation ne pourra les contredire ; il faudra au contraire qu'elle vienne s'inscrire dans ce cadre ; mais en revanche, elle sera nécessaire pour donner un contenu au cadre lui-même. Les lemmes énoncent la persistance de la forme individuelle par-delà les variations des manières d'être affecté ; mais de ces manières d'être affecté, comme de la nature (et surtout de l'équivalence de nature) des composants, ils ne nous disent rien : la place est tracée en creux pour un recours aux procédures quantifiées que nous avons déjà rencontrées. C'est pourquoi G. Deleuze a raison de noter : « Dans le domaine de la composition des rapports, ce n'est pas seulement le raisonnement qui intervient, mais toutes les ressources et la programmation d'expériences physico-chimiques et biologiques (par exemple les recherches sur l'unité de composition des animaux entre eux) »[3]. Et il ajoute en note : « En effet, contrairement aux essences simples intimes, qui renvoient à l'intuition du troisième genre, les rapports composables ou décomposables renvoient à toutes sortes de procédés (second genre). Nous n'avons pas de connaissance a priori des rapports de compositions, il y faut des expérimentations. » Après avoir comparé sur ce point Spinoza à Geoffroy Saint-Hilaire, Deleuze poursuit : « Chez Spinoza, il y a un rôle très particulier de l'expérimentation, non seulement dans l'*Ethique*, mais sous forme de pressentiment qui surgit à la fin des pages rédigées du *Traité de la réforme* : un appel rapide, mais intense, aux expérimentations

1. Ep. XLI, G IV, p. 202-206. L'original néerlandais parle de *ervarenheit* et *onderrinding* — que les *OP* traduisent par *experientia* et *experimentum*.

2. Ep. XXXII, G IV, p. 174. On notera que l'original latin distingue soigneusement, à quelques lignes d'intervalle, *experimentum* (l'expérimentation à laquelle s'est livrée la Royal Society) et *experientia* (l'expérience m'a montré qu'on polit mieux les lentilles sphériques à la main qu'à la machine).

3. *Spinoza. Philosophie pratique*, Editions de Minuit, chap. 5, p. 157.

(§ 103) »[1]. Contrairement à ce que laisserait penser une lecture comme celle de Saisset, le but des lemmes n'est pas de se substituer à l'expérimentation, mais d'en neutraliser les résultats. Une telle neutralisation, on l'a vu, est le propre de l'*experientia*. Il n'est donc pas étonnant que Spinoza affirme quelques lignes plus loin la conformité entre ce qu'il vient d'énoncer et l'*experientia*.

Nous pouvons maintenant conclure sur l'attitude de Spinoza quant à l'expérimentation dans les sciences de la nature. On pourrait rapprocher l'usage de Spinoza de celui de Bachelard. L'un et l'autre établissent une stricte rupture entre connaissance commune et connaissance scientifique. L'un et l'autre conçoivent l'expérimentation comme informée mathématiquement et ne livrant son sens qu'à des questions d'ordre théorique. Mais cette comparaison trouve sa limite dans le mépris affiché par Bachelard à l'égard de l'expérience-observation : dans la science, dit-il, tout est construit, rien n'est donné[2] ; le matérialisme rationnel suppose toujours la construction et le fait brut doit être transformé en fait de culture. Chez Spinoza, si la rupture entre le premier genre de connaissance et les suivants est en principe fortement affirmée, si la mathématisation est une nécessité pour la plupart des expérimentations, cependant certaines observations peuvent être reprises après coup dans le cadre de questions mathématiques, comme des réponses déjà prêtes aux interrogations formulées par la raison. Enfin certaines expériences *satis obvia* — celles que nous avons appelées préthéoriques — n'ont même pas besoin d'être construites : elles font pressentir, sans les démontrer, la réduction générale des lois de la nature au mouvement. On voit grâce à elles le travail de la notion commune en train d'émerger de la variété des perceptions.

Pour rendre compte de cette différence, et pour se convaincre qu'elle n'est pas le simple vestige d'une mentalité « préscientifique », il faut remarquer que la distinction entre le donné et le construit n'est pas tracée une fois pour toutes. Elle s'est constituée historiquement, et c'est cette constitution progressive qui libéra un champ où put se développer

1. Note p. 157-158. Pressentiment parce que, selon Deleuze, l'expérience est liée à la découverte des notions communes et que c'est cette découverte qui entraîne l'abandon du *TIE*. Nous partageons l'avis de Deleuze sur l'essentiel : la théorie spinoziste de l'expérimentation n'a pas changé. En revanche, le terme de « pressentiment » nous paraît plus problématique, l'inexistence de la théorie des notions communes au moment du *TIE* nous paraissant loin d'être assurée.

2. Cf. les formules tranchantes des premières pages de la *Formation de l'esprit scientifique*.

une pratique autonome de l'expérimentation. Chez Spinoza, comme d'ailleurs dans l'ensemble de la physique classique et de sa philosophie, on ne peut réduire la question de la naissance de la science expérimentale à l'opposition entre donné et construit, entre observation et expérimentation. Certes, une telle opposition peut permettre de prendre en compte un certain nombre de différences significatives, mais elle simplifie par trop le mouvement historique. En fait l'expérience qui sert de base à la naissance de la physique comprend plusieurs strates : l'expérience commune, ou l'observation ; l'extension de celle-ci, même sans construction, à de nouveaux objets ou par de nouveaux instruments : ainsi le télescope en astronomie (on a vu le texte de Galilée qui pense l'introduction de celui-ci comme événement refondateur) ; l'expérience nouvelle non pas construite mais issue comme retombée de l'histoire des techniques[1] ; enfin l'expérimentation construite. D'autre part, elle a plusieurs fonctions : inciter, suggérer, vérifier, trancher. C'est l'articulation de ces différents statuts et de ces différentes fonctions qui permet de distinguer les divers courants selon lesquels la philosophie du XVII^e^ siècle interprète le rapport de la raison et des sens à l'interrogation de la Nature. Au sein de ces courants, Spinoza est certainement plus proche de Galilée et de Descartes que de Boyle et d'Oldenburg. Mais il prend une place réelle dans la constitution historique du spectre de l'expérimentation scientifique.

Le meilleur moyen de penser l'unité des sens de l'*experimentum* chez Spinoza, et de le distinguer de l'*experientia*, consiste peut-être à les définir en termes de temps. Si l'expérience vague suppose le présent de la perception alors que l'*experientia* tire les acquis du passé, l'*experimentum*, lui, dessine un projet pour le futur. Il prend toujours la forme d'un programme de construction, ou, s'il s'agit d'une expérience passée, d'un programme de relecture. Ainsi, alors que l'expérience fait le bilan de ce qui est donné, l'expérimentation projette la forme d'une interrogation. De même, si ce qui est donné l'est à tous, certains seulement, ceux qui ont le regard mathématique, peuvent construire un schéma interrogatif pour trier le donné ou le reconstruire. Ces quelques-uns accéderont à l'universalité de droit du démontrable. Tous ceux qui « ont de l'expérience » en restent à l'universalité de fait du disponible. La

1. G. Canguilhem a montré ce lien de l'expérience avec la technique dans le domaine des sciences de la vie (cf. L'expérimentation en biologie animale, *La connaissance de la vie*, Vrin, 1971², p. 17-39) ; on sait que Koyré a tendance à le minimiser.

nécessité enfin, et la clarté, marquent les résultats de l'expérimentation, une fois qu'elle est intégrée dans la certitude théorique ; l'opacité au contraire enrobe les leçons de l'expérience : tous savent qu'il en est ainsi mais chacun s'ignore lui-même. L'*experientia* se distingue donc aussi nettement de l'*experimentum* que de l'expérience vague.

Il reste encore une différence à marquer, ou un manque à souligner. Spinoza déclare à plusieurs reprises qu'il traite des passions, des mœurs et des sociétés comme des lignes, des surfaces et des volumes. On s'attendrait donc à le voir parler d'expérimentation aussi en psychologie, en politique et en histoire. Or ce n'est nullement le cas : l'extension des *experimenta* s'arrête aux limites de la physique et de la chimie. Spinoza parle bien d'une sorte d'expérimentation sociale, qui est d'ailleurs close[1] — mais il l'appelle *experientia*. Comment expliquer cette différence ?

Dans la connaissance de la société, tout est là, tout est disponible. On ne peut donc faire appel à l'expérimentation. Sans doute peut-on extrapoler du *Traité politique* aux livres III et IV de l'*Ethique* et expliquer pourquoi il n'y a plus rien à apprendre : dans les phénomènes affectifs aussi, tout est disponible. En somme, la science des êtres complexes procède sur un domaine où tout est déjà là ; la science des êtres simples procède sur un domaine où presque tout doit et peut être reconstruit. Les phénomènes physiques ont beau être très compliqués par accumulation, ils demeurent simples en ce sens qu'ils sont réductibles à des corps conduits par les lois du repos et du mouvement, qui transparaissent sous leur complication. On peut donc construire la différence révélatrice de ces lois, et la mettre à l'épreuve dans un programme expérimental où la complexité des choses singulières ne viendra pas enrayer le fonctionnement du calcul. En revanche, il n'y a pas place pour l'expérimentation quand la complexité est trop grande. L'*experientia* relève donc de la visibilité directe du complexe. Cette visibilité ne constitue nullement de façon automatique un gage de vérité. L'ancrage de l'expérience se trouve dans la disproportion entre la complexité essentielle des phénomènes humains et la simplicité de la perception que nous en avons.

Nous ne pouvons abandonner cette question des rapports entre Spinoza et la science sans traiter d'une interprétation récente du spinozisme, qui donne justement un rôle clef à ce concept d'expérimentation, ainsi

1. *TP*, chap. I, § 3 : « Et sane mihi plane persuadeo, experientiam omnia Civitatum genera, quae concipi possunt [...] ostendisse », G III, p. 274, l. 10-14.

qu'à d'autres qui lui sont liés. Cette interprétation a été développée depuis quelques années par Wim Klever, dans plusieurs articles et lors de différentes interventions à des colloques. On pourrait résumer sa thèse principale en disant que Spinoza est un physicien : ce n'est que de la science de la nature que l'on peut attendre le salut de l'homme[1]. Versant positif : Spinoza se livre à des expériences scientifiques[2] et sa pensée tout entière doit être comprise de ce point de vue ; le contenu de son œuvre se ramène essentiellement à l'affirmation du déterminisme[3] ; versant négatif : on ne peut plus le considérer comme un philosophe, dans la mesure où cette science qu'il développe périme le discours idéologique de la philosophie. C'est pourquoi les héritiers légitimes de Spinoza ne sont pas les philosophes d'aujourd'hui, qui s'accrochent à des recherches dépassées, mais les scientifiques, physiciens, psychologues ou économistes, qui poursuivent des recherches positives. C'est sur ce point de vue que s'appuie Klever pour critiquer l'épistémologie formaliste[4] et pour développer lui-même, par exemple, une économie spinoziste[5]. Ces derniers aspects de son travail ne nous intéressent pas ici. Nous nous bornerons à discuter le thème du spinozisme entendu comme science de la nature.

Lorsque Klever dit que Spinoza est un physicien, il peut vouloir dire plusieurs choses :

1. C'est ainsi que s'achève son commentaire du *TIE* : « In een gigantisch denkproces heeft hij laten zien, dat het menselijk heil enkel van een aangehouden en stug doorgezette natuurwetenschap te verwachten valt, en van niets anders », *op. cit.*, p. 208.

2. « He discussed in his correspondence the hot items of mathematics and natural science and did experimental works on various fields. He studied a lot of books on anatomy, astronomy and mathematics [...] Still Spinoza *loved experiments* and tries to arrange them wherever possible [...] His work in optics was likewise built on experimental discoveries [...] In general, *experience has a place of paramount importance* in Spinoza's scientific practice and in his theory of science », W. Klever, Anti-falsificationism : Spinoza's theory of experience and experiments, in *Spinoza, Issues and Directions*, edited by E. Curley and P.-F. Moreau, Leiden, Brill, 1990, p. 124.

3. « *The main assertion of the KV is the simple affirmation of a complete and fullfledged radical determism.* Other assertions are complementary, subsidiary, preparatory or consequent. That Spinoza's later works do have this message as their central theme, is well known and does't need any demonstration », W. Klever, Determinism, the « true belief » according to the *KV*, in *Dio, l'Uomo, la libertà, Studi sul Breve Trattato di Spinoza*, a cura di F. Mignini, L'Aquila-Rome, Japadre, 1990, p. 193-194. Cf. les deux premiers chapitres de son livre *Voorbeschikking. De wetenschappelijke filosofie*, Markant, Nimègue, 1989.

4. Il s'appuie sur l'articulation qu'il discerne entre raison et expérimentation chez Spinoza pour ranger celui-ci aux côtés de Bachelard et Cavaillès contre Popper (cf. son intervention au colloque de Chicago, in *Spinoza : Issues and Directions...*).

5. *Zuivere economische wetenschap*, Boom Meppel, Amsterdam, 1990.

— Soit que Spinoza se livre effectivement à des expériences physiques. C'est vrai, mais c'est une description exacte d'une partie mineure de son activité. Cela dit, Klever a raison de souligner que ce n'est pas seulement un moment de transition dans la biographie de Spinoza. André Lécrivain également avait rappelé que jusqu'au bout la correspondance témoigne de l'intérêt de Spinoza pour la physique au sens strict[1]. Aux expériences sur le nitre ont succédé celles sur l'optique, celles sur l'or[2], et probablement d'autres encore. C'est un aspect de la biographie intellectuelle de Spinoza que l'on ne doit pas négliger et qui rend compte d'un arrière-plan du système, même si les derniers textes n'opèrent pas explicitement l'intégration de cet aspect aux autres.

— Soit qu'il est informé de la physique de son temps et qu'il a fréquenté le milieu des physiciens. C'est également vrai, et plus qu'on ne l'a cru pendant longtemps. Les recherches de Klever, de E. Keesing, de R. Vermij, de J.-P.Wurtz, sur le journal de Borch[3], les lettres de Huygens[4], le cercle de Tschirnhaus[5] ou l'enseignement de Burchard de Volder[6] ont remis ces contacts en lumière de façon fort utile. Alors que l'ouvrage de Meinsma avait placé l'accent de façon un peu unilatérale sur les libertins et les hétérodoxes religieux[7], il est bon de rappeler que Spinoza est plongé aussi dans un milieu passionné de recherches physiques, chimiques et techniques[8].

1. Spinoza et la physique cartésienne (suite) : la partie II des *Principia*, *Cahiers Spinoza*, II, Répliques, 1978, p. 206.

2. Cf. l'affaire Helvétius (Ep. XL, 25 mars 1667, G IV, p. 196-201). En 1675 encore, il discute une expérience analogue (Ep. LXXII, G IV, p. 305, l. 30 ; p. 306, l. 1).

3. *Studia Spinozana*, V, 1989, p. 311-326.

4. E. Keesing, De gebroeders Huygens en Spinoza, *Bulletin* 121, La Haye, 1985, p. 5-10 ; Les frères Huygens et Spinoza, *Cahiers Spinoza*, V, 1985, p. 109-128.

5. E. W. von Tschirnhaus, *Médecine de l'esprit...*, introduction, traduction, notes et appendices par J.-P. Wurtz ; R. H. Vermij, De Nederlanse Vriendenkring van E.W. von Tschirnhaus, *Tijdschrift voor de Geschiedenis der Geneeskunde, Natuurwetenschappen, Wiskunde en Techniek*, XI/4, 1988, p. 153-178.

6. W. Klever, Burchard de Volder (1643-1709), a crypto-spinozist on a Leiden cathedra, *Lias*, XV/2, 1988, p. 191-241.

7. Il en est de même pour les livres de J. C. van Slee, *De Rijnsburger Collegianten*, Haarlem, 1895, réimpression avec une préface de S. Zilverberg, HES, Utrecht, 1980 ; C. B. Hylkema, *Reformateurs*, Haarlem, 2 vol., 1900, réimpression en un volume, Groningue/Amsterdam, 1978 ; Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise*. Il est vrai qu'on ne saurait leur reprocher ce caractère unilatéral, puisqu'il est en quelque sorte commandé par leur sujet. Néanmoins, à s'appuyer uniquement sur eux, les études de l'horizon spinoziste risquaient de voir leur perspective faussée.

8. Sur l'ensemble de ces milieux, voir les études rassemblées dans le *Cahier Spinoza*, VI, 1991.

— Soit qu'il s'inspire de la physique. Ce qui est plus contestable. Il est plus exact de dire que physique et éthique s'inspirent toutes les deux des mathématiques, qui leur fournissent à la fois une norme de vérité et un modèle d'exposition[1]. Mais le domaine de chacune présente des spécificités qui interdisent de considérer cette connexion comme une continuité pure et simple. Les mathématiques procèdent en composant des êtres de raison. La physique interroge des objets relativement simples, où l'intervention d'un artefact peut révéler des rapports essentiels : c'est ce qui délimite le lieu de l'expérimentation. L'éthique (et son soubassement psychologique et sociologique) raisonne sur des objets complexes, où précisément la différence révélatrice n'est pas aisément constructible, alors que les figures en sont disponibles dans l'expérience. A ce moment-là, l'expérience et la pratique suffisent. On l'a vu plus haut. En outre, l'éthique en tant que domaine du savoir dépend, quant à l'ordre, de principes qui sont traités dans d'autres domaines : c'est ce que Spinoza répond à Blyenbergh[2]. Mais dans ces conditions ce n'est pas seulement la physique qu'elle présuppose, c'est aussi la métaphysique[3].

— Soit que toute sa philosophie (si on peut encore employer ce mot) est un prolongement de la physique. Cette thèse est insoutenable. En effet, l'*Ethique* dans son ultime développement donne un privilège à la Raison. Non seulement celle-ci peut tout comprendre, mais alors que tel ou tel homme peut s'arrêter (et s'arrêter légitimement) en chemin[4], l'*Ethique* est écrite du point de vue de la Raison complète-

1. Sur l'aptitude de la seule géométrie — et l'inaptitude de la physique — à fournir un modèle à la philosophie, voir les pages que M. Gueroult consacre à la comparaison des trois disciplines, *Spinoza*, t. II, *L'Ame*, p. 471-473.

2. Dans la lettre XXIV, Blyenbergh interroge Spinoza sur l'erreur, la liberté de la volonté, la structure de l'âme, le rapport entre la connaissance de Dieu et la vertu ; il ajoute que, sans réponse à ces questions, il ne peut comprendre les fondements de la pensée de son interlocuteur. Celui-ci répond : « Vos questions n'ont rien à voir avec la solution des difficultés que vous m'opposiez dans notre première discussion : au contraire, c'est de cette solution qu'elles dépendent en grande partie. Tant s'en faut donc que mon opinion concernant la nécessité ne puisse être perçue avant que réponse ait été donnée à vos questions. Ce sont ces questions au contraire qui ne peuvent être comprises avant qu'on l'ait bien entendue » (Ep. XXVI).

3. « Sed etiam magnam Ethices partem, quae, ut cuivis notum, Metaphysica et physica fundari debet » (« maar ook van een groot deel van de Ethica, die gelyk een ieder weet op de metaphisica en de phisica gegront moet werden »), G IV, p. 160-161.

4. C'est pourquoi pour chaque individu on peut parler d'un certain « épanouissement » (terme par lequel Appuhn traduit ici *gaudere* et *gaudium*) en fonction de sa nature, *Ethique*, livre III, pr. LVII, scolie, G II, p. 187, l. 12-14 : « Quamvis itaque unumquodque individuum sua, qua constat, natura, contentum viveat eaque gaudeat [...] » — ce qui n'empêche pas que ces *gaudia* soient très différents entre eux (cf. la suite du même scolie).

ment développée. C'est pourquoi d'ailleurs Spinoza peut encore employer les termes de « philosophe » et de « philosophie »[1] aussi en un sens non péjoratif : pour indiquer la ligne de démarcation qui passe entre ceux qui croient à l'imagination et ceux qui s'appuient sur l'entendement[2].

L'*Ethique*, prise dans son ensemble, n'est ni une physique, ni une psychologie, ni une sociologie, ni la somme des trois. Certes elle s'appuie sur ces trois disciplines, qui font connaître la puissance de la Nature et comment celle-ci produit la Raison ; certes encore, une fois constituée, la Raison ne demande rien contre la Nature ; certes enfin le fou et l'homme guidé par la Raison sont également nécessaires[3] (donc également justifiés) du point de vue de la causalité naturelle. Mais l'*Ethique* ne se borne pas à édifier une science du comportement qui montre les conduites des fous et celles des hommes gouvernés par la Raison ; elle ne se contente même pas d'indiquer combien les seconds l'emportent sur les premiers[4]. Elle choisit un certain point de vue, et c'est dans ce choix que consiste sa prise de position philosophique. Spinoza dit explicitement que son projet est de nous conduire comme par la main à la connaissance de la Béatitude[5] et il détermine en fonction de ce choix les thèmes dont il traitera dans l'*Ethique*[6]. Il choisit donc

1. En fait dans l'*Ethique*, Spinoza utilise encore *philosophus* et le verbe *philosophari* (dans l'expression *ordo philosophandi*, employée positivement, puisqu'il reproche à d'autres de ne pas avoir observé cet ordre). Le mot *philosophia* n'y apparaît pas (pas plus qu'*ethica*, en dehors du titre), mais il est encore employé jusque dans les dernières lettres. Cf. sur ce point notre communication au colloque d'Urbino sur Hobbes et Spinoza (1988), à paraître.

2. « Denique ex praecedenti propositione sequitur, non parum etiam interesse inter gaudium, quo ebrius ex. gr. ducitur, et inter gaudium, quo potitur philosophus, quod hic in transitu monere volui », *Ethique*, livre III, pr. LVII, scolie, G II, p. 187, l. 18-21.

3. Cf. *TTP*, chap. XVI, G III, p. 189, l. 30 ; p. 190, l. 10.

4. « Ex quibus apparet, quantum Sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur », *Ethique*, livre V, pr. XLII, scolie, G II, p. 308, l. 15-17.

5. « Sed ea solummodo quae nos ad mentis humanae ejusque summae beatitudinis cognitionem, quasi manu, ducere possunt », *Ethique*, livre II, G II, p. 84, l. 10-12.

6. Expliquant dans un scolie du livre III qu'il ne peut exposer en détail la multitude des affections, aussi nombreuses que leurs objets, il ajoute aussitôt que même si c'était possible, ce ne serait pas nécessaire (« nec, si possem, necesse est »). Car une définition générale de l'affection suffit pour mettre en œuvre notre dessein, à savoir « déterminer les forces des affections et la puissance qu'a l'âme sur elles » (« Nam, at id, quod intendimus, nempe ad affectuum vires, et Mentis in eosdem potentiam, determinandum, nobis sufficit, uniuscujusque affectus generalem habere definitionem »). Et il précise que, quelles que soient par exemple les différences entre les diverses sortes d'amour, de haine ou de désir, « nobis tamen has differentias cognoscere, et affectuum naturam et originem ulterius indagare, non est opus », *Ethique*, livre III, pr. LVI, scolie, G II, p. 185, l. 33 ; p. 186, l. 10. De même, un peu plus loin, il indique nettement que son choix est guidé par l'utilité ; le but de l'éthique n'est pas de connaître tout ce qui existe ; il est de faire connaître ce

d'apporter les réponses à certaines questions et d'aider le lecteur à avancer le long d'un certain chemin[1], aussi ardu soit-il. Que ces questions et ce chemin, comme la physique, ne supposent ni liberté de la volonté, ni finalité, ne suffit pas pour les inscrire dans le simple prolongement de la physique. Nous y reviendrons. Contentons-nous de noter pour l'instant que nous avons trouvé de telles notions pour la première fois au début du *TIE*, dans un texte où il était question d'expérience et non d'expérimentation[2]. Il n'est pas indifférent que Spinoza ait choisi d'intituler finalement son grand œuvre non plus *Philosophie*, mais *Ethique*[3].

Ainsi, l'interprétation du spinozisme dans son ensemble comme science de la nature nous paraît-elle, certes, avoir l'avantage de remettre en lumière une culture, des références, un modèle partiel qui sont décisifs pour la compréhension du spinozisme ; mais, parce qu'elle généralise ce modèle, parce qu'elle comprend l'expérience presque uniquement sous l'angle de l'expérimentation, elle manque une des dimensions fondamentales du spinozisme : son caractère de système philosophique et son enracinement dans l'expérience humaine.

c / L'expérience n'est pas l'expérience mystique

Il nous faut encore rapidement lever une dernière équivoque, à propos d'un problème qui n'est pas central dans le sujet que nous traitons, mais dont la présence chez certains commentateurs introduit une certaine confusion de vocabulaire. Existe-t-il chez Spinoza une expérience mystique ? La question est d'autant plus légitime que la mystique est l'un des domaines où s'est traditionnellement développée l'idée de « connaissance expérimentale ». On peut d'autant moins l'éviter qu'il

qui nous conduit à notre but : « ad meum institutum praecipuos [sc. : *affectus*] tantum enumeravisse sufficit : nam reliqui, quos omisi, plus curiositatis quam utilitatis haberent », pr. LIX, scolie, G II, p. 189, l. 13-15.

1. *Ethique*, livre V, pr. XLII, scolie, G II, p. 308, l. 23-28.

2. La limitation en termes d'*utilitas* indiquée dans le scolie de la pr. LIX du livre III est elle-même clairement un écho du paragraphe 16 du *TIE* : « Unde quisque jam poterit videre, me omnes scientias ad unum finem et scopum velle dirigere, scilicet, ut ad summam humanam, quam diximus, perfectionem perveniatur ; et sic omne illud, quod in scientiis nihil ad finem nostrum nos promovet, tanquam inutile erit rejiciendum », G II, p. 9, l. 12-17.

3. Pour une interprétation de ce choix, cf. W. Bartuschat, Metaphysik als Ethik. Zu einem Buchtitel Spinozas, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 28/1, 1974, p. 132-145.

existe depuis le romantisme allemand toute une tradition d'interprétation de Spinoza en termes mystiques[1], bien qu'elle soit en France demeurée minoritaire[2]. Nous n'avons pas l'intention de traiter la question : la doctrine de Spinoza contient-elle des éléments mystiques ? La réponse dépend en effet très largement de la définition que l'on donne de ce terme. Certains refusent de voir en Spinoza un mystique parce qu'ils donnent de ce terme une définition qui exclut la Raison[3]. Dans la mesure en revanche où d'autres auteurs appellent « mystique » toute affirmation intellectuelle ou spirituelle formulée avec une certaine intensité, ils en viennent à nommer mysticisme exactement ce que les autres nomment rationalisme[4]. Il n'y a pas alors assez de différence entre les deux interprétations pour justifier une confrontation véritable. Mais on peut formuler l'interrogation d'une manière qui se prête plus à la discussion. Autant la question est vague et demeure susceptible d'interprétations diverses tant que l'on en demeure au mot « mystique », autant elle devient précise et déterminée quand on parle d' « expérience mystique ». Par exemple H. G. Hubbeling, dans un travail qui procède par comparaison entre Ruysbroek et Spinoza, affirme qu'il existe chez le second comme chez le premier des éléments qui peuvent être qualifiés de mystiques, mais que la ligne de démarcation entre leurs deux doctrines tient à la présence chez l'un, à l'absence chez l'autre d'expériences

1. Elle se développe durant le Pantheismusstreit, à partir de certaines indications de Jacobi. On la retrouve chez Novalis. Sur cette période, voir Hermann Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Francfort, 1974. Ce type d'interprétation connaît en Allemagne une seconde vie au début du XX^e^ siècle, chez Anna Tumarkin, Georg Mehlis et même Gebhardt, sous la forme d'un « mysticisme de la Raison » ou d'une polarité entre mysticisme et rationalisme. Fritz Mauthner concluait sur « eine gottfremde, gottlose Mystik » (*Spinoza. Ein Umriß seines Lebens und Wirkens*, Dresde, Reissner, 1922[11], p. 157) après avoir corrigé la formule de Novalis (« Zu den gotttrunkenen Mystikern gehörte Spinoza nicht ; er war nur alltrunken »). Voir la critique de ce courant chez Heinz Pflaum, Rationalismus und Mystik in der Philosophie Spinozas, *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, IV, 1926, p. 127-143, réimprimé dans *Texte zur Geschichte des Spinozismus* (hrsg. v. N. Altwicker), WB Darmstadt, 1971, p. 216-231.

2. Elle apparaît marginalement chez Cousin, où elle sert à distinguer le panthéisme spinoziste du panthéisme matérialiste. Elle est suggérée sans aucune démonstration, à coups d'analogies (Spinoza Sage indien, Mouni persan) qui seront rejetées aussi bien par les adversaires de Cousin (Foucher de Careil) que par ses disciples (Saisset). On en trouve plus tard une version très différente chez Daumal.

3. Martial Gueroult, *Spinoza*, t. II, *L'Ame*, p. 464 : opposition entre la science intuitive spinoziste et la « fusion ineffable avec l'Infini » du mysticisme affectif.

4. D'ailleurs Gueroult lui-même utilise l'expression de « mystique sans mystère » pour désigner le rationalisme absolu où « le désir mystique s'assouvit dans sa plénitude par le simple épanouissement de la raison », *Spinoza*, t. I, *Dieu*, 1968, p. 9.

mystiques proprement dites[1]. Sa démonstration, néanmoins, demeure elliptique (il se borne à constater, à juste titre, l'absence chez Spinoza d'images liées à l'état le plus haut de la connaissance). C'est pourtant là qu'est la question à poser : une interprétation du spinozisme en termes de mystique n'a d'intérêt différentiel, c'est-à-dire ne présente un objet à la discussion, que si elle suppose l'existence d'une telle expérience et prétend la découvrir dans l'exposition du système. Nous allons donc entendre expérience mystique au sens de : expérience de contact avec l'Absolu[2], et nous demander si l'*Ethique* fait référence à une telle situation. C'est d'ailleurs un point de vue qu'adoptent la plupart des grands travaux d'histoire de la mystique à l'âge classique[3].

Nous limiterons notre discussion aux thèses de Jon Wetlesen. Sa lecture de Spinoza représente en effet l'expression la plus cohérente et la plus argumentée que l'on puisse donner d'une telle interprétation. Bien que peu connu en France[4], son livre a eu une grande importance en ce qu'il a renouvelé les questions traditionnelles que l'on posait au spinozisme, et à ce titre il mériterait une discussion particulière[5]. Nous ne l'aborderons ici que sous un angle limité : la question de l'expérience. Alors que la comparaison de Spinoza avec les sagesses orientales est ordinairement un topos sans démonstration[6], les rapprochements opérés par Wetlesen s'appuient sur une discussion extrêmement rigoureuse de la doctrine. L'un des points forts de son analyse consiste à distinguer dans l'*Ethique* deux « stratégies de libération » — la première graduelle, qui passe par la connaissance et la maîtrise des affections, et ressemble à la traditionnelle éducation philosophique de l'homme à la Raison ; la seconde instantanée, où la connaissance intuitive intervient et qui

1. *Logica en Ervaring in Spinoza's en Ruusbroecs mystiek*, MVHS 31, Leyde, Brill, 1973.
2. « Ephapsathai », dit Plotin (*Ennéades*, V, 3).
3. Cf. H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Alcan, 1908, notamment p. 345 (intrication entre expérience et système chez les grands mystiques chrétiens) ; J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, 1924, p. 225 sq. (relation entre expérience et méditation de l'Ecriture). Voir aussi la discussion de L. Kolakowski au début de *Chrétiens sans Eglise*, p. 37 sq.
4. Voir cependant le compte rendu d'A. Matheron, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, n° 2, 1979, p. 15-16.
5. J. Wetlesen, *The Sage and The Way. Spinoza's Ethics of freedom*, Van Gorcum, Assen, 1979. Voir aussi la discussion entre Wetlesen et Arne Naess dans *Spinoza's Philosophy of Man*, Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977, edited by Jon Wetlesen, Universitetsforlaget, Oslo, 1978, p. 136-158 et 204-210.
6. Une exception : Michel Hulin, Spinoza l'Oriental ?, *Cahiers Spinoza*, IV, 1983, p. 139-170.

rapproche Spinoza entre autres de l'illumination telle que l'ont conçue certaines écoles bouddhiques. C'est dans ce cadre que Wetlesen affirme à plusieurs reprises la présence, dans la doctrine de Spinoza, d'expériences irréductibles à l'expérience habituelle — il n'utilise pas l'adjectif « mystique » pour les qualifier, bien qu'il en fasse usage par ailleurs ; mais on verra qu'elles correspondent à ce que l'on met d'habitude sous ce terme. Pour lui le troisième genre de connaissance s'accompagne de l'expérience d'une durée concrète ou « durée vécue », pour user d'un terme emprunté à Bergson. Dans la connaissance du troisième genre, nous connaissons l'essence singulière du corps et de l'esprit. Or cette essence singulière est leur essence actuelle, c'est-à-dire leur effort pour conserver leur être[1] ; la prise de conscience de cette « durée concrète » est un élément de la stratégie instantanée de libération et, en tant que telle, « a gateway to eternity »[2]. Nous éprouvons donc que nous sommes éternels précisément au moment où nous abandonnons la stratégie graduelle, située dans le temps, pour prendre brusquement conscience de la durée concrète où nous participons à la vie même de Dieu.

On est, on peut le constater, très loin ici de Saisset. Non seulement le scolie de la proposition 23 du livre V n'est pas refoulé, mais au contraire il domine une large part de l'interprétation[3]. On ne peut que se réjouir de voir pris en compte un texte si longtemps rejeté. De même, la seconde partie du livre V, ordinairement négligée, reçoit ici au contraire un traitement de faveur ; elle apparaît comme le lieu de la stratégie instantanée. Cette interprétation est donc séduisante en ce qu'elle restaure un sens à des textes clefs, et en ce qu'elle s'appuie sur eux et non sur une affirmation externe. Cependant, trois critiques peuvent être dirigées contre cette interprétation :

— Elle fait apparaître l'expérience comme un instant privilégié, réservé à certains, ou à certains moments. Il est clairement dit par Wetlesen qu'elle est liée à l'épanouissement du troisième genre de connaissance. Elle apparaît lorsque nous parvenons à nous placer du point de

1. « What is more, and here we come to a crucial point, when this conation is experienced and felt from the viewpoint of eternity, it is adequately conceived as a concrete duration. It is felt and experienced as a living duration (durée vécue), to use the expression of Henri Bergson, and in so far as it is conceived adequately through the power of God as its immanent and adequate cause, it is understood to be participating in the very life of God », J. Wetlesen, *The Sage and The Way. Spinoza's Ethics of freedom*, Assen, Van Gorcum, 1979, p. 313.

2. *Ibid.*

3. Wetlesen l'a d'ailleurs placé en exergue de son livre.

vue de l'éternité. Ainsi, par les « yeux de l'âme » nous connaissons que l'essence éternelle de notre âme est constituée par la connaissance adéquate ; nous le savons non seulement d'une façon générale et discursive, mais aussi de façon singulière et intuitive, grâce au troisième genre de connaissance. Alors celui qui connaît et la connaissance sont une seule et même chose, et il sent et éprouve qu'il est éternel[1].

Or cette lecture nous semble impossible pour deux raisons complémentaires. D'une part, Spinoza ne parle jamais de l'expérience comme de quelque chose qui serait réservé à certains individus, ou qui serait atteint après un effort. L'expérience c'est ce que tout le monde sait, et on ne peut dire que tout le monde parvient à développer le troisième genre de connaissance. Lorsque Spinoza dit « nous », il n'entend jamais par là « nous les sages » ; il veut dire plutôt « tous les hommes ». On ne peut donc interpréter *sentimus experimurque* dans le scolie comme s'appliquant seulement à ceux qui sont parvenus à un certain stade de l'itinéraire du salut. D'ailleurs un scolie ultérieur dit même explicitement que tous ont conscience qu'ils sont éternels, mais que la plupart interprètent mal cette expérience[2]. D'autre part, Spinoza parle toujours de concevoir du point de vue de l'éternité, jamais d'éprouver ou de sentir de ce point de vue. Il est donc impossible de mettre un signe égal entre « éprouver que nous sommes éternels » et « concevoir du point de vue de l'éternité ».

— Cette expérience est représentée par Wetlesen comme une sorte d'irruption de l'éternité dans le temps. Une telle irruption implique une cassure entre la première et la deuxième partie du livre V[3]. Cette irruption est déchiffrée sous les couleurs de l'instantanéité[4]. Elle est nécessaire du fait de l'incommensurabilité entre l'éternité et le temps.

Or cela revient paradoxalement à concevoir l'éternité comme un autre présent, qui ne serait pas lié au mouvement de la durée. Wetlesen met en garde son lecteur contre une conception « temporalisante » de cette irruption ; mais, de fait, sa seule façon de l'arracher au temps

1. « The cognizer and the cognition are here one, and he feels and experiences that he is eternal (CP 5, p. 23, sch., p. 36, sch.) » ; et J. Wetlesen poursuit : « Both Spinoza and the Mahayana Buddists agree that when a person sees himself from the viewpoint of eternity in this manner, he sees that in his essential being he is uncreated, immutable and imperishable », *op. cit.*, p. 308.

2. Livre V, pr. XXXIV, scolie.

3. « There is no common measure between time and eternity, and therefore it is futile to set out to approach eternity through a process of time », *op. cit.*, p. 305.

4. Cf. dernier paragraphe, *ibid.*, p. 309.

consiste à la séparer de l'idée de continuité. Il la donne donc à déchiffrer comme un instant sans passé. Ce n'est pas nécessairement faux ; Spinoza lui-même remarque qu'il est difficile de parler de l'éternité sans recourir au langage du temps. Mais cela revient à faire de l'expérience, au moins dans ce cas, une dimension pensable seulement en termes de présent.

Si nous regardons le mode de raisonnement du scolie de la proposition XXIII, il nous apparaît au contraire que tout l'effort de Spinoza consiste à comparer cette expérience à celle du passé — pour dire que ce n'est pas la même chose, certes ; mais le point de référence, même négatif, est trois fois affirmé : l'existence avant le corps ; le vestige ; la mémoire[1]. A chaque fois Spinoza énonce que ce n'est pas de cela qu'il s'agit, mais tout le mouvement du scolie semble prouver que c'est du moins la seule dimension à laquelle il puisse se référer pour opérer la distinction. On pourrait résumer la situation en disant que l'expérience de l'éternité y est donnée comme l'impossible équivalent d'un passé, et non comme le substitut d'un présent. Elle n'est pas l'instant de l'illumination ; elle se constitue par un sentiment qui, dans le temps, serait corrélatif à la mémoire.

— Nous ne pouvons imaginer Dieu ; or l'expérience, d'une façon ou d'une autre, se fonde toujours sur l'imagination. Et l'expérience ici mentionnée revient à imaginer Dieu, directement ou indirectement. Elle revient en effet à faire apparaître comme présent, sinon dans une vision, du moins dans une prise de conscience liée au corps, quelque chose de Dieu — notre union avec lui. Si nous nous sentons participer à la vie même de Dieu, alors c'est que cette vie est connaissable par images et que Dieu est sous nos prises dans la durée. Or Spinoza explique que, si nous imaginons nos rapports avec les *rectores naturae*, nous pouvons seulement *penser* notre rapport avec Dieu. Il est impossible de découvrir une expérience qui aille plus loin que la Raison, comme les analyses classiques de Heinz Pflaum l'avaient montré il y a bien longtemps[2].

On voit en quoi l'expérience au sens spinoziste est éloignée de toute expérience mystique. Elle ne manifeste pas l'absolu. Elle n'est pas réservée à un stade supérieur de connaissance. Il ne peut pas y avoir de

1. « Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante corpus exstitisse, quandoquidem nec in corpore ulla ejus vestigia dari possunt, nec aeternitas tempore definiri [...] Quamvis itaque non recordemur, nos ante Corpus exstitisse, sentimus tamen [...] », G II, p. 295, l. 31 ; p. 196, l. 8.

2. H. Pflaum, *op. cit.*, p. 224-231.

raccourci à la connaissance. Certes, il peut y avoir un itinéraire, on l'a vu dans le *TIE*, et l'*Ethique* parle encore de chemin. Mais cet itinéraire aboutira à autre chose qu'une expérience, même s'il en part, et s'il s'y appuie parfois. Il aboutit à une connaissance. Vouloir le faire aboutir à une expérience revient à vouloir mettre l'image au bout de l'idée. Ce qui est impossible sans une retombée dans l'imagination. Les transfigurations du vrai bien ne conduisent pas à la figuration de Dieu. Il n'y a pas de Mont Thabor de la substance.

3. Ce qu'est l'expérience

Nous avons donc passé en revue quelques sens courants, dans le langage usuel et sous la plume des commentateurs, du mot expérience. Nous y avons gagné de dissiper quelques confusions, et aussi, par différence, de mieux saisir ce qu'est l'expérience commune, que Spinoza appelle expérience tout court. Nous pourrions maintenant reprendre un par un les arguments de Saisset et des autres critiques : à une exception près, ils n'ont pas résisté à l'analyse. Il est vrai que Spinoza marque une forte rupture entre l'expérience vague et la Raison, mais cette rupture ne s'applique pas à l'*experientia*, en tant qu'elle est distincte de l'expérience vague. Il n'est pas vrai que Spinoza méprise l'expérimentation scientifique ; il est vrai en revanche que celle-ci n'a pas de place dans l'*Ethique*, mais l'*experientia* n'est pas l'expérimentation scientifique. L'*experientia* enfin caractérise tous les hommes, qui la déchiffrent sur le registre du passé : elle se distingue donc en cela de cet événement exceptionnel et particulier qu'on appelle l'expérience mystique. On remarquera qu'au fur et à mesure de notre progression, nous avons vu se dessiner les traits positifs de l'*experientia* elle-même, à partir de ces démarcations successives. Il nous faut maintenant la prendre en vue positivement, telle qu'elle apparaît dans l'*Ethique* et les *Traités*. Le plus simple est de commencer par la lettre à Simon De Vries, puisqu'elle constitue la seule pièce restante de la théorie standard. Nous nous appuierons en même temps sur d'autres textes où elle apparaît à l'état pratique.

Traduisons d'abord la lettre X :

> Tu me demandes si nous avons besoin de l'expérience pour savoir si la définition d'un attribut est vraie ? A cela je réponds que nous n'avons jamais besoin de l'expérience sinon pour ce qui ne peut se conclure de

> la définition d'une chose, par exemple l'existence des modes : cette existence en effet ne peut se conclure de la définition d'une chose. Mais nous n'en avons pas besoin pour ce dont l'existence ne se distingue pas de l'essence, et par suite, se conclut de leur définition. Bien plus : cela, aucune expérience ne pourra jamais nous l'enseigner. En effet l'expérience ne nous enseigne jamais l'essence des choses ; mais le plus qu'elle puisse faire est de déterminer notre esprit à penser à certaines essences des choses seulement. C'est pourquoi, puisque l'existence des attributs ne diffère pas de leur essence, aucune expérience ne pourra nous la faire saisir[1].

Nous pouvons maintenant la commenter.

On est d'abord frappé, en lisant cette lettre, par son ton négatif. C'est le seul texte où Spinoza paraît prendre parti contre l'expérience ; il insiste sur sa faiblesse et son impuissance ; il aligne des arguments qui à première vue paraissent répétitifs. Si, comme le fait Saisset, et comme l'a fait toute une tradition après lui, on lit cette lettre comme une déclaration sur la nature de l'expérience, il semble réellement difficile de concilier ce ton avec la confiance dans l'expérience que manifestent d'autres passages[2]. Il faut soit éliminer les autres passages comme insignifiants (c'est ce qu'a fait Saisset), soit se résoudre à constater l'incompatibilité entre les textes. Mais, si l'on étudie ces phrases de près, on se rend compte que le contenu est moins négatif que le ton. Ce dernier s'explique très simplement : il tient au statut de la lettre. Elle répond à une question de De Vries et celui-ci n'a pas demandé ce qu'était l'expérience. Il a, plus sûrement, demandé, si elle servait à savoir si la définition d'un attribut était vraie[3]. Autrement dit, il a interrogé Spinoza non sur la *nature* de l'expérience, mais sur sa *fonction* ; et plus exactement, sur une fonction qu'elle ne peut pas remplir. La réponse ne peut alors qu'être négative ; et comme la moindre incertitude sur ce point central remet en cause toute la compréhension de la doctrine, il ne faut pas s'étonner de l'insistance de Spinoza à souligner ce caractère négatif. Mais nous aurions tort de faire glisser ce caractère de la fonction à la nature, sur laquelle Spinoza ici ne se prononce pas. Nous aurions tort également de ne pas voir que le contenu de la réponse est plus nuancé que le ton, et qu'il esquisse une théorie de la diversité des fonctions de l'expérience. En effet, même si Spinoza insiste avec quelque véhémence sur ce qu'elle ne peut pas faire, il est amené, sous forme

1. Ep. X, G IV, p. 47, l. 6-17.
2. Ceux que nous avons cités à la fin de la première section de ce chapitre.
3. C'est ce qu'indique la première phrase du passage traduit.

de concessions ou de clauses de comparaison, à énoncer aussi ce qu'elle peut faire. A nous de dresser le tableau de ces fonctions et de chercher les exemples qui les illustrent.

Toute la réponse est structurée à partir de trois verbes : avoir besoin/ne pas avoir besoin ; [enseigner]/ne pas enseigner ; déterminer à penser. Ces verbes vont nous permettre de dégager trois fonctions :

— Spinoza affirme que nous n'avons pas besoin de l'expérience, c'est-à-dire qu'elle ne nous est pas nécessaire, pour savoir si la définition d'un attribut est vraie. S'il s'en tenait à cette seule affirmation, nous ne pourrions pas savoir si l'expérience est nécessaire pour d'autres choses, ou si elle n'est jamais nécessaire. Mais il ne se contente pas d'affirmer : il donne une explication et cette explication trace une ligne de démarcation. Les attributs ne sont pas concernés par l'expérience parce que leur existence ne se distingue pas de leur essence (donc se conclut de leur définition) et l'expérience n'est pas nécessaire pour ce qui peut se conclure de la définition d'une chose. En revanche, elle est nécessaire pour ce qui ne se conclut pas de cette définition. Nous pouvons en déduire qu'il existe des champs où l'expérience est constitutive : pour toutes les choses dont l'existence est distincte de l'essence, c'est-à-dire pour tous les modes, l'expérience nous sera nécessaire.

— Après avoir dit que nous n'avons pas besoin de l'expérience pour juger de la définition d'un attribut, Spinoza enchérit : bien plus, elle ne pourra jamais nous l'enseigner. Comment faut-il entendre cette insistance ? Si ce n'est pas une pure répétition, cela signifie que, dans l'ensemble des domaines où l'expérience n'est pas constitutive, on peut distinguer deux sous-ensembles : ceux où elle peut cependant nous enseigner quelque chose ; ceux où elle ne le peut pas. Le second comprend au moins la définition des attributs et, plus généralement, l'essence des choses. Le premier, s'il n'est pas un ensemble vide, peut donc comprendre ce qui n'est pas l'essence d'une chose mais peut s'en conclure — c'est-à-dire certaines propriétés. Autrement dit, pour connaître ces propriétés, nous n'avons pas besoin au sens strict de l'expérience, elle n'est pas nécessaire (nous pouvons les conclure de la définition) mais elle peut aussi nous les enseigner. Sans être constitutive, elle est confirmative.

— Restreignons-nous enfin au domaine où elle n'est ni constitutive ni confirmative. Elle n'y joue donc aucun rôle — c'est du moins ce qu'on s'attendrait à lire. Or, après avoir accumulé toutes ces formules négatives, Spinoza lui accorde cependant, même ici, encore une fonction, certes mineure : elle peut « déterminer notre esprit à penser à certaines

essences des choses seulement ». Donc elle ne joue pas de rôle interne dans la pensée, mais elle a une fonction indicative.

Il nous reste à reprendre ces fonctions une par une. Leur analyse et le contenu des textes qui peuvent les illustrer nous permettront aussi de dégager les niveaux de l'expérience et les modalités selon lesquelles elle opère.

a / Les trois fonctions de l'expérience

— Elle est *confirmative* ou *substitutive* dans les domaines où son enseignement peut donner des résultats équivalents à ceux de la raison. Ainsi, nous pouvons déduire rationnellement les effets des passions, mais les scolies des livres III et IV de l'*Ethique* font largement appel à notre expérience pour confirmer ce que nous avons déduit : car presque tous ces effets, nous les connaissons déjà, même si nous en ignorons les causes. Ainsi encore, le chapitre V du *Traité théologico-politique* remarque-t-il que « pour faire accepter aux hommes une croyance ou les en détourner, s'il s'agit d'une chose qui n'est pas connue par elle-même, on devra nécessairement partir de certains points accordés et s'appuyer pour convaincre sur l'expérience ou sur la raison »[1]. On peut démontrer la nécessité de la justice et de la charité, mais l'expérience l'enseigne aussi — et plus facilement pour la multitude. Les récits bibliques servent ainsi à transmettre une expérience. Ils établissent, sans passer par une déduction causale, les enseignements de l'Ecriture qui sont d'ordre spéculatif. « Ces enseignements, l'Ecriture les établit par l'expérience seule, je veux dire par les histoires qu'elle raconte ; et elle ne donne point de définitions des choses, mais adapte toutes ses pensées et toutes ses raisons à la compréhension du vulgaire. » D'où la différence entre faire connaître et instruire : « Et, bien que l'expérience ne puisse donner de ces choses aucune connaissance claire ni enseigner ce qu'est Dieu ni de quelle façon il conserve et dirige toutes choses et prend soin des hommes, elle peut cependant instruire et éclairer les hommes dans une mesure suffisante pour imprimer dans leurs âmes l'obéissance et

1. « Si quis hominibus aliquid suadere, vel dissuadere vult, quod per se notum non est, is, ut id iidem amplectantur, rem suam ex concessis deducere, eosque experientia vel ratione convincere debet », G III, p. 76, l. 30-32, A, p. 109-110.

la dévotion »[1]. Sur tous ces domaines, nous avons deux façons d'être instruits. On voit les faiblesses de l'instruction par l'expérience : comme elle ne nous fait pas connaître les causes, elle ne nous indique pas non plus quand les causes cessent d'opérer ; autrement dit, elle ne nous fait pas connaître non plus les limites d'application des résultats qu'elle nous enseigne. Mais on aperçoit aussi ses avantages : tous peuvent en profiter et non pas seulement quelques-uns ; et même pour celui qui apprend par la Raison, l'expérience est utile pour vivre avant d'être parvenu au point d'aboutissement du procès de la connaissance scientifique.

— Si l'on voit facilement en quoi l'expérience est confirmative, on saisit peut-être moins nettement la portée de sa fonction *constitutive*. Celle-ci entre en jeu là où certains faits ne peuvent être conclus de la définition d'une chose. Certes, l'existence d'un mode ne se concluant pas de sa définition, nous avons besoin de l'expérience pour pouvoir affirmer si de fait il existe ou non. Mais l'acquis peut paraître mince : l'expérience semble servir alors simplement à signaler la seule existence d'un individu dont, dès qu'il existe, tout le cours sera réglé par des lois qui se déduisent de sa définition ou de celles de la Nature[2]. En fait, les choses sont plus complexes. D'une part, l'existence d'un individu est réglée non seulement par les lois qui se déduisent de son essence, mais aussi par celles qui se déduisent de l'essence des autres individus qu'il rencontre et affronte, qu'il détermine et qui le déterminent ; or la proportion concrète selon laquelle c'est telle loi qui agit plutôt que telle autre est largement déterminée par les rapports de force entre individus, et d'abord par le fait même de leur existence[3].

1. « Atque haec scriptura sola experientia comprobat, nempe iis, quas narrat, historiis, nec ullas harum rerum definitiones tradit, sed omnia verba et rationes captui plebis accomodat. Et quamvis experientia nullam harum rerum claram cognitionem dare possit, nec docere, quid Deus sit, et qua ratione res omnes sustentet & dirigat, hominumque curam habeat, potest tamen homines tantum docere et illuminare, quantum ad obedientiam & devotionem eorum animis imprimendum sufficit », G III, p. 77, l. 29 ; p. 78, l. 1, A, p. 110.

2. Et il en est réellement ainsi pour les *corpora simplicissima* ou pour les objets soumis seulement aux lois physiques simples. C'est pourquoi en ce qui les concerne l'expérience au sens défini ici n'est ni utile ni possible — sauf pour se borner à constater le fait brut de leur existence. Tout le reste est directement connaissable par les lois, donc déductible.

3. Exemple : les lois de la nature humaine produisent nécessairement un certain nombre de passions ; nous pouvons le savoir avant même de savoir si tel individu singulier existe concrètement. Certaines de ces passions sont particulièrement activées par la théocratie, d'autres par la démocratie. Aussi, lorsque tel individu singulier vient au monde, le fait (empirique) que le pays où il naît et dont la constitution l'influencera, soit une théocratie ou une démocratie, est indispensable à connaître pour que nous sachions quelles lois passionnelles seront mises en jeu chez lui.

D'autre part, ce qui est vrai de l'individu est vrai de champs entiers de la réalité. Certes les lois générales de la nature s'y appliquent, mais sous une forme qui dépend de la configuration de chaque champ ; la conjonction d'un certain nombre de faits individuels peut modifier cette configuration et dès lors l'expérience est nécessaire pour savoir quelles formes concrètes assumeront ces lois générales. Quels sont les champs en question ? Relisons les lettres 82 et 83 de et à Tschirnhaus. Celui-ci demande « comment la variété des choses peut se déduire a priori de l'étendue » et Spinoza répond qu'il est impossible de déduire la diversité des choses en partant de la seule idée de l'étendue[1]. Il affirme même qu'il l'a démontré : il ne constate pas cette impossibilité, elle est établie par le système lui-même[2]. Il est clair que Tschirnhaus pense à la physique, mais la réponse de Spinoza peut s'appliquer à d'autres domaines, et surtout aux plus complexes, c'est-à-dire à ceux où se manifeste l'activité des modes finis les plus complexes. On peut penser à l'histoire — non en tant qu'elle sert à la leçon biblique, mais en tant qu'elle est le lieu de l'évolution des affaires humaines ; au langage, lieu de la communication entre les hommes ; aux passions, lieu de leurs relations imaginatives. Dans tous ces champs, rien ne se passera qui fasse de l'homme *imperium in imperio* — ce sont les mêmes lois de la Nature qui s'appliqueront. Mais, pour un entendement fini qui ne peut reconstituer l'ensemble des lignes de causalité qui viennent s'y articuler, un certain nombre de structures et de relations ne seront connues que par l'expérience ; d'autres seront connues par déduction et confirmées par l'expérience. Ces champs seront donc l'espace privilégié où pourront se manifester les fonctions confirmative et constitutive de l'expérience.

— Qu'en est-il de la fonction *indicative* ? L'expérience ne peut pas instruire en mathématiques ou en métaphysique, c'est-à-dire pour les choses où l'essence et l'existence sont identiques, mais elle peut déterminer l'esprit à s'appliquer à ces essences. Elle joue donc un rôle dans l'orientation vers le *cogitare*. N'est-ce pas ce que nous avions constaté dans le *proemium* du *TIE* ? On peut maintenant peut-être mieux rendre raison de ce que nous avions nommé une logique de l'anticipation.

1. G IV, p. 333-335.

2. C'est pourquoi Hubbeling ne va pas assez loin lorsqu'il dit que Spinoza « reconnaît » *(aknowledge)* que cette dérivation est impossible (*Spinoza's Methodology*, Assen, Van Gorcum, 1964, p. 23). Ainsi formulée, la thèse a l'air d'une concession (qui renvoie en fait à l'attente d'une dérivation par la méthode déductive). Spinoza ne reconnaît pas, il démontre positivement l'irréductibilité de la *varietas* au seul concept de l'étendue.

L'expérience même ne pouvait résoudre les problèmes de la relation avec une chose éternelle, mais l'itinéraire tout entier montrait comment elle pouvait orienter l'esprit vers sa recherche[1].

b / Les niveaux de l'expérience

Nous avons remarqué que l'expérience se présente le plus souvent sous la forme du bilan d'un passé. Spinoza n'innove pas par une telle détermination. C'est aussi ainsi que l'entend le langage courant. C'est également ainsi que l'entendait Hobbes, qui la définissait d'ailleurs de façon à y inclure une forme non mathématique d'expérimentation[2]. Hobbes s'inscrivait alors dans la tradition aristotélicienne qui articule expérience et mémoire[3]. Mais ni Aristote ni Hobbes n'en tiraient les mêmes effets que Spinoza. Cette tradition en effet insiste sur la multiplicité assumée par la mémoire, qui fond en une unité un grand nombre de sensations[4]. Chez Spinoza, l'angle du regard est une nouvelle fois différent : il considère moins le fait de la multiplicité que l'équivalence entre les multiples.

Par quels niveaux le bilan du passé peut-il être effectué ? Nous retrouvons certaines des composantes de l'expérience que nous avions découvertes dans le *TIE*. Toutefois, leur liste et leur importance respective sont un peu modifiées.

— L'expérience personnelle et celle d'autrui : comme dans le *TIE* nous retrouvons ces deux niveaux. Mais ici la part du *je* assumé en

1. Sur l'ensemble de ces fonctions de l'expérience, l'auteur qui nous semble avoir le mieux aperçu les problèmes, sans toutefois pouvoir les développer (rappelons qu'il s'agit d'un ouvrage inachevé) est Piero Martinetti, *Spinoza*, Naples, Bibliopolis, 1987, p. 158-161.

2. « Memoria multarum rerum experientia dicitur », *Léviathan*, I, chap. II, *OL*, t. 3, p. 9 ; « Experience : The remembrance of succession of one thing to another, that is, of what was antecedent, and what consequent, and what concomitant, is called an experiment ; whether the same be made by us voluntarily, as when a man putteth any thing into the fire, to see what effect the fire will produce upon it ; or not made by us, as when we remember a fair morning after a red evening. To have had many experiments, is that we call experience, which is nothing else but remembrance of what antecedents have been followed by what consequents », *Human Nature*, chap. IV, § 6, *EW*, t. 4, p. 16.

3. « C'est de la mémoire que provient l'expérience pour les hommes ; en effet, une multiplicité de souvenirs de la même chose en arrive à constituer finalement une seule expérience », Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 980 *b* ; « experientia fit ex multis memoriis », saint Thomas, *Somme théol.*, I *a*, qu. 54, art. 5.

4. Cf. Aristote, *ibid.*, et *Seconds Analytiques*, II, 19, 100 *a* 3. C'est ce processus qui permet à l'expérience d'être à l'origine de la *technè* et de la science. Dérivation impossible chez Spinoza.

tant que tel a considérablement diminué. L'impersonnel du récit d'expérience est passé au premier plan. Il n'en reste pas moins que l'individuel demeure, et toujours dépouillé de ses particularités. Le *je* apparaît plus dans un effet soustractif. Chacun sait que les choses sont ainsi, mais chacun s'en excepte lui-même. Nous avions déjà remarqué cette opacité de la réflexion expérientielle en analysant les premières pages de la *Réforme de l'Entendement*. Elle est maintenant explicite. Elle semble unir deux des traits des premières pages du *TIE* : elle conjugue en effet le familier et une forme déclinée de la singularité ; en revanche la tension qui complétait ces deux premiers traits ne joue plus de rôle : l'expérience donne ses leçons dans la sérénité. Il n'y a qu'une seule exception. Nous la retrouverons à la fin de ce travail.

— On peut remarquer que plusieurs fois, lorsque Spinoza cite ce que l'expérience enseigne, il le résume dans une maxime reçue : l'homme est un dieu pour l'homme[1] ; autant de sens, autant de têtes[2]. A la formule latine succède le proverbe néerlandais : pas d'hérétique sans texte[3]. Tout se passe comme si l'expérience venait volontiers se sédimenter dans des proverbes, des citations, des formules bien frappées. Le langage s'offre comme un abri à ses leçons, et les véhicule anonymement. L'expérience prend alors la forme d'une tradition.

A cette tradition anonyme s'ajoute l'acquis des lectures. Alors que dans ses textes géométriques Spinoza use d'un ton sobre et dépouillé[4], le contraste est frappant avec les nombreuses citations et allusions qui forment la texture de son style dans les passages persuasifs. Il cite explicitement Quinte-Curce, Tacite ; mais aussi il cite sans indiquer le nom d'auteur. On a pu montrer que certaines scènes jamais citées explicitement (la conjuration de Catilina[5]) hantaient littéralement son texte.

1. « Quae modo ostendimus, ipsa etiam experientia quotidie tot tamque luculentis testimoniis testatur, ut omnibus fere in ore sit : hominem homini Deum esse », *Ethique*, livre IV, pr. XXXV, scolie, G II, p. 234, l. 1-3.

2. « ... hoc omnes satis experti sunt. Omnibus enim in ore est, quot capita, tot sensus, suo quemque sensu abundare, non minora cerebrorum quam palatorum esse discrimina », *Ethique*, livre I, appendice, G II, p. 83, l. 4-7.

3. « Unde apud Belgas dudum in usum Proverbii abierit : geen ketter sonder letter », *TTP*, chap. XIV, G III, p. 173, l. 16-17.

4. « Auch jene Darstellungsweise, deren Schmuck das Schmucklose ist, und der eigentliche Ausdruck, der immer die Sache trifft, sind Tugenden, welche dem geometrischen Vorbilde entsprechen », Trendelenburg, Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg (*Historische Beiträge zur Philosophie*, t. II, Berlin, Bethge, 1855, p. 31-111), p. 47.

5. O. Proietti, Adulescens luxu perditus. Classici latini nell'opera di Spinoza, *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 1985/2, p. 210-257.

Elles fournissent une passerelle entre sa pensée et la culture du lecteur, tout comme les références à l'expérience interpersonnelle fournissent une passerelle avec la vie courante du lecteur — celle qu'il vit, celle qu'il voit. Historiens, poètes comiques, satiristes, là s'engouffre toute l'éducation humaniste de Spinoza et de son public, l'héritage de culture latine tout prêt à servir de référence commune, non pas les philosophes mais ceux qui ont écrit des histoires et décrit les mœurs. Cicéron et Sénèque eux aussi sont présents, pour leurs descriptions plus que pour leurs théories philosophiques. Sans oublier, à côté du réservoir des proverbes, celui des images baroques : le somnambule, le poète amnésique, le Brésilien du rêve.

— Enfin le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique* nous font découvrir la mémoire collective sous une forme qu'ignoraient les premiers écrits : l'expérience historique. On y voit la façon dont les hommes se sont organisés. L'histoire des sociétés acquiert une épaisseur qu'elle n'avait pas dans le *TIE* et le *Court Traité*.

c / Les modalités de l'expérience

Pouvons-nous aller plus loin dans la description de l'expérience ? Spinoza n'en donne jamais de définition, mais la considération des textes où elle apparaît nous permet de repérer les modalités de son fonctionnement.

— *Elle trie* : elle émonde ce qui dans l'individu est purement individuel. Peut-on dire qu'elle procède ainsi comme la raison, qui dégage les notions communes à partir de la multiplicité des perceptions imaginatives ? Non, car les propriétés communes au sens spinoziste du terme sont d'abord ce qui est commun à mon corps et aux corps qu'il rencontre, et les notions communes correspondantes sont ainsi adéquates dans la mesure où cette communauté empêche l'interférence d'effets hétérogènes. Il ne se passe rien de tel dans l'expérience : elle dégage plutôt les « notions communes » au sens préspinoziste du terme. Elle ne saisit le commun qu'immergé dans la multiplicité de la perception ; d'où sa faveur pour les exemples, les emblèmes, les proverbes.

De là vient cet effet surprenant : elle fait circuler les traits qu'elle constate, tout en répugnant à l'avouer. Ce que je vois chez autrui, je sais que c'est chez moi. Ce que disent les faibles, les forts le diront quand ils seront faibles. Ce qui frappe chez le peuple se trouve aussi

chez les nobles. L'expérience énonce toutes ces équivalences, mais elle en retarde perpétuellement l'application. On pourrait dire qu'elle fonctionne suivant le double principe de l'exception déplacée (ce qui semble un cas exceptionnel n'est que l'application de la règle dans des circonstances exceptionnelles) et de la règle retardée (je sais que c'est ainsi, mais je m'en excepte, ou j'excepte le moment présent, ou j'excepte l'exemple qui m'éblouit). La reprise critique de l'expérience par Spinoza consistera souvent à supprimer le second principe pour faire jouer à plein le premier.

— *Elle sert de clôture et de barrage.* Spinoza fait souvent appel à l'expérience lorsqu'il veut clore une discussion : elle a montré « assez et plus qu'assez » qu'il en est ainsi[1]. Elle a donc pour fonction ici de rejeter dans le passé de la controverse certains arguments. En même temps elle barre la route à d'autres arguments : on dit cela et pourtant l'expérience a montré que c'était impossible. Ce cas est particulièrement intéressant car il montre comment, bien que n'étant pas une connaissance, l'expérience peut libérer la voie à une connaissance vraie en supprimant les arguments qui l'empêcheraient de se manifester. Dans de tels contextes, l'expérience utilise comme matériaux des idées certes confuses et inadéquates, mais dont la seule existence suffit pour fermer certaines voies à la réflexion, pour interdire certaines hypothèses en rendant visible leur absurdité. Elle ne rend pas pour autant ses matériaux adéquats (elle deviendrait alors une connaissance du deuxième genre), pas plus qu'on ne peut la qualifier d'inadéquate elle-même (elle serait alors une connaissance du premier genre) : en fait elle en neutralise l'inadéquation — de la même façon qu'un Etat bien construit neutralise les vices de ses citoyens.

— *Elle instruit.* Ce qui implique qu'elle ne trompe jamais. L'expérience est toujours réelle ; ce qui est faux, c'est l'interprétation qu'on en donne. Dans ce cas, c'est la raison ici qui est mal utilisée. Nous avons cité plus haut l'exemple de la croyance en la domination de l'âme

1. *Satis superque* : c'est l'une des expressions préférées de Spinoza, *Ethique*, livre II, pr. XLIII, sc., G II, p. 124, l. 36 ; livre III, pr. II, sc., p. 143, l. 14 ; livre V, préface, p. 280, l. 21 ; *TTP*, préface, G III, p. 12, l. 7 ; chap. II, p. 42, l. 26 ; chap. II, p. 49, l. 22-23 ; chap. III, p. 52, l. 13 ; chap. V, p. 72, l. 26 ; chap. XVI, p. 195, l. 24 ; p. 196, l. 30-31 ; *TP*, chap. II, § 2, G III, p. 278, l. 1-2 ; chap. XI, § 2, p. 359, l. 11 ; Ep. LVIII, G IV, p. 266, l. 26-27. Avec quelques variantes : l'expérience l'a montré *satis* (*TTP*, chap. V, p. 70, l. 25), *plus quam satis* (chap. XVI, p. 199, l. 26), *abunde* (chap. XVII, p. 202, l. 31), *clarissime* (p. 201, l. 21-22), *quam clarissime* (p. 203, l. 13-14 ; p. 215, l. 21-22), *quotidianis exemplis* (chap. XX, p. 244, l. 25-27) ; *tam clare* (Ep. LII, G IV, p. 244, l. 1).

sur le corps. Cette possibilité est une des conséquences de l'opacité de l'expérience : tout est là, mais je ne l'utilise pas. Un bon exemple de cette situation est fourni par la préface du *Traité théologico-politique.* Celle-ci avance, au sujet des rapports entre crainte et superstition, deux thèses épistémologiquement essentielles :

— « cela, j'estime que nul ne l'ignore » (thèse A) ;
— « tout en croyant que la plupart s'ignorent eux-mêmes » (thèse B)[1].

On peut dire que ces deux thèses encadrent tout l'usage spinoziste de l'expérience. A la différence de la géométrie, ce discours expérientiel s'énonce dans le registre du toujours déjà su. Quand on commence à discuter avec quelqu'un, il n'a peut-être jamais entendu parler des lois mathématiques (ou construites sur le modèle des mathématiques) qu'on va lui démontrer ; ce n'est pas dirimant s'il connaît et accepte la règle du jeu ; en revanche, il a forcément déjà entendu parler de ce qu'enseigne l'expérience, et il y a réfléchi lui-même (ici : les lois de la fortune ; mais ce pourrait être aussi : que l'amoureux revient vers la coquette malgré ses serments, que l'ivrogne ou la bavarde parlent malgré leur volonté, que nul n'est si vigilant qu'il ne sommeille parfois, que les jeunes gens si l'on n'y prend garde sont attirés par la mode et les prestiges de l'étranger, que la loyauté mène souvent les conseillers à leur perte...). Ce savoir n'est pas illusion. Pourtant les hommes sont trompés, et souvent (« Quamvis centies fallat »). Pourquoi ? D'une part parce qu'ils greffent sur l'expérience toutes sortes d'idéologies ou de mythologies qui en sont l'interprétation, la prolongation artificieuses ; d'autre part parce qu'ils n'en tirent pas les leçons et, notamment, qu'ils n'appliquent pas à leur propre cas ce qu'ils voient chez autrui, ou bien qu'ils n'appliquent pas dans l'adversité les maximes qu'ils élaborent dans le calme ; les conditions de l'expérience font qu'elle est opaque à ses propres leçons. D'où ce paradoxe : de ces leçons chacun n'ignore rien, sauf qu'il s'ignore lui-même. Lorsque Spinoza dit qu'aux jours de prospérité chacun est plein de sagesse, il est à peine ironique : les propositions où se formule cette sagesse (celles du néo-stoïcisme, pour fixer les idées) sont peut-être exactes, mais elles ne tiennent pas compte de l'enracinement des situations humaines et sont donc de simples *dictamina* qu'on aura du mal à appliquer dans des situations, nullement impossibles à prévoir, où la raison est submergée.

1. « Atque haec neminem ignorare existimo, quamvis plerosque se ipsos ignorare credam », G III, p. 5.

— *Elle mène à un pessimisme serein*, à une résignation désabusée, aussi étrangère à l'optimisme utopique qu'à la satire. Il y aura des vices aussi longtemps qu'il y aura des hommes. C'est le pessimisme de la culture rhétorique latine. On ne peut en tirer de conclusions sur un possible pessimisme du système spinoziste : le système commence après la réception de l'expérience, et il organise autrement les traits incontestables qu'elle fournit.

Si ce mode de raisonnement est si caractérisé, il doit avoir son langage propre. Nous avons noté l'expression *satis superque* comme caractéristique. Il faudrait ajouter toutes les formules tranchantes où Spinoza énonce, sans référence démonstrative, que « tout le monde le sait »[1] ou, mieux encore, que « nul ne l'ignore »[2]. On retrouve ici sous une autre forme la saturation comme figure d'une totalisation de fait, telle que nous l'avions remarquée dans les premiers écrits. Au même registre appartiennent encore les formules qui refusent de s'attarder sur certains points « parce qu'ils sont assez connus »[3]. S'ils étaient dits « connus de soi » on pourrait hésiter entre référence axiomatique et expérientielle[4] ; mais le *satis* ne laisse guère de doutes. Le régime des exemples est lui aussi caractéristique : lorsque Spinoza raisonne mathématiquement, il donne parfois un exemple et l'analyse[5]. Quand il raisonne expérientiellement, il tend plutôt à mentionner que les exemples sont innombrables[6], ou

1. « Cujus rei causam omnibus patere existimo », *TTP*, chap. XX, G III, p. 239, l. 32.

2. *TP*, chap. VII, § 14, G III, p. 314, l. 3 ; chap. VIII, § 31, p. 337, l. 4-5 ; *TTP*, préface, G III, p. 5, l. 9-10 ; « nemo dubitet », *TTP*, chap. XIV, p. 176, l. 35.

3. « ... utpote satis nota », *TTP*, chap. VII, G III, p. 20, l. 10 ; « satis nota sunt », chap. VIII, p. 12, l. 32 ; « nimis noti sunt », *Ethique*, livre IV, pr. LVII, dém, G II, p. 251, l. 29. Il est des occurrences qui conjuguent le *satis* et le *omnes* : « sed, quandoquidem haec apud omnes satis vulgata esse existimo, iisdem supersedeo », *TTP*, préface, p. 6, l. 16-17 ; « nisi putarem ea omnibus esse satis nota », *TTP*, chap. I, p. 20, l. 11-12 ; « quod omnibus satis esse notum existimo », *TTP*, chap. III, p. 50, l. 13-14.

4. Cf. A. Rivaud, Les *Per se nota* dans l'*Ethique*, *Chronicon spinozanum*, II, 1922, p. 138-154.

5. Nous ne pouvons entrer ici dans l'analyse des problèmes posés par le fonctionnement des modèles scientifiques. On se contentera de renvoyer à deux travaux fondamentaux, ceux de J. Bernhardt, Infini, substance et attributs, *Cahiers Spinoza*, II, Répliques, 1978, p. 53-92 et ceux de D. Parocchia, Physique pendulaire et modèles de l'ordre dans l'Ethique de Spinoza, *Cahiers Spinoza*, V, Répliques, 1985, p. 71-92, ainsi que Sur quelques modèles scientifiques de la métaphysique spinoziste, *Travaux et documents du GRS*, n° 2, PUPS, 1989, p. 47-65.

6. « ... & quamvis experientia in dies reclamaret, ac infinitis exemplis ostenderet », *Ethique*, livre I, app., G II, p. 79, l. 23-24 ; « et ad hunc modum perplurima adferri possent exempla, quae quam clarissime id ipsum ostendunt », *TTP*, préface, G III, p. 6, l. 10-12 ; « quae omnia hic multis exemplis illustrare possem », *TTP*, chap. IX, p. 139, l. 4-5 ; « cujus rei exempla omnia viderunt saecula, », *TTP*, chap. XIX, p. 235, l. 23-24 ; « cujus rei funestissima exempla omnia viderunt saecula », *TP*, chap. III, § 10, G III, p. 289, 7-8 ; « ut innumera ostendunt exempla », chap. VII, § 14, p. 314, l. 12-13 ; « et praeter haec plurima

à insister sur leur disponibilité[1]. Dans ce contexte, les *testimonia* peuvent remplacer les *exempla*[2]. Enfin certains verbes participent à ce registre : *docere*, bien sûr, mais aussi *suadere*[3], *comprobare*[4], *testari*[5], *reclamare*[6] — ce dernier marquant bien la fonction de barrage que nous venons d'indiquer. *Docere* et *suadere* s'emploient avec d'autres sujets (*ratio*, certes, mais aussi *appetitus*[7], *superstitio*[8], *scriptura*[9]), alors que *comprobare*, *testari* et *reclamare* semblent réservés aux fonctions de l'expérience. D'autres verbes encore ont pour sujet les hommes qui font l'expérience : *experiri*[10], *sentire*[11],

exempla in historiis leguntur », chap. VII, § 24, p. 318, l. 6-7. Rappelons que l'ouverture du *TIE* montrait le caractère funeste des biens de la vie commune par des *exempla permulta, non pauciora, innumeranda*, G II, p. 7, l. 9-10, 13, 15. Enfin, pour bien montrer la cohérence du lexique et de la démarche expérientiels, citons un passage qui lie le nombre des exemples, l'inutilité de les citer et la formule *satis nota* : « Et ad hujus exemplar multa possem adferre exempla ex Sacris Literis, nisi putarem ea omnibus esse satis nota », *TTP*, chap. I, p. 20, l. 10-12.

1. « Exempla praesto sunt ; nec opus mihi est ea longe petere » (avant de donner Amsterdam en exemple de cité libre), *TTP*, chap. XX, G III, p. 245, l. 34-35.

2. « Quae modo ostendimus, ipsa etiam experientia quotidie tot tamque luculentis testimoniis testatur [...] », *Ethique*, livre IV, pr. XXXV, sc., G II, p. 234, l. 2-3. *Testimonium* est en outre le terme technique utilisé régulièrement dans le *TTP* pour désigner les exemples tirés de passages de l'Ecriture — donc pour indiquer une opération que les chapitres V et VII désignent précisément comme expérientielle.

3. *Ethique*, livre IV, pr. XXXIX, sc., p. 240, l. 22.

4. *Ethique*, livre III, pr. II, sc., p. 141, l. 32 ; p. 142, l. 1 ; app., déf. 27, p. 197, l. 19-20 ; *TTP*, chap. V, p. 77, l. 23 et 29 ; chap. VI, p. 92, l. 22 ; chap. XIX, p. 231, l. 30 ; cf. aussi *confirmare*, *TTP*, chap. V, p. 77, l. 14 ; chap. XIII, p. 167, l. 14 ; chap. XVI, p. 200, l. 19 ; *confirmare* est en outre le terme quasi technique utilisé par Spinoza quand, dans le *TTP*, il passe d'une démonstration fondée en raison à des preuves tirées de l'Ecriture — c'est-à-dire, on le verra plus loin, fondées sur une forme historique de l'expérience.

5. *Ethique*, livre IV, pr. XXXV, sc. p. 234, l. 2 ; livre V, pr. VI, sc., p. 285, l. 3 ; *TTP*, chap. VI, p. 87, l. 27 ; chap. XVI, p. 199, l. 26 ; chap. XVII, p. 202, l. 31 et p. 215, l. 22.

6. *Ethique*, livre I, app., p. 79, l. 24 ; livre V, préface, p. 277, l. 22.

7. *TP*, chap. II, § 8, G III, p. 279, l. 24.

8. *TTP*, chap. VII, G III, p. 97, l. 32-33.

9. *TTP*, chap. VII, G III, p. 98, l. 14-15.

10. Ce verbe est lié au substantif *experientia* par une proximité non seulement étymologique, mais aussi contextuelle, comme le montre la phrase qui introduit la réflexion sur l'imitation enfantine au livre III de l'*Ethique* : « Denique, si ipsam experientiam consulere velimus, ipsam haec omnia docere experimur », pr. XXXII, sc., G II, p. 165, l. 17-18. L'*Ethique* l'emploie presque uniquement dans les scolies des livres III et IV, pour confirmer ce qu'ont démontré les théorèmes. Une occurrence de la préface du livre V indique bien le partage des champs entre l'expérience et la connaissance : « affectuum remedia, quae omnes experiri quidem, sed non accurate observare nec distincte videre credo... », G II, p. 280, l. 22-24. Enfin nous reviendrons dans la dernière partie sur l'occurrence du scolie de la proposition XXIII.

11. *Sentire* possède en fait trois domaines sémantiques : 1) estimer, faire cas (à propos du groupe *existimatio, despectus, abjectio, superbia* : *Ethique*, livre III, pr. XXVI, sc ; app.,

percipere parfois. Lorsqu'il s'agit de désigner ce que pourraient voir les hommes s'ils acceptaient les leçons de l'expérience, c'est-à-dire s'ils parvenaient à dissiper son opacité, c'est *consulere* qui est employé[1]. Enfin, il faut remarquer la référence à la répétition quotidienne qui marque souvent les leçons de l'expérience[2].

Il faut remarquer que, si l'on excepte la lettre à De Vries (et compte tenu des réserves à formuler sur son statut), Spinoza n'a pas écrit de textes théoriques sur l'expérience. La raison en est sans doute qu'il emprunte ce concept et ses caractéristiques au langage ordinaire et à la rhétorique commune. Ce sera le cas aussi pour les notions que nous allons voir associées à l'expérience : *usus, ingenium, fortuna*. Si nous voulons aller plus loin que les seules déterminations positives qui se tirent de ses limites, nous devrons aller les chercher dans les chapitres où ces notions se trouvent à l'état pratique.

Peut-on mesurer le chemin parcouru depuis le *TIE* ? Ce qui est le plus net c'est la disparition des cercles de l'expérience. L'expérience s'ouvre sur des champs extrêmement variés. Nous allons en étudier quelques-uns maintenant : le langage, les passions, l'histoire.

déf. 21, 22, 28, 29 ; livre IV, pr. XLIX et LVII) ; 2) être d'avis ; 3) sentir, ressentir. C'est ce dernier sens qui traduit les données expérientielles ; c'est lui qui parcourt le livre II ; c'est lui qui est souvent associé à *percipere*.

1. *Ethique*, livre III, pr. XXXII, sc., G II, p. 165, l. 17-18 ; *TP*, chap. XI, § 4, G III, p. 359, l. 35.

2. Cf. les formules déjà plusieurs fois citées : « quamvis experientia in dies reclamaret [...] », *Ethique*, livre I, app., p. 79, l. 24 ; « ipsa etiam experientia quotidie tot tamque luculentis testimoniis testatur [...] », *Ethique*, livre IV, pr. XXXV, sc., G II, p. 234, l. 2-3. Et aussi : « atque hoc quotidie in somnis experimur [...] », livre II, pr. XLIX, sc., p. 134, l. 21-22 ; celui qui ne tire de gloire que de l'opinion de la foule « quotidiana cura [...] experiatur », livre IV, pr. LVIII, sc., p. 253, l. 16-17 ; quant à l'expérience générale des affections excessives (celles que l'on observe facilement, par opposition à l'hilaritas, qui, plus équilibrée mais plus rare, est plutôt conçue par la démonstration que perçue par l'expérience), elle sera ainsi résumée : « nam affectus, quibus quotidie conflictamur [...] », livre IV, pr. XLIV, sc., p. 243, l. 9. On retrouve cette *experientia quotidiana* dans les *Principia* (Ire partie, pr. XV, sc., G I, p. 175, l. 17), dans la lettre XIII (G IV, p. 66, l. 6) et dans le *TTP* (chap. XVI, p. 200, l. 19-20 et « experientia quotidianis exemplis docet », chap. XX, p. 244, l. 25-27).

CHAPITRE II

LES CHAMPS DE L'EXPÉRIENCE : LE LANGAGE

Spinoza ne consacre pas d'ouvrage ni même de chapitre spécial à la philosophie du langage. C'est pourtant un thème qui revient régulièrement dans chacun de ses écrits. Il y fait souvent allusion comme à quelque chose de déjà connu. Il ne se contente pas d'énoncer quelques thèses théoriques concernant la nature des mots ou le rapport entre langage et pensée. On trouve en outre dans son œuvre une pratique multiple de ce que nous appellerions les sciences du langage : une grammaire (le *Compendium Grammatices Hebraeae Linguae*) ; une rhétorique et une analyse des genres (elles sont esquissées dans plusieurs passages du *TTP*) ; une herméneutique ou du moins une analyse interprétative (non seulement de l'Ecriture sainte mais aussi des auteurs profanes : qu'a voulu dire Moïse[1] ? Qu'a voulu dire Machiavel[2] ?). Ajoutons qu'il a su mettre en œuvre, malgré la sobriété assumée de son latin, une extrême variété de styles et de formes : exposé mathématique, dialogue, commentaire de texte, analyse d'exemples historiques, lettres de discussion ou de polémique[3]... Il faut donc constater chez lui une attention persistante et diversifiée aux problèmes de langue et de langage. C'est aussi cette diversité qu'il sera nécessaire de prendre en compte en reconstituant sa doctrine sur ces questions. Nous devrons donc considérer successivement le statut théorique que Spinoza assigne au langage et la façon dont il en analyse concrètement les effets quand il est confronté à des problèmes pratiques de nomenclature, d'ambiguïté,

1. *Traité théologico-politique*, chap. VII, G III, p. 100-101.
2. Cf. *Traité politique*, chap. V, § 7, G III, p. 296-297.
3. Il faut distinguer les deux genres, car rien n'est plus éloigné que le style des lettres adressées indirectement à Boyle et la volée de bois vert destinée à Albert Burgh.

de grammaire ou de rhétorique. Ces deux points de vue ne sont pas nécessairement contradictoires, mais peut-être le second peut-il révéler un angle d'approche différent du premier.

1. Le statut théorique du langage

a / La critique : mots et adéquation

Dans les *Cogitata metaphysica*, à propos de l'être de raison, Spinoza remarque qu'il est déraisonnable de diviser l'être en être réel et être de raison puisque cela revient à diviser l'être en être et non-être. Et il ajoute : « Je ne m'étonne cependant pas que les philosophes attachés aux mots et à la grammaire soient tombés dans des erreurs semblables ; car ils jugent des choses par les noms et non des noms par les choses »[1]. Une triple coupure est donc instaurée d'un seul coup : entre mots et choses (les mots n'ayant guère, semble-t-il, de teneur ontologique) ; entre la méthode qui part des choses et celle qui part des mots (le vide ontologique se prolongeant en piège épistémologique) ; entre deux philosophies — la désignation des adversaires comme philosophes « verbales sive grammaticales » semblant indiquer le langage, ou l'attachement au langage, comme origine ultime de leurs erreurs. Le *TIE* assigne la même source à certaines erreurs sur l'âme : si un homme évoque dans sa mémoire à la fois le mot « âme » et quelque image corporelle, il croira facilement qu'il imagine et se figure une âme corporelle ; « c'est qu'il ne distingue pas le nom de la chose elle-même »[2]. La division des attributs divins en communicables et incommunicables est écartée pour la même raison[3] et la discussion sur la distinction entre possible et contingent balayée par cette fin de non-recevoir : « je n'ai pas coutume de discuter sur les mots »[4].

1. « Attamen non miror philosophos verbales sive grammaticales in similes errores incidere : res enim ex nominibus judicant, non autem nomina ex rebus », *CM*, I, 1, G I, p. 235, l. 6-9.

2. « Quia nomen a re ipsa non distinguit », *TIE*, § 58, G II, p. 22, note z.

3. « Divisio magis nominis quam rei », *CM*, II, XI, G I, p. 274, l. 31.

4. La possibilité et la contingence sont définies comme deux défauts — c'est la seule chose que Spinoza demande qu'on lui accorde ; il introduit en outre une distinction entre les deux termes, mais « quod si quis id, quod ego *possibile* voco, *contingens*, et contra id, quod ego *contingens*, *possibile* vocare velit, non ipsi contradicam : neque enim de nominibus disputare soleo », *CM*, I, III, G I, p. 242, l. 20-23.

Tout ce qui relève des mots et du langage paraît donc marqué d'un signe négatif, et c'est la mauvaise philosophie qui se distingue par l'intérêt qu'elle y porte. A vrai dire on reconnaît là un argument antiscolastique assez courant : celui qu'on retrouve chez Bacon, lorsqu'il dénonce les idoles du forum[1], chez Descartes, quand il repère dans le langage l'une des sources de nos erreurs[2], chez Arnauld et Nicole quand ils définissent à sa suite les causes de la confusion dans nos pensées et nos discours[3], chez Locke quand il traite de l'imperfection et de l'abus des mots[4], chez Leibniz lorsqu'il critique le psittacisme[5], chez Malebranche pour expliquer que « ce qui est évident en soi n'est pas tel pour tout le monde »[6]. Tout l'âge classique est parcouru de ce discrédit jeté sur les mots, rendus responsables à la fois des préjugés du vulgaire et des fausses philosophies que l'on veut rejeter. Mais cet argument commun du XVII^e^ siècle prend une certaine ampleur chez Spinoza parce que sa reprise s'adosse à la théorie de l'imagination et à celle du parallélisme. On pourra donc constater que, s'il est loin d'inventer tous les thèmes de sa critique du langage, il leur donne une articulation originale qui en modifie considérablement l'enjeu et les effets. Seules

1. « Il est manifeste que les mots font violence à l'entendement, qu'ils troublent tout et qu'ils conduisent les hommes à des controverses et à des fictions innombrables et vaines », *Novum Organum*, I, aph. 43, trad. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, p. 112. Cf. aussi les aphorismes 59 et 60. Ainsi, « de grandes et imposantes disputes entre les doctes dégénèrent souvent en controverses sur les mots et les noms », aph. 59, *ibid.*, p. 119.

2. *Principia*, I^re^ partie, § 74 : « Ainsi tous les hommes donnent leur attention aux paroles plutôt qu'aux choses ; ce qui est cause qu'ils donnent bien souvent leur consentement à des termes qu'ils n'entendent point, et qu'ils ne se soucient pas beaucoup d'entendre, ou parce qu'ils croient les avoir entendus autrefois, ou parce qu'il leur a semblé que ceux qui les leur ont enseignés en connaissaient la signification, et qu'ils l'ont apprise par même moyen », AT, IX-2, p. 61.

3. « Nous avons déjà dit que la nécessité que nous avons de signes extérieurs pour nous faire entendre, fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que souvent nous considérons plus les mots que les choses », *Logique* de Port-Royal, I^re^ partie, chap. XI.

4. *An Essay concerning Human Understanding*, livre III, chap. 8 et 9.

5. Cf. la remarque à propos du meilleur et du pire : « On raisonne souvent en paroles sans avoir les objets mêmes dans l'esprit », *Nouveaux Essais*, II, 31. D'où la formule abrupte du chapitre I, qui fait penser à celle de Spinoza : « Mais si quelqu'un donne un autre sens aux paroles, je ne veux point disputer des mots. »

6. « L'on est accoutumé à se payer de mots et à en payer les autres [...] Le don de la parole est le plus grand des talents, le langage d'imagination le plus sûr des moyens et une mémoire remplie de termes incompréhensibles paraîtra toujours avec éclat, quoique les cartésiens en puissent dire », *XII^e^ Eclaircissement*, Pléiade, p. 942. La suite indique le caractère nécessaire ici-bas de cette confusion : « Quand les hommes aimeront uniquement la vérité, alors ils prendront bien garde à ce qu'ils disent [...] Mais quand sera-ce que les hommes aimeront uniquement la vérité ? [...] Cela n'arrivera jamais en cette vie », *ibid.*, p. 942-943.

de telles modifications permettent de comprendre notamment pourquoi ces conceptions du langage aboutissent, entre autres, aux leçons bibliques du *TTP* et à la défense de la liberté de parole.

Les mots sont des mouvements corporels. Comme il n'y a pas d'interaction entre l'âme et le corps, ces mouvements n'ont strictement rien à voir avec les idées, qui, relevant de la pensée, n'enveloppent aucunement la notion de l'étendue. Les mots sont des images nées dans le corps à l'occasion de rencontres dans l'ordre du corps. C'est ce qu'affirment aussi bien le *TIE* que l'*Ethique*. Le *TIE* commence par énoncer que les mots font partie de l'imagination et traduit immédiatement : cela signifie que nous forgeons de nombreux concepts dans la mesure où les mots se composent dans la mémoire de façon désordonnée *(vage)* en vertu de quelque disposition du corps[1]. Les concepts ainsi forgés ne sont évidemment pas des idées adéquates. Le mot apparaît donc en tant que tel comme porteur d'inadéquation. Il est lié à l'enchaînement des images, c'est-à-dire à l'ordre de l'extériorité. A ce premier argument, Spinoza en ajoute un second : les mots sont formés « au gré et selon la compréhension de la foule »[2]. Cette détermination supplémentaire renforce l'effet imaginatif : la dimension collective du langage rendrait inefficace même l'échappée d'un seul, qui voudrait le conformer à l'entendement[3]. Un exemple en est donné : les mots négatifs et positifs. Nous disons « fini » et « infini », « corporel » et « incorporel »... Dans tous ces cas, la notion qui est la plus importante aux yeux de l'entendement est exprimée par un terme négatif, comme si elle n'était que la négation de son opposé ; ainsi le langage semble-t-il suggérer qu'il est plus naturel, ou plus pensable, d'être fini que d'être infini, d'être corporel que d'être incorporel. Spinoza ne se contente pas de remarquer ici que la distribution de ces mots est arbitraire, et va à contresens de l'ordre rationnel[4]. Il indique en même temps la raison

1. « Deinde cum verba sint pars imaginationis, hoc est, quod, prout vage ex aliqua dispositione corporis componuntur in memoria, multos conceptos fingamus [...] », *TIE*, § 88, G II, p. 33, l. 8-10.

2. « Adde quod sint constituta ad libitum et captum vulgi », § 89, G II, p. 33, l. 113.

3. Ici encore Spinoza côtoie Bacon : « Car les hommes s'associent par les discours ; mais les mots qu'ils imposent se règlent sur l'appréhension du commun. De là ces dénominations pernicieuses et impropres, qui assiègent l'entendement humain de manière si surprenante. Et les définitions, les explications dont les doctes usent à l'occasion pour s'en prémunir et s'en dégager, ne rétablissent nullement la situation », *Novum Organum*, I, aph. 43, traduction M. Malherbe et J.-M. Pousseur, p. 112.

4. Ce que fait Descartes sur le même exemple. Cf. *Lettre à l'Hyperaspistes*, août 1641, AT, III, p. 427.

de cette déraison : c'est bien l'ordre des rencontres imaginatives qui détermine l'aspect des mots. Comme on ne rencontre pas dans la vie courante l'infini, l'incorporel, l'incréé et l'indépendant, on donne les premiers noms, c'est-à-dire les noms positifs, aux réalités perçues ; et ensuite seulement on forge leurs opposés, qui apparaissent donc comme dérivés et négatifs[1] ; ainsi celui qui raisonnera à partir de ces mots une fois constitués sera-t-il spontanément induit à croire que le fini est premier par rapport à l'infini. Le langage conserve donc l'ordre de la vie quotidienne et le promeut subrepticement à la légitimité du naturel.

L'*Ethique* développe des arguments analogues. Le langage est, de la même façon, rapporté à la mémoire, et celle-ci à l'enchaînement des modifications du corps. Cet enchaînement est différent de celui qui se fait suivant l'ordre de l'entendement et en vertu duquel l'âme perçoit les choses par leurs premières causes, et qui est le même pour tous les hommes. Le langage est donc marqué d'emblée par les modifications du corps et par la particularité. Un Romain, entendant le mot *pomum*, passera aussitôt à la pensée d'un fruit. Or il n'y a aucun rapport interne entre ce fruit et ce mot. Il existe bien un rapport, qui explique que ce soit d'abord cette pensée-là et non pas une autre, qui revienne régulièrement lorsque ce mot est entendu — mais ce rapport, qui est comme la racine reproductive du sens, n'est pas dans la chose : il est dans le corps du Romain ; l'habitude a pour lui ordonné dans son corps les images des choses[2]. Le lien fondateur du langage n'est donc ni la constatation d'une similitude réelle, ni un acte d'institution ; c'est un effet d'association. Cet effet d'association vaut pour le langage comme pour tout système de signes, qu'ils soient volontaires ou non[3] : les traces d'un cheval sur le sable évoquent pour le soldat l'image d'un cavalier, puis celle de la guerre ; pour le paysan, l'image d'une charrue et d'un champ. Ce que la biographie de chacun a inscrit dans son corps comme enchaînement d'images préordonne ce qu'il lira dans le silence du signe. Le mot, à cet égard, paraît tout aussi silencieux que tout autre signe. Remarquons au passage le terme « un Romain ». Est-on Romain comme on est soldat ou paysan ? On verra plus loin qu'il

1. *Ibid.*, l. 15-22.

2. « Et sic unusquisque ex una in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscujusque consuetudo in corpore ordinavit », *Ethique*, livre II, pr. XVIII, scolie, G II, p. 107.

3. Pour Spinoza comme pour Hobbes, l'idée de signe ne comporte pas d'abord l'idée d'intention. Cf. *De Natura humana*, chap. IV, § 9.

s'agit là aussi d'une détermination spéciale qui est simplement indiquée en creux. Il faudra y revenir en analysant les rapports entre le langage et l'universel. Tout le monde ne parle pas latin.

Non seulement le langage partage avec la mémoire et l'ordre du corps le même registre de l'inadéquation, mais il est en outre à l'origine d'un type particulier d'erreur : le malentendu. C'est l'erreur qui vient de ce que l'on ne donne pas le même sens aux mêmes mots. « La plupart des erreurs consistent en cela seul que nous n'appliquons pas les noms aux choses correctement »[1]. C'est la source des controverses : deux hommes qui pensent en fait la même chose disent des choses différentes et croient s'opposer. Il peut même y avoir désaccord entre soi et soi : qui commet une erreur de calcul a dans la pensée d'autres nombres que ceux qui sont sur le papier ; le langage ici suffit à brouiller apparemment la puissance native de l'entendement. Ainsi l'inadéquation du langage est telle qu'elle peut prolonger l'erreur par-delà l'adéquation des idées. Elle peut même aller jusqu'à forger des mots qui apparaissent comme des contradictions dans les termes, et qui ne soient pas non plus représentables par l'imagination : celui qui parle d'un cercle carré réussit ainsi à décevoir l'entendement et l'imagination à la fois[2].

Enfin le langage joue un rôle dans la constitution des idées générales : c'est l'effacement des différences entre les choses qui permet de concentrer sur un mot une image inadéquatement affirmée d'un grand nombre d'êtres singuliers, qui sont seuls réels au sens strict[3]. Les mots nous aident donc à forger des idées générales qui ne sont en fait rien, et c'est une raison supplémentaire de défiance à leur égard. Ce qu'on appelle souvent le nominalisme de Spinoza tient d'abord à cette situation du langage dans les connexions imaginatives[4].

L'ensemble de ces critiques se résume dans le scolie où Spinoza traite de la volonté. L'imagination crée cette idée générale en effaçant les différences entre les volitions. On croit à l'autonomie de cette volonté

1. « Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt quod scilicet nomina rebus non recte applicamus », *Ethique*, livre II, pr. XLVII, scolie, G II, p. 128, l. 23-25.

2. « Circulum quadratum verbis quidem exprimimus, imaginari autem nullo modo, et multo minus intelligere possumus », *Cogitata metaphysica*, I, chap. III, G I, p. 241, l. 12-14. L'exemple du cercle carré est plusieurs fois repris, précisément pour son impossibilité d'être pensé (*TIE*, G II, p. 25, l. 1-3 ; *CM*, II, chap. X, G I, p. 272, l. 11-13 ; *Ethique*, livre I, pr. XI, 2e démonstration, G II, p. 53, l. 3-5 ; pr. XV, scolie, G II, p. 58, l. 29-34).

3. *Ethique*, livre II, pr. XL, scolie.

4. « For nominalists, words are unimportant. Spinoza does not care about words either. They are the product of imagination », H. Hubbeling, *Spinoza's Methodology*, 1964, p. 21.

parce qu'on peut, en paroles seulement, affirmer ou nier quelque chose contrairement à son sentiment[1]. Enfin on peut rejeter ces préjugés si l'on prend garde à la nature de la pensée, qui n'enveloppe pas le concept de l'étendue : l'idée, en tant que mode du penser, ne peut consister dans les mots ; « l'essence des mots, en effet, et des images est constituée par les seuls mouvements corporels qui n'enveloppent en aucune façon le concept de la pensée »[2]. Ancrage dans l'imaginaire, donc dans l'inadéquat, méconnaissance du singulier, autonomie illusoire et génératrice d'illusions : autant de raisons qui font que la défiance à l'égard du langage paraît être le commencement de la sagesse.

En dernière instance, ce qui fait l'enracinement proprement spinoziste de la critique du langage, c'est donc l'analyse de l'imagination[3]. Plus précisément, l'analyse de la nécessité contrainte de l'imagination. La méfiance à l'égard des mots que manifestent les analyses bien connues que nous venons de rappeler n'est ni un simple effet de l' « ambiance » de la philosophie rationaliste du XVII^e^ siècle, ni une série de remarques faites en passant, qui manifesteraient par exemple le mépris de Spinoza pour le corps. Elle renvoie à la séparation strictement affirmée entre l'étendue et la pensée et à la soumission de l'étendue à des lois sur lesquelles l'âme n'a pas de prise. Elle s'articule bien à l'essentiel du système par l'inscription du langage non dans le corps mais dans les effets nécessaires de la rencontre entre le corps et les choses qui lui sont extérieures. Cette critique du langage est d'autant plus importante que toute communication entre les hommes passe précisément par le corps et par ces effets[4].

1. « Deinde, qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmatione, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt, velle ; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant aut negant », *Ethique*, livre II, pr. XLIX, scolie, G II, p. 132, l. 12-15.

2. « Verborum namque, et imaginem essentia, a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt », *ibid.*, l. 19-21.

3. Sur ce point fondamental, on peut rapprocher l'analyse spinoziste du langage de celle à laquelle se livrera Hume. Nous renvoyons à cet égard à la comparaison effectuée par G. Boss, *La différence des philosophies. Hume et Spinoza*, Editions du Grand Midi, 1982, t. II, p. 756-783. G. Boss souligne d'ailleurs à juste titre que cet ancrage dans l'imagination reçoit une signification différente dans les deux doctrines. Il n'existe pas chez Spinoza de privilège d'un sens habituel ou originel qui serait plus proche de la perception. Dès lors se dégagent deux stratégies différentes : revenir à ce sens premier, pour Hume ; remanier la langue pour aboutir autant que possible à une langue propre à l'entendement, pour Spinoza.

4. En citant le *Deutéronome* : « Dieu vous a parlé face à face », Spinoza ajoute : « comme deux hommes ont accoutumé de se communiquer leurs idées par l'intermédiaire de leurs corps » (« ut duo homines suos conceptus invicem, mediantibus suis duobus corporibus, communicare solent », *TTP*, chap. I, G III, p. 18, l. 16-18).

Dès lors il importe d'en évaluer les conséquences sur la présentation du système lui-même. C'est ce qu'ont fait certains commentateurs, en soulignant parfois les difficultés que cette thèse présentait. On peut citer à cet égard deux études désormais classiques : les conclusions radicales de Savan[1] ainsi que, récemment, les analyses plus fines de Chiereghin[2], qui ont l'intérêt de relier cette critique à l'évaluation de la méthode géométrique.

Pour D. Savan, « les vues de Spinoza sur le langage lui rendent impossible de soutenir que ses écrits — ou ceux de qui que ce soit — puissent exposer directement ou littéralement la vérité philosophique »[3]. Puisque les mots ne sont rien d'autre que des mouvements corporels, rien de ce qui est exprimé par eux ne saurait prétendre au statut de connaissance adéquate. Leur caractère confus et imaginatif ne s'explique pas par la simple ignorance : il ne peut donc être éliminé par la connaissance. En somme, on ne peut passer d'un langage erroné à un langage vrai. Spinoza sépare de façon si tranchante les mots des idées adéquates qu'il est difficile de découvrir pour le langage quelque fonction philosophique que ce soit[4].

De même, F. Chiereghin souligne que, si le langage est prisonnier du niveau imaginatif, non seulement il sera toujours inadéquat à exprimer l'idée vraie, mais l'inadéquation même du langage à la vérité devient difficilement exprimable[5]. Or cette difficulté est d'autant plus grave que le langage vient remplacer dans la méthode géométrique le contenu traditionnel discrédité de la connaissance mathématique — nombre et quantité. Tout se passe donc comme si l'imagination menaçait tous les moyens d'expression de la vérité. C'est pourquoi, si l'idée vraie qui est à la source du savoir ne peut s'exprimer adéquatement, « l'inadéquation investit radicalement la possibilité même d'exprimer le savoir absolu »[6].

1. David Savan, Spinoza and Language, *The Philosophical Review*, t. 67, 1958, p. 212-225, republié in *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, edited by Marjorie Grene, p. 60-72.

2. F. Chiereghin, Introduzione a Spinoza. La critica al sapere matematico e le aporie del linguaggio, *Verifiche*, V/1, mars 1976, p. 3-23.

3. D. Savan, art. cité, p. 60-61.

4. « So sharply does Spinoza separate words from adequate ideas that it is difficult to make out for language any useful philosophical function at all », *ibid.*, p. 63. Et D. Savan ajoute : « It is no more possible for us to discover and express true knowledge through language than it is for a somnanbulist to communicate intelligently with the waking world. »

5. F. Chiereghin, art. cité, p. 21.

6. *Ibid.*, p. 22.

La critique spinoziste du langage apparaît donc si forte qu'elle dépasse ses propres buts. Ne risque-t-elle pas de conduire à l'ineffable ? Ce serait un paradoxe pour une pensée si attachée à dénoncer tout « asile de l'ignorance ». Comment sortir de cette apparente impasse ? Comment conserver l'acquis de la critique du langage, tout en s'autorisant à comprendre ce que disent les autres et à énoncer des propositions que l'on prétend vraies ?

b / L'imagination réordonnée

Remarquons d'abord que Spinoza ne dit nulle part que le langage empêche la philosophie. Même lorsqu'il souligne les difficultés créées par l'expression verbale, il ne semble pas penser qu'elles soient insurmontables. Le *TIE*, par exemple, formule ainsi sa mise en garde, dans le passage où il associe mots et imagination : « il est indubitable que les mots, tout de même que l'imagination, peuvent être la cause de multiples et de grandes erreurs, à moins que nous ne fassions un grand effort pour nous garder contre eux »[1]. Il semble donc supposer comme allant de soi que cet effort est possible. Encore faut-il expliquer en quoi[2]. Pour fournir cette explication, il faudra aussi expliquer ce qu'est positivement le langage car jusqu'ici toutes les citations et tous les exemples qui ont été donnés n'ont servi qu'à le ranger dans une catégorie plus générale. Dire que le langage est de l'ordre de l'imagination, donc de l'étendue, c'est dire de lui la même chose que des images sensibles, des figures géométriques, ou de la base physiologique des passions. Cela permet de mettre en garde contre la confusion des mots avec les idées, ou d'indiquer certains effets ; cela ne permet guère d'avancer dans la compréhension précise de ce qu'il est.

Le problème que nous nous posons consiste en fait dans la juxtaposition de deux difficultés : celle qui concerne le statut de l'imagination et son rapport aux idées adéquates (et qui est en fait un problème

1. « [...] ideo non dubitandum, quin etiam verba, aeque ac imaginatio, possint esse causa multorum magnorumque errorum, nisi magnopere ab ipsis caveamus », § 88, G II, p. 33, l. 10-12.

2. G. H. R. Parkinson a critiqué les thèses de Savan dans une étude publiée dans le même volume, Language and knowledge in Spinoza, *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, edited by Marjorie Grene, p. 73-100. Il en réfute les arguments un par un, mais ne fait pas apparaître ce qu'est la structure positive du langage.

qui ne concerne pas seulement les mots) ; celle qui peut naître du type particulier d'images que sont les mots. D'une part, est-il vrai que l'imaginaire est toujours irréductible à l'ordre de l'entendement ? D'autre part, si l'imaginaire peut s'enchaîner selon l'ordre de l'entendement, comment se représenter cet enchaînement dans le cas précis du langage ?

On a pensé à résoudre la première difficulté en opposant imagination libre et imagination contrainte. C'est par exemple ce que fait Sylvain Zac dans un article[1] où il commence par rappeler les difficultés liées au langage, puis cherche une solution dans le scolie qui définit l'imagination[2] et dans la lettre à Pierre Balling. Dans cette interprétation, le langage du vrai s'appuierait sur une imagination libre « qui dépendrait de la seule nature de l'âme, c'est-à-dire de la seule nature du corps dont elle est l'idée, du corps tel qu'il est en lui-même et non tel qu'il est modifié par des causes extérieures »[3].

Ces deux textes nous semblent devoir être dissociés. Le scolie de la proposition 17 note que l'imagination serait libre si cette faculté dépendait de sa seule nature. Mais ce n'est ni une affirmation, ni l'énoncé d'une division effective de l'imagination en deux espèces. Il est impossible que l'*imaginandi facultas* dépende de sa seule nature[4]. D'ailleurs la phrase est écrite à l'irréel du présent. L'intention de Spinoza dans ce passage consiste seulement à souligner que les imaginations en tant que telles ne contiennent aucune erreur. Imaginer, c'est contempler les corps, non dans leur nature, telle que la révèlent les idées adéquates, mais dans leurs effets sur nous, tels que les révèlent les idées des affections de notre corps ; c'est donc notamment se représenter comme présentes des choses qui ne le sont pas, mais dont les idées sont appelées par association selon l'ordre des affections de notre corps. Cette représentation elle-même n'est pas une erreur : c'est un effet de la puissance productrice de l'âme. L'erreur commence (et à vrai dire elle a toujours déjà commencé) du fait que nous n'avons pas d'idée adéquate qui exclue la présence de ces choses imaginées. Une telle distinction n'est pas une hypothèse d'école. On peut la considérer comme la transposition

1. Spinoza et le langage, *Giornale critico della filosofia italiana*, juillet-décembre 1977, p. 612-633.

2. *Ethique*, livre II, pr. XVII, scolie.

3. S. Zac, art. cité, p. 618.

4. Cf. Martial Gueroult, *Spinoza*, t. II. *L'Ame*, p. 222 : « Il apparaît bien qu'elle ne l'est pas [libre], puisque, loin de relever de la seule nature de l'Ame, elle dépend avant tout de la suite infinie des choses qui causent les affections du corps, c'est-à-dire de l'ordre commun de la Nature. »

d'une méditation sur les lois de l'optique : si je vois un objet dans un miroir, je me le représente nécessairement comme derrière le miroir ; mais je ne me trompe que si je ne sais pas en outre qu'il est réellement de ce côté-ci ; la fabrication de l'image, quant à elle, est une conséquence positive des lois de la réflexion. La thèse défendue par Spinoza dans ce passage est donc celle de la neutralité de l'imagination ; sa prétendue liberté n'est qu'une supposition destinée à mieux faire comprendre l'argument principal.

Au contraire, la lettre à Balling évoque explicitement une réalité, et même une réalité connue par l'expérience. « Les effets de l'imagination, y déclare Spinoza, naissent de la disposition soit du corps soit de l'âme »[1]. Il le montre par l'expérience, pour chacune des deux causes citées. Il commence donc par le corps — ce qui en principe ne nous apprend rien de nouveau, par rapport au *TIE* ou à l'*Ethique*. Les fièvres et d'autres maladies causent le délire, ceux qui ont le sang trop épais imaginent rixes et meurtres. La seule chose à noter dans ces exemples est que, comme dans le *TTP* et dans certains scolies de l'*Ethique*, Spinoza illustre les lois de l'imagination normale par les effets plus voyants de l'imagination extraordinaire[2]. Qu'en est-il de la seconde preuve ? La phrase se passe d'exemples concrets : « Nous voyons aussi que l'imagination peut être sous la dépendance de la seule disposition de l'âme, quand, ainsi que nous en faisons souvent l'expérience, elle suit en tout les traces de l'entendement, enchaîne et ordonne ses images comme l'entendement ses démonstrations ; de sorte que nous ne pouvons presque rien connaître par l'entendement dont l'imagination ne forme à la suite une image »[3]. Ce texte reconnaît donc positivement (et son statut expérientiel implique que tout le monde peut le reconnaître) une possibilité de disposer les images dans l'ordre de l'entendement. Si cette lecture est correcte, ce qui vaut pour toute image vaudra pour ces formes particulières d'images que sont les mots.

1. « Effectus imaginationis ex constitutione vel corporis vel mentis oriuntur », Ep. XVII G IV, p. 77, l. 9-10. Je corrige la traduction Appuhn en rendant *constitutio* par « disposition », selon la juste remarque de Gueroult.

2. Ces exemples n'impliquent pas une action du corps sur l'esprit, comme semble le supposer, dans une étude par ailleurs très suggestive, J. D. Sanchez Estop, Des présages à l'entendement : notes sur les présages, l'imagination et l'amour dans la lettre à P. Balling *Studia spinozana*, IV, 1988, p. 68-69.

3. « Videmus etiam imaginationem tantummodo ab animae constitutione determinari quandoquidem, ut experimur, intellectus vestigia in omnibus sequitur, et suas imagines ac verba ex ordine, sicuti suas demonstrationes intellectus, concatenat et invicem connectit » *ibid.*, l. 15-19.

Ici aussi Gueroult semble refuser cette possibilité. Mais c'est parce qu'il se place dans la perspective où on lirait « disposition » comme synonyme de cause. Effectivement on est alors rejeté dans le cartésianisme et dans l'interaction de l'âme et du corps[1]. S'il en est ainsi, on lit un texte encore non spinoziste de Spinoza — du jeune Spinoza. Gueroult a donc entièrement raison de mettre en garde contre une lecture « causaliste » de cette lettre. Mais cette lecture était-elle celle de Spinoza lui-même ? Il est permis de penser que 1664 est une date un peu tardive pour un écrit de jeunesse[2]. Peut-on le lire autrement ? Le livre V nous fournit une autre possibilité. On peut comprendre que les images s'enchaînent non pas sous l'influence de l'intellect, mais, dans leur propre mouvement, selon le même ordre que celui de l'intellect. La proposition X du cinquième livre dessine une telle possibilité : « Aussi longtemps que nous ne sommes pas dominés par des affections qui sont contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre valable pour l'entendement »[3]. En énonçant cette proposition, Spinoza ne pense nullement à une interaction entre l'âme et le corps. Il rappelle seulement que le corps s'efforce toujours d'accomplir les actions qui découlent de sa nature et qui conduisent à sa conservation. Ces actions sont déclenchées par les images qui s'expliquent en partie par de l'hétérogène (ce qui manifeste purement l'ordre de l'extériorité), en partie par de l'homogène (les propriétés qui sont communes à notre corps et aux corps extérieurs). Ces images, une fois imprimées en nous, peuvent s'associer de deux façons : soit selon les rapports qu'entretiennent ceux de leurs aspects qui ne s'expliquent pas par notre seule nature, soit au contraire selon les rapports qu'entretiennent ceux de leurs aspects qui s'expliquent par notre seule nature. Dans le premier cas, on obtient une juxtaposition

1. « Cette thèse [...] semble bien plutôt de nature cartésienne et se référer au libre arbitre. Elle s'accorde avec ce préjugé commun qui conduit les hommes à se figurer que le corps est à la disposition de l'Ame », M. Gueroult, *Spinoza*, t. II. *L'Ame*, p. 572. Gueroult relève en outre que l'expression *vestigia intellectus* fait écho à celles de « vestiges de la pensée pure » qu'utilise Descartes dans la lettre à Arnauld du 28 juillet 1648 (*ibid.*, p. 573).

2. Il n'est d'ailleurs pas exclu que, s'adressant à un correspondant qui appartient au milieu de ce que l'on a appelé les « cartésio-spinozistes », et ayant choisi — il le souligne lui-même — de ne pas se livrer à une démonstration rigoureuse, Spinoza ait formulé sa thèse propre dans un langage cartésianisant pour en rendre le contenu essentiel plus facilement accessible à son interlocuteur.

3. « Quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum », *Ethique*, livre V, pr. X, G II, p. 287, l. 4-7.

qui est proprement l'ordre du corps, ou l'ordre de l'imagination, c'est-à-dire l'ordre de l'extériorité ; dans l'univers du donné, c'est évidemment cet ordre qui est le plus courant. Dans le second cas, on obtient un enchaînement logique, qui est « l'équivalent physique de la déduction rationnelle »[1]. On perçoit ainsi comment il est possible d'enchaîner les affections du corps *ad intellectum*.

Ce qui vaut pour les images vaut pour le langage, au moins négativement : on ne peut plus dire que la simple association du langage avec l'imagination suffise à en faire définitivement un porteur d'inadéquation. Il faut seulement affirmer que, dans l'ordre du donné, il est le plus souvent véhicule d'idées inadéquates, et qu'en outre il aide à en forger de nouvelles, ce qui justifie amplement la critique qui s'exerce à son égard. Mais il n'est nullement impossible aussi que l'imagination s'organise en exprimant l'empire de l'adéquation, par le jeu du *conatus*. Simplement c'est là une possibilité qui est très faible dans l'ordre du donné, et qui ne se renforce qu'avec la transformation commune du corps et de l'âme au fur et à mesure que la raison étend sa puissance.

c / La double image

Encore faut-il savoir comment s'effectue cette transformation dans le cas du langage. Mais il ne s'agit pas seulement de comprendre comment constituer un langage philosophique. Si les philosophes peuvent rendre le langage apte à exprimer des idées adéquates, c'est en reprenant et en transformant un instrument créé par d'autres[2]. Il importe donc de comprendre d'abord comment se constitue le langage du vulgaire. D'autant que des informations importantes sont transmises par ce langage, et que leur inadéquation peut être limitée et neutralisée. Enfin il faut comprendre comment il se fait que les hommes se comprennent, car, si le langage est lié au corps de chacun, il doit être tellement marqué d'individualité qu'il devient néces-

1. A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, p. 559. Pour tout ce qui concerne cette proposition X, nous suivons de très près le lumineux commentaire qu'en a donné Matheron, *ibid.*, p. 557-560.

2. « Vulgus vocabula primum invenit, quae postea a philosophis usurpantur », *CM*, I, chap. VI, G I, p. 246, l. 18-19.

saire d'expliquer comment il peut malgré tout remplir sa fonction de communication[1].

Il nous faut donc examiner de plus près les rapports entre le langage, l'imagination et l'adéquation. C'est d'autant plus nécessaire que les critiques du langage que nous avons énumérées précédemment demeuraient largement descriptives. Il ne suffit pas d'affirmer que les mots appartiennent au registre de l'imagination pour comprendre comment il lui sont rattachés, pourquoi ils la renforcent, par quels moyens ils contribuent à la formation des idées générales et de quelle façon peuvent en jaillir des malentendus, voire des contradictions dans les termes ; tant que nous l'ignorons, nous demeurons dans l'ordre de l'*historiola* et nous pouvons même nous demander si ces critiques sont toutes cohérentes entre elles[2].

Pour répondre à ces questions, il faut d'abord savoir quel type particulier d'image le langage constitue. Spinoza ne le dit nulle part, et il n'a pas besoin de le dire, puisque son but dans l'*Ethique* n'est pas d'édifier une théorie spécifique du langage[3]. Mais nous pouvons essayer de le reconstituer à partir de ses exemples. Relisons la double illustration du scolie sur la mémoire. Précisément, son objet principal est la mémoire, et non le langage[4]. Nous posons donc au texte une question qui n'est pas celle que Spinoza y traite. Il n'est pas illégitime de la poser, puisqu'il l'aborde au passage — mais, en la faisant passer au premier plan, nous disloquons ce qu'il unifie, et c'est cette dislocation qui va nous instruire. La mémoire enchaîne des idées selon l'ordre des affections du corps humain. Elle suppose donc d'abord ce trait commun de tout effet imaginatif : la relation entre une image (l'affection du corps, c'est-à-dire sa modification par une chose extérieure) et une idée (l'idée de cette affection, qui ne doit pas être confondue avec l'idée

1. Parmi ceux qui ont écrit sur Spinoza et le langage, c'est A. Dominguez qui a le plus clairement souligné l'importance de cette question du langage comme instrument de communication. Cf. son étude, Lenguaje y hermeneutica en Spinoza, *Miscelanea Comillas*, XXXVI, 1978, n° 69, p. 301-325, en particulier p. 302-307.

2. Par exemple il ne va pas de soi de critiquer un phénomène à la fois en disant qu'il est lié à la nécessité de l'ordre des images et qu'il produit certains effets (le *circulus quadratus*) proprement inimaginables. On pourrait penser échapper à ce problème en rejetant la citation des *Cogitata* dans les écrits de jeunesse cartésianisants. La persistance de l'exemple dans d'autres contextes nous paraît l'interdire. On verra d'ailleurs plus loin que ce n'est pas nécessaire.

3. Cf. le début du livre II : « Non quidem omnia... », G II, p. 84, l. 8.

4. « Hinc clare intelligimus, quid sit memoria », *Ethique*, livre II, pr. XVIII, scolie, G II, p. 106, l. 35.

adéquate de la chose extérieure). Que cette relation ne soit pas d'ordre causal n'est plus à démontrer ici. Le problème que Spinoza veut maintenant illustrer est le suivant : comment deux idées s'enchaînent dans l'âme d'un individu en suivant l'ordre non pas de ce qui survient au corps, mais de ce qui lui est depuis longtemps survenu. Un Romain qui entend le mot *pomum* pense à un fruit. Un soldat ou un paysan qui voient la trace d'un cheval dans le sable pensent l'un à la guerre, l'autre aux travaux des champs. Les deux exemples sont reliés dans le scolie par une explication qui vaut pour l'un et l'autre (l'habitude) et assimilés par l'expression « et ainsi chacun »[1]... Ils semblent donc, aux yeux de l'auteur, dire la même chose ; et de fait, du point de vue des effets de l'habitude, ils disent la même chose : tous les personnages cités associent une image à une autre image, parce que précédemment leur corps a été souvent affecté par les deux en même temps. Mais, à y regarder de près, nombre de traits les distinguent. Le paysan qui associe l'image d'un sabot sur le sable et celle d'une charrue enchaîne deux images différentes, qui sont aussi différentes pour lui, et qui, dans son esprit, évoquent deux choses différentes, même si sa vie et son métier l'ont formé à les relier. Le Romain qui associe l'image phonique constituée par le mot *pomum* et l'image visuelle du fruit enchaîne deux images qui pour lui ne sont pas différentes et correspondent à une idée unique. Certes, nous pouvons penser au mot séparément, nous interroger sur sa charpente sonore ou, si c'est un mot écrit, sur la forme des lettres qui le composent ; mais alors nous sommes dans un métalangage et il ne joue plus son rôle de mot. Quand il joue son rôle, il ne correspond pas à une autre idée que la chose que nous représente l'image visuelle. Une modification de notre corps (le mot) est associée par l'habitude à une autre modification de notre corps (l'image de la chose) qu'elle appelle et désigne. Le langage a donc ceci de particulier qu'il ne relie pas seulement une idée et une image. Il relie une idée et *deux* images[2].

1. « Et sic unusquisque » etc., *ibid.*, p. 107, l. 21.

2. On pourrait objecter qu'en vertu du parallélisme, à la chose extérieure étendue correspond une idée dans l'attribut Pensée, et qu'à cette chose également extérieure et étendue qu'est le mot prononcé correspond une autre idée dans l'attribut Pensée. C'est totalement vrai, mais ce que *sont* ces idées ne conditionne pas les idées que nous *avons* (exactement comme il existe une différence entre l'idée qu'est notre âme et l'idée que nous en avons dans l'ordre du donné). On pourrait déplacer l'objection et faire remarquer qu'à la modification de notre corps par la chose extérieure correspond une idée que nous avons tandis qu'à la modification de notre corps par le mot entendu en correspond une autre, et qui est distincte. C'est en principe exact, mais il se trouve qu'elles ne sont pas distinctes pour

Le mot est donc comme l'image d'une image[1]. Cela suffit pour le distinguer des autres effets imaginatifs[2]. Cela suffit aussi pour distinguer radicalement les thèses de Spinoza de celles de tous les autres théoriciens du langage. Pour ceux-ci, les mots représentent les choses (Vossius[3] et, en partie, Leibniz[4]) ou les idées des choses (Aristote[5]). Pour Spinoza, ils représentent les affections du corps. Ce n'est que par l'intermédiaire de ces affections qu'ils peuvent avoir un rapport avec les choses ou avec les idées[6]. Cela ne les empêche pas d'être trompeurs (on l'a vu amplement ci-dessus) ; mais cela pose d'une tout autre façon le problème de leur nature et celui de leur compréhension — donc le problème de l'erreur langagière et celui de sa correction.

Une deuxième différence apparaît encore si on lit le texte attentivement. Spinoza commence par énoncer de façon générale que dans les enchaînements d'images, ou les enchaînements de pensées selon l'ordre des images, on passe « de la pensée d'une chose à la pensée d'une autre qui n'a aucune ressemblance avec la première »[7]. L'absence de *similitudo* caractériserait donc toutes ces séquences. Cette caractéristique négative est la contrepartie d'un caractère positif : l'habitude. Mais, quand il donne des exemples, nous pouvons constater qu'il ne se tient pas aussi strictement à ce principe dans les deux cas. En effet, en citant l'exemple de *pomum*, il répète explicitement l'énoncé du principe et

nous, ce qui nous autorise à les considérer comme une idée (certes inadéquate) unique. On ne peut évidemment pas en dire autant pour le cheval et la guerre dans l'esprit du soldat.

1. En toute rigueur, cette expression est inexacte. Le mot entendu est l'image dans notre corps du mot prononcé. Mais il ne remplit sa fonction que s'il nous apparaît comme l'image de l'autre modification de notre corps, qu'il accompagne et désigne, puis désigne et suscite.

2. Dans les autres effets imaginatifs, il peut exister aussi des connexions entre images, mais elles ne sont pas constitutives. Au contraire, il n'y a langage que s'il y a connexion des deux modifications du corps.

3. « Verba, rerum symbola », *De philologia*, Amsterdam, 1660, p. 30. Sur ce que Spinoza a pu recevoir, concernant la théorie du langage, de la culture humaniste et notamment de Vossius, voir la remarquable mise au point de F. Biasutti, *La Dottrina della Scienza in Spinoza*, Pàtron, Bologne, 1979, p. 140-145.

4. Cf. *Nouveaux Essais*, livre III, chap. IX : la connaissance des langues permettra la connaissance des choses « puisque les noms souvent répondent à leurs propriétés (comme l'on voit par les dénominations des plantes chez de différents peuples) ».

5. « Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme », *De Interpretatione*, chap. I, 16 *a*.

6. Lorsqu'il les appelle *signa rerum*, c'est pour préciser « telles qu'elles sont dans l'imagination et non telles qu'elles sont dans l'entendement », *TIE*, § 89, G II, p. 33, l. 13-15.

7. « Cur mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem », G II, p. 107, l. 14-16.

parle de « la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé »[1] ; au contraire, il n'y fait plus allusion dans le deuxième cas. Ellipse ? Inconséquence ? C'est surtout que, sous cet aspect aussi, les deux cas sont fort différents. Si l'on entend *similitudo* au sens très strict d'identité de formes, ou plus encore d'identité de causes, il est vrai que tous les enchaînements imaginatifs en sont dépourvus. Le cavalier ne ressemble pas en ce sens à son cheval, et les images de la guerre non plus. C'est ce qui justifie l'affirmation générale énoncée avant les deux exemples. En revanche, si l'on entend *similitudo* en un sens plus vague de relation d'appartenance à un même registre, de possession de points communs, on voit que les exemples ne sont pas sur le même plan : il y a des points communs entre le cheval et la charrue, ou entre le cheval, le cavalier et la guerre — l'identité de fonctions, l'intégration à un ensemble de faits souvent liés ; ils possèdent des déterminations internes qui font qu'il n'est pas illégitime de les rattacher au même univers ; mais il n'y a rien de ce type entre le son articulé et la chose physique vue ou sentie. Ce n'est pas une question de degré : dans un cas, la relation est purement arbitraire, et c'est pourquoi Spinoza répète sa formule en précisant la différence de nature entre la chose et l'image phonique, alors que dans l'autre cas l'absence de similitude n'implique pas une totale hétérogénéité.

Reste maintenant une troisième différence. Lorsque Spinoza parle de l'inscription de l'habitude dans le corps, il donne une règle générale valable pour tous les effets imaginatifs. Mais, encore une fois, la considération des deux exemples va montrer qu'elle s'applique de façon fort différente. Si le paysan et le soldat associent des images différentes à la trace du cheval, c'est qu'ils n'ont pas la même biographie. Le corps où s'inscrit la mémoire est donc d'emblée individuel. On peut certes ranger les individus dans des catégories, et peut-être même décrire des imaginaires collectifs[2] — mais ils sont en principe toujours prêts à se fragmenter[3], et l'histoire individuelle demeure bien le critère d'apprentissage et de déchiffrement des images. Au contraire, le Romain qui entend le mot *pomum* entend quelque chose qui était constitué avant lui, que d'autres ont prononcé et entendu de façon identique. Si son

1. « Qui nullam cum articulato sono habet similitudinem », *ibid.*, l. 17-18.

2. Ainsi l'imaginaire théologique décrit par le *TTP*, les imaginaires des différents type d'Etats esquissés par le *TP*...

3. D'où les solutions symboliques dont l'histoire témoigne et que le *TP* cherche à renouveler. Cf. chapitre suivant.

corps est souvent affecté par le même son en même temps que par la même chose, c'est parce que l'association de l'un et de l'autre est déjà constituée comme fait collectif avant que lui-même n'y accède. Autrement dit, le critère d'apprentissage et de déchiffrement des mots est d'emblée un phénomène collectif.

Nous avons donc repéré trois différences qui fondent la spécificité des mots à l'intérieur de la catégorie générale des images. La première est celle qui fait de la signification un lien entre deux images renvoyant à la même idée. La seconde et la troisième sont évidemment complémentaires : le lien entre ces deux images est arbitraire ; il ne peut subsister malgré cet arbitraire que parce que la consistance collective remplace l'homogénéité biographique.

Arrivés à ce point, nous pouvons tirer deux conclusions. La première, c'est que, si l'on admet ce qui vient d'être montré, il est possible d'expliquer et d'unifier les différents effets négatifs du langage que nous avions rencontrés auparavant à l'état descriptif.

Nous pouvons comprendre comment le langage transmet et perpétue les erreurs de l'imagination. Celle-ci, on le sait, est essentiellement variable, dans la mesure où le corps est soumis à toute sorte de fluctuations ; cette variabilité est une source de la misère de la vie passionnelle, mais elle a en même temps un côté positif : les notions communes se détachent mieux sur le fond fluide des idées inadéquates. En indexant une image par une image phonique constante, le mot multiplie les effets de mémoire et donc la résistance de l'imagination aux notions communes. Nous pouvons saisir aussi en quoi le langage contribue aux mécanismes de formation des idées générales. Celles-ci ne se constituent que par l'effacement des différences des êtres singuliers ; comment peuvent-elles se maintenir face à un être singulier précis qui impressionne vivement notre corps ? Un nom choisi arbitrairement leur permet de réapparaître plus facilement chaque fois qu'elles seront convoquées ; il renforce donc l'impression d'évidence du général. Enfin, nous pouvons mieux comprendre comment une expression comme « cercle carré » peut être forgée. Elle met en cause deux images phoniques habituellement associées à deux images visuelles dont les caractères sont exclusifs. En tant qu'image phonique complexe, « cercle carré » n'a pas de contradiction interne : il juxtapose quatre syllabes, voilà tout. Il n'est donc pas physiquement impossible de le former[1]. Du point de

1. Et il y a évidemment dans la pensée une idée du mot « cercle carré ». Mais ce n'est pas une idée du cercle carré.

vue de l'entendement, il n'est pas contradictoire non plus : il ne signifie rien. Dans quelle mesure peut-on dire que, tout en existant comme mot, il est inimaginable ? Ce qui heurte l'imagination visuelle, c'est que chacun de ses éléments appelle invinciblement, par connexion simultanée, une image visuelle qui repousse l'autre. Nous avons donc là comme une *fluctuatio imaginationis*. Il n'y a pas d'idée adéquate correspondant à cette formule, et il y a une idée inadéquate instable, comme est instable l'image que la fluctuation produit.

En conséquence, pour les trois effets majeurs qui lient le mot et l'inadéquation, nous pouvons désormais passer du descriptif à l'explicatif. Mais, en même temps que la critique du langage se trouve ainsi fondée, elle se trouve du même coup limitée, car nous pouvons aussi comprendre que les mécanismes en question ne bloquent pas toute communication, et nous pouvons donc chercher le moyen de les maîtriser. C'est pourquoi il n'est plus impensable qu'à sa critique des mots Spinoza ait juxtaposé un travail sur la langue (compréhension du langage, compréhension de l'Ecriture) et un travail de la langue (élaboration d'une langue philosophique) qui supposent un rapport au moins en partie positif avec l'ordre des mots.

Ainsi, la seconde conséquence de ce qui vient d'être établi, c'est que nous allons pouvoir commencer à envisager les problèmes pratiques que Spinoza se pose sur le langage, et à comprendre de quel point de vue il se les pose. Une indication nous est donnée par Spinoza lui-même, lorsqu'à propos de l'Ecriture il évoque le sens qui se retire des mots[1]. C'est donc que le rapport entre mots et idées ne s'épuise pas en termes d'adéquation. Ce rapport s'insère aussi dans le temps. Dans le rapport entre l'image première (donc aussi l'idée) et l'image phonique ou écrite, il y a un avant et un après. L'épaisseur de la durée vient s'immiscer dans les relations entre les mots et leur sens. Or, nous le savons, le réceptacle du passé, c'est l'expérience, et c'est elle aussi qui permet la neutralisation de l'inadéquation. Si, à la racine du langage, il y a, irréductiblement, quelque chose d'arbitraire, mais dont le temps peut nous instruire, alors nous pressentons que l'opposition entre adéquation et inadéquation n'est plus totalement pertinente. Cette opposition rend compte d'un aspect du langage (celui que concerne la question : dans quelle mesure traduit-il les idées ?), mais le langage comporte

1. « Sed si postea usus ita pereat, ut verba nullam habeant significationem... », *TTP*, chap. XII, G III, p. 160, l. 24-25.

d'autres aspects (ceux que concernent les questions : quel sens telle langue a-t-elle conféré à un mot ? Comment comprendre les mots qui nous ont été transmis ainsi ?). Ici, il s'agit moins de connaître que de constater que certaines équivalences sont depuis longtemps présentes et connues. Nous nous retrouvons donc sur le terrain de faits existants et ne pouvant se déduire a priori d'une essence, donc sur le terrain de l'expérience. Si les mots peuvent s'associer à plusieurs images, il ne sera pas impossible de dresser la liste de ces associations — et nous verrons que le raisonnement sur de telles listes est le réquisit fondamental de Spinoza. Ici encore ce sera le raisonnement expérientiel qui nous dictera la méthode pour constituer ces listes et pour trancher parmi les solutions qu'elles nous proposent.

Nous pouvons donc maintenant relativiser la critique des mots par laquelle nous avions commencé. Elle est incontestablement valide, mais seulement à l'intérieur de certaines limites : celles de la sphère du raisonnement géométrique. Hors de celle-ci, s'ouvre le domaine du travail sur le langage, qui permet de développer une archéologie du sens, une analytique des textes et même une réflexion sur les langues naturelles. Quant à savoir ce qui représente la dimension de l'expérience dans la question du langage, il est inutile de chercher, puisque Spinoza lui-même a répondu à cette question. Il a en effet élaboré une théorie de l'*usage* qui représente la prise en compte des existences dans le domaine du sens.

C'est donc l'articulation entre le mode déductif et le mode expérientiel qui permet de comprendre pourquoi Spinoza à la fois peut développer la critique du langage qu'on a rappelée précédemment et néanmoins marquer de l'intérêt pour les langues empiriques, et tout ce qui est transmis par leur intermédiaire. Il peut ainsi et même doit construire des instruments pour les approcher dans leur irréductible matérialité[1].

1. De ce point de vue il se distingue de Descartes : la lettre à Mersenne du 20 novembre 1629 n'envisage comme travail effectif sur les langues que la constitution (pensable en droit, impossible en fait) d'une langue universelle fondée sur l'ordre des notions — par opposition aux langues empiriques où « les mots que nous avons n'ont quasi que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement ». De même Hobbes, dans le chapitre Of Speech (I, V) du *Léviathan*, mentionne au passage la diversité babélienne mais n'en tire rien : son analyse des usages et des abus du langage s'effectue entièrement sur le plan déductif, et, trente chapitre plus loin, les analyses philologiques-herméneutiques des mots « esprit », « ange », « parole de Dieu », etc., se font hors de toute référence spécifiée à une langue empirique.

Elles ne sont donc nullement considérées comme équivalentes entre elles. Dès lors le travail de la Grammaire hébraïque, celui des chapitres « philologiques » ou « herméneutiques » du *TTP* et les autres réflexions éparses sur la langue et le sens des noms n'apparaissent plus comme juxtaposés à l'activité du philosophe. Elles en constituent une partie intégrante, dont les modes et le statut sont indiqués par le système lui-même.

2. Usage de la vie, usage de la langue

Ce qu'il nous reste à faire maintenant, c'est de considérer comment Spinoza s'y prend, pratiquement, avec les mots et le langage. Comment nomme-t-il les réalités qu'il étudie ? Comment ordonne-t-il les effets de langage qui sont le matériau de l'Ecriture ? Comment raisonne-t-il lorsqu'il aborde la grammaire ou la rhétorique ? Nous saurons ainsi si nous avons affaire à la raison, à l'expérience, et sous quelle forme.

a / Les noms des passions

Une réflexion insistante parcourt le troisième livre de l'*Ethique*. Il s'agit des noms des passions. Spinoza traite d'un sujet qu'il n'invente pas : les affections humaines. Il en traite en latin, langue qui s'est déjà constitué un stock de dénominations dans ce domaine. D'une part les philosophes, d'autre part la langue courante ont constitué des listes de passions. Qui écrit sur ce sujet ne peut les ignorer : il existe une nomenclature toute prête, que l'on peut éventuellement modifier mais que l'on ne peut supprimer[1]. Or de cette nomenclature préexistante, Spinoza indique constamment deux traits : qu'elle est insuffisante — il y a plus de passions que de noms —, mais aussi parfois au contraire

1. Cf. Gertrud Jung, *Spinozas Affektenlehre*, Diss., Berlin, 1926, notamment p. 63, où elle note, à propos de l'influence cartésienne sur la définition des passions dans le *Court Traité* : « Sie [= die Affektbestimmungen] sind jahrhundertealtes Erbgut. Ihr sprachliches Gewandt ist — als Ausdruck immer gleicher Erfahrungen — nicht auf eine bestimmte Mode und auf eine bestimmte Person zugeschnitten. Es ist zeitlos und unpersönlich. Nur durch geschickten Ausputz wird es dem Geschmack des Trägers und dem Stil seiner Zeit angepaßt. » Elle distingue en fait dans cet héritage Aristote, les Stoïciens, saint Thomas, Vivès, Descartes. Sur l'influence cartésienne particulièrement, voir S. H. Voss, How Spinoza enumerated the affects ?, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. 63, 1981, p. 167-179.

redondante — certaines passions ont plusieurs noms ; qu'elle est organisée non d'après la nature des passions, mais d'après leurs effets, c'est-à-dire d'après la façon dont elles s'insèrent dans l'usage de la vie. Ni l'une ni l'autre de ces deux remarques n'est en contradiction avec la critique du langage que nous avons déjà analysée, mais la démarche de Spinoza infléchit cette critique dans une nouvelle direction.

Il y a plus de passions que de noms : ce n'est pas très étonnant si l'on songe que l'imagination ne peut saisir un grand nombre de différences individuelles. Ainsi les passions complexes demeurent-elles pour la plupart anonymes ; lorsque l'étonnement se joint à la peur, à la prudence, à la colère ou à l'amour, la tradition met quelques noms à notre disposition. Mais s'il se joint à la haine, à l'espoir ou à la sécurité, « nous pourrons déduire plus d'affections qu'on n'a coutume d'en désigner par les mots reçus »[1]. De même, les définitions des affections, à la fin du livre, s'achèvent sur cette remarque restrictive : « Je passe sous silence les définitions de la jalousie et des autres fluctuations de l'âme, tant parce qu'elles naissent d'une combinaison des affections déjà définies que parce que la plupart n'ont pas de noms »[2]. Le langage reçu est donc plus pauvre ici que la réalité naturelle. Mais inversement, sur d'autres points, il apparaît comme surabondant. Ainsi, au début des mêmes définitions des affections, après avoir passé en revue désir, joie et tristesse, Spinoza ajoute-t-il les définitions de l'étonnement et du mépris ; et il se croit tenu de préciser qu'il ne les considère nullement comme des affections[3], mais qu'il est obligé d'en parler compte tenu de l'usage linguistique : « si j'ai dit quelques mots de l'étonnement, c'est que l'usage s'est établi de désigner certaines affections dérivant des trois primitives par d'autres noms, quand elles se rapportent à des objets qui nous étonnent »[4].

1. « Et ad hunc modum concipere etiam possumus odium, spem, securitatem et alios affectus admirationi junctos ; adque adeo plures affectus deducere poterimus, quam qui receptis vocabulis indicari solent », *Ethique*, livre III, pr. LII, scolie, G II, p. 180, l. 27-30. De même, pour le mépris : « Possumus denique amorem, spem, gloriam et alios affectus junctos contemptui concipere atque inde alios praeterea affectus deducere, quos etiam nullo singulari vocabulo ab aliis distinguere solemus », *ibid.*, p. 181, l. 14-17.

2. « Definitiones zelotypiae et reliquarum animi fluctuationum silentio praetermitto, tam quia ex compositione affectuum, quos jam definivimus, oriuntur, quam quia pleraeque nomina non habent », Définitions des Affections, XLVIII, explication, G II, p. 203, l. 16-19.

3. Ce sont de simples modifications (*affectiones*) de l'âme, et non pas des *affectus*, comme l'indique le scolie de la proposition LII.

4. « Nec alia de causa verba de admiratione feci, quam quia usu factum est, ut quidam affectus, qui ex tribus primitivis derivantur, aliis nominibus indicari soleant, quando ad objecta, quae admiramur, referuntur », *Ethique*, livre III, Définitions des Affections, IV, explication, G II, p. 192, l. 8-11.

C'est l'usage linguistique encore qui impose de distinguer l'émulation et l'imitation, alors que du point de vue de l'explication génétique, il ne s'agit que d'une seule et même chose : « ce n'est pas que nous sachions une cause de l'imitation différente de celle de l'émulation, mais l'usage a fait que nous appelions émule celui-là seul qui imite ce que nous jugeons honnête, utile ou agréable »[1]. Qui aborde en latin la description des passions se trouve donc face à une langue qui, tantôt par excès, tantôt par défaut, ne coïncide pas exactement avec la nature des objets dont elle parle. Mais apparemment cette absence de coïncidence n'est elle-même pas impensable. Elle a une raison, ou au moins un nom, que nous venons de rencontrer deux fois : l'usage.

Cet usage de la langue n'est pas arbitraire ; il a lui-même une cause : l'usage de la vie. C'est parce que les effets de certaines passions sont plus importants qu'elles attirent plus notre attention et prennent plus de place dans le lexique. Alors qu'une terminologie purement scientifique se déterminerait seulement à partir de la nature des affections, le langage courant s'appuie sur leurs conséquences dans notre vie. Nous retrouvons ici le jeu de rencontres qui distribue les rôles dans l'imagination. Ainsi le scolie qui énonce l'anonymat de plusieurs composés de l'étonnement ajoute-t-il aussitôt : « D'où il apparaît que l'usage ordinaire des affections plus que leur connaissance attentive a fait inventer ces noms »[2]. Les définitions des affections le répéteront, à propos des oppositions erronées : « Nous avons accoutumé il est vrai, d'opposer à l'orgueil l'humilité [et non, comme il se doit, la mésestime de soi], mais c'est qu'alors nous avons égard plutôt à leurs effets qu'à leur nature »[3] ; et si l'impudence passe à tort pour l'opposé de la pudeur, c'est que « les noms des affections (j'en ai déjà fait l'observation) se rapportent à leur usage plus qu'à leur nature »[4]. Enfin, au sujet des

1. Celui qui fuit ou a peur parce qu'il voit les autres fuir ou avoir peur, « cum imitari quidem alterius affectum, sed non eumdem aemulari dicemus ; non quia aliam aemulationis, aliam imitationis novimus causam, sed quia usu factum est, ut illum tantum vocemus aemulum, qui id, quod honestum, utile, vel jucundum esse judicamus, imitatur », Définitions des Affections, XXXIII, explication, G II, p. 200, l. 12-19. Les termes *dicamus, vocemus* indiquent bien qu'il s'agit d'un pur problème de langage.

2. « Unde apparet, affectuum nomina inventa esse magis ex eorum vulgari usu, quam ex eorumdem accurata cognitione », livre III, pr. LII, scolie, G II, p. 180, l. 30-32.

3. « Solemus tamen saepe superbiae humilitatem opponere, sed tum magis ad utriusque effectus quam naturam attendimus », Définitions des Affections, XXIX, explication, G II, p. 198, l. 26-27.

4. « Sed affectuum nomina (ut jam monui) magis eorum usum quam naturam respiciunt », Définitions des Affections, XXXI, explication, G II, p. 199, l. 16-18.

fluctuations de l'âme qui elles aussi demeurent anonymes, Spinoza ajoute : « ce qui montre que, pour l'usage de la vie, il suffit de les connaître de façon générale »[1]. L'usage de la langue est donc conditionné par l'usage de la vie, et il en révèle le fonctionnement et les intérêts.

S'il en est ainsi, on ne peut plus tout à fait se représenter les discordances entre mots et choses seulement comme un effet de la puissance de l'imagination. Elles en sont un effet, certes, mais un tel effet obéit à des lois, il renvoie à une réalité spécifique et non à une source d'irrationalité. La tonalité générale des réflexions de Spinoza sur le langage des passions renvoie moins à l'impossibilité de dire l'adéquat qu'à la constatation, d'abord, d'une résistance propre, d'une solidité spécifique du niveau langagier. Avant d'être un instrument ou un obstacle, il s'agit d'une réalité qui a son système de causes propres, qui est là avant nous, quand nous commençons à parler, et nous devons en tenir compte. Exiger qu'il soit purement et simplement transparent, ou se plaindre qu'il ne le soit pas, reviendrait à en faire un *imperium in imperio*.

Dès lors on peut s'attendre à ce que, dans d'autres textes, cette réalité voie sa consistance propre analysée pour elle-même. Or, cette consistance présente deux traits intéressants : d'une part, elle suppose en chacun un accrochage biographique, et, au niveau de la foule, une histoire ; elle s'affirme donc comme le bilan incontournable d'un passé ; d'autre part, un mot fait moins référence à l'idée ou à l'image (c'est-à-dire au processus de connaissance) qu'au système d'oppositions, de dérivations et de marques vitales qui le relient aux autres mots. Bilan d'une histoire, insertion dans un tissu commun : deux traits qui ne peuvent pas ne pas nous rappeler ce que nous savons de l'expérience. On peut donc s'attendre à ce que le langage présente les traits positifs que nous connaissons chez elle : par exemple barrer la route à certaines erreurs, neutraliser l'inadéquation, dépasser l'individuation corporelle.

C'est bien ce qui se passe dans le *TTP*. Spinoza y parle beaucoup du langage. Mais ce n'est pas pour le dénoncer, c'est pour l'utiliser comme un instrument au service de sa recherche[2]. Dans le *Traité* comme dans la *Grammaire hébraïque*, l'usage assure plusieurs fonctions positives, dont aucune ne contredit la critique théorique du statut des

1. « Quod ostendit ad usum vitae sufficere, easdem in genere tantummodo noscere », Définitions des Affections, XLVIII, scolie, G II, p. 203, l. 19-20.

2. S. Zac l'avait déjà noté dans l'article cité ci-dessus, p. 613.

mots, mais dont l'ensemble dessine un champ historique irréductible au seul problème de l'erreur.

b / L'usage gardien et interprète de la langue

Si l'on considère les arguments qui sous-tendent la critique textuelle de Spinoza, on se rend compte qu'il faut commencer par établir une distinction entre sens et signification. Spinoza ne la pratique pas toujours explicitement, mais sa nécessité apparaît si l'on compare les textes. Elle est plus fondamentale chez lui que les distinctions entre sens et vérité ou entre sens littéral et métaphore. Remarquons d'abord que Spinoza parle toujours de la signification au singulier alors qu'il parle souvent des sens au pluriel, et que quand il utilise le singulier de *sensus*, c'est souvent en le précisant avec un adjectif[1], ce qui laisse entendre qu'il en désigne un parmi plusieurs. Autrement dit, un mot a une signification mais peut avoir plusieurs sens. Ailleurs il oppose parfois signification des mots et sens des textes[2] ; le contexte montre alors qu'il s'agit, d'une part, de la série (à peu près fixe) des sens possibles d'un mot, d'autre part, du sens général que revêt le texte à partir de l'organisation de ses mots. La signification est donc comme un éventail de sens entre lesquels il faut choisir celui qui convient au contexte. Mais le contexte ne crée pas le sens à partir de rien : la signification est en quelque sorte l'ensemble des sens possibles[3]. Elle est donc prédéterminée avant la lecture ou l'interprétation d'un texte. A partir de ce principe, on peut concilier des formules apparemment contradictoires comme celles où Spinoza dit qu'on peut[4] et qu'on ne peut pas[5] changer la signification d'un mot. Dans le second cas, il s'agit de changer le sens qui prévaut à l'intérieur de cette signification ; il utilise d'ailleurs à cette fin la formule *certa significatio*, par laquelle il faut entendre : le sens, comme détermination de la signification[6]. En somme les

1. « Vent » est le *sensus genuinus* de ruagh, par opposition aux autres sens que sont « esprit », « volonté », « passion », etc. (*TTP*, chap. I, G III, p. 21, l. 31).
2. *TTP*, chap. VII, p. 105, l. 33 ; p. 106, l. 5.
3. Ainsi lorsque Spinoza se demande, dans la moitié du premier chapitre, « quid significat vox hebraea ruagh », il énumère une série de *sensus* qui répondent à la question. De même ensuite pour le fait de rapporter une chose à Dieu, puis pour l'expression « esprit de Dieu ».
4. *Loc. cit.*, chap. VII, p. 105.
5. *TTP*, chap. XII, G III, p. 160.
6. *Loc. cit.*, p. 160, l. 21-22.

moyens par lesquels Spinoza exprime cette distinction sont parfois flottants, mais la distinction elle-même semble en son fond rigoureuse.

Pourquoi la signification d'un mot unique comporte-t-elle une pluralité de sens ? Il est assez facile d'en reconstituer les raisons. La métaphore, l'association font que le mot glisse d'une image à l'autre, du concret à l'abstrait, voire de l'allusion historique à la désignation courante. Cela n'a rien d'étonnant si l'on se souvient que, par sa constitution même, un mot peut se lier à plusieurs images — donc aux idées qui leur correspondent. On pourrait donc dire que la première expérience que nous avons de la signification, c'est non pas son obscurité, mais la connexion paradoxale de sa clarté et de son incertitude. Nous pouvons parfaitement comprendre la signification d'un mot et, en même temps, demeurer incertains devant ce qu'il veut dire ici. « L'esprit se promène sur les eaux » est une phrase totalement claire ; elle est bien construite, chacun des mots a une signification. Néanmoins, tant que j'ignore la pluralité des sens du mot esprit, et que je ne sais pas choisir entre eux, je ne puis comprendre exactement ce que veut dire son auteur. Réciproquement, deux expressions qui ont des significations différentes (demeure de Dieu, demeure d'iniquité) peuvent désigner le même objet, c'est-à-dire posséder le même sens[1]. C'est pourquoi il faut aller jusqu'à dire que pour Spinoza les phrases claires posent plus de problèmes que les phrases obscures. En effet, si une phrase est définitivement obscure, elle est perdue pour le sens[2] et, dans un livre entier, cette perte n'affecte pas nécessairement le sens d'ensemble[3]. En revanche, la phrase claire propose une surabondance de possibilités entre lesquelles il faut choisir.

Comment connaître toutes ces possibilités et trancher entre elles ? La raison peut nous prévenir de la possibilité d'une pluralité de sens. Lorsque le contenu de cette pluralité est connu, c'est-à-dire lorsque nous possédons la liste des différents sens d'un mot à l'intérieur d'une certaine langue, la raison peut, en s'appuyant sur le contexte et d'autres critères, déterminer quel est celui qui est correct à l'intérieur de telle phrase. Mais ce n'est pas la raison qui dictera la liste prédéterminée des sens d'un mot dans une langue. La position de Spinoza sur ce point est très nette. Seul l'usage nous l'enseigne[4]. Nous pouvons peut-être

1. *TTP*, chap. XII, G III, p. 160, l. 14-20.
2. *TTP*, chap. VII, G III, p. 106, l. 24 sq.
3. *TTP*, chap. VII, G III, p. 111, l. 8 sq.
4. « Verba ex solo usu certam habent significationem », *TTP*, chap. XII, G III, p. 160, l. 21-22.

prévoir que telle métaphore est possible, mais l'usage est seul à pouvoir montrer que tel sens existe réellement. L'important, c'est que l'analyse du stock de sens que possède un mot est principiellement antérieure à l'analyse d'un texte. Or cette analyse de stock ne relève pas de la raison ; elle relève de l'expérience. Et pour cause, conformément à ce que disait la lettre X : elle concerne des existences.

Ce sont ces distinctions qui sont à l'œuvre dans de nombreux passages où Spinoza analyse concrètement des textes, et d'abord les faits de langue qu'ils constituent. Dans ces passages, l'*usus* apparaît pour remplir trois fonctions. Il est l'interprète des mots, le témoin de l'histoire, le gardien de la langue.

L'interprète des mots. — On pourrait citer en fait toutes les discussions où Spinoza cherche à établir la signification multiple des mots dont les exégètes isolent un sens pour en faire imaginairement *le* sens — prophète[1], esprit[2], vie[3]. La démarche est toujours la même : la première erreur de l'adversaire est la promotion d'un sens à la plénitude de la signification. Mais parfois Spinoza explique sa méthode. Au chapitre VII du *TTP*, il se demande ce que signifie « sens » de l'Ecriture, et il insiste : il faut distinguer sens et vérité. Cette distinction est classique. Mais Spinoza la renouvelle justement en prenant pour objet premier le sens des mots, comme distinct de la signification, et en recourant à la notion d'*usus* pour trancher entre sens et signification. Chercher la vérité des choses, c'est se demander ce qu'est réellement une chose ou, s'il s'agit d'un événement, ce qui s'est réellement passé. Chercher le sens d'une phrase, c'est se demander uniquement ce que voulait dire l'auteur avec ces mots-là. Mais pour savoir en quel sens il utilisait ces mots-là, nous devons connaître d'abord la liste des sens empiriquement possibles pour ces mots dans sa langue. Lorsque Moïse dit « Dieu est un feu » ou « Dieu est jaloux », c'est en nous appuyant sur l'usage que nous saurons quels sont les sens que ces mots peuvent avoir en hébreu[4]. Donc l'expression offre une poignée de sens possibles, et c'est l'usage qui nous fait choisir entre eux pour signifier ce qu'a voulu dire l'auteur. On voit donc que ce qu'il a voulu dire, c'est d'abord ce qu'il a pu dire. Face à ceux qui voudraient d'emblée, parce que leur raison

1. *TTP*, chap. I, G III, p. 15.
2. *TTP*, chap. I, G III, p. 21 sq.
3. *TTP*, chap. IV, G III, p. 66, l. 27-28.
4. *TTP*, chap. VII, G III, p. 100-101.

leur dit qu'il est impossible que Dieu soit un feu ou qu'il soit jaloux, interpréter ces expressions comme métaphoriques, Spinoza refuse que l'alternative soit d'abord entre littéral et figuré. Elle est d'abord entre sens possible et impossible dans la langue donnée. Seul l'*usus* nous dira si telle métaphore existe réellement en hébreu. Si elle existe, la Raison pourra en tenir compte dans son interprétation. Si elle n'existe pas, il faudra lire le mot au sens propre. Il y a donc bien une irréductibilité du matériau linguistique, que la Raison doit reconnaître — comme elle reconnaît l'existence des passions ou des phénomènes atmosphériques — et que l'usage seul enseigne.

Témoin de l'histoire. — L'inventaire des sens pourrait laisser croire à une conception statique de la signification. Effectivement, la plupart des exemples de Spinoza semblent supposer que la liste des sens demeure stable — parce que cette stabilité est le plus sûr garant contre l'arbitraire de ceux qui voudraient interpréter les textes à leur fantaisie, sans critère linguistique. Mais il est au moins un texte où l'on voit l'usage intervenir pour attester une évolution historique. Il s'agit de l'analyse des expressions « demeure de Dieu » et « demeure d'iniquité ». C'est l'usage seul qui nous permet de comprendre que les deux formules désignent le même objet. Mais en fait elles font référence à des moments différents de l'histoire : la première à la prière de Jacob, la seconde au temps des sacrifices faits aux idoles[1]. Dans cet exemple le caractère historique du changement de sens est mentionné sans être souligné. Mais aussitôt après il va venir au premier plan : Spinoza en effet envisage la possibilité que le sens des mots disparaisse purement et simplement, ou bien se change en son contraire. Il n'en donne pas d'exemple, car l'objet de sa réflexion ici n'est pas d'ordre proprement linguistique : il s'agit seulement de prouver que les mêmes mots (la même enveloppe verbale) peuvent, selon les changements de sens qu'ils subissent, conduire ou non à la piété, donc mériter ou non l'épithète de « sacré » ; le changement linguistique est donc évoqué non pour lui-même mais comme occasion d'un jugement sur le livre qui les contient. Néanmoins, Spinoza prend la peine d'expliquer comment il se fait que les mots changent de sens. Ils perdent leur sens si l'usage se perd ; ils sont pris dans une signification opposée « si l'usage a prévalu »[2]. Ainsi, la prise en vue du changement historique ne contredit pas les premiers

1. *TTP*, chap. XII, G III, p. 160, l. 14-19.
2. *Ibid.*, l. 20-30.

énoncés. Aussi bien la constatation du changement que l'inventaire des sens diachroniques relèvent d'une règle unique : l'*usus*. La modification du sens n'est pas donnée comme une initiative individuelle — même si elle peut avoir une telle initiative comme occasion — car pour conquérir sa consistance elle requiert de passer dans ce tissu d'associations collectives qu'est l'usage.

Gardien de la langue. — La puissance d'un homme est donc limitée dans l'évolution de la langue. C'est pourquoi il y a deux types de tradition : la tradition qui rapporte, par l'intermédiaire de la langue, des enseignements ou des faits ; et la tradition qui est constituée par l'usage de la langue elle-même. Autant la première peut être douteuse, autant la seconde est fiable. Les défenseurs orthodoxes de l'invariabilité scripturaire, à l'âge classique, ont insisté, pour s'en indigner, sur la première thèse ; Spinoza, et avec lui tout le courant qui, de Saumur à Richard Simon, transposait à la philologie sacrée les acquis de la critique textuelle, remettait en cause l'inaltérabilité supposée du texte biblique. Mais cette première thèse a masqué la seconde, qui en était la limite et la condition : les changements de la langue, quant à eux, ne peuvent être pensés en termes d'altération, et la dimension même du matériau linguistique le fait résister à toute tentative de le plier à un dessein conscient.

Il est donc impossible d'altérer une langue volontairement. On connaît la fortune du thème de l'imposture au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles. Spinoza pose une limite à ce thème : il y a des choses que l'on ne peut altérer et c'est précisément l'usage qui en est le garant. Le thème de l'imposture suppose une conception volontariste de l'action humaine. Quelles que soient les corruptions que l'on peut faire subir aux textes (et elles sont innombrables, puisque modifier, volontairement ou par inattention, un manuscrit relève de l'activité individuelle), au contraire, il est une tradition qui doit être supposée pure de toute corruption, c'est celle de la langue. Cette pureté a deux raisons : d'une part « personne en effet n'a jamais pu avoir profit à changer la signification d'un mot, tandis qu'il y a souvent profit à changer le sens d'un texte »[1] ;

1. « Nam nemini unquam ex usu esse potuit, alicujus verbi significationem mutare, at quidem non raro sensum alicujus orationis », *TTP*, chap. VII, G III, p. 105, l. 27-29. La présence de l'expression « ex usu » dans ce passage donne l'occasion de préciser que le mot *usus* a trois sens chez Spinoza : l'usage linguistique ; l'usage de la vie ; l'utilité (c'est le cas ici ; c'est le cas aussi dans tous les passages sur les relations interhumaines à la fin du livre IV de l'*Ethique*).

d'autre part, même si quelqu'un voulait le faire, il se trouverait placé devant une tâche quasi impossible, car il devrait falsifier tous les textes de tous les auteurs qui ont utilisé ce mot dans le sens reçu. Cette dernière précision nous permet d'ailleurs de mieux comprendre quelle opération Spinoza entend par « changer le sens d'un mot », opération dont il dit qu'elle est impossible : il ne s'agit pas de lui ajouter un nouveau sens — ce qui est possible si la pratique collective de la langue entérine à une certaine époque telle ou telle innovation, ou un emprunt à une langue étrangère —, il s'agit de transformer rétroactivement le sens qu'un mot assumait dans les textes passés, donc de modifier après coup la série constitutive de la signification. Ce qui empêche cette falsification générale, c'est évidemment que la signification des noms demeure dans l'usage reçu. Celui-ci apparaît donc comme garant de la texture du langage. La langue peut évoluer, mais son évolution n'efface pas son passé.

Ces trois fonctions de l'usage indiquent bien les mêmes dimensions du langage : il échappe pour l'essentiel à l'initiative individuelle, et la création, la conservation ou la découverte du sens des mots ne relève pas de la seule raison ; il faut l'enseignement de l'expérience pour les maîtriser. On peut le confirmer en considérant les situations inverses. Est-il possible que le sens d'un mot se perde, non seulement dans l'histoire (c'est-à-dire qu'il cesse d'être utilisé) mais aussi dans la tradition (c'est-à-dire qu'on cesse de se souvenir que le mot a été utilisé dans ce sens-là)? Bien entendu ; mais ce n'est pas le choix d'un individu. L'usage de la langue peut être sur certains points perdu : la perte est alors irrémédiable. On ne peut plus alors rechercher pour chaque texte l'ensemble des sens possibles[1].

En revanche, quand nous possédons l'éventail de la signification, l'usage met une limite à nos interprétations. Chaque fois que Spinoza se réfère à cette situation, il dit que l'Ecriture enseigne telle chose *expressimis verbis*[2]. Lorsqu'il utilise cette formule, cela signifie que la discussion est close. Nous retrouvons là une des caractéristiques du

1. « Non itaque semper poterimus, ut desideramus, omnes uniuscujusque orationis sensus, quos ipsa ex linguae usu admittere potest, investigare, et multae occurrent orationes, quamvis notissimis vocibus expressae, quarum tamen sensus obscurissimus erit, et plane imperceptibilis », *TTP*, chap. VII, G III, p. 106, l. 29-33.

2. « Expressimis verbis docere », *TTP*, chap. IV, G III, p. 67, l. 3 ; chap. XIII, p. 171, l. 1 ; chap. XIV, p. 176, l. 10 ; noter que, lorsqu'il expose la règle de R. Jehuda Alpakhar, Spinoza modifie la formule et dit : « expressimis verbis affirmare », chap. XV, p. 181, l. 12 ; p. 182, l. 29.

registre expérientiel : *expressimis verbis* est l'équivalent, pour le domaine de l'*usus*, de *satis superque*.

Cet usage de la langue est donc régulateur. Il impose par là même des limites à l'interprétation. Torturer le texte (expression qu'emploie souvent Spinoza[1]), ce n'est rien d'autre que de le faire sortir de l'*usus*. Ce n'est pas aller contre la raison puisque le texte peut énoncer des choses déraisonnables. Ainsi face à certains commentateurs, Spinoza évoque-t-il la barrière que la coutume des locuteurs met à la licence herméneutique. On ne lit pas la Bible contre les Hébreux : leur rapport à la langue en indique les bornes. Outrepasser ces limites, c'est délirer. « De la même façon, dit-il de ces interprètes, ils forgent d'autres explications qui m'obligeraient à dire, si elles étaient vraies, que les anciens Hébreux ont ignoré complètement et leur propre langue et toute espèce d'ordre dans le récit, à reconnaître qu'il n'y a ni raisonnement possible, ni règle à suivre, dans l'interprétation de l'Ecriture et qu'il est loisible de tout forger à sa guise »[2]. Il faut saisir ici l'importance de la dimension collective du langage. Derrière la langue il y a une communauté. Elle vit et parle selon des lois immanentes à son existence même, et l'ignorance de ces lois conduit à reconstruire une langue imaginaire exactement comme faire une politique dans l'ignorance des lois de la nature humaine conduit à rêver de l'Age d'or ou du royaume d'Utopie. Forger à sa guise : c'est le danger de l'interprétation personnelle qui réapparaît. Qui forge à sa guise fait passer son individualité avant l'expérience commune de la langue. On notera enfin que cette référence, apparemment de simple bon sens, au fait qu'un peuple sait sa propre langue ne renvoie ni à une connaissance par les causes, ni à la garantie que tels mots ou tels usages ne se perdront pas. L'apparition ici de la norme constituée par « les anciens Hébreux » indique simplement la position de Spinoza dans le débat sur la *veritas hebraïca*[3] qui s'est renouvelé depuis la Renaissance ; en même temps la démarche montre une certaine confiance dans la pesanteur de la langue. Cette pesanteur,

1. « Verba Scripturae torquere », *TTP*, chap. II, G III, p. 35, l. 29 ; chap. VIII, p. 123, l. 8-9 ; « mentem Scripturae torquere », chap. VII, p. 101, l. 24 ; « Scripturam torquere », chap.VII, p. 114, l. 9.

2. « Et ad hunc modum plura alia fingunt, quae si vera essent, absolute dicerem antiquos Hebraeos & linguam suam & narrandi ordinem plane ignoravisse, nec ullam rationem neque normam Scripturas interpretandi agnoscerem, sed ad libitum omnia fingere liceret », *TTP*, chap. IX, G III, p. 134, l. 32 ; p. 135, l. 1.

3. Sur ce problème, cf. M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Droz, 1937, chap. I, p. 1-75.

nous la retrouverons ailleurs, en politique notamment — où elle déterminera les traits singuliers où se dessine le visage d'un peuple.

Ainsi l'*usus* règle la signification des mots. Il ouvre le langage à l'histoire. Il empêche de croire que ce domaine relève seulement de la Raison. Cette limite posée à la Raison n'est nullement ouverture à l'irrationnel. Elle est acquiescement à l'expérience. Certes, toutes les causes qui font que tel mot a pris, à l'intérieur d'une langue, tel sens, sont rigoureusement déterminées. Mais nous ne connaissons pas le détail de cette formation, qui implique beaucoup de lois différentes (qui sont en majorité d'ordre non linguistique) et qui fait intervenir beaucoup de phénomènes individuels. Une nouvelle fois, nous nous trouvons devant un jeu de propriétés existantes qui ne se déduisent pas automatiquement des essences. Il n'est pas en principe impossible d'édifier, grâce aux notions communes, une étymologie rationnelle, mais dans les faits nous ne pourrons expliquer ainsi que très peu de choses et le reste sera connu par expérience vague ou ne sera pas connu du tout. Le recours à l'expérience, c'est-à-dire, en l'occurrence, à l'usage, permet de neutraliser cette incertitude et de nous donner prise sur ce terrain malgré tout.

c / Grammaire et rhétorique

Les mots cependant ne sont pas le seul domaine où l'usage intervient. D'abord parce qu'il faut constater qu'une langue n'est pas faite seulement de mots juxtaposés. Elle ne s'épuise pas dans une nomenclature ; elle comprend aussi une grammaire voire une rhétorique, s'il est vrai que les langues naturelles ne se prêtent pas toutes également aux mêmes tropes.

On pourrait s'étonner de voir surgir ici ces disciplines. Lorsque Spinoza parle du langage « en philosophe », il établit (comme presque tous ses contemporains, excepté Leibniz[1]) une telle équivalence entre langage et mots qu'on se souvient à peine qu'il reste de la place pour d'autres questions. Dans une perspective qui se demande si le mot correspond à la chose, à l'image ou à l'idée, il semble difficile de s'interroger sur les relations que les mots entretiennent entre eux et sur des unités de signification plus vastes — sauf à y lire une dérivation des

1. Sur les multiples aspects de la réflexion leibnizienne, voir Sigrid von der Schulenbourg, *Leibniz als Sprachforscher*, Francfort, V. Klostermann, 1973.

relations logiques entre les idées. Il en va tout autrement quand on considère sa pratique linguistique, et même hors du *Compendium*[1]. On le voit alors s'intéresser aussi à la forme des mots, aux régularités et aux irrégularités de leur formation et même à l'influence de la syntaxe sur la morphologie — ce qui peut apparaître comme le cas extrême de la subordination de l'étude du mot à celle d'une totalité plus vaste[2].

Peut-on trouver dans ces aspects de la langue aussi un rôle important de l'usage ? C'est une dimension peu étudiée dans les travaux[3] qui portent sur la grammaire de Spinoza. On a en effet absolument voulu trouver dans celle-ci un parallèle entre les thèses métaphysiques de Spinoza et sa description de la langue hébraïque[4]. En particulier, le fait que Spinoza ramène tous les mots de l'hébreu à une catégorie unique — celle du nom[5] — est rapproché traditionnellement de la doctrine de l'unité de substance[6]. De même on a voulu voir dans le *Compendium* un effort pour présenter la grammaire *more geometrico* ; c'était négliger l'une au moins de ses dimensions. Il nous paraît plus intéressant de noter, d'une

1. On sait que le premier à s'intéresser au *Compendium Grammatices hebraeae Linguae* fut le grand philologue Jacob Bernays (hélas trop négligé aujourd'hui au profit de sa nièce qui épousa un jeune neurologue plein d'avenir). Son étude parut en annexe (p. 195-204) à l'ouvrage de C. Schaarschmidt, *Des Cartes und Spinoza*, Bonn, Marcus, 1850.

2. *Compendium*, chap. XXI. Il s'agit d'une notation anticipative, puisque l'ouvrage s'interrompt avant d'aborder la syntaxe.

3. Adolph Chajes, *Ueber die hebräische Grammatik Spinozas*, diss., Breslau, F. W. Jungfer, 1869 ; J. M. Hillesum, De spinozistische spraakkunst, *Chronicon spinozanum*, I, 1921, p. 158-177 ; N. Porges, Spinozas Compendium der hebräischen Grammatik, *Chronicon spinozanum*, IV, 1924-1926, p. 123-159 ; M. Ben-Asher, Hgal hadikhdukh hahgivri leBaruk Spinoza, in *Spinoza 300 shanah lemoto*, Université de Haifa, 1978, p. 187-196. Plus récemment, voir la discussion de Z. Lévy et A.-J. Klijnsmit sur la question de la normativité, *Studia spinozana*, III (p. 351-390) et IV (p. 305-314).

4. Dans la mesure où l'ouvrage ne ressemble pas tout à fait à ce qu'on en attendrait dans cette perspective, une explication a même été trouvée d'emblée par Bernays : rédigé pour des amis, il n'offre pas la forme définitive qu'il aurait eue si Spinoza avait décidé de le publier ; il ne nous présente donc pas la conception spinoziste de l'essence du langage — mais on y accède cependant à une systématicité virtuelle. « Aber auch durch die nachgiebigere Darstellung blickt noch erkennbar genug der strenge, das Viele in die Einheit sammelnde Systematiker ; ja noch mehr, man gewahrt bald, dass in dem *Compendium* dem gegebenen Sprachstoff der Stempel desjenigen Systems aufgeprägt wird, welches in der Ethik entwickelt ist » (p. 197). Il nous semble au contraire que la *Nachgiebigkeit* est elle aussi constitutive de la grammaire spinoziste.

5. A. Chajes, *op. cit.*, p. 11, à la suite de Bernays.

6. *Ibid.*, p. 13 ; M. Ben-Asher, *op. cit.*, p. 108. Les commentateurs ne semblent pas remarquer que Spinoza énonce cette unité de catégorie pour une seule langue, l'hébreu, en la distinguant explicitement du latin sur ce point. Aussi, à moins de rendre à l'hébreu le statut de langue sacrée, on ne voit guère l'intérêt de trouver une homologie (que Spinoza, quant à lui, ne mentionne pas) entre *une* langue et la structure de l'être.

part, que certains phénomènes sont enregistrés par Spinoza exclusivement au compte de l'usage ; d'autre part que, pour certains autres, il tente de tracer la frontière entre ce qui peut s'expliquer rationnellement et ce qui échappe à cette explication.

En hébreu, remarque-t-il, l'usage exige « souvent » qu'une lettre placée entre deux voyelles soit, pour certaines raisons, redoublée[1]. Ainsi le *daguesh* est justifié seulement par l'usage et celui-ci n'est pas donné comme absolument constant. Il remarque ensuite que les règles concernant les gutturales dans ce cas (on ne peut doubler un *r* ou une gutturale : on allonge donc la voyelle qui précède) ne s'appliquent pas de façon universelle. C'est aussi l'usage qui a fait considérer comme féminins certains substantifs « neutres » à cause de leur désinence[2]. Il est même un passage où, à propos des états construits des termes du type *mavèt*, Spinoza fabrique une sorte d'usage théorique : il indique d'abord ce que ces mots devraient avoir comme état construit *ex communi linguae usu* ; puis il remarque qu'en fait c'est un autre usage qui a prévalu[3]. Il y a donc, dans la structure morphologique de la langue, toute une série de phénomènes qui ne peuvent qu'être constatés après coup. S'ils ont une régularité, c'est la régularité interne de chacun d'entre eux, d'un texte biblique à l'autre. On tente parfois de prévoir d'une série à une autre (c'est l' « usage commun ») mais cette prévision peut être démentie par les faits. Le même arbitraire qui règle la signification des mots règle donc aussi leur structuration sonore et leurs variations de forme. Nous sommes bien toujours dans le monde des existences, où seule l'expérience nous instruit sur ce qui s'est réellement passé.

On ne peut cependant pas en demeurer là, et Spinoza tente de découvrir des régularités, même si elles sont inapparentes au premier abord, puis, au moins dans certains cas, de les expliquer — en les rapportant à ce qui semble bien constituer des lois générales de l'esprit humain. Cela pose la question des rapports entre raison et grammaire. Si la grammaire se ramène complètement à la raison, il n'y a plus au fond qu'une langue universelle. C'est une question qui, on le sait,

1. « Exigit saepe usus, ut litera aliqua inter duas vocales ob certas causas duplicari debeat », *Compendium*, chap. III, G I, p. 291, l. 24-25.

2. « [...] non nisi usu factum est, ut substantiva quae neque mares neque foeminas exprimunt, ad genus foemininum semper referantur, quando in he vel tav desinunt », *Compendium*, chap. VIII, G I, p. 313.

3. Chap. VIII, G I, p. 320.

parcourt le XVII[e] siècle[1]. C'est là la reprise, à l'âge classique, de la vieille identification *hebraea mater linguarum*[2]. Dans un cas comme dans l'autre en effet, on pense ne pouvoir rendre compte de la divergence entre langues singulières que sous la juridiction de leur écart à partir d'un modèle commun. Simplement, la Raison comme langue générale abstraite remplace le modèle fourni par une langue particulière. Or la méthode de Spinoza le conduit à rompre dans les faits avec une telle visée. Nous allons d'abord décrire sa démarche à partir de trois exemples : le tableau des verbes, le genre des noms d'objets inanimés, l'étude des prépositions et des adverbes.

Le domaine où l'effort de Spinoza pour unifier les règles de formation est le plus vigoureux est sans doute la morphologie du verbe. Face à la profusion des formes attestées, il procède à une double réduction, à la fois par le bas et par le haut. Par le bas : il n'hésite pas à éliminer des hapax, s'ils ne se conforment pas à un modèle connu, en les considérant comme des fautes de copistes. On pourrait estimer qu'il est en ce domaine moins prudent qu'il ne l'est dans le *TTP* quant à la signification des mots — mais c'est au nom de la cohérence des autres formes présentes dans les textes, non au nom d'une rationalité externe que s'effectue l'élimination. Par le haut : Spinoza complète le tableau traditionnel des sept formes verbales par un « réfléchi passif » ignoré de la plupart des grammairiens, peu attesté en tant que tel, mais dont les règles, telles qu'il les reconstitue, par analogie avec les passifs du simple et de l'intensif, permettent de rendre compte d'un certain nombre de formes jusque-là considérées comme irrégulières. Il va plus loin : il construit une théorie générale du passif, qui serait toujours indiqué par le préfixe *nun* — bien que dans les faits ce préfixe n'apparaisse qu'au passif simple et dans certains cas de son passif réfléchi, mais cette disparition est à son tour expliquée par ce que l'on pourrait appeler une loi de différenciation suffisante[3]. Nous sommes donc ici dans un cas extrême où il semble possible de reconstituer

1. Sur l'horizon de ces problèmes, voir A. Robinet, *Le langage à l'âge classique*, Klincksieck, 1978 et M. A. Slaughter, *Universal languages and scientific taxonomy in seventeenth century*, Cambridge UP, 1982.

2. Cf. A. J. Klijnsmit, « From *Seemly to Nature* to *Un-*, Grammatical Opinions on Hebrew (1500-1700) », communication au colloque *John Wilkins (1614-1672), Language, religion and science in the seventeeth century*, Oxford, septembre 1990.

3. « Denique quia hoc passivum vocalibus satis ab activo distinguitur, ideo littera nun characteristica scilicet passivi in hac conjugatione saepissime negligitur », chap. XVII, G I, p. 357, l. 28 ; p. 358, l. 2. Le chapitre XXI généralise cette indication.

des lois dont la combinaison produit les phénomènes constatables, y compris dans leurs irrégularités apparentes, pratiquement sans appel à l'usage. Il faut cependant noter qu'un fait central de cette classification est enregistré et non expliqué : la valeur particulière du passif en hébreu. Il a moins d'extension qu'en latin, puisqu'il n'est pas le simple inverse de l'actif, mais qu'il ne peut indiquer qu'une action dont on nomme le patient et non pas l'agent. Cette différence se répercute évidemment sur la distribution de sens des quatre formes actives et de leurs quatre passifs. Or cette distinction est immédiatement renvoyée à la façon dont les Hébreux usent *(utuntur)* de cette forme verbale[1]. Il est un autre trait, et plus fondamental encore, où la nation porteuse de la langue fait son apparition. C'est la réponse à la question : pourquoi les quatre formes fondamentales ? Qu'il y ait un verbe simple et un intensif, Spinoza semble l'admettre comme une nécessité générale des langues (il cite les exemples latins : *videre/visitare, frangere/confringere*) ; l'hébreu aurait donc seulement transformé cette alternance occasionnelle en alternance grammaticale généralisée. L'existence du réfléchi est donnée comme un fait propre aux Hébreux, transformant en possibilité grammaticale une relation logique fréquente[2]. Enfin l'existence du causatif est donnée comme une conséquence de la mentalité propre des Hébreux[3] — et Spinoza rejoint ici implicitement une remarque du *TTP*[4], mais qui portait sur la rhétorique et non sur la morphologie. On ne remonte donc de l'usage à la régularité que pour retrouver, au noyau le plus intime du régulier, la particularité de la communauté des locuteurs.

L'usage du masculin et du féminin pour désigner les noms neutres est expliqué, au moins hypothétiquement, non par une loi de la raison mais par une loi de l'imagination. Spinoza remarque en effet que les hommes ont tendance à conférer les attributs humains à toutes les

1. Chap. XXI, p. 364, l. 5-8.

2. « Sed quia saepe evenit, ut agens, et patiens una eademque persona sit, necesse fuit Hebraeis novam et septimam Infinitivorum speciem formare [...] », chap. XII, G I, p. 342, l. 12-14. Si ce fait est une nécessité pour les Hébreux, c'est à cause de l'absence de pronom réfléchi, que Spinoza se borne à constater.

3. « Solent praeterea Hebraei actionem ad causam principalem referre, quae scilicet efficit, ut actio aliqua ab aliquo fiat, vel ut res aliqua suo officio fungatur », chap. XII, G I, p. 341, l. 18-20.

4. « Sed hic apprime notandum, quod Judaei nunquam causarum mediarum, sive particularium faciunt mentionem, sed religionis ac pietatis, sive (ut vulgo dici solet) devotionis causa, ad Deum semper recurrunt », *TTP*, chap. I, G III, p. 16, l. 33 ; p. 17, l. 1.

choses. Aussitôt après avoir dit « les hommes », il ajoute « et principalement les Hébreux »[1]. La précision est utile — puisqu'en latin il existe un neutre qui, il est vrai, ne caractérise pas tous les noms neutres. Spinoza se trouve donc devoir expliquer pourquoi l'attribution des traits animés aux objets inanimés est plus systématique dans une langue que dans l'autre. Il a le choix entre la rapporter simplement à des usages différents, ou bien faire transparaître derrière l'usage une loi de l'esprit humain — mais dans ce cas-là il faut marquer qu'elle s'applique plus à un peuple qu'à l'autre. Donc, comme pour les passifs, et plus clairement peut-être, la tentative d'ordonner rationnellement l'irrégulier, soit par des lois internes à la langue, soit par des lois externes, se heurte à un certain moment de sa remontée à l'apparition du particularisme national[2].

On peut le constater une troisième fois lorsque Spinoza explique le pluriel des prépositions. On y voit se marquer nettement les territoires de la raison et de l'usage, et de nouveau avec une réflexion sur la différence des langues. Le fait de cette différence est immédiat : les prépositions, qui sont invariables en latin, sont variables en hébreu. Mais ici Spinoza le souligne avec plus d'insistance. Il anticipe tout de suite sur la réaction attendue des lecteurs latinophones : nombre d'entre eux vont trouver cela absurde[3]. Et il entreprend, avec une intensité rhétorique rare dans ce traité, de justifier la langue hébraïque : pourquoi donc les prépositions n'auraient-elles pas de pluriel ? Elles sont en effet des noms aussi bien que les substantifs[4]. Elles sont des noms parce qu'elles expriment non seulement les relations entre les choses, mais des effets réels, le lieu, le temps, l'intensité, l'accomplissement — qui sont susceptibles de pluriel. Il y a donc là une justification

1. « Solent deinde homines, et praecipue Hebraei rebus omnibus humana attributa dare [...] », chap. V, G I, p. 304, l. 17-19.

2. De même le schéma des temps en hébreu (Spinoza interprète classiquement l'opposition accompli/inaccompli comme passé/futur) est ramenée à la façon dont les Hébreux se représentaient le temps, comme une ligne où le présent n'est qu'un point (chap. XIII).

3. Pourquoi Spinoza s'attend-il à cet étonnement ici, et non pas dans les exemples précédents ? Dans le cas des genres, il sait que ses lecteurs « latins » parlent aussi des langues vulgaires où la situation est variée : certaines comportent deux genres comme l'hébreu, d'autres trois comme le latin. Le fait que le verbe puisse présenter des flexions nominales n'est pas non plus impensable pour toutes ces langues (il existe un infinitif personnel en portugais). En revanche aucune d'entre elles n'a de flexion pour les prépositions : la différence radicale a donc toutes les chances d'être déchiffrée comme absurdité.

4. « At quod plurales etiam habeant numerum, multis forsan absurdum videbitur ; sed quidni, cum revera sint nomina ? », chap. X, G I, p. 327, l. 28 ; p. 328, l. 1.

à l'intérieur d'une langue. Mais au contraire l'hébreu ignore l'intensité des adverbes, que connaît le latin. Spinoza ne dit pas que ce trait du latin est absurde ; il dit : cela aurait paru absurde aux Hébreux. L'absurdité est donc le miroir de la raison de l'autre. On peut trouver des raisons à une langue. Mais ces raisons renvoient en dernière instance à un usage de l'usage, qui la différencie des autres langues.

Est-il possible, dans ces conditions, de penser une grammaire universelle ? Le texte[1] où Spinoza s'en approche le plus — et où l'on verra le mieux ce qui l'en distingue — est celui où il raisonne sur les cas et les modes. Il semble dire, au chapitre XIII, qu'il existe des nécessités logiques universelles (les cas des noms, les modes des verbes) et que les langues naturelles choisissent parmi ces nécessités celles qu'elles exprimeront explicitement. Ainsi le latin choisit d'exprimer grammaticalement les cas, alors que l'hébreu ne le fait pas ; le latin exprime plus de modes que l'hébreu, mais certains modes (l'interrogatif) ne sont exprimés ni par l'un ni par l'autre ni « par aucune langue », du moins à la connaissance de Spinoza. Les langues naturelles représentent donc des choix existants à l'intérieur d'un système de possibilités plus vastes représentées par les nécessités logiques[2]. Mais Spinoza est loin de leur reprocher une quelconque insuffisance de ce point de vue : il ne paraît pas penser qu'il faille réaliser toutes les possibilités logiques par des moyens grammaticaux. Il note au contraire que l'absence de certaines d'entre elles ne soulève pas d'ambiguïté. Il semble donc penser qu'une langue naturelle qui expliciterait toutes les règles logiques serait lourdement redondante et qu'il suffit d'exprimer ce qui est nécessaire à la compréhension. Nous retrouvons donc ici le même critère de différenciation suffisante que dans le cas des passifs. Une fois encore apparaît la différence entre le domaine des essences et celui des existences qui marque pour Spinoza le lieu d'instauration de l'expérience, mais cette

1. Il y en a d'autres. Au début du chapitre XI, avant de donner, sans guère de commentaires, le tableau des pronoms en hébreu, il remarque : « ce qu'est le pronom, et combien de genres on en distingue, tout le monde le sait » — ce qui peut vouloir dire : les pronoms ont la même définition et les mêmes catégories en hébreu qu'en latin ; ou bien : il y a une fonction universelle « pronom » qui se réalise de la même façon en hébreu et en latin.

2. Et ce qu'une langue exprime par la grammaire, une autre langue peut l'exprimer par le lexique ou par un autre niveau grammatical. C'est le cas de l'alternative pronom réfléchi/forme réfléchie du verbe. C'est ce que semble indiquer aussi cette remarque du *TTP* : « A la vérité, des règles bien déduites des principes de la langue permettraient de suppléer à ces temps et à ces modes manquants [en hébreu] avec facilité et même avec la plus grande élégance » (chap. VII, G III, p. 107, l. 26-28). On pourrait fonder sur cette remarque une théorie de la traduction.

fois nous en découvrons un nouvel effet : l'économie. Une même essence peut donner lieu à plusieurs propriétés ; mais ici plusieurs lois d'essence peuvent se représenter économiquement par une seule distinction d'existence. Les différentes déterminations géométriquement déductibles s'enchevêtrent et se concentrent sur une seule marque expérientielle. C'est pourquoi les langues ont une relative liberté dans les formes de concrétisation qu'elles offrent des lois logiques du langage. A cet égard, Spinoza semble penser que le latin en fait trop, mais que l'hébreu parfois n'en fait pas assez. Il n'y a donc pas de langue idéale. Les langues naturelles s'installent dans leurs différences[1].

Ces différences relèvent-elles de l'expérience ou de la raison ? Spinoza semble indiquer qu'elles sont rationnelles en dernière instance, mais que seule la considération de l'usage peut nous les apprendre. Une langue ne se déduit pas a priori. La différence des langues est là, sans qu'on ait à la déduire.

Enfin, le propre d'une langue ne tient pas seulement à son vocabulaire et à sa grammaire. Il est aussi de type stylistique[2] et rhétorique[3], et renvoie alors à l'esprit du peuple qui la parle, ou au groupe de peuples dont il fait partie. En ce dernier sens l'hébreu biblique est demeuré la langue, non des Juifs, mais des Hébreux, c'est-à-dire d'une nation intégrale. Une nouvelle fois, la prise en vue d'un aspect de la langue suppose, pour prendre tout son sens, ce socle historique : la particularité qui fait le visage propre d'un peuple.

d / Langue et culture

On voit donc que, chaque fois que nous essayons de mesurer la part de l'usage et de la raison dans la grammaire, nous sommes renvoyés à l'identité de chaque langue naturelle et à leur distinction les unes d'avec les autres. Nous avions noté le « un Romain » qui l'introduisait

1. A cet égard, on ne peut partager l'avis de A. J. Klijnsmit, selon lequel Spinoza défendrait un point de vue *goropien* (par référence à Goropius Becanus, qui fut l'un des premiers à contester la primauté logique et chronologique de l'hébreu — au profit d'ailleurs du néerlandais), From *Seemly to Nature*..., p. 19 et Spinoza on the Imperfection of Words, *in* P. Schmitter, *Essays toward a History of Semantics*, Münster, Nodus Publikationen, 1990.

2. Chap. IX, G I, p. 325.

3. Spinoza remarque que la parole exprime aussi les affections de l'âme et regrette que l'écriture ne le note pas (*Compendium*, début du chapitre IV). L. Meyer fait la même observation (*La Philosophie interprète de l'Ecriture sainte*, chap. III, § 24).

explicitement à propos de *pomum*. Nous en apercevons maintenant les implications. Dans le *TTP*, les spécificités de l'hébreu sont souvent soulignées, cette fois au niveau stylistique. Cependant nulle part n'est défini déductivement l'*ingenium* des Hébreux[1] : il semble sur certains points être une condensation d'une des formes de l'ingenium des hommes. Sur d'autres points il est commun aux peuples barbares ; sur d'autres encore il est modelé par l'histoire nationale. Nous nous heurtons donc, lorsque nous achevons de cerner les traits constitutifs du langage, à ce qui semble bien être une autre catégorie de l'expérience : l'*ingenium* d'un peuple.

C'est donc qu'une langue, au sens où Spinoza l'entend, ressemble beaucoup à ce que nous appelons maintenant une culture. Elle imbrique la matérialité de la langue avec des données culturelles, institutionnelles, qui relèvent de l'esprit du peuple qui la parle. Il y a donc un esprit de la langue. Mais l'esprit de la langue peut aller contre la matérialité de la langue. C'est le cas lorsque l'hébreu transparaît à travers le grec[2]. Et dans l'autre sens, l'esprit qui apparaît dans le livre de Job, pourtant transmis en hébreu, n'est pas celui de l'hébreu ; c'est un indice pour penser qu'il a été composé en une autre langue[3]. On pourrait, avec précautions, rapprocher cette permanence de l'esprit, par-delà la matérialité, de la permanence d'un corps, par-delà le changement de ses composants, pourvu que son rapport fondamental soit respecté[4].

Ainsi lorsque Spinoza déclare ignorer une langue, ne veut-il pas dire qu'il en ignore les mots et les structures. Il veut dire qu'il n'est pas familier avec la culture et tout le système de références qui sont propres à cette langue. A lire le *TTP* on voit qu'il estime connaître l'hébreu ; il entend par là qu'il sait replacer un mot dans ses contextes, reconnaître les institutions, analyser les styles de la Bible. On peut supposer qu'il estime connaître le latin : non seulement parce qu'il lit et écrit cette langue mais parce qu'il connaît bien l'histoire de Rome, ses institutions et sa culture, et qu'imprégnée de littérature latine, sa mémoire a immédiatement à sa disposition les citations des poètes et des historiens. En revanche, lorsqu'il déclare qu'il ne sait pas assez le

1. « Solent deinde homines, et praecipue Hebraei rebus omnibus humana attributa dare ut *terra audivit, auscultata est*, etc. Et forte hac aut alia de causa omnia nomina rerum in masculina et foeminina diviserunt », *Compendium*, chap. V, G I, p. 304, l. 17-21.

2. Ep. LXXV, G IV, p. 315.

3. *TTP*, chap. X, G III, p. 130.

4. Cf. *Ethique*, livre II, lemmes IV, V, VI.

grec pour examiner les livres du Nouveau Testament[1], il n'entend pas par là qu'il l'ignore complètement[2]. Mais il veut dire qu'il est beaucoup moins familier avec la culture grecque, qui sous-tend cette langue, qu'il ne l'est avec les cultures latine ou hébraïque[3]. Et s'il s'autorise parfois à commenter néanmoins dans le détail certains passages, c'est précisément parce qu'il y décèle des hébraïsmes, tenant soit à ce que les textes seraient non pas rédigés en grec mais traduits en grec d'une langue sémitique[4] ; soit à ce que la mentalité de leurs auteurs véhicule encore les catégories de la langue hébraïque (ce que nous avons appelé plus haut son « esprit ») à travers une expression en grec[5].

On voit donc en quoi le langage réfère non au géométrique mais à l'expérientiel. Tenant de partout aux conditions d'existence et non d'essence, il ne peut que s'appuyer sur le rôle constitutif de l'expérience. Donc le philosophe devra faire le détour par celle-ci pour le comprendre. Et travailler sur lui pour se faire comprendre.

Avant de passer à l'étude de ce travail, il faut s'arrêter un instant pour mesurer de quelle façon un système peut promouvoir à ses fins spécifiques une distinction commune. Il est clair que Spinoza n'invente pas l'idée d' « usage » : elle fait partie de la réflexion courante sur l'origine des mots et sur la grammaire, à la fois dans sa fonction explicative et dans ses tentations normatives (le « bon usage »). Mais Spinoza donne à cette notion un rôle central, et appuie sur elle toute une série de thèmes qui mettent en œuvre la positivité du langage, face aux aléas de l'histoire, aux libertés de l'interprétation, aux pesanteurs des langues

1. « Jam autem tempus esset libros etiam Novi Testamenti eodem modo examinare. Sed [...] quia tam exactam linguae graecae cognitionem non habeo, ut hanc provinciam suscipere audeam [...] ideo huic negotio supersedere malo », *TTP*, G III, chap. X, p. 150, l. 30 ; p. 151, l. 1.

2. On peut néanmoins remarquer que son latin est beaucoup moins hérissé de mots grecs que celui de ses contemporains. En particulier, il répugne à mettre *το* devant l'infinitif substantivé, ce qui est un tour courant dans le latin du XVII^e^ siècle ; on ne le rencontre qu'une ou deux fois dans la *Grammaire hébraïque*, dans des endroits où il facilite effectivement la compréhension.

3. Sa bibliothèque en témoigne ; le choix de ses exemples historiques aussi. Quant à Alexandre, qui apparaît à diverses reprises dans le *TTP*, il est connu par Quinte-Curce, historien latin.

4. Cf. *Adnotatio*, XXVI : « Syriaca enim versio (si quidem versio est, quod dubitari potest, quandoquidem nec interpretem novimus, nec tempus quo vulgata fuit, et Apostolorum lingua vernacula nulla alia fuit quam Syriaca) [...] », G III, p. 262, l. 10-13. Je laisse de côté le problème qui naît de ce que Spinoza assimile sans plus syriaque et araméen.

5. « Bien que Jean ait écrit son Evangile en grec, il hébraïse cependant », Ep. LXXV (à Oldenburg, décembre 1675 ou janvier 1676), G IV, p. 315, l. 16-17.

naturelles. La fonction de l'usage comme représentant de l'expérience permet de mobiliser autour de lui un mode de raisonnement qui complète les déductions *more geometrico* et éclaire les zones qu'elles laissaient dans l'ombre. Au bout du compte, l'*usus* permet d'articuler en un tout les démarches de la philosophie rationaliste qui prend comme modèle les mathématiques et le labeur d'une philologie et de sciences du langage engagées dans les diversités matérielles du signifiant. Si l'on veut se convaincre de l'originalité spinoziste en ce point, et surtout saisir *où* elle se situe effectivement, il faut observer que, par exemple chez Descartes, on trouve le même rôle essentiel de l'*usus* pour déterminer le sens des mots : les mots que nous utilisons, « ayant été ainsi inventés au commencement, ont été depuis et sont tous les jours corrigés et adoucis par l'usage, qui fait plus, en semblables choses que ne saurait faire l'entendement d'un bon esprit »[1]. Mais, comme Descartes n'élabore pas une théorie positive de l'expérience, cet *usus* demeure sans échos. C'est pourquoi si le statut négatif du langage apparaît dans les textes cartésiens comme dans les textes spinozistes il n'est pas, dans les premiers, contrebalancé par l'autre tendance que nous venons d'analyser. Descartes n'en a pas besoin dans l'économie de son système. Au contraire le système spinoziste use, dans sa constitution même, de cette notion véhiculée par le savoir rhétorique et l'expérience commune.

3. L'Écriture et l'expérience

La plupart des commentaires du *Traité théologico-politique* partent d'une constatation, supposée suffisamment avérée : ce que Spinoza dit de l'Ecriture sainte comporterait de nombreuses inconséquences ou contradictions. Les commentateurs se partagent ensuite selon qu'ils considèrent ces contradictions comme des faiblesses mineures, des signes d'hypocrisie, ou enfin comme la preuve d'une intelligence supérieure et machiavélique. Nous voudrions suggérer que l'on s'empresse de considérer comme contradictoires des formules qui ne parlent pas nécessairement de la même chose.

1. *Lettre à Mersenne*, 4 mars 1630, AT, I, p. 126.

Il n'est pas question de donner ici une lecture d'ensemble de l'herméneutique spinoziste[1]. Celle-ci ne sera envisagée que du point de vue de son rapport au langage et à l'expérience : cela suffira, espérons-nous, pour mettre en lumière quelques points généralement négligés. Rappelons simplement que la lecture spinoziste de l'Ecriture sainte imbrique plusieurs démarches différentes[2] . Lire en effet n'est pas une opération simple : il faut distinguer ce que dit le texte biblique et ce qu'il enseigne sur le plan éthique ; en outre, à côté de l'enseignement éthique, le texte peut être porteur d'informations utilisables dans la mise au point d'une science de l'Etat ou des passions humaines. Lire l'Ecriture sainte, c'est donc à la fois comprendre ce qu'elle dit, dégager ce qu'elle enseigne, et, politiquement, apprendre ce que livre son expérience. Trois questions doivent donc être posées à l'Ecriture :

— Une interrogation générale de fait : « que dit l'Ecriture ? » — dans la totalité de ses passages. L'analyse de cette totalité ne peut s'effectuer que dans les termes d'une archéologie différentielle qui pour chaque auteur, chaque période, chaque institution, reconstitue patiemment les matériaux du savoir. Philologie, histoire de la société, histoire des mentalités en tissent les éléments. C'est un soubassement qui est absent chez deux auteurs que l'on rapproche pourtant d'habitude de Spinoza : Hobbes et Ludowijk Meyer.

— Une interrogation de droit : « qu'enseigne l'Ecriture en tant que Parole de Dieu ? ». Spinoza distingue nettement de la totalité de l'Ecriture la partie sinon séparée du moins séparable qu'il appelle la théologie — et qui est non pas le discours des théologiens[3], mais l'élément sacré

1. Nous en avons déjà donné les éléments dans diverses études : La méthode d'interprétation de l'Ecriture sainte : déterminations et limites, in *Spinoza, Science et religion*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, organisé sous la direction de R. Bouveresse, Paris (Vrin) et Lyon (IIES), 1988, p. 108-114 ; Louis Meyer entre Descartes et Spinoza, *in* L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Ecriture sainte*, traduction, préface et notes de J. Lagrée et P.-F. Moreau, Intertextes, 1988 ; La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza (en collaboration avec J. Lagrée), in *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la direction de J.-R. Armogathe, Beauchesne, 1989, p. 97-116 ; Les principes de la lecture de l'Ecriture sainte dans le *TTP*, in *L'Ecriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Travaux et documents du GRS, PUPS, n° 4, 1991.

2. Cf. notre analyse détaillée dans l'article de *La Bible au Grand Siècle* cité ci-dessus, p. 110-115.

3. Le terme *théologien*, chez Spinoza est toujours péjoratif : il désigne un personnage passionné, sectaire et superstitieux, prompt à se quereller avec ses semblables et à dresser les foules contre les bons citoyens, voire contre les magistrats, quand il n'obtient pas de ces derniers un appui contre les premiers. C'est une figure qu'on retrouve dans la littérature polémique (Meyer, L. Antistius Constans, etc.) avec les mêmes caractères. Le terme *théologie* au

des textes bibliques. A cette question répond une didactique de la parole divine qui aboutit à ce que l'on a appelé le *credo* minimal[1].

— Une question limitée de fait : « quels éléments des récits bibliques sont utilisables politiquement ? » Face à ceux qui veulent faire de l'Etat des Hébreux un modèle applicable universellement[2], Spinoza ne se contente pas de réfuter une prétention abusive ; il tire aussi du texte une analyse de la constitution mosaïque et de son évolution — autant de matériaux qui illustrent sa théorie de la structure des sociétés civiles par-delà même les déterminations de la théocratie.

Il importe de distinguer ces questions si l'on ne veut pas charger facilement le texte spinoziste de contradictions qui ne lui sont nullement inhérentes. Nous laisserons ici de côté la troisième question — dont nous retrouverons certains aspects plus loin en traitant des passions politiques. Nous examinerons seulement la méthode par laquelle Spinoza approche chacune des deux premières. Nous essaierons de montrer que ce qui vient d'être établi concernant l'usage comme catégorie expérientielle dans le champ du langage permet de résoudre certaines difficultés d'habitude attribuées à la lecture spinoziste de l'Ecriture sainte ; nous indiquerons aussi d'autres fonctions de l'expérience à l'intérieur de cette lecture.

a / L'archéologie de l'Ecriture

Spinoza énonce comme principe général qu'il faut interpréter l'Ecriture par elle-même. Il donne plusieurs applications différentes de ce principe en divers passages. L'une de ces applications au moins oppose ce principe à un autre qui consisterait à l'interpréter à partir de la raison ou de la philosophie : c'est le passage bien connu où il critique Maïmonide[3]. Pourtant dans d'autres passages, Spinoza évoque avec ferveté le rôle de la raison dans l'interprétation de l'Ecriture[4]. Enfi

contraire est toujours positif et il ne désigne jamais une théorie, même vraie, élaborée par un philosophe (Spinoza n'appelle jamais ainsi la doctrine *de Deo* qu'il expose au début de l'*Ethique*) : il est synonyme de « Parole de Dieu » au sens où l'entend Spinoza, c'est-à-dire qu'il désigne l'enseignement de la piété tel qu'il est contenu dans l'Ecriture.

1. Cf. J. Lagrée, *La Raison ardente*, Vrin, 1991.

2. Sur cette question, voir les études de F. Laplanche et de A. Ligota dans le recueil précédemment cité, *L'Ecriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Travaux et documents du GRS, PUPS, n° 4.

3. Fin du chapitre VII, G III, p. 113-114.

4. Par exemple dans la critique d'Alpakhar, au chapitre XV, G III, p. 182-183.

lorsqu'il traite des miracles, il prend nettement la raison comme juge de ce qui est dit dans l'Ecriture[1]. Dès l'origine, la juxtaposition de ces thèses a étonné certains lecteurs[2]. Comment faut-il comprendre tout cela ?

Il faut d'abord replacer ce problème du critère de l'interprétation dans le débat qui fait rage depuis la Réforme sur la clarté et l'obscurité de l'Ecriture[3], et où Spinoza occupe une position radicalement originale. Rappelons-en schématiquement les termes. Pour les exégètes protestants, la Bible est fondamentalement claire ; elle peut et doit donc s'expliquer par elle-même, les passages clairs donnant la clef des passages obscurs (c'est le principe de l'analogie de la foi). Pour les catholiques, elle est souvent par elle-même obscure, ce qui implique la nécessité, pour bien entendre son enseignement, de recourir à la tradition et au magistère : ainsi Suárez multiplie-t-il la liste des difficultés qui attendent le lecteur non instruit[4]. Mais au fond les uns et les autres sont d'accord sur la clarté finale de la lecture comme nécessité de l'interprétation. On pourrait même ajouter que c'est ce que cherchent aussi, au moins comme idéal, les éditeurs modernes des textes, sacrés ou profanes. Il s'agit d'une exigence essentielle à la démarche philologique, mais elle est redoublée par la garantie divine de l'intelligibilité du texte sacré. Spinoza se confronte donc, avec et après d'autres, aux difficultés de l'Ecriture. Mais il faut remarquer que la notion de *difficulté* ne recouvre pas totalement celle d'*obscurité*. Un texte philologiquement obscur est un texte dont un mot nous est inconnu, une expression incertaine, une leçon mal attestée. Un texte difficile peut l'être soit parce qu'il est obscur, soit parce que sa clarté déjoue ce que nous attendions de lui. Par exemple s'il attribue à Dieu une corporéité ou des passions que nous jugeons exclues de son concept, s'il semble faire l'éloge d'une action que nous considérons comme une faute, s'il paraît affirmer des thèses que nous savons scientifiquement fausses. Ici c'est l'obscurité herméneutique qui vient relayer l'obscurité proprement philologique. Sous le nom de critère d'interprétation, ces deux problèmes sont de fait iden-

1. *TTP*, chap. VI. Cf. les analyses de S. Zac à ce sujet, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, PUF, 1965, p. 199-207.

2. C'est l'un des thèmes de la lettre de Lambert de Velthuysen à Jacob Osten, G IV, p. 207-218.

3. Cf. F. Laplanche, *L'Ecriture, le Sacré, l'Histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible au XVII^e siècle*, APA, Maarsen/PU Lille, 1986.

4. Cf. P.-F. Moreau, Ecriture sainte et contre-Réforme : la position suarézienne, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1980, t. 64/3, p. 349-354.

tifiés, et c'est leur identification qui dessine le champ de l'herméneutique à l'âge classique.

Or Spinoza occupe dans ce champ une position totalement atypique :

— Il reconnaît que certains passages sont obscurs. On pourrait penser que sur ce point il se rapproche des catholiques. Mais avec une double différence qui annule ce rapprochement à peine esquissé : la plupart de ces obscurités sont selon lui irrémédiables. Il ajoute qu'elles n'ont finalement pas d'importance. Il n'y a peut-être pas de plus sévère condamnation d'une certaine conception du sacré que cet aveu de l'insignifiance de la perte. C'est une désacralisation pire que celle qui consiste à admettre des corruptions partielles. Même du point de vue de la critique textuelle, il n'y a sans doute pas dans l'ensemble du *TTP* un seul passage où Spinoza prétende au sens strict éclairer un passage demeuré obscur avant lui. C'est quand même assez étonnant pour un ouvrage qui est souvent considéré comme le texte fondateur d'une nouvelle exégèse. Mais cet étonnement disparaît quand on remarque que Spinoza ne cherche pas et n'exige pas la transparence de la totalité du texte. Il cherche bien plutôt la délimitation rigoureuse entre ce qui est connu et ce qui ne l'est pas.

— Quant aux passages qui sont clairs, et qui néanmoins font difficulté, comment les entendre ? S'ils sont résolument clairs du point de vue de la signification, la question se pose : comment choisir entre les sens possibles ? Faut-il faire appel à la raison ? à l'autorité politique ? à l'autorité d'un magistère ou d'une tradition ? à l'Ecriture elle-même ? La première réponse est celle de Maïmonide et de Meyer — c'est aussi, grosso modo, celle des « coccéiens cartésianisants » comme Velthuysen ou Vogelsang ; la seconde est celle de Hobbes ; la troisième celle des catholiques ou de ceux que Spinoza nomme les pharisiens ; la dernière à la fois celle des Réformés et de Spinoza[1].

La question, pour Spinoza, n'est pas de savoir s'il faut ou non faire usage de sa raison en lisant l'Ecriture. Il faut bien entendu faire usage de sa raison dans la mesure où on le peut. La question est plutôt : quand introduire sa raison comme critère ? Il y a en effet deux étapes successives dans la lecture : d'abord établir le sens des mots et des textes afin de comprendre ce qui est dit ; puis juger ce que l'on a compris.

1. Pour faire bonne mesure, il faudrait ajouter l'inspiration individuelle, qui n'est pas la même chose que la Raison. C'est la solution d'un certain nombre de sectaires au XVII[e] siècle ; chez les sociniens se mêlent lumière naturelle et inspiration de l'Esprit saint.

La première étape est celle de l'archéologie. Il s'agit de traiter la Bible comme la science philologique traite n'importe quel autre texte, et, plus généralement, comme la science de la Nature traite la Nature : en ce sens, interpréter l'Ecriture à partir de l'Ecriture elle-même signifie qu'on s'abstient de mélanger ses propres croyances, ou ses propres préférences (même si elles sont rationnelles) avec l'objet que l'on étudie ; lorsque Moïse déclare que Dieu est un feu ou que Dieu est jaloux, l'archéologue ne fera pas intervenir ce qu'il pense, lui, de ces appellations : il s'abstiendra de dire, au nom de la vérité, que Dieu est immatériel et impassible ; et, au nom de la convenance, qu'un homme tel que Moïse n'a pu avoir ces illusions ; car l'argument qui au nom de la vérité ou de la convenance lui ferait lire ces passages comme interpolés ou allégoriques confondrait les préférences de l'archéologue et l'objet archéologique ; symétriquement, le libertin qui jugerait d'avance que ces propositions doivent nécessairement être prises au sens propre parce qu'elles ne l'étonnent pas dans la bouche d'un ignorant grossier placerait lui aussi son jugement avant l'analyse — et donc ne lirait pas l'Ecriture à partir d'elle-même, mais à partir de la condamnation qu'il porte sur elle. La solution spinoziste consiste à promouvoir un critère objectif qui permette de décider dans chaque cas, mais en fonction d'un principe universel, si le passage est allégorique ou non. Ce critère, c'est la comparaison des textes entre eux, non pas directement mais à travers le tri des sens des mots et la reconstitution des mentalités qu'ils permettent. Puisque d'autres passages de Moïse, et l'ensemble de ce que nous savons de son attitude, montrent qu'il croyait Dieu immatériel, alors la formule « Dieu est un feu » est à prendre au sens figuré. En revanche le même procédé montrant que l'idée de l'impassibilité divine lui est étrangère, comme en général aux anciens Hébreux, il faut prendre « Dieu est jaloux » au sens propre. Il n'y a donc pas de solution préétablie : c'est l'analyse du langage et de la pensée des auteurs de l'Ecriture sainte qui permet dans chaque situation textuelle de décider.

Reste à savoir pourquoi il adopte la formule protestante de la *scriptura sola* pour désigner ce procédé : on peut penser qu'il ne s'agit pas pour lui d'une simple homonymie, ni d'une ruse pour amadouer le lecteur croyant : finalement, entre le principe protestant de la comparaison des textes et le principe spinoziste de la comparaison des mots et des mentalités à travers les textes, il y a le même rapport qu'entre l'idée inadéquate et l'idée adéquate : la première peut se concevoir comme une mutilation de la seconde ; il n'est donc pas illégitime de leur donner

un nom identique, suivant la méthode que Spinoza adopte dans les *Cogitata metaphysica*.

Dans la seconde étape, il faudra faire usage de la raison directement : une fois qu'on aura compris ce que disent et pensent les acteurs et les auteurs des textes sacrés, il faudra se demander dans quelle mesure cela est véritable, pour savoir ce qu'il faut en retenir. C'est le sens de la critique dirigée contre Alpakhar : « Il est vrai sans doute qu'on doit expliquer l'Ecriture par l'Ecriture aussi longtemps qu'on peine à découvrir le sens des textes et la pensée des prophètes, mais une fois que nous avons enfin trouvé le vrai sens, il faut user nécessairement du jugement et de la raison pour donner à cette pensée notre assentiment »[1]. En somme, si l'Ecriture est l'interprète du sens, la raison est l'interprète de la vérité.

Revenons maintenant à la démarche qui consiste à interpréter l'Ecriture par elle-même pour en comprendre le sens. Ce que nous découvrons sous ce nom, c'est le recours à l'expérience. Elle ne peut contredire la raison. Elle peut la confirmer, l'anticiper, la concrétiser. Nous allons le constater dans les différentes strates qui composent les analyses de Spinoza.

— Un premier niveau de l'archéologie consiste à s'appuyer sur l'usage pour connaître sens et signification. C'est ici que trouve son lieu théorique la discussion avec Maïmonide. Pour savoir exactement ce que signifie esprit de Dieu, ou parole de Dieu, il faut analyser la série de passages où apparaissent ces expressions et leurs composantes, et non pas se demander ce que la raison ou la philosophie mettent sous ces formules. Or l'analyse de ces passages, nous l'avons constaté dans la section précédente, est entièrement fournie par un répertoire de l'usage.

— Un autre niveau de l'archéologie est celui de la mentalité des auteurs. Or assez vite on se rend compte que la mentalité n'est pas l'intention, et qu'elle n'est pas toujours d'ordre individuel. Eclairer le texte par son auteur (c'est-à-dire par son acteur, s'il s'agit de paroles attribuées à quelqu'un ou d'un geste dont nous voulons déchiffrer le sens), ce n'est pas nous demander ce qu'il a voulu dire (ce serait pré-

1. « Verum quidem est Scripturam per Scripturam explicandam esse, quamdiu de solo orationum sensu & mente Prophetarum laboramus, sed postquam verum sensum eruimus, necessario judicio et ratione utendum, ut ipsi assensum praebeamus », *TTP*, chap. XV, p. 181, l. 33 ; p. 182, l. 4 ; A., p. 251.

supposer ce qui est en question), c'est reconstituer ce que la structure de son esprit, telle que nous pouvons la connaître, devait lui faire dire. Or cette structure, nous ne pouvons la connaître déductivement. Sur un être singulier seule nous renseigne l'expérience, c'est-à-dire ici les conclusions des autres passages où nous voyons paraître cet acteur[1]. Prenons l'exemple de Josué. Pour savoir comment lire le passage où il est raconté que Josué arrêta le soleil dans sa course[2], Spinoza commence par établir que le texte est indubitablement clair : il dit effectivement que le soleil s'est arrêté et que Josué l'a cru. On est donc dans une situation typique de la lecture spinoziste ; il s'agit de montrer d'abord que le texte n'est pas difficile en lui-même. C'est sa disparité avec ce que nous attendons, et elle seule, qui fait problème. En effet, pourquoi avons-nous envie de torturer le texte pour lui faire dire autre chose ? Parce que nous savons que le soleil ne peut s'arrêter et que le texte biblique semble impliquer le contraire. Spinoza combat donc maintenant sur deux fronts : contre le théologien obscurantiste qui voudrait plier l'astronomie à son texte (et là, l'usage de la raison comme interprète de la vérité suffira à écarter cette prétention) ; contre le théologien concordiste, qui veut concilier à toute force le texte avec l'astronomie rigoureuse[3]. Quelle est la réponse positive de Spinoza ? Josué était un soldat, il n'était pas tenu de savoir l'astronomie. Ce qui tranche donc la question, c'est l'*ingenium* de Josué, et cet *ingenium* n'est pas lu sous des traits individuels, mais à partir de son métier.

La description que Spinoza donne des mentalités est parfois individuelle (c'est le cas pour Moïse) ; le plus souvent elle s'accroche à un groupe : telle catégorie sociale, tel type de prophète. Ici encore nous rencontrons, pour un individu ou un groupe, comme plus haut pour un peuple, la question : qu'est-ce que l'*ingenium* ? Ici encore, nous nous heurtons à une catégorie qui rassemble un certain nombre de traits que nous ne pouvons connaître déductivement. Il nous faudra donc nécessairement revenir sur cette notion où vient se concentrer toute une dimension de l'expérience : celle qui caractérise les déterminations d'un individu.

1. On n'a peut-être pas assez remarqué que, pour Spinoza, les unités ultimes de la Bible ne sont ni les livres ni même les auteurs : ce sont les acteurs. Il montre bien que le *Pentateuque* a pour auteur Esdras et non Moïse, mais c'est la mentalité de Moïse qui l'intéresse.

2. *TTP*, chap. II, G III, p. 35, l. 33 ; p. 36, l. 19.

3. Que le problème soit d'actualité, on le rappellera en indiquant que c'est là le sujet de la querelle entre Velthuysen et Voetius.

— Quand Spinoza explore expérientiellement le sens de l'Ecriture, il s'agit aussi d'une analyse du genre littéraire. Le même contenu, raconté autrement, signifie autre chose. Il distingue par exemple les passages qui sont des récits et ceux qui dispensent des enseignements. Mais aussi, à l'intérieur de la catégorie récits, un exemple intéressant aligne Arioste, Ovide, la Bible. On peut lire la même histoire dans les trois textes, et elle a à chaque fois une signification différente. Samson et Elie présentent les mêmes traits merveilleux que Roland et Persée[1]. Pourtant, bien que les histoires soient semblables par le matériel narratif qu'elles utilisent, le dessein de l'auteur les insère dans des ensembles de tonalités différentes : romanesque, politique, sacrée[2]. On pourrait remarquer qu'ici Spinoza marche sur les brisées de la poétique si prisée des théoriciens de la littérature, notamment dans les Pays-Bas de son temps[3]. Mais chez lui cette analyse n'est pas une déduction effectuée a priori : elle s'appuie de nouveau sur le relevé de l'expérience[4]. En effet, Spinoza n'énonce pas une topographie des manières d'écrire : il enregistre plutôt des différences irréductibles dans la manière d'exprimer sa pensée. L'analyse des genres littéraires se fait analyse des genres du discours.

Au début du chapitre 11 du *TTP*, Spinoza distingue les apôtres et les prophètes. Or ce qui est extrêmement remarquable, c'est que cette distinction ne s'appuie pas sur ce que les apôtres pensent d'eux-mêmes. Elle se fonde bien plutôt sur un critère objectif externe : leur manière d'écrire, qui révèle leur manière de penser. On peut distinguer le style du prophète et celui de l'apôtre[5] dans la façon dont ils

1. *TTP*, chap. VII, G III, p. 110, l. 9-23.

2. Proietti suggère de lire « poétique » pour « politique » à propos d'Ovide. Il a sans doute raison. En tout cas, si Spinoza songe à un sens politique pour le texte d'Ovide (le programme de la réforme augustéenne ?), il ne dit pas lequel.

3. Vossius a écrit une Poétique. Ce n'était pas seulement une obsession de grammairien : l'une des tâches effectivement menée à bien par la société animée par L. Meyer et Bouwmeester, *Nil Volentibus Arduum*, était de constituer une théorie des genres théâtraux, en s'appuyant entre autres sur la théorie des passions. Cf. G. van Suchtelen, Nil Volentibus Arduum : les amis de Spinoza au travail, *Studia Spinozana*, III, 1987, p. 391-404 ; et le volume *Onderwys in de toneel-poëzy. De opvattingen over toneel van het Kunstgenootschap Nil Volentibus Arduum*, publié avec introduction et notes par A. J. E. Harmsen, Rotterdam, Ordeman, 1989.

4. Nous ne pouvons développer ici ce qui concerne la relation de Spinoza à la création poétique. Nous devons nous contenter de renvoyer aux belles pages de F. Mignini, *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981, p. 213 sq.

5. « Verum si ad earum [sc. : Epistolarum] stylum attendere volumus, eum a stylo Prophetiae alienissimum inveniemus », *TTP*, chap. XI, G III, p. 151, l. 17-19.

s'adressent à leurs auditeurs : le prophète parle avec autorité, car il se sent investi d'une mission divine ; l'apôtre parle avec urbanité[1], car il n'a que la raison naturelle et n'exprime que son avis ; c'est pourquoi Paul s'excuse d'avoir été trop impérieux[2]. Ce ne sont donc pas seulement les déclarations mêmes des apôtres, dans leur contenu, qui montrent qu'ils s'appuient sur la lumière naturelle et la Révélation : ce sont aussi leur façon de parler et leur manière d'enseigner[3]. On pourrait voir là l'esquisse d'une herméneutique de la vie sociale[4]. Remarquons d'ailleurs que ce que Spinoza analyse ainsi, c'est bien une structure du discours et non pas une particularité de l'homme qui le tient ; car les apôtres ont aussi été prophètes, mais ils ne le sont pas au moment où ils écrivent leurs lettres ; inversement, les prophètes ne sont pas perpétuellement en état de révélation ; mais ils le sont quand ils écrivent[5].

Sur ce point aussi, on pourrait remarquer que Spinoza donne une forte portée philosophique à un argument qu'il n'invente pas. Par exemple Hobbes aussi, lorsqu'il réfléchit sur le langage, esquisse une analyse des genres du discours et en rapporte la diversité aux traits fondamentaux de l'esprit humain[6] ; mais il n'utilise guère cette classification lorsqu'il aborde le texte biblique.

La troisième apparition de l'expérience, dans l'interprétation de l'Ecriture, après l'*usus* et l'*ingenium*, c'est donc la perception des styles et des genres. Jusque-là nous l'avons présentée dans sa fonction d'établissement du texte. Il nous reste à montrer comment la considération de cette distinction permet d'éliminer certaines contradictions apparentes dans le texte de Spinoza lui-même. Spinoza ne parle pas de la Bible

1. « [Epistolas] nihil continere praeter fraternas monitiones mixtas urbanitate (a qua sane prophetica authoritas plane abhorret) », *TTP*, chap. XI, G III, p. 153, l. 20-22.

2. « Paulo audacius scripsi vobis, fratres », *Romains*, XV: 1 5, cité par Spinoza, p. 153, l. 24-25.

3. « Tam modi loquendi quam disserendi », p. 153, l. 17.

4. Cf. ce que remarque R. Piepmeier à propos du livre III de l'*Ethique* (scolie de la proposition LI) : « Das bedeutet, daß die Bedingungen der Hermeneutik alltäglicher Praxis an die Leiblichkeit des Menschen gebunden sind », Baruch de Spinoza : Vernunftanspruch und Hermeneutik [*in* U. Nassen (hrsg.), *Klassiker der Hermeneutik*, Paderborn, UTB Schöningh, 1982, p. 9-42], p. 13.

5. Cette double distinction est formulée explicitement dans les premières lignes du chapitre, G III, p. 151, l. 8-17.

6. *Léviathan*, I^re^ partie, chap. VIII : « Des vertus intellectuelles et des défauts opposés » : classement de la poésie, de l'histoire, de l'éloge et de l'invective en fonction du rôle respectif qu'y jouent imagination et jugement. Réciproquement, la connaissance du genre selon lequel le locuteur (et non pas seulement l'écrivain) s'exprime permet à l'auditeur de savoir selon quels critères le juger.

seulement dans le *TTP*. Il la mentionne aussi avec quelque détail dans l'*Ethique* et dans la *Correspondance*. Et il semble parfois y oublier ce qu'il a dit dans le *TTP*. Ainsi au livre IV de l'*Ethique*, la proposition LXVIII énonce : « Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de chose bonne ou mauvaise aussi longtemps qu'ils seraient libres » ; et le scolie enchaîne : « C'est là, avec d'autres vérités que nous avons déjà démontrées, ce que Moïse paraît avoir voulu signifier dans cette histoire du premier homme ». Double sujet d'étonnement : Moïse apparaît ici comme l'auteur au moins de la Genèse, ce que nie le *TTP* ; et on interprète le récit biblique comme une sorte de double allégorique de ce que l'*Ethique* démontre rationnellement. Autrement dit, Spinoza se livre ici à la démarche qu'il reproche ailleurs à Maïmonide. Il n'est pas possible d'écarter le problème en supposant qu'il s'agit là d'un texte appartenant à une des plus anciennes couches de rédaction de l'*Ethique* : l'ouvrage définitif tel que Spinoza nous l'a laissé et, probablement, tel qu'il s'apprêtait à le publier en 1675 comporte ce passage ainsi rédigé : nous devons donc en tenir compte tel qu'il se présente puisque, quelle que soit sa date de rédaction effective, Spinoza ne l'a pas jugé incompatible avec le reste du livre.

Or il faut se demander si cette divergence ne renvoie pas à une différence de statuts. En effet, les lecteurs des premiers chapitres du *TTP* peuvent avoir l'impression que la Bible, c'est la prophétie : l'étude de la première commence en effet par l'étude de la seconde ; et la seconde sert de paradigme pour penser l'idée de révélation — en cela la démarche de Spinoza est d'ailleurs assez classique. Mais, si l'on est attentif au détail des chapitres suivants, on se rend compte que, pour Spinoza, la prophétie n'est que l'un des discours bibliques ; il en existe au moins quatre autres : *les énoncés de la raison naturelle ; le récit historique ; le texte de loi ; la parabole.*

— Les propos attribués à Salomon constituent des exemples de *discours de la raison naturelle* ; en tant que tels ils ne relèvent pas du tout des caractéristiques qui ont été reconnues à la prophétie comme genre imaginatif ; en revanche ils sont écrits en hébreu avec les tournures de style propres aux langues anciennes ou orientales et, dans ces conditions, une partie de ce qui a été dit à l'occasion du discours prophétique, en ce qui concerne son mode d'expression, s'y applique encore. Ce qui incite à relire les premiers chapitres pour discerner, dans ce qui est dit de la prophétie, ce qui relève de l'un ou de l'autre cas. De même d'ailleurs, dans ce qui est dit de l'hébreu et de la mentalité qui sous-tend

la langue, il faut distinguer ce qui lui est absolument propre et ce qui s'applique à toute langue ancienne.

Les récits historiques. — Deux analyses traitent à leur sujet deux questions différentes : la nécessité de la foi (chapitre V) et l'utilité de leur lecture (chapitre IV). La foi dans les récits historiques est nécessaire aux ignorants, à la foule des hommes, parce qu'elle leur donne par l'expérience la connaissance de la « parole de Dieu » — autrement dit, comprendre la parole de Dieu, ce n'est pas seulement écouter l'exhortation d'un prophète, c'est aussi en lire les leçons incarnées dans une action. La lecture des récits historiques est en outre utile à tous parce qu'elle donne des connaissances sur les mœurs des hommes. Donc les deux chapitres (IV et V) soulignent l'utilité des récits en termes d'expérience ; mais ce n'est pas la même tonalité de l'expérience dans les deux cas. Dans le second, il s'agit non plus d'une incarnation narrative de la parole divine, mais d'une expérience liée à la Raison dans le cadre de la société civile ; les récits bibliques ont dans ce contexte le même usage que ceux de Tite-Live ou Tacite. Cette dualité de fonctions demeure néanmoins déséquilibrée, parce que l'Ecriture compose ses récits dans un style propre, qui n'est pas celui des historiens politiques, et qui les fait pencher du côté de la piété et de l'encouragement à la justice (c'est d'ailleurs à la fois le fondement du fait que ces récits méritent le titre d'Ecriture sainte et du danger qu'ils recèlent si on veut en effectuer une lecture directement modélisante).

Les lois. — Si on ne les considère plus comme des modèles, elles entrent d'une certaine façon dans la catégorie des récits. On peut cependant noter le type particulier d'approche que manifestent certaines analyses (par exemple celles des chapitres XVII et XVIII). La loi étant à la fois un énoncé et un principe de fonctionnement, son étude devra tenir compte à la fois de son texte et de ce que le récit historique révèle des conséquences de ce fonctionnement. Mais, en tant que tel, le récit historique n'est pas nécessairement le récit biblique. Pour juger des *effets* de la constitution mosaïque, Spinoza s'autorise à aller chercher des informations chez Tacite ou Flavius Josèphe. Il ne croit pas ainsi sortir de la règle de la *Sola Scriptura*.

Les paraboles. — Il faut d'abord remarquer que chaque fois que Spinoza en parle, c'est pour noter une incertitude ; non pas une incertitude de sa part, mais une incertitude entre ses adversaires et lui : ils ne sont pas d'accord sur le *genre* du texte, et c'est ce désaccord qui gouverne la discussion. Par exemple, à la fin du chapitre II, à propos de *Job* :

Spinoza l'interprète d'abord comme un récit, où Dieu s'adresse à Job en se mettant à sa portée, et il ajoute : « Si tant est que l'auteur ait voulu raconter une histoire, et non, comme quelques-uns le croient, revêtir ses idées d'une forme imagée » ; dans la première version, on est face au langage de l'imagination, au sens prophétique : c'est-à-dire à des enchaînements d'images qui ne dépendent pas de la volonté du prophète ; dans la seconde, il s'agit d'une allégorie consciente, où l'auteur utilise des images pour traduire une intention rationnelle. De la décision que l'on prendra sur cette question s'ensuivra, selon les principes du *TTP*, l'utilité ou l'inutilité de s'interroger sur le sens spéculatif du texte. On retrouvera la même incertitude (mais en sens contraire) en ce qui concerne Adam et les fruits de l'arbre du bien et du mal ; trois textes y renvoient : le scolie d'*Ethique*, IV, proposition LXVIII, déjà cité ; le chapitre IV du *TTP* ; deux lettres à Blyenbergh. Le chapitre IV du *TTP* l'aborde même deux fois : la première fois comme un récit où l'on voit la différence entre une loi comprise par elle-même et une loi conçue comme commandement ; la seconde fois, comme une parabole sur la nécessité de chercher le bien pour lui-même et non comme contraire du mal ou par crainte du mal. « Et il ne serait pas difficile, ajoute Spinoza, d'expliquer toute cette histoire ou parabole du premier homme par ce principe » — mais il omet cette explication précisément à cause de la divergence entre les lecteurs sur le statut du passage (« La plupart n'accordent pas que cette histoire soit une parabole mais accordent sans réserve qu'elle est un simple récit »). On remarquera que Spinoza ne fait pas de telles hypothèses concernant les livres qui racontent l'histoire des Hébreux : ils doivent lui paraître dans l'ensemble garantis par la tradition collective du peuple hébreu depuis Moïse. En revanche, les histoires d'Adam et de Job ne rentrent pas dans ce cadre : d'où la tentation de les considérer comme des fables placées là dans une intention rationnelle[1].

Nous pouvons conclure, en ce qui concerne l'archéologie de la Bible, que la nature expérientielle du langage y apparaît beaucoup plus comme une ressource que comme une difficulté. Lorsque Spinoza condamne le recours à la raison, c'est l'incompréhension de cette nature qu'il condamne. Cela ne signifie nullement qu'il rejette la raison. C'est une décision rationnelle qui nous fait recourir à l'expérience.

1. On remarquera que Spinoza ne fait guère référence non plus aux patriarches. Tout se passe comme si pour lui le vrai fondateur du peuple hébreu était Moïse et non Abraham.

b / La théologie

Face à cette archéologie multiple, la méthode spinoziste court évidemment un risque — qui lui est commun avec toutes les formes de science biblique qui se développent à l'âge classique : dresser un barrage entre le texte sacré et ses lecteurs. Si d'un côté on présente ce texte comme la médiation entre l'absolu et le croyant, et que de l'autre on énonce qu'il n'est lisible qu'à l'aide de tout un appareil de sciences spécialisées, s'il faut connaître l'histoire, les langues orientales, la psychologie, qui pourra faire son salut ? Une telle accumulation de conditions ne satisfait évidemment pas les réquisits protestants, puisqu'elle coupe le croyant de l'accès à l'Ecriture ; mais on pourrait mettre en doute sa conformité au catholicisme — car c'est aux savants, non au magistère qu'elle tend à confier le droit à l'interprétation[1]. Il n'est pas douteux que c'est une telle transformation de la Bible en objet d'études spécialisées qui va jouer un rôle dans le développement, à la fin de l'âge classique et ensuite, de religiosités du cœur ou de la conscience qui essaieront de couper court à cette prolifération d'exégèse scientifique. Si le croyant est dépossédé de la Bible, il ira chercher la vérité dans quelque autre source. On peut considérer déjà la position hobbesienne comme une réponse à cette question, et celle de Meyer aussi : l'intervention du Souverain dans un cas, celle de la Raison dans l'autre viennent lever les difficultés liées à l'archéologie de la lettre.

Spinoza est parfaitement conscient du problème. Il le formule expressément. Il veut lui apporter une réponse par sa distinction entre l'Ecriture et la théologie. L'Ecriture comme totalité est ce que dit la Bible ; elle relève de l'archéologie. La théologie, comme parole de Dieu au sens strict, ne relève que de la compréhension de chacun. Si la solution est claire, ses conditions le sont peut-être moins. Faut-il comprendre qu'elle périme l'obstacle du langage ? Mais, si cet obstacle est aussi ressource, comment cette solution évite-t-elle l'ambiguïté et les effets néfastes de l'imagination ?

Le plus troublant est peut-être le rapprochement suggéré avec Euclide. L'un et l'autre, nous dit Spinoza, sont compréhensibles par-delà les difficultés de traduction parce qu'ils parlent des problèmes les plus faciles

1. Cf. ce qui en est dit à l'occasion de Maïmonide, mais qui peut avoir d'autres applications, *TTP*, chap. VII, G III, p. 114, l. 24-31.

et les plus communs. Comment comprendre ces termes dans un cas et dans l'autre ?

La caractéristique des enseignements fondamentaux de l'Ecriture, c'est qu'ils sont compréhensibles par-delà la multitude des difficultés de l'archéologie. Autrement dit, l'Ecriture est à la fois très difficile et très facile. Très difficile dans son texte total, car seul un travail ardu et une série de sciences spécialisées peuvent en consolider la clarté. Très facile dans son enseignement essentiel, car ce qui est le plus commun se conçoit le plus aisément. Reste à expliquer pourquoi.

On pourrait être tenté de demander : n'est-il pas alors possible de séparer le texte essentiel du texte total ? La réponse doit être à la fois : oui et non. Non, parce que la foule ne comprend qu'à travers les histoires. L'essentiel se présente donc comme une conclusion toujours insérée dans un texte qui ne s'y réduit pas. Il est séparable plus que séparé. La théologie ou parole de Dieu n'est pas un texte, mais elle ne se livre qu'insérée dans le texte de l'Ecriture : celui-ci n'est donc pas une gangue qu'il faudrait retirer. Il est le support nécessaire d'un enseignement expérientiel. Oui, parce que Spinoza semble admettre que l'enseignement biblique a évolué vers toujours plus de clarté. Visiblement les prophètes sont pour lui plus près de l'essentiel que Moïse. Enfin la spécificité de l'enseignement du Christ tient à ce qu'il ne comporte rien de nouveau[1]. La preuve à la fois de ce oui et de ce non, c'est que Spinoza peut entreprendre de résumer le credo minimal, correspondant à l'enseignement de la théologie — et que ce résumé, la Bible elle-même ne l'a jamais produit sous cette forme. Quand il effectue ce résumé, il prend soin d'indiquer les différentes variantes ou matrices de variantes possibles en fonction de l'*ingenium* de chacun ; et il énonce que chacun est tenu de l'adapter à son propre *ingenium*. Si donc les enseignements essentiels sont compréhensibles en toutes langues, c'est parce qu'ils sont représentables à travers beaucoup d'images différentes.

Qu'en est-il des mathématiques ? Les objets dont elles traitent sont des êtres de raison[2], mais où l'imagination se fait l'auxiliaire de la raison pour figurer certaines propriétés des choses. Dans les démonstrations, la vérité de la démonstration dépend non de la figure imaginée, mais de la propriété réelle figurée. Les noms utilisés par Euclide sont empruntés au langage courant (ils sont homonymes à ceux des objets

1. Cf. A. Matheron, *Le Christ et le Salut des Ignorants*, Aubier, 1971.
2. Cf. M. Gueroult, *Spinoza*, t. I, *Dieu*, appendice I, Aubier, 1968.

imaginatifs correspondants) mais ils servent simplement d'indicateurs pour fixer l'esprit sur tel être de raison et communiquer à autrui ce qui est démontré. Le procès de la démonstration géométrique est assez rigoureux pour exclure tout effet en retour de l'imaginaire lié aux noms. Les notions utilisées par Euclide sont communes et faciles en ce qu'elles sont pratiquement séparées des noms qui les indiquent. Alors que la communauté des notions théologiques tient à leur richesse perceptive, la communauté des notions mathématiques tient à leur pauvreté[1].

Ainsi, d'une part, le caractère commun des enseignements d'Euclide est un commun séparé ; le caractère commun des enseignements de la théologie est un commun séparable. C'est pourquoi, à strictement parler, si chacun peut comprendre l'essentiel, il vaut quand même mieux qu'il ait un bon texte et qu'on lui indique quelques directions. C'est pourquoi sans doute Spinoza avait entrepris une traduction du *Pentateuque*. Le rôle des doctes n'est plus alors celui de constituer une nouvelle Eglise ; mais de rendre disponible un texte assez lisible pour engager à la piété.

Prenons trois exemples : pour savoir que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, peu importe dans quelle langue je le lis, car les images sur lesquelles s'appuie la démonstration sont neutralisées par les idées adéquates. Pour savoir si Moïse a cru ou non que Dieu était jaloux, j'ai besoin de connaissances linguistiques, historiques et philologiques. Pour savoir si la Bible enseigne qu'il existe un Dieu modèle de vie vraie, je n'ai pas besoin de savoir tout cela : sa lecture en néerlandais me montre suffisamment d'histoires où ce Dieu intervient, et l'essentiel demeure. Les images sur lesquelles s'appuie la démonstration ne sont pas neutralisées ; mais elles donnent naissance à des images équivalentes. Elles répondent à l'expérience. A des questions posées par l'expérience. Notons que ce sont les mêmes que celles que Meyer croit posées par la Bible. On sait en effet qu'à la fin de son livre *La philosophie interprète de l'Ecriture sainte*, où il établit que le champ de la théologie est le même que celui de la philosophie, Meyer se demande : à quoi sert alors la Bible ? Il répond : à nous éveiller à des questions auxquelles sans elle nous ne penserions pas. On pourrait dire que chez Spinoza le chemin est inverse. Le sens spinoziste ultime paraît plutôt être que la Bible, en tant que théologie, répond à ces

1. Il n'en va pas du nombre comme de la figure (cf. Gueroult, *loc. cit.*). Mais, de fait, Spinoza considère Euclide comme un géomètre.

questions qui lui préexistent. Si nous les énumérons — c'est-à-dire si nous concevons le credo minimal comme système de réponses — nous obtenons à peu près la liste des questions que dressait le *proemium* du *TIE* : comment penser la vraie vie ? Vers quoi diriger nos actions ? Périrons-nous ? Nous attacherons-nous à une chose éternelle ? Le choix de certaines actions entraîne-t-il une punition ? etc.

En somme, si la Bible contient des réponses théologiques, c'est d'abord qu'il existe des questions théologiques. Des questions que nous nous posons, au moins confusément — sans quoi leurs réponses n'auraient aucun intérêt pour nous. Non pas des questions inventées par les théologiens ; mais des questions qui, en nous, surgissent spontanément à l'horizon de notre activité et de notre situation. En ce point nous ne pouvons pas encore expliquer pourquoi elles surgissent ; mais nous devons constater leur existence. Nommons-les provisoirement les questions de la finitude.

4. Le travail du langage

Un premier aspect du travail spinoziste sur le langage, sans être théorisé, nous paraît lié à son rapport à la culture. Si le langage peut concentrer des héritages culturels, s'il peut ramasser l'expérience, alors penser, transmettre des pensées, cela peut être aussi : reprendre le langage d'autrui. D'où la pratique multiple de la citation, la reprise du matériau anonyme des proverbes et des formules bien frappées des poètes ou des orateurs. Ce n'est pas un tic culturel ; ce n'est pas seulement l'affleurement d'une culture scolaire. C'est une attitude qui trouve son fondement dans le système, dans les thèses de celui-ci à l'égard du langage.

Ainsi, on l'a vu plus haut, les formules où Spinoza condense l'expérience reprennent-elles volontiers des façons de dire devenues proverbiales. Ainsi encore les nombreuses reprises de Tacite et de Térence, de Sénèque ou d'Ovide marquent-elles ce que tout le monde a toujours déjà su concernant l'*ingenium* ou la fortune, les passions ou les affaires humaines. Nous en donnerons quelques exemples au chapitre suivant, à propos de la théorie des passions.

Mais qu'en est-il lorsque Spinoza veut définir rigoureusement des concepts sur lesquels sera fondée sa démarche proprement déductive ?

Revenons un instant aux noms des affections dans l'*Ethique*. Nous avons vu Spinoza constater la teneur propre du langage, enraciné dans l'usage de la vie, et irréductible à une décision lexicale purement rationnelle. Face à cette consistance de la langue, que fait-il ? Lui qui édifie une théorie rationnelle des passions, fondée sur leur nature et non sur leurs effets, va-t-il créer de toutes pièces une nouvelle terminologie, en ignorant délibérément celle qui lui préexiste ? En fait, non. Nous le voyons couler ses thèses dans le moule du langage disponible, quitte à le modifier quelquefois. Trois cas de figure sont possibles :

— Parfois il se contente de signaler la divergence entre ce que dicte l'étude de la nature des passions et ce que suggère l'usage. C'est le cas à propos de la pudeur et de l'impudence. Donc il se conforme à l'usage pour le nom, mais s'en écarte pour la procédure que le nom suggère. Il tient donc compte de l'usage négativement, et il prend soin de le signaler au lecteur.

— Parfois, il se conforme à l'usage jusque dans les conséquences. Ainsi pour l'étonnement et les passions complexes qui en sont issues. Il va jusqu'à traiter dans les affections étonnement et mépris, parce que l'usage s'en est établi. Ici il tient donc compte de l'usage positivement.

— Enfin, dans des cas très rares, il va à contre-courant de l'usage, et, là non plus, il n'omet pas de le signaler. « Je sais, dit-il, que ces mots ont dans l'usage ordinaire un autre sens. Mais mon dessein est d'expliquer la nature, et de désigner les choses par des vocables dont le sens usuel ne s'éloigne pas entièrement de celui où je les emploie »[1]. C'est évidemment ce dernier cas qui est le plus intéressant. Il faut remarquer tout d'abord que, si Spinoza remanie l'usage, il l'indique au lecteur[2]. Rien de furtif dans cette redéfinition. Ensuite, il s'agit bien d'une redéfinition et non d'une création ou d'un changement total. Spinoza souligne que la définition dont il a besoin pour son système ne s'éloigne pas trop du sens courant. Il faut donc conserver ce terrain commun avec le lecteur que constitue l'usage. On se retrouve là dans

1. « Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est, verborum significationem, sed rerum naturam explicare, easque iis vocabulis indicare, quorum significatio, quam ex usu habent, a significatione, qua eadem usurpare volo, non omnino abhorret », *Ethique*, livre III, Définition des Affections, XX, explication, G II, p. 195, l. 19-23.

2. Il en est de même pour la redéfinition de la miséricorde (Définition des Affections, XXIV) ; elle est précédée, dans l'explication de la définition XXIII, de cet avertissement : « Invidiae opponitur communiter misericordia, quae proinde, invita vocabuli significatione, sic definiri potest », G II, p. 196, l. 12-13.

une situation connue depuis les premières pages du *TIE* : l'expérience partagée est au départ de l'itinéraire.

L'usage forme donc comme un tremplin même pour ceux qui veulent s'en éloigner. Il y a une stratégie du langage philosophique : nous savons maintenant qu'il ne se construit pas à partir de rien. Et même, l'histoire d'un mot peut aider à pénétrer le sens historique d'une notion. Nous voyons Spinoza se livrer à une telle opération d'étymologie philosophique dans les *Cogitata*, à propos du *vrai* — ou du terme *vie*. Il fait de même dans l'introduction au livre IV de l'*Ethique* au sujet de la notion de *parfait* et dans le *TTP* au sujet du mot *loi*. Prenons l'exemple de « vrai », puisque c'est le plus détaillé. Le philosophe qui veut connaître la signification première d'un mot doit d'abord se demander ce que ce mot voulait dire pour le vulgaire, puisque c'est celui-ci qui invente les mots, que les philosophes reprennent. Cette « première signification » n'a pas, aux yeux de Spinoza, de valeur normative : elle est souvent la plus concrète, mais rien n'exige qu'elle ait plus de « vérité » qu'une autre. Son caractère plus facile à reconstituer évite effectivement les ambiguïtés qui s'attachent à un lexique philosophique. Dans le cas du mot « vrai », cette première signification « semble avoir tiré son origine des récits et l'on a dit vrai un récit quand le fait était réellement arrivé, faux quand le fait raconté n'était arrivé nulle part ». Ensuite, par métaphore, les philosophes ont utilisé le même terme pour désigner les idées, qui sont « comme des récits ou des histoires de la nature dans l'esprit ». Il n'y a donc rien dans l'histoire du mot qui justifie qu'on l'applique aux choses mêmes ou à l'être.

Mais alors on doit distinguer deux types de modification. D'un côté, celle qui s'introduit subrepticement dans l'histoire d'un terme, et qui est source d'erreur ; d'un autre côté, celle que l'on introduit consciemment, en prenant appui sur l'usage et en le modifiant juste assez pour le rendre apte à exprimer l'adéquation. Le cas le plus clair est sans doute celui de l'analyse de « parfait » au début du livre IV, où Spinoza explique exactement dans quel cadre il va reprendre le mot dont il vient d'analyser les extensions successives. Ce travail est en principe toujours possible, puisque nous pouvons tout imaginer. Même Dieu, qui n'est pas objet d'imagination, peut trouver des noms à partir de sa puissance[1].

1. Sur d'autres approches de ce problème des noms de Dieu : cf. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Editions de Minuit, 1968, chap. III, p. 44-48 ; J.-L. Marion, Spinoza et les trois noms de Dieu, in *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque* sous la direction de R. Brague et J.-F. Courtine, PUF, 1990, p. 225-245 (à partir de la proposition XI du livre I).

Le travail sur le langage peut être plus brutal : il peut passer par des redéfinitions : ainsi dans le *Court Traité*[1]. De même dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza saute plusieurs fois le schéma complexe que nous venons de décrire[2]. Enfin, de nombreuses formulations spinozistes, fondées sur *seu* ou *sive*, représentent un tel travail à l'intérieur d'une commune séquence théorique. Le fondement commun de toutes ces procédures est le suivant : la *prima significatio* et les suivantes visent quelque chose d'inadéquat ; mais une idée inadéquate, c'est une idée adéquate mutilée ; il n'y a donc pas un simple rapport d'homonymie entre les deux. De même on peut « prendre au mot » quelquefois les thèses des philosophes[3]. Tout cela peut nous permettre de penser ce que signifie l'expression *ad captum vulgi* ; selon la compréhension de la foule ; étant entendu que les doctes peuvent faire partie de la foule. Elle ne désigne pas un pieux mensonge ou une prudente dissimulation, pour deux raisons : d'une part, Spinoza exclut explicitement le mensonge du travail philosophique ; d'autre part, peut-on appeler mensonge une vérité partielle dont on donne immédiatement les clefs ?

Il faut observer que, dans tous ces cas, ce travail du langage se fait à découvert. Il est plus ou moins rapide, plus ou moins détaillé, mais il n'est nullement caché. Aussi ne peut-on d'aucune façon l'assimiler à un « double langage ». Un double langage, comme celui que pratiquent les libertins, consiste à séparer l'intérieur et l'extérieur, le « jugement et la main » comme dit la célèbre formule de Charron[4]. Le travail spinoziste sur le langage consiste au contraire à éclairer explicitement l'un par l'autre.

C'est pourquoi les règles de lecture proposées par L. Strauss nous paraissent inacceptables[5]. Elles supposent d'emblée qu'il n'existe pas de

1. Cf. définitions de la providence, de la prédestination, etc.

2. Cf. au chapitre III, pour « gouvernement de Dieu », « secours de Dieu externe et interne », « élection de Dieu », « fortune ».

3. A. Matheron l'a montré pour Grotius et Hobbes (Spinoza et la problématique juridique de Grotius, in *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Vrin, 1986, p. 81-101).

4. « Il adviendra souvent que le jugement et la main, l'esprit et le corps se contrediront & que le sage fera au-dehors des choses qu'il juge en son esprit qu'il serait beaucoup meilleur de faire autrement, il jouera un rôle au-dedans et un autre au dehors, il le doit ainsi pour la révérence publique et n'offenser personne, ce que la loi, la coutume, la cérémonie du pays porte et requiert & encore qu'il ne soit en soi ni bon ni juste », Petit Traité de sagesse, in *Toutes les œuvres de P. Charron*, P. Villery, 1635, p. 205. Sur ce principe et ses applications, voir la mise au point de F. Charles-Daubert, Le libertinage et la recherche contemporaine, *XVII^e siècle*, numéro spécial « Le libertinage érudit », p. 413.

5. Plutôt que d'entamer une évaluation complète des positions de L. Strauss, nous renvoyons aux études de Y. Belaval, Pour une sociologie de la philosophie, *Critique*, octo-

travail du langage ; celui-ci, dans cette lecture, est remplacé par la superposition de deux langages différents qui, en fait, ne communiquent pas, le premier ayant simplement pour fonction de cacher le second — sauf à quelques lecteurs d'élite à qui il l'indique par ses contradictions volontaires. Une telle hypothèse ne trouve son lieu que sur la déception d'une lecture rationaliste du *TTP*. Elle est au fond l'envers de la lecture de L. Meyer. On part du principe que tout dans le langage est réductible soit à la transparence, soit à l'obscurité volontaire. Comme on constate qu'il n'est pas d'emblée transparent, on en déduit qu'il cache volontairement ce qu'il devrait dire. Le rationalisme absolu de Spinoza, au contraire, en faisant place à l'expérience, se ménage le moyen de penser aussi ce qui échappe à l'immédiateté de la Raison.

Cela n'implique évidemment pas que le travail de Spinoza ne peut être repris dans une optique libertine. Mais il y perd alors une dimension essentielle[1].

Concluons sur le travail du langage : pour Spinoza, constituer une langue philosophique ne suppose pas de faire table rase de la langue commune. Il s'agit plutôt de prendre acte de la valeur imaginative des mots et de les transformer en instruments quasi conceptuels. Si tout langage est un fait d'expérience, le mot quasi conceptuel est la condensation de cette expérience, puisque par les lois d'association il la rappelle à notre esprit. Il permet ainsi à l'entendement non de dégager ce qu'il y a d'adéquat dans l'idée inadéquate (cela, seul le procès de connaissance peut le faire) mais de reconnaître les conséquences communes de l'adéquat et de l'inadéquat, jusque-là enregistrées comme faits et désormais connues comme effets[2].

Certes ce processus n'est jamais parfait (d'où des formulations comme « qui s'écarte le moins possible de l'usage »), mais en définitive ce

bre 1953 (n° 77), p. 852-866, et de E. Harris, *Is there an esoteric doctrine in the « Tractatus theologico-politicus » ?*, MVHS, XXXVIII, Leyde, Brill, 1978. Nous y reviendrons plus longuement dans un commentaire du *TTP*. Ici, nous n'abordons cette évaluation que du point de vue des rapports entre travail du langage et expérience.

1. Sur ce qu'il en advient dans le *Traité des trois imposteurs*, il faut renvoyer aux travaux de F. Charles-Daubert et à ceux de R. Popkin, ainsi qu'à l'ouvrage de F. Niewöhner, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1988.

2. Sur toutes ces questions du réinvestissement du langage dans le discours philosophique, voir les fines analyses de F. Biasutti, *La Dottrina della Scienza in Spinoza*, Pàtron, Bologne, 1979, p. 167-172.

que fait Spinoza à l'égard du langage fait penser à l'image qu'il reprend dans le *TIE* au sujet des instruments matériels et intellectuels : on les améliore peu à peu dans la pratique.

5. Expérience de la parole et liberté de parler

Il est bien connu que Spinoza se distingue de Hobbes, en politique, notamment par sa revendication de la liberté de parole[1]. Deux doctrines de l'Etat qui sont si proches à beaucoup d'égards aboutissent sur ce point à des conséquences opposées. Si le résultat est connu, et incontestable, on s'interroge moins d'habitude sur le raisonnement qui y conduit. Or ce raisonnement est frappant en ceci qu'il n'énumère nullement des droits abstraits, mais qu'il se place du point de vue du prince lui-même. Il est de l'intérêt du souverain de reconnaître la liberté de parole. Pourquoi ce qui d'habitude apparaît soit comme une concession soit comme la reconnaissance d'un droit inaliénable de l'autre est-il donné ici comme un fait ou un intérêt ? Si l'on en cherche les raisons, on retrouvera précisément cette dimension expérientielle du langage qui vient d'être dégagée.

Chez Hobbes, au moins en politique, le langage est transparent. Hors la politique, il est homogène à la pensée, puisque la raison n'est autre que calcul des noms[2]. Dans la Cité, cette homogénéité se lit plutôt comme absence d'obstacles. Tenir sa langue semble au pouvoir de chacun[3]. C'est pourquoi la question de la liberté des sujets semble se ramener à la liberté des actes ; et il n'y en a point, sauf dans le domaine explicitement ou tacitement accordé par le Souverain. La liberté des pensées ne pose pas de question, puisqu'on ne saurait contrôler la pensée d'autrui[4] (tout au plus peut-on subjuguer son jugement, ce qui est tout autre chose). Quant à la liberté de parler, elle n'est pas quelque

1. « Impossibile esse libertatem hominibus dicendi ea, quae sentiunt, adimere », *TTP*, chap. XX, G III, p. 246, l. 26-27.

2. Cf. *Léviathan*, I^re^ partie, chap. IV et V.

3. *Léviathan*, I^re^ partie, chap. VI : « parler » est donné comme exemple de mouvement volontaire, juste après « marcher ».

4. Un prince peut-il, par exemple, interdire de croire au Christ ? « A ceci je réponds qu'une telle interdiction est sans effet, parce que la croyance et l'incroyance ne découlent jamais des commandements des hommes », *Léviathan*, III^e^ partie, chap. XLII, édition Lindsay, p. 270, traduction Tricaud, p. 523.

chose d'intermédiaire : elle fait entièrement partie des actes, donc relève complètement de leur régime[1]. La vraie frontière passe entre ce qui est interne (la pensée) et ce qui est externe (actes et paroles)[2]. Ce qui est interne échappe à la justice humaine, ce qui est externe en relève[3]. Ainsi, je puis penser ce que je veux, du moment que je le garde pour moi, et je dois, en bon citoyen, faire et dire ce que le prince a ordonné. C'est nécessaire, et Hobbes semble ne pas douter un instant que ce soit possible. Chaque homme est comptable de ses pensées seulement devant Dieu. Ce qu'il dit ou ce qu'il fait est imputable au Souverain.

Chez Spinoza au contraire, il importe de distinguer liberté des actes et liberté de parole. La pulsion de parler semble absolument irrépressible. Elle est d'autant plus forte que les hommes affectent de l'ignorer. Chacun se croit maître de sa langue, d'où deux situations opposées : celui qui n'a pas encore parlé, et qui croit qu'il ne parlera pas, celui qui parle, et qui, comble de ridicule, croit, dans l'instant même où il manifeste sa servitude, qu'il le fait librement. La croyance du tyran — qu'il pourra contraindre la parole d'autrui — n'est que le miroir de cette croyance des autres. Ici comme souvent, celui qui semble exceptionnel se contente d'appliquer la règle commune dans des circonstances d'exception. L'ivrogne, la bavarde — le bavard, l'enfant —, autant de tyrans en miniature puisqu'ils croient aussi à la dictature de la pensée sur le langage.

Il vaut la peine de suivre de près l'argumentation : elle se trouve dans le scolie où Spinoza affirme que le corps se meut sans intervention de l'âme. La proposition affirmait en fait que ni l'âme ni le corps n'étaient déterminés l'un par l'autre[4]. Mais c'est l'un des aspects seulement de cette affirmation qui heurte le contradicteur supposé — tant est grande la persuasion d'un esprit prévenu que le corps obéit aux commandements de l'âme. Parmi les causes de cette persuasion, il lui semble

1. « Professer par la langue, n'étant qu'une chose extérieure, n'est rien de plus que n'importe quel autre geste par lequel nous signifions notre obéissance », *ibid.*, p. 270, traduction p. 523.

2. On pourrait rapprocher cette distinction de celle qui est implicite dans le *proemium* de la *Vie d'Agricola* : après avoir évoqué l'espionnage qui, sous Domitien, interdisait jusqu'au « loquendi audiendique commercium », Tacite ajoute : « Memoriam quoque ipsam cum voce perdidissemus, si tam in nostra potestate esset oblivisci quam tacere » (chap. II).

3. « La foi intérieure est par nature invisible, et par conséquent soustraite à toute juridiction humaine », à la différence « des paroles et actions qui en procèdent », *ibid.*, p. 283-284, traduction p. 545.

4. « Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest », *Ethique*, livre III, pr. II, G II, p. 141.

que l'expérience enseigne clairement « qu'il est également au seul pouvoir de l'âme de parler et de se taire »[1]. Spinoza répond que, certes, les affaires des hommes iraient beaucoup mieux s'il était en leur seul pouvoir de parler et de se taire ; mais précisément l'expérience leur prouve journellement le contraire : « l'expérience l'a montré surabondamment, rien n'est moins au pouvoir des hommes que de tenir leur langue »[2]. La démonstration ne s'arrête pas là : l'expérience montre aussi, elle-même, pourquoi elle n'est pas crue. Alors même qu'ils viennent de parler, et s'en repentent, ou pendant qu'ils disent ce qu'ils regretteront, c'est-à-dire pendant qu'ils montrent que leur corps agit sans le décret de leur âme, les hommes continuent à se persuader qu'ils sont libres. A vrai dire, chacun le sait ; et chacun le sait non pas en ce qui le concerne lui-même, mais en ce qui concerne les autres, ou du moins certains autres, chez qui les circonstances rendent l'absence de liberté particulièrement flagrante. « Un homme en état d'ébriété aussi croit dire par un libre décret de l'âme ce que, sorti de cet état, il voudrait avoir tu ; de même le délirant, la bavarde, l'enfant, et un très grand nombre d'individus de même farine croient parler par un libre décret de l'âme, alors cependant qu'ils ne peuvent contenir l'impulsion qu'ils ont à parler »[3]. Pourquoi ces exemples ? Parce qu'ils montrent bien l'opacité de l'expérience pour celui précisément qui l'éprouve. Pour le spectateur, il est clair que l'ivrogne est asservi à son corps ; et de même, pour d'autres raisons, celui qui manque de force par maladie ou par faiblesse naturelle[4]. Mais le spectateur lui-même ? Il voit les signes clairs de la détermination corporelle chez autrui, et les confondant avec cette détermination même, il s'en exclut. On remarquera que l'exemple du délire reprend celui de la lettre à Balling. Pour notre propre analyse, remarquons qu'une nouvelle fois, Spinoza prend ici le

1. « Deinde se experiri, in sola mentis potestate esse, tam loqui quam tacere », *ibid.*, scolie, G II, p. 142, l. 23-24.

2. « At experientia satis superque docet, homines nihil minus in potestate habere quam linguam », *ibid.*, p. 143, l. 14-15.

3. « Ebrius deinde credit, se ex libero mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius vellet tacuisse : sic delirans, garrula, puer, et hujus farinae plurimi ex libero mentis decreto credunt loqui ; cum tamen loquendi impetum, quem habent, continere nequeant... », *ibid.*, p. 143, l. 25-29.

4. La faiblesse naturelle est celle de l'enfance, ou une caractéristique de l'*ingenium* comme la propension au bavardage. Cette dernière est désignée au féminin *(garrula)* mais dans une lettre au contenu parallèle de 1674 ou 1675, Spinoza parle d'un *garrulus* (lettre LVIII à Schuller). On a supposé que c'était la correspondance échangée à l'automne 1674 avec Hugo Boxel qui lui avait suggéré ce changement de sexe.

langage pour exemple et non pour objet : c'est l'illusion de la puissance de l'âme sur le corps qu'il s'agit de réfuter ; mais pour la réfuter expérientiellement, le détour par le langage s'impose. Ce choix est sans doute nécessaire parce que le langage montre de façon particulièrement éclatante la coïncidence entre la conscience que nous avons d'une action du corps et l'ignorance de sa cause. Notre âme peut avoir décidé que nous ne parlerions pas — nous parlons quand même ; pire : à l'instant où nous parlons, elle est victime d'une illusion qui fait qu'elle croit que la parole est libre. Nous sommes d'autant plus asservis que nous croyons à notre capacité de régler notre parole. Nous pouvons remarquer ici une première spécificité de l'*impetus loquendi*, par rapport à d'autres actes : il nous donne plus facilement l'impression (fausse) de la liberté, probablement parce que nous avons l'impression qu'aucune puissance physique ne s'oppose à la parole ; je sens le mur qui m'empêche d'avancer, ou la boîte qui m'empêche de saisir un objet ; mais la parole ne rencontre pas cette expérience de la résistance : de tous nos gestes elle est le plus diaphane et la démarche que Spinoza demande à l'expérience consiste d'abord à lui rendre sa matérialité. La conclusion de ce texte ce n'est nullement un quelconque droit imprescriptible à la liberté de parole ; c'est plutôt la reconnaissance de l'impuissance où nous sommes en général à cet égard. L'expérience du corps confirme ce que l'usage enseigne : le langage ne nous appartient guère.

Ce qui est remarquable, c'est que c'est précisément sur cette incapacité que Spinoza fonde la nécessité de la liberté de parler. C'est parce que les hommes sont impuissants à retenir leur langue qu'il faut leur reconnaître le droit de s'exprimer. Et quand, au chapitre XX et dernier du *TTP*, il explique cette nécessité, on voit se dévoiler la ligne de fracture avec la conception hobbesienne. Mais la fracture avait commencé plus haut : pour en demeurer au *TTP*, et à la question des rapports de l'âme et du langage, au chapitre XVII. Les deux chapitres se répondent, avec des formules symétriques, et abordent, chacun d'un côté, le grignotement de la stricte séparation entre l'interne et l'externe.

Premier temps. On ne commande pas aux âmes comme aux langues[1], dit d'abord Spinoza au chapitre XVII, en citant Quinte-Curce[2].

1. « Deinde, quamvis non perinde animis, ac linguis imperari possit [...] », *TTP*, chap. XVII, G III, p. 202, l. 26-27.

2. « Jovis filium non dici tantum se, sed etiam credi volebat, tanquam perinde animis imperare posset ac linguis » (Quinte-Curce, VIII, 5) cité par L. Strauss, Beiträge zur Quellen-Analyse des *Tract. theol.-pol.* und des *Tract. pol.*, in *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin, Akademie Verlag, 1930, Nachdruck WB Darmstadt, 1981, p. 272.

Il semble donc admettre provisoirement qu'on peut faire des lois sur ce qui est dit (et c'est d'ailleurs vrai : il ne reviendra pas sur cette thèse ; mais il contestera l'efficacité de ces lois et montrera le coût élevé qu'elles entraînent pour le pouvoir). Il part donc de la position affirmée de Hobbes, mais c'est pour la nuancer aussitôt, en ce qui concerne les âmes. Certes on ne peut leur commander directement *(directo mandato)* mais néanmoins le souverain a les moyens de les influencer de diverses façons : il peut faire que les hommes croient ce qu'il veut — donc il peut manipuler leur haine et leur amour. Si on objecte que certains hommes à l'esprit plus critique ne se laisseront pas convaincre de croire n'importe quoi, Spinoza pourrait répondre que, statistiquement, cela n'empêche pas l'effet social de la croyance de se manifester ; c'est pourquoi il dit « une très grande partie des hommes » *(permagna pars)*. Quant à l'existence de ces moyens, il ne prend pas la peine de la démontrer : l'expérience l'a suffisamment prouvée. Le tyran a donc ici plus de pouvoirs que ne le croit Hobbes.

Second temps au chapitre XX : Spinoza commence par admettre provisoirement comme bien connue la proposition qu'il a si considérablement nuancée au chapitre XVII : il n'est pas aussi facile de commander aux âmes qu'aux langues. En fait il ne l'admet que parce qu'elle va lui servir à introduire une notion impensable chez Hobbes : celle du degré de violence d'un gouvernement. S'il était aussi facile de commander aux âmes qu'aux langues, alors aucun gouvernement ne serait violent — car chaque souverain obtiendrait automatiquement la sécurité et l'obéissance des citoyens puisque chaque citoyen accepterait comme système de valeurs précisément celui qu'établirait le pouvoir. Mais comme il n'en est pas ainsi, chaque fois qu'un gouvernement fera un effort pour provoquer cette situation qui n'est pas automatique, il devra vaincre une résistance et sera, dans cette mesure, tenu pour violent. L'analyse purement juridique de Hobbes ne laisse pas de place entre être ou n'être pas souverain ; l'analyse en termes passionnels de Spinoza montre quelque chose à penser dans l'espace de mise en œuvre de la souveraineté. On peut être absolument souverain, et être ou bien n'être pas violent, ou l'être à des degrés différents. Une fois ce concept introduit, Spinoza a d'ailleurs les mains libres pour nuancer de nouveau l'idée selon laquelle on ne peut commander aux âmes. Il réintroduit, avec d'autres termes, l'idée de commandement indirect qu'il avait élaborée au chapitre XVII. Il le fait d'ailleurs dans une perspective plus générale : il ne restreint plus au seul souverain la possibilité de dominer l'opinion d'autrui — l'accent

n'est plus mis sur les moyens que donne le pouvoir mais sur l'utilisation des préjugés, auxquels d'autres que le souverain peuvent recourir : « Je le reconnais, note-t-il, plus d'un a l'esprit occupé de préjugés tels et de si incroyable façon que, tout en n'étant pas directement placé sous le commandement d'un autre, il est suspendu à la parole de cet autre à ce point qu'on peut dire justement qu'il appartient à cet autre en tant qu'être pensant »[1]. Ainsi formulé, le pouvoir sur les âmes peut s'appliquer aussi par exemple aux théologiens, ou aux prophètes sectaires, ou aux chefs de factions hostiles aux magistrats. En somme, on peut s'attendre à ce que, si l'on considère une foule suffisamment grande, la plupart de ceux qui en sont membres aient, à des degrés différents, l'habitude de penser autrement que par eux-mêmes. Mais précisément : la diversité des chefs, la différence des degrés, sans doute celle aussi des circonstances, réintroduisent la différence des opinions. Ainsi, quant au résultat, la prétendue impossibilité absolue de commander aux âmes et l'analyse des moyens réels de les assujettir aboutissent aux mêmes conséquences. Spinoza déplace la question, de l'autonomie de départ à la diversité d'arrivée. Finalement, peu importe que les hommes forment leurs pensées par eux-mêmes ou par autrui : comme ils subissent des influences diverses, et à différents degrés, on aboutit, dans l'ordre du donné, à une inextricable diversité. C'est pourquoi l'expérience l'enseigne : autant de têtes, autant de sens.

Mais alors, il faut revenir à la possibilité de commander aux langues, et on s'apercevra qu'elle est tout aussi problématique. Il est impossible de contenir l'expression de cette diversité d'opinions, précisément à cause de cette faiblesse humaine que le livre III de l'*Ethique* a relevée. « Même les plus habiles en effet, pour ne rien dire de la foule, ne savent se taire »[2]. Les hommes parlent même contre leur intérêt, même quand il leur serait utile de se taire : « c'est un défaut commun aux hommes

1. « Fateor, judicium multis, et paene incredibilibus modis praeoccupari posse, atque ita, ut, quamvis sub alterius imperio directe non sit, tamen ab ore alterius ita pendeat, ut merito eatenus ejus juris dici possit », *TTP*, chap. XX, p. 239, l. 19-22. On pourrait comprendre la phrase autrement que ne le fait Appuhn et rattacher *multis* à *modis* ; c'est ainsi que l'entendent Gebhardt (« auf mannigfache und beinahe unglaubliche Weisen », trad. F. Meiner, p. 299) et Dominguez (« de muchas y casi increíbles formas », trad. Alianza, p. 409) et non sans vraisemblance. Mais cela ne change pas le sens général puisqu'on peut penser que la multitude des moyens s'exerce sur un grand nombre d'hommes, comme l'indiquait le chapitre XVII.

2. « Nam nec peritissimi, ne dicam plebem, tacere sciunt », *TTP*, chap. XX, G III, p. 240, l. 20-21.

que de confier aux autres leurs desseins, même quand le silence est requis »[1]. Cela ne signifie pas qu'il soit impossible d'empêcher au moins un certain temps les hommes de parler : mais le simple ordre, la simple interdiction ne suffiront pas. Il faut passer à un degré supérieur de violence. Nous retrouvons donc ici la catégorie qui vient d'être dégagée à l'occasion de l'affinement de l'héritage hobbesien. Or ce degré supérieur de violence met en jeu l'autorité du souverain. Force contre force, il n'est pas nécessaire qu'il l'emporte. Il est donc de son intérêt bien compris de ne pas se risquer à une telle confrontation. On voit que c'est plutôt à une double impuissance — impuissance à se maîtriser pour les uns, impuissance à contenir les premiers à un juste prix pour les autres — qu'il faut attribuer la liberté de parole.

Il faut remarquer que ce raisonnement vaut pour la parole et elle seule ; il ne vaut pas pour les autres actes. Par le pacte social, les hommes ont renoncé à agir par leur propre décret. Nous sommes donc face à une deuxième spécificité de la parole. Apparemment, la pulsion à agir n'est pas aussi irrépressible que la pulsion à parler. Ou bien les hommes ne réagissent pas aussi violemment quand on les empêche d'agir que quand on les empêche de parler. Peut-être précisément parce que nous identifions plus immédiatement notre parole à la conscience de notre liberté.

A un tel raisonnement, on pourrait faire deux objections[2] : la première est qu'il permet tout et que certaines paroles pourtant sont dangereuses pour la Cité[3] ; la seconde qu'il va submerger la cité sous les paroles inutiles. A la première objection, Spinoza indique une limite (les paroles qui engendrent des actes pernicieux) ; on voit donc apparaître une troisième spécification de la parole, par rapport aux actions : sa limite d'acceptation est moins en elle-même que dans les actes auxquelles elle induit — c'est-à-dire dans le contenu concret des représentations qu'elle suggère. On peut trouver là une analogie avec la constitution spéciale de ce type particulier d'image qu'est la parole.

Quant à la seconde objection : la libre discussion n'est pas née à cause des idées vraies, mais elle les engendre. Il se passe donc pour l'expression des paroles la même chose que pour leur signification. Une

1. « Hoc hominum commune vitium est, consilia sua, etsi tacito opus est, aliis credere », *ibid.*, p. 240, l. 21-22.

2. Sur les problèmes posés par la « règle fondamentale » qui distingue paroles et actions, voir E. Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, 1985, p. 35-42.

3. « Et cependant, nous ne saurions le nier, la majesté du souverain peut être lésée par des paroles comme par des actions », *TTP*, chap. XX, G III, p. 240, l. 25-26.

production d'abord laissée au hasard peut, dans certains cas, être orientée vers le meilleur. Le caractère bénéfique de la discussion est affirmé dans le *TTP*, et explicitement justifié dans le *TP*. A ceux qui objectent la longueur des délibérations publiques[1], Spinoza répond : « Sans doute, tandis que Rome délibère, Sagonte périt, mais en revanche, lorsqu'un petit nombre décide de tout en fonction de ses seules passions, c'est la liberté qui périt, et le bien commun. Car les dispositions intellectuelles *(ingenia)* des hommes sont trop faibles pour pouvoir tout pénétrer d'un coup. Mais elles s'aiguisent en délibérant, en écoutant et en discutant ; c'est en examinant toutes les solutions qu'on finit par trouver celles que l'on cherche, sur lesquelles se fait l'unanimité, et auxquelles nul n'avait songé auparavant »[2]. On voit bien comment, du point de vue du système, une telle formule se justifie en ce qui concerne les idées : d'une part, à l'intérieur même de la sphère de l'expérience vague, si utile dans la vie pratique (dont relève la décision politique), la comparaison et le choix des solutions sont mieux armés s'ils ont un champ de perception plus large ; d'autre part, la multitude des idées présentées permet de mieux distinguer sur leur fond les notions communes, d'où viendront les chaînes d'idées adéquates. La discussion, si elle n'engendre pas à proprement parler les idées, permet d'écarter les obstacles à leur développement. Qu'en est-il maintenant des paroles ? Ne sont-elles justifiées que comme porteuses d'idées adéquates ou utiles ? Il faut se souvenir que la parole est un index : elles aident donc aussi à fixer les idées.

La revendication de la liberté de penser s'exprime dans une phrase bien frappée : « qu'il soit accordé à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense »[3]. On ne s'étonnera pas, après tout ce qui vient d'être dit, que cette apologie de l'expression individuelle soit quasi mot à mot reprise de Tacite[4].

1. C'est un des arguments de Hobbes contre la démocratie, dans le chapitre du *De Cive* consacré à la comparaison des trois types de gouvernements (II[e] partie, chap. X).

2. *TP*, chap. IX, § XIV, G III, p. 352, traduction P.-F. Moreau, Répliques, 1979, p. 169. L'exemple de Sagonte vient de Tite-Live : « Dum ea Romani parant consultantque, jam Saguntum summa vi oppugnabatur », XXI, chap. VII.

3. « Et sentire, quae velit, et quae sentiat, dicere, concedatur » *TTP*, chap. XX, G II p. 247, l. 20-21.

4. Lorsqu'il évoque les règnes heureux de Nerva et Trajan, « rara temporum felicitate ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet », *Histoires*, I, 1. A notre connaissance aucun commentateur ne l'a remarqué, sauf Chaim Wirzubski dans sa traduction hébraïque du *TTP*, *Maamar théologi-médini*, Jérusalem, Magnes Press, 1961, p. 216.

Annexe
QUESTIONS DE TERMINOLOGIE

Les premières sections de ce chapitre ont utilisé sans explication supplémentaire la terminologie de l'idée et de l'image telle qu'elle apparaît notamment dans le livre II de l'*Ethique*. Cette terminologie est rigoureuse, mais Spinoza ne l'expose pas de façon séparée. Il n'est peut-être pas inutile d'en rassembler ici les choix principaux.

Rappelons d'abord le double processus auquel renvoie ce lexique. L'image est une modification corporelle. Dans l'esprit lui correspond une idée de l'image, que Spinoza nomme parfois une *imaginatio mentis* — et qui constitue l'idée inadéquate du corps extérieur, dans la mesure où elle est rapportée à ce corps extérieur. L'image n'est pas représentative. C'est l'idée de l'image qui l'est. En somme, on peut distinguer quatre items :

1 / Dans l'étendue, la chose (exemple : une flamme).

2 / Dans l'étendue, la rencontre de mon corps avec cette chose (je me brûle) provoque une modification de mon corps (non seulement la trace sur ma peau, mais aussi et surtout la trace dans mon cerveau). C'est l'image. Cette image peut être réactivée ensuite indépendamment de la chose, chaque fois que la disposition de mon corps réactive la trace (c'est l'enchaînement imaginatif. Il peut venir soit d'une activité du corps qui remet les esprits animaux en mesure de réactiver la trace, soit de l'association automatique des images).

3 / Dans la pensée, l'idée de cette image. Si je la considère comme idée de la flamme, elle en est une idée inadéquate (= elle me fait penser la flamme à partir de la brûlure, ce qui me renseigne sur ses effets, plus exactement sur ses effets sur moi, non sur sa nature). Elle n'est pas fausse en tant que telle (il est vrai que j'ai été brûlé), elle est fausse en tant que je la prends pour une idée qui représente vraiment ce qu'est la flamme. Or le jeu naturel du donné fait que nécessairement je me représente d'abord la flamme à partir de cet ordre des rencontres. C'est cette idée-là qui est dans mon esprit lorsque, dans l'étendue, mon corps rencontre la flamme. Donc cette idée qui, dans la pensée, est idée de la rencontre entre la flamme et mon corps, apparaît, dans l'esprit qui correspond à ce corps, comme idée de la flamme.

4 / Dans la pensée, il existe une idée (adéquate) de la flamme. Elle n'est pas (sous cette forme) dans mon esprit. Elle ne pourra être produite dans mon esprit qu'à partir des notions communes de l'espace, du mouvement, etc., qui me permettront de construire la physique, la théorie des causes de la chaleur et, en fin de compte, de rendre raison aussi de ce qui se passe dans mon corps quand je mets ma main sur le feu.

Dans ces conditions, on peut ainsi résumer le lexique spinoziste :

— Une image est une modification du corps ; Spinoza le dit plusieurs fois très clairement (exemple : II, pr. XXVI, cor., dém. ; II, pr. XLIX, scolie ; III, XXXII, scolie).

— Une imagination est une idée ; elle est l'idée qui correspond à cette modification du corps. Spinoza donne comme sujet au verbe « imaginer » l'âme et non le corps. Le mot *imaginatio* a donc deux sens, que l'on peut assez facilement distinguer par le contexte (et rendre en traduction française par l'article défini ou indéfini) : il peut désigner la « faculté » qui produit les idées des images ; ou bien telle idée d'image particulière.

— De fait, Spinoza n'utilise pas l'expression « l'idée de l'image » (Gueroult l'utilise tome II, p. 224 en l'identifiant à *imaginatio mentis*) et il lui arrive d'utiliser parfois « image » dans un sens lâche pour désigner à la fois l'image et son idée.

— Alors que dans le lexique philosophique de l'âge classique, imaginer, c'est former des images, ce n'est, en toute rigueur, pas le cas chez Spinoza. L'âme imagine quand le corps forme des images et qu'elle considère les corps extérieurs d'après les idées qu'elle forme de ces images.

CHAPITRE III

LES CHAMPS DE L'EXPÉRIENCE : LES PASSIONS

En étudiant le champ du langage, nous avons par deux fois rencontré une notion qui ne semble pas au centre du système mais qui se découvre dès lors qu'on remonte là où vient buter la déduction : celle d'*ingenium*. La grammaire et la rhétorique, comme l'histoire[1], renvoient en dernière instance à l'*ingenium* qui fait le propre d'un peuple[2]. La compréhension d'un texte, une fois les mots éclairés, ne saurait se passer de la connaissance de l'*ingenium* de celui qui l'a écrit, ou dont on rapporte les paroles[3]. Que signifie donc ce terme qui semble marquer le point ultime où s'enracine la différence d'une communauté ou d'un individu singulier ?

1. L ' « INGENIUM » ET LES PASSIONS

A première vue, ce que l'on pourrait appeler, d'un terme moderne, la psychologie spinoziste, ne se prête pourtant pas beaucoup à l'analyse

1. La loi de Moïse n'est pas universelle : elle est « maxime ad ingenium & singularem conservationem unius populi accomodata », *TTP*, chap. IV, G III, p. 61, l. 16-18. Les préceptes moraux contenus dans le *Pentateuque* n'y sont pas édictés en tant qu'enseignements communs à tous les hommes « sed tanquam mandata ad captum & ingenium solius Hebraeae nationis maxime accomodata », *TTP*, chap. V, G III, p. 70, l. 19-20 ; Moïse joint à ses commandements la menace d'un châtiment « quae pro ingenio uniuscujusque nationis variare potest et debet, ut experientia satis docuit », *ibid.*, l. 24-25.

2. Ainsi le langage de Paul s'explique en ce qu'il adapte ses paroles *ingenio plebis*, *TTP*, chap. IV, G III, p. 65, l. 18-20.

3. « Eo facilius verba alicujus explicare possumus, quo ejus genium et ingenium melius noverimus », *TTP*, chap. VII, G III, p. 102, l. 2-4.

de l'expérience et de l'individualité. Si l'individu est l'objet ultime de la connaissance, cette connaissance n'est possible qu'à travers l'établissement de séries causales qui concernent d'abord l'essence spécifique de ces individus. Elle cherche à démontrer des lois qui, comme celles des mathématiques et sur leur modèle, s'appliquent à tous les individus. Il s'agit de répertorier et d'expliquer les passions qui constituent le fond — et la cause des tourments — de la condition humaine.

Le *Traité théologico-politique* dans certains chapitres, les livres III et IV de l'*Ethique* présentent, entre autres, une théorie de la vie[1]. Ils répondent d'une certaine façon à la question : qu'est-ce que la vie humaine ? Que se passe-t-il d'analysable dans une vie humaine ?

D'une certaine façon. C'est-à-dire en choisissant un certain regard, en admettant d'avance qu'il existe un mode de discours préférable et qui de fait en exclut d'autres ou bien les marginalise. On peut en effet repérer, à l'âge classique et dans la tradition qui le précède, différentes façons de traiter de la vie humaine :

La biographie du héros. — C'est la tradition de Plutarque : l'homme est le centre de la vie ; il est donc immédiatement apparent dans sa propre histoire. Si on s'interroge sur les passions ou sur les vices, c'est à l'occasion des événements dont on essaie de tirer une leçon. Une telle méthode se prête à des considérations morales ; elle ne s'attache guère à dégager des lois. La biographie d'Alexandre par Quinte-Curce, si présente chez Spinoza, appartient-elle à ce genre ? Elle incline en tout cas fortement à l'œuvre morale où la vie du héros n'est que le support de la réflexion, par exemple sur la superstition, et c'est ainsi que Spinoza l'utilise. Il est vrai que le *TTP* évoque quelques figures individuelles : non seulement Alexandre, mais encore Moïse ou Hannibal[2] ; mais dès

1. Sur la situation particulière du *Court Traité* à cet égard, cf. Ch. Ramond, Les mille et une passions du *Court Traité*, *Archives de philosophie*, janvier-mars 1988, t. 51/1, p. 15-27 ; W. Riese, *La théorie des passions à la lumière de la pensée médicale du XVII^e siècle*, Bâle/New York, Karger, 1965, p. 59-66.

2. Ce qu'il dit d'Hannibal est d'ailleurs lu à travers la transformation d'une grille machiavélienne : autre indice que l'individu comme tel n'est pas le sujet immédiat de la réflexion (*Discorsi*, III, 21 : « nel suo esercito, ancoraché composto di varie generazioni di uomini, non nacque mai alcuna dissensione, né infra loro medesimi, né contro di lui. Il che non potette dirivare da altro, che dal terrore che nasceva dalla persona sua : il quale era tanto grande, mescolato con la riputazione che gli dava la sua virtù, che teneva i suoi soldati quieti ed uniti » ; texte parallèle, *Le Prince*, chap. XVII : « inumana crudeltà » ; *TP*, chap. V, § 3 : « Unde Hannibali merito eximiae virtuti ducitur quod in ipsius exercitu nulla unquam seditio orta fuerit ». La terreur et la cruauté ont disparu ; « inhumana crudelitas » venait de Tite-Live, XXI, 4 — c'est-à-dire juste avant l'épisode de Sagonte).

qu'il doit expliquer leur comportement, Spinoza fait appel à sa théorie des passions. S'il utilise les biographies ou les autobiographies[1], c'est pour s'y fournir en matériaux.

Le caractère. — C'est la tradition de Théophraste — reprise par La Bruyère. Ici l'individu empirique est dépassé au profit d'un individu fictif modelé par une passion fondamentale : tel homme est jaloux, tel autre avare, tel autre ambitieux. Par rapport au genre biographique, l'abstraction est plus grande. Il permet de ne pas s'attacher aux différences empiriques ; en même temps néanmoins, la richesse du personnage concret est perdue : la multiplicité des traits, si elle existe encore, n'est que la multiplicité des exemples d'une thèse unique[2]. Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est toujours l'individu, singulier ou typique, qui est au centre du regard.

Les passions. — C'est, au XVII^e^ siècle, la solution de la plupart des moralistes et des philosophes. Elle remonte au moins à la *Rhétorique* d'Aristote[3], mais, à l'âge classique, elle prend une autonomie qui en fait une discipline à part entière. Ce n'est plus l'individu, empirique ou abstrait, qui est sur le devant de la scène. Il cède la place à ces mouvements de l'âme que l'on décrit, que l'on explique[4] ou dont on cherche les exemples. D'une certaine façon, l'analyse des passions décèle la vérité de la biographie ou du traité des caractères : la passion qui apparaissait au passage, comme mobile des actions du héros ou de ses adversaires, ou qui s'incarnait, unique, dans un personnage, passe maintenant au premier plan, devient l'objet propre de l'analyse, est étudiée dans ses origines, ses conflits avec d'autres passions, ses rapports avec la raison. La vie individuelle est alors moins développement d'un caractère que champ de conflit ou de composition entre les différentes passions. Un tel point de vue n'exclut pas le jugement moral (on peut

1. Par exemple les ouvrages d'Antonio Pérez. Cf. H. Méchoulan, Spinoza lecteur d'Antonio Pérez, *Ethnopsychologie*, t. 29/4, décembre 1974, p. 289-301. C'est chez Antonio Pérez que Spinoza a connu l'exemple de la constitution d'Aragon.

2. On pourrait de nos jours en trouver un équivalent dans l'esthétique romanesque de Julien Green : « Une passion par personne, cela suffit » (*Léviathan*, fin du chapitre VIII, p. 71 de l'édition de poche). Ainsi la curiosité chez Mme Londe, à propos de qui ce théorème est énoncé, l'avarice chez la Mrs Fletcher de *Mont-Cinère*, l'envie chez Germaine, la sœur d'Adrienne Mesurat.

3. Livre II. On sait l'usage qu'en a fait Hobbes.

4. L'explication est une condition nécessaire de la régulation : « S'il est besoin de connaître les maladies pour les guérir, il n'est pas moins nécessaire de connaître les passions pour les régler, et de savoir celle qui nous attaque avec plus de fureur », Senault, *De l'usage des passions*, 1639, rééd. Corpus, Fayard, 1987, p. 60.

considérer ces passions comme des vices), mais le plus souvent il les étudie, au moins à une certaine étape, comme des conduites neutres[1]. Il permet aussi une analyse interindividuelle : si les mêmes passions, ou des passions analogues, se rencontrent tour à tour chez différents individus, c'est qu'elles ne sont pas entièrement réductibles aux déterminations propres de ces individus et que leur étude peut donc dégager des lois. Une telle démarche se prête plus facilement que la description des caractères à la lecture d'un soubassement causal — par exemple physiologique[2]. La première partie du *Léviathan*, le *Traité des passions de l'Ame* viennent s'inscrire dans ce registre. Dans une telle perspective, on peut passer de la conduite individuelle aux règles par lesquelles se gouvernent les hommes[3] ; et, sans se limiter aux moyens de gouvernement, on peut déchiffrer la consistance même de la vie sociale comme enchaînement des passions[4].

Chez Spinoza, c'est ce dernier choix qui est effectué. L'individu dans son unité s'efface lorsqu'on lit la suite des théorèmes des livres III et IV. C'est un autre objet qui passe au premier plan : telle ou telle affection. Les passions sont à la fois intra- et interindividuelles : plusieurs passions coexistent chez le même individu et des passions identiques agissent chez des individus différents[5]. Qu'est-ce que l'individu alors ? Un ensemble, une succession d'affections ? Le lieu abstrait qui sert de décor à cette succession ? oui, tant qu'il s'agit d'étudier la production des passions de façon abstraite ; la place demeure ensuite pour l'analyse de la forme qu'elles prennent dans un individu singulier. L'homme immédiat devient *dérivé* dans la déduction. Il n'existe pas de constance présumée du caractère[6] — mais elle peut émerger, comme un résultat, si certaines circonstances se maintiennent ; c'est alors une sorte de

1. Senault explique que les passions sont les semences à la fois des vertus et des vices (I^re^ partie, quatrième *Traité*, p. 117-126).

2. Cf. W. Riese, *op. cit.*, p. 19 sq. (à propos de Cureau de la Chambre).

3. Ainsi, dans l'ouvrage de Senault, le cinquième traité de la première partie est-il consacré au pouvoir des passions sur la volonté des hommes : dans les arts (II) mais aussi en politique (III, IV : l'amour et la crainte comme moyens du pouvoir du Prince).

4. Cf. A. Matheron, *Individu et Communauté*, p. 83 sq. ; K. Hammacher, La Raison dans la vie affective et sociale selon Descartes et Spinoza, *Etudes philosophiques*, 1984, 73-82.

5. Sous réserve de ce qu'indiqueront les dernières propositions du livre III. Voir plus loin.

6. Différentes configurations passionnelles peuvent se succéder dans le même homme « [...] et unus idemque homo ab uno eodemque objecto potest diversis temporibus diversimode affici », *Ethique*, livre III, pr. LI, GII, p. 178, l. 18-19. Cf. aussi le scolie : « Videmus itaque fieri posse ut [...] unus idemque homo jam amet, quod antea oderit, et ut jam audeat, quod antea timuit, etc. », *ibid.*, l. 30-33.

délire : si, pour une raison ou pour une autre, une affection se déclare stable, on tombe dans la « folie » de l'argent, du pouvoir ou du plaisir[1]. Cependant, en temps normal, le même homme, dans des moments divers, réagira différemment — ce que prouve l'utilisation et de l'histoire et de l'expérience diffuse. Il est remarquable que Spinoza qui, dans son œuvre de maturité, n'use pas de la distinction sage/fou et considère les passions et les vices sous l'aspect de conséquences nécessaires de la nature humaine, réintroduise cependant la notion de délire pour désigner ceux qui sont possédés par *une seule* passion.

Plusieurs hommes, soumis aux mêmes pressions, réagiront *dans une certaine mesure* de la même manière : homme pour homme, dit Brecht, et aurait pu dire Spinoza, du moins quant à la première étape du raisonnement. L'individualité alors n'est plus qu'une certaine façon de conjuguer, d'actualiser les lois d'essence. L'individu se définit, en dernière instance, par la proportion selon laquelle ces lois se mélangent. Mais elles s'articulent en lui d'une façon irréductible. C'est pourquoi, après avoir été repoussé au second plan, l'individu peut revenir au premier lorsque le regard change et que l'on s'interroge sur ce fait d'existence : son individualité. Si maintenant l'on veut interroger l'expérience, il faudra le faire deux fois : une première fois en ce qui concerne la théorie causale des passions ; une seconde fois quand il s'agit de faire intervenir ce nœud de passions qu'est l'individu concret. On découvrira en effet qu'elle joue un rôle à chacun de ces niveaux, mais avec des fonctions différentes.

a / La fonction confirmative : les passions

Les livres III et IV de l'*Ethique*, et de larges parties du livre V et des *Traités*, sont donc consacrés à démontrer selon l'ordre prolixe des géomètres comment on peut expliquer les passions à partir de quelques affections fondamentales. Expliquer les passions, c'est-à-dire leur nature, leurs différentes caractéristiques, leurs conflits entre elles et avec la Raison, leur puissance qui les rend le plus souvent victorieuses de la Raison, et, finalement, les moyens par lesquels elles peuvent dans une certaine mesure être gouvernées[2]. Ainsi, en principe, ou du moins

1. *Ethique*, livre IV, pr. XLIV, scolie.
2. « Affectuum naturam et vires, et quid contra mens in iisdem moderandis possit », *Ethique*, livre III, Préface, G II, p. 137, l. 24-25.

tant que l'on demeure sur le mode déductif, la psychologie spinoziste exclut-elle dans un premier temps la différence individuelle. C'est même la condition de sa scientificité. C'est le prix à payer pour que les conduites humaines puissent être considérées de la même façon que des lignes, des surfaces et des solides[1]. Ces différentes passions seront donc démontrées à partir de leurs causes : le *conatus* et ses actualisations sous la forme du désir, de la joie et de la tristesse. Toutes en seront dérivées par les mécanismes du transfert, de l'association et, pour les passions interindividuelles, de l'exigence de réciprocité[2]. On y apprend donc de façon génétique ce qui dans le *TIE* était vécu et décrit. Ainsi le rôle de l'imitation du vulgaire, qui avait été constatée comme une des conditions de la poursuite des honneurs et l'un des empêchements de la recherche du vrai bien, est-il maintenant explicable dans le cadre de l'Ambition, au sein de la déduction des passions interhumaines[3]. Est-ce à dire que l'expérience n'y apparaît pas ? Au contraire, elle apparaît à chaque pas dans sa fonction confirmative : les références aux poètes ou à ce que nous savons bien tous depuis longtemps émaillent les livres III et IV de l'*Ethique*[4]. Cette fonction confirmative se réalise d'ailleurs suivant des modalités diverses :

— Il peut s'agir d'une *confirmation pure et simple*, qui établit par une autre voie ce que la déduction vient de démontrer. Dans ce cas il y a une sorte de parallélisme entre les deux méthodes. Ainsi, les propositions XXVII à XXXII du livre III examinent le principe et les diverses variantes de l'imitation des affections. Une fois ces démonstrations achevées, Spinoza ajoute que nous pouvons connaître autrement ces propriétés de la nature humaine, et que la preuve en est déjà là, devant nous : « Enfin, écrit-il, si nous voulions consulter l'expérience, nous verrions qu'elle nous enseigne tout cela, surtout si nous avions égard à nos premières années. L'expérience nous montre en effet que les enfants, dont le corps est continuellement comme en équilibre, rient ou pleurent par cela seul qu'ils voient d'autres personnes rire ou pleurer ;

1. 18 : « Et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset », *Ethique*, livre III, préface, G II, p. 138, l. 26-27.

2. Cf. A. Matheron, *Individu et Communauté*, chap. V : « Fondement et déploiement de la vie passionnelle », p. 81-222.

3. *Ethique*, livre III, pr. XXIX, scolie.

4. J. Bennett fait remarquer que, si nous sommes convaincus par les lois établies dans le livre III, « it must be by our observations of the human scene » (*A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge UP, 1984, p. 277). Il ajoute que les démonstrations elles-mêmes ne sont pas concluantes, ce qui est hors de notre sujet.

tout ce qu'ils voient faire par autrui, ils désirent aussitôt l'imiter, et ils désirent enfin tout ce à quoi ils imaginent que d'autres prennent plaisir »[1]. Le regard jeté sur l'enfance donne donc à lire comme à nu, mais sans ses causes, ce qui vient d'être démontré mathématiquement. Réciproquement, la démonstration *more geometrico* nous donne la raison de quelque chose que nous avons toujours su — le plaisir que les enfants prennent à imiter — mais que nous ne savions pas expliquer, et que, peut-être, nous ne prenions même pas en considération parce que nous n'en saisissions pas l'enjeu. En ce sens, si une telle expérience confirme la démonstration, celle-ci de son côté fait émerger l'expérience comme fait significatif. On trouverait des cas analogues de confirmation simple, par parallélisme direct, dans les exemples concernant le suicide[2], le rôle de l'éducation dans la formation des valeurs[3], l'origine de la superstition[4].

— Un procédé plus complexe est constitué par ce que l'on pourrait appeler *la confirmation déplacée*. Un exemple en est fourni par le scolie de la proposition XLVII du livre III : « La joie naissant de ce que nous imaginons qu'une chose que nous haïssons est détruite, ou affectée d'un autre mal, ne naît pas sans quelque tristesse de l'âme. » Laissons de côté les rapports difficiles entre la proposition et ses deux démonstrations, qui ne nous intéressent pas ici[5]. Considérons seulement la seconde démonstration (celle qui occupe le début du scolie) et l'appel à l'expérience qui la prolonge. L'argument déductif établit, à partir

1. « Denique, si ipsam experientiam consulere velimus, ipsam haec omnia docere experiemur ; praesertim si ad priores nostrae aetatis annos attenderimus. Nam pueros, quia eorum corpus continuo veluti in aequilibrio est, ex hoc solo ridere vel flere experimur, quod alios ridere vel flere vident ; et quicquid praeterea vident alios facere, id imitari statim cupiunt, et omnia denique sibi cupiunt quibus alios delectari imaginantur », livre III, pr. XXXII, scolie, G II, p. 165, l. 17-23.

2. *Ethique*, livre IV, pr. XX, scolie.

3. *Ethique*, livre III, Définition des Affections, définition XXVII, explication.

4. *Ethique*, livre III, pr. L, scolie. Nous savons de fait qu'il existe des superstitions, que les hommes sont anxieux de connaître les présages et que les manifestations de la superstition sont à la fois variées et sujettes à fluctuation (cf. la préface du *TTP* qui enregistre ces données sans les expliquer, donc au compte de l'expérience). Or les propositions XXV et L nous expliquent pourquoi la peur et l'espoir les engendrent, notamment par le jeu des occasions que nous interprétons comme présages, et le scolie indique, sans développer, la racine de leurs fluctuations.

5. La difficulté tient au fait que, contrairement aux apparences, la proposition cherche à établir non le rapport de causalité, mais la *fluctuatio animi* qui caractérise toute *Schadenfreude*. La première démonstration vaut pour un cas particulier — celui où l'objet de haine est un autre homme — et la cause de notre tristesse est le mal que nous lui voyons subir, donc la tristesse par laquelle il est affecté ; la seconde se place dans un cas plus général, et la cause de notre tristesse est le mal dont la chose nous menace, ou nous a menacés.

de la proposition XVII du livre II, que chaque fois qu'il nous souvient d'une chose que nous haïssons, nous l'imaginons comme présente ; donc nous la considérons avec la même tristesse que si elle était réellement présente ; et, dans le cas d'une chose disparue ou détruite, que lorsqu'elle était réellement présente. Mais le souvenir de sa destruction est imprimé en nous et il est appelé par l'évocation de la chose, à laquelle il est désormais associé dans notre esprit. Ainsi, la joie liée à la destruction de ce qui nous menaçait apparaît et réduit la tristesse. Le scolie pourrait s'arrêter ici : la démonstration est complète. Mais Spinoza continue : « C'est pour la même cause que les hommes sont joyeux toutes les fois qu'il leur souvient d'un mal déjà passé ; et c'est pourquoi ils s'épanouissent à narrer des périls dont ils ont été délivrés »[1]. Il est clair qu'il s'agit d'un appel à l'expérience, bien que le terme n'y soit pas : c'est une situation qui n'a pas besoin d'être démontrée (c'est un fait) ni prouvée historiquement (ce n'est pas un fait singulier, c'est une situation de la vie courante). C'est un fait que les anciens combattants aiment raconter leurs guerres et les marins leurs naufrages. C'est quelque chose que nous avons tous vu, voire éprouvé. Suit l'explication, qui applique à ce fait commun la loi qui a été démontrée juste auparavant.

Quel est exactement le statut de l'expérience ici ? Nous la voyons bien dans sa fonction confirmative. Mais elle ne confirme pas à la façon d'un récit biblique, qui prouve autrement ce que prouve la déduction rationnelle, ou à la manière de la preuve par l'imitation enfantine, qui donne à voir directement le principe de l'imitation des affections qui a été démontré géométriquement. Car, isolé, ce fait commun n'établit pas la proposition. Il n'est pas non plus un simple exemple : il ne se borne pas à illustrer la loi — il contient plus. Son intérêt tient à ce que la loi qui n'est pas paradoxale, ou du moins pas explicitement et actuellement, vient éclairer un fait qui l'était. Au fond, le raisonnement part d'un fait que nous connaissons tous et qui devrait nous étonner : les hommes aiment à raconter comment ils ont eu peur ; et ce faisant, ils se font peur de nouveau. Nous le savons bien. Quel plaisir y prennent-ils ? Nous pouvons comprendre facilement qu'ils prennent du plaisir à se rappeler les situations agréables, mais pourquoi aussi les situations désagréables ? Cela semble contredire la loi qui veut que

1. « Atque haec eadem est causa, cur homines laetantur, quoties alicujus jam praeteriti mali recordantur, et cur pericula, a quibus liberati sunt, narrare gaudeant », *Ethique*, livre III, pr. XLVII, scolie, G II, p. 176, l. 16-18.

nous nous efforcions d'écarter les imaginations qui diminuent notre puissance d'agir[1]. L'expérience ici prend la forme d'une question : nous constatons régulièrement ce que nous pouvons prendre pour une bizarrerie de la nature humaine. La loi déductivement établie explique cette bizarrerie : elle montre que le plaisir naît de ce qu'il survient une joie qui repousse la tristesse, et que, en quelque sorte, les hommes ne se font peur que pour se rassurer. Le plaisir du récit catastrophique est une utilisation de la *fluctuatio animi*. On pourrait tirer de l'exemple et de la loi des conséquences esthétiques et idéologiques que Spinoza ne tire pas ici[2]. Bornons-nous à remarquer que le rapport de confirmation est en même temps un rapport de déplacement ; ce que nous éprouvons dans l'expérience est bien la même chose que ce que nous démontrons par la loi, mais l'accent n'y est pas mis sur la même dimension. D'où l'effet de reconnaissance lorsque le lien est dénoué. Au sujet de l'exemple précédent, nous disions que la loi faisait émerger comme phénomène un fait commun que nous enregistrions sans le comprendre. Cette fois la loi fait rentrer dans l'ordre un fait commun qui nous étonnait sans que nous puissions le nier ; elle ramène à l'évidence une expérience au premier abord intransparente. Nous retrouverons souvent, dans les preuves de Spinoza, cette confirmation déplacée.

Parfois même, la donnée d'expérience semble provisoirement infirmer la loi, ou apporter un motif d'hésiter *(scrupulus)* : elle sert alors à la reformuler avec plus de précision pour tenir compte des différentes circonstances. La proposition LV du livre III énonce que « quand l'âme imagine son impuissance, elle est contristée par cela même ». Le premier corollaire et le scolie développent les conséquences de cette thèse quant aux rapports avec autrui : les hommes sont contristés quand ils imaginent que leurs actions, comparées à celles des autres, sont plus faibles[3]. Ils s'efforcent donc d'écarter cette tristesse en interprétant faussement les actions d'autrui — ce qui explique qu'ils soient enclins à la haine, ainsi qu'à l'envie, à la fois par nature et par le renforcement éducatif[4]. Or

1. « Hinc sequitur, quod Mens ea imaginari aversatur quae ipsius et corpori potentiam minuunt vel coercent », ***Ethique***, livre III, pr. XIII, corollaire, G II, p. 151, l. 2-3.

2. Il ne serait pas impossible de construire une théorie spinoziste de la tragédie, où cet effet viendrait remplacer le thème aristotélicien de la catharsis.

3. « Et contra contristabitur, si suas, ad aliorum actiones comparatas, imbecilliores esse imaginetur », G II, p. 183, l. 17-19.

4. « Apparet igitur homines natura proclives esse ad odium, & invidiam, ad quam accedit ipsa educatio », *ibid.*, l. 21-23. On remarquera l'attention portée par Spinoza, dans beaucoup de ces exemples, à l'éducation et aux rapports parents/enfants. Cf. aussi *Ethique*,

nous savons bien que, de fait, il en est ainsi — mais désormais nous ne nous étonnerons plus, ou ne nous indignerons plus, de ces vagues de sentiments négatifs que nous avons amplement constatées. La déduction rencontre en ce point la leçon de l'expérience. Jusqu'ici cette dernière apparaît donc dans son usage confirmatif sous sa forme la plus simple. Mais voici une autre expérience qui semble infirmer la même thèse : « il n'est point rare que nous admirions les vertus des hommes et les vénérions pour eux-mêmes »[1]. Comment concilier ce fait que nous connaissons bien, lui aussi, avec la propension à l'envie qui vient d'être déduite et constatée ? Comment se fait-il que devant la valeur de certains hommes nous ne nous sentions pas diminués et affectés de tristesse ? D'où la nécessité d'ajouter un second corollaire, qui précise et limite la démonstration : « nul ne porte envie pour sa vertu à un autre qu'à un pareil ». Autrement dit, lorsque nous vénérons un homme, nous imaginons que ses vertus lui appartiennent de façon singulière, et, en conséquence, nous ne les considérons pas comme des manières d'être communes de la nature humaine, ce qui nous dispense de nous comparer à lui à notre désavantage[2]. Ainsi les deux données de l'expérience, au premier abord contradictoires, reçoivent-elles toutes deux place dans la théorie, une fois qu'on a pris garde à toutes les circonstances qui viennent la préciser. L'expérience ici contraint au détail de la loi.

— Enfin, l'expérience peut apparaître sous la forme du *recours à la tradition*, et notamment à la culture latine. Les personnages de l'avare, de l'amoureux[3], du parasite[4], du militaire[5] et de tant d'autres

livre IV, app., chap. XIII ; *TTP*, chap. XVI, G III, p. 195, l. 5-15 (comparaison entre droit paternel et droit du maître). Cet intérêt s'explique entre autres par le fait que ces rapports fournissent l'expérience d'une relation interhumaine qui certes n'est pas isolable de la relation politique, mais présente une lisibilité relativement autonome.

1. « Sed scrupulus forsan remanet, quod non raro hominum virtutes admiremur, eosque veneremur », *ibid.*, l. 24-26.

3. *Ibid.*, corollaire, démonstration et scolie, G II, p. 183-184.

4. « Sic etiam, qui male ab amasia excepti sunt, nihil cogitant, quam de mulierum inconstantia et fallaci animo, et reliquis earumdem decantatis vitiis, quae omnia statim oblivioni tradunt, simulac ab amasia iterum recipiuntur », *Ethique*, livre V, pr. X, scolie, G II, p. 289, l. 1-5.

5. *Ethique*, livre IV, pr. LVII et scolie — où, à propos des parasites et flatteurs, Spinoza ajoute cette incise révélatrice : « horum definitiones omisi, quia nimis noti sunt », G II, p. 251, l. 28-29. D'où sont-ils trop connus pour être définis géométriquement ? De l'expérience de chacun et plus encore de la tradition littéraire qui les a érigés en personnages.

6. Leopold remarque que l'exemple du chapitre XIII de l'appendice du livre IV (les jeunes gens qui s'engagent dans l'armée pour fuir l'autorité paternelle) est constitué de termes empruntés à Térence (*Adelphes*, v. 385) et, ajoute-t-il, « facile etiam argumentum quoddam comicum agnoscas », *Ad Spinozae Opera Posthuma*, p. 35.

qui semblent sortis d'une comédie latine, peuplent les scolies. De même, nombre de faits et de traits sont évoqués dans les termes mêmes des auteurs classiques. La définition de l'ambition cite Cicéron pour railler les philosophes qui écrivent des livres sur le mépris de la gloire mais n'oublient pas d'y inscrire leurs noms[1]. L'impuissance de la Raison est exprimée à l'aide d'une formule empruntée à Ovide[2]. L'effort par lequel nous essayons de faire partager nos amours et nos haines est illustré encore par deux vers d'Ovide[3]. A ces citations explicites s'ajoutent des expressions reconnaissables, où la langue des historiens et des poètes vient servir de substrat à celle de Spinoza. Alors qu'il vient de démontrer que le repentir n'est pas une vertu, c'est-à-dire ne tire pas son origine de la Raison, Spinoza ajoute en passant qu'en ce qui concerne les hommes non raisonnables, le repentir est néanmoins plus utile que dommageable, comme le sont en général l'espoir et la crainte ;

1. « Optimus quisque, inquit Cicero, maxime gloria ducitur. Philosophi etiam libris, quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt », *Ethique*, livre III, Définition des Affections, déf. XLIV, G II, p. 202, l. 16-18. La référence est du *Pro Archia* (11) et, plus sûrement, *Tusculanes*, I, 15, § 34 : « Quid nostri philosophi ? nonne in iis libris ipsis quos scribunt de contemnenda gloria sua nomina inscribunt ? »

2. « Video meliora proboque, deteriora sequor », *Métamorphoses*, VII, 20. C'est Médée qui parle, alors qu'elle n'arrive pas à chasser de son cœur l'amour naissant pour Jason :

> Excute virgineo conceptas pectore flammas
> Si potes, infelix. Si possem, sanior essem ;
> Sed trahit invitam nova vis ; aliudque cupido,
> Mens aliud suadet. Video meliora proboque,
> Deteriora sequor.

La formule est explicitement donnée comme une citation au scolie de la proposition XVII du livre IV. La préface du même livre disait déjà sans référence : « ut saepe coactus sit, quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi » et le scolie de la proposition II du livre III rappelait que nous savons par expérience que « nosque saepe, quando sc. contrariis affectibus conflictamur, meliora videre et deteriora sequi ». On lit aussi, dans la lettre LVIII à Schuller : « Nam, quamvis experientia satis superque doceat, homines nihil minus posse, quam appetitus moderari suos, & quod saepe, dum contrariis affectibus conflictantur, meliora videant, & deteriora sequantur, se tamen liberos esse credunt.... », G IV, p. 266, l. 26-30. Cette citation concentre donc pour Spinoza l'une des leçons les plus générales de l'expérience. Il lui donne comme synonyme une citation de l'*Ecclésiaste*, comme pour insister sur le fait que toutes les traditions l'ont perçue. On peut remarquer que Clauberg convoque la même citation d'Ovide au chapitre IX de son *Initiatio Philosophi (Dubitatio Cartesiana)* pour expliquer le *me invito* de la fin de la *Première Méditation* (*Opera Philosophica*, Amsterdam, Blaeu, Nachdruck Olms, 1968, t. II, p. 1196).

3. « Speremus pariter, pariter metuamus amantes, Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat » (*Amores*, II, 19, v. 4-5). Dans cette citation (*Ethique*, livre III, pr. XXXI, corollaire) comme dans la précédente, Ovide est appelé le Poète. Sur les différentes solutions proposées par les traducteurs pour entendre ce corollaire et la citation qu'il contient, voir l'importante note d'Otto Baensch dans sa traduction, *Die Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt*, F. Meiner, 1905, p. 308-309.

il en conclut donc que les prophètes ont eu raison de le prêcher. Or la démonstration géométrique de cette utilité n'est pas effectuée dans le détail ; elle est remplacée par une évocation rapide qui fait appel à ce que nous savons tous déjà : si les hommes ne craignaient rien et n'avaient honte de rien, comment pourraient-ils être disciplinés ? En effet la foule est terrible quand elle est sans crainte[1]. Cette description est d'autant plus persuasive que ses termes mêmes semblent ceux d'une maxime ; leur facture rhétorique vient de Térence[2], puis de Tacite[3]. Ce sont donc un poète et un historien latins qui justifient la conduite des Prophètes[4]. En d'autres passages encore, on entend les mots de Térence se mêler aux preuves par l'expérience. L'insertion de la description positive des plaisirs de la vie s'accompagne d'une énonciation qui vient des *Adelphes* : « Telle est ma règle, telle est ma conviction »[5]. La description de l'orgueilleux se précise d'une pointe qui vient de l'*Eunuque* : les flatteurs « de sot le rendent insensé »[6]. Dans le même scolie, un proverbe évoque l'allégement de la tristesse lorsque l'homme passionné

1. « Nam si homines animo impotentes aeque omnes superbirent, nullius rei ipsos puderet, nec ipsi quicquam metuerent, qui vinculis conjugi constringique possent ? Terret vulgus nisi metuat », *Ethique*, livre IV, pr. LIV, scolie, G II, p. 250, l. 13-16.

2. *Adelphes*, v. 84-86 :
Quem neque pudet
Quicquam nec metuit quemquam neque legem putat
Tenere se ullam.

3. « Nihil in vulgo modicum ; terrere, ni paveant », *Annales*, I, 29. Spinoza cite aussi cette phrase au chapitre VII du *TP*, § 27, G III, p. 319, l. 26-27. Dans ce dernier passage, elle est d'ailleurs placée dans la bouche des adversaires de la liberté, dont Spinoza critique les positions. Mais c'est précisément là une bonne illustration du statut de l'expérience et de son opacité : lorsque Spinoza reprend la parole en son nom, il ne réfute pas l'idée elle-même, il en refuse la limitation au *vulgus*. Encore une fois, ceux qui engrangent les vérités d'expérience oublient d'en faire l'application à eux-mêmes. En outre, « si la foule n'a aucun sens de la mesure, si elle est redoutable à moins qu'on ne la frappe de terreur, c'est que la liberté et l'esclavage ne se mélangent pas facilement » (« Nihil praeterea in vulgo modicum, terrere, nisi paveant : nam libertas et servitium haud facile miscentur », *ibid.*, p. 320, l. 3-5).

4. On pourrait même ajouter que la phrase qui introduit cette réflexion : « in istam partem potius peccandum » vient elle aussi des *Adelphes* (v. 174, cf. O. Proietti, Adulescens luxu perditus. Classici latini nell'opera di Spinoza, *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1985/2, p. 224-225).

5. « Mea haec est ratio, et sic animum induxi meum », livre IV, pr. XLV, scolie. Cf. *Adelphes*, v. 68 : « Mea sic est ratio et sic animum induco meum. » Spinoza disait déjà « sed mea haec est ratio » dans la préface du livre III, dans une situation contextuelle similaire : il y désignait son projet de traiter géométriquement ce que d'autres considèrent comme vain, absurde et digne d'horreur.

6. « Et ex stulto insanum faciunt », livre IV, pr. LVII, scolie, G II, p. 252, l. 14-15. Cf. *Eunuque*, 251.

considère les vices des autres[1]. Plus généralement, au-delà de telle ou telle citation, diverses scènes évoquées par les scolies font penser au monde de la comédie latine[2]. On pourrait trouver à ces similitudes un usage ornemental ou communicatif (créer un terrain commun avec des lecteurs imprégnés de cette culture), ou une occasion biographique[3]. Mais on peut leur assigner en outre un statut théorique : ces citations ou ces utilisations de Térence, ces apparitions de personnages conventionnels appartiennent à peu près toutes à des contextes analogues, et qui ont peut-être quelque chose à voir avec la structure constitutive de l'univers comique. De quoi s'agit-il en effet ? Le plus souvent, de scènes où quelqu'un se livre à une action selon sa volonté et où la suite des événements (déterminée à la fois par sa décision ou son caractère et par le cours habituel des choses, qui lui échappe, y compris dans son propre comportement) l'amène à un résultat contraire à ce qu'il prétendait faire ou obtenir. Or, on aurait pu prévoir cette issue dans la mesure où, si elle est déconcertante pour l'agent, elle n'est pas anormale pour le spectateur qui pouvait l'attendre à partir de ce qu'il sait de la condition humaine. Chacun, aveuglément, croit que lui, spécialement, pourra y échapper, et le plaisir du spectateur consiste précisément à voir déjouer cet espoir et à voir confirmer ce qu'il avait toujours attendu. Un des ressorts du théâtre de Ménandre et de Térence tient à la juxtaposition de ces séries : quoi qu'il en ait, le vieillard sera abusé, l'esclave trop débrouillard recevra des coups, l'amoureux reviendra sur son dépit. Cette dénégation déboutée se retrouve dans les scolies où elle révèle à chaque fois l'ironie de la vie passionnelle. Le fait que ces traits de l'expérience soient bien connus et déjà inscrits dans la mémoire littéraire *(decantati)* ne rend que plus flagrant l'aveugle-

1. « Solamen miseris socios habuisse malorum », livre IV, pr. LVII, scolie, G II, p. 252, l. 21-22.

2. Leopold, dans son étude classique De Spinozae elocutione dicendique genere, fait d'ailleurs remarquer que Spinoza semble avoir emprunté à la comédie latine non seulement son langage mais même son univers. « Immo (ut plane dicam, quae sentiam), non tantum vocabula et versus in suam rem facientes interdum a comico mutuatus esse videtur philosophus, sed haud raro etiam res ipsas et argumenta fabularum respexisse, ita ut hic illic non tam suae aetatis homines et instituta quam res antiquae ei ante oculos versatae esse et pro experientia, quae vocatur, fuisse videantur, unde ea, quae theoretice deduxisset, illustraret vel probaret », *Ad Spinozae Opera Posthuma*, p. 33. C'est totalement vrai, mais il faut ajouter que les hommes et les institutions de l'Antiquité fournissent, aux yeux de Spinoza, une expérience valable encore, mutatis mutandis, de son temps, puisque la nature est une et la même.

3. Je renvoie aux travaux d'Akkerman sur Spinoza et Van den Enden.

ment avec lequel nous nous jetons à notre tour dans leur négation illusoire, et plus cruelle la façon dont la réalité reprend ses droits. Il faudrait ajouter que ce qui est chez les poètes ironie se fait chez les historiens considération désabusée[1], et l'on pourrait ainsi rendre compte de toute une part de la rhétorique spinoziste de la citation[2].

A ce répertoire doivent être ajoutées les évocations de scènes tout entières, là où le scolie se fait spectacle et nous présente Sénèque[3] s'ouvrant les veines sur l'ordre du tyran ou le poète espagnol oubliant les comédies qu'il a composées[4]. Cette fois, ce ne sont pas des mots qui sont cités, ni une situation conventionnelle ; c'est un exemple historique particulier, qui sert simplement à illustrer une variante d'une thèse déjà démontrée. Dans ces deux évocations, la résonance est plus dramatique, et les thèmes du suicide et de la folie font penser au théâtre baroque[5] ; mais la complexité de l'expérience est plus faible : il s'agit seulement, dans chacun des deux cas, d'ajouter un exemple dans une série. Pourquoi Spinoza les a-t-il insérés ici ? La référence à un personnage historique singulier n'ajoute rien quant au contenu théorique. Elle crée un effet de réel qui doit contribuer à vaincre l'incrédulité du lecteur devant une thèse trop opposée à ses convictions spontanées (l'hétéronomie du suicide, la succession des identités humaines dans un seul corps).

Confirmation simple, confirmation déplacée, confirmation ironique : toutes ces occurrences de l'expérience relèvent de ce que l'on pourrait appeler l'anthropologie particulière. Elles illustrent ou révèlent chacune une

1. E.-L. Etter a souligné que c'est à travers Tacite que Spinoza pense à quel point les citoyens, même opprimés, demeurent le principal péril pour la Cité (*Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bâle-Stuttgart, Verlag von Helbing & Lichtenhahn, 1966, p. 149). Elle remarque que sa vision de Tacite est déterminée par la lecture de Juste-Lipse (cf. d'ailleurs tout le chapitre « Die Bedeutung des Tacitus für die Niederlande », p. 115-149).

2. « Per nervature piú o meno evidenti il lettore colto dell'Europa e, ancor piú, dell'Olanda del Seicento, dopo Lipsio e con Grozio, terra e tempo d'elezione per la fortuna di Tacito, era ricondotto alla lettura di quel classico », note O. Proietti, Adulescens luxu perditus. Classici latini nell'opera di Spinoza, *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1985/2, p. 213, à propos d'une phrase très surdéterminée du *Traité politique* (G III, p. 312, l. 29-34).

3. *Ethique*, IV, pr. XX, scolie.

4. *Ethique*, IV, pr. XXXIX, scolie.

5. Sur Spinoza et le baroque, voir les pages bien connues de Gebhardt, Spinoza/Judentum und Barock, in *Vier Reden*, Heidelberg, Carl Winter, 1927 et de Dunin-Borkowski, *Spinoza*, t. II, 1933, p. 322-344 ; ainsi que les analyses plus réservées de A. Negri, *L'Anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, 1981, p. 100-105 ; traduction *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, 1982, p. 138-145.

situation passionnelle. Mais il en est qui ont un intérêt supplémentaire : elles dégagent une anthropologie générale. Ainsi la fin du livre III est révélatrice. Spinoza dit d'abord qu'il a, par les propositions qui précèdent, « expliqué et fait connaître par leurs premières causes les principales affections et fluctuations de l'âme »[1] : nous sommes donc dans le domaine de l'explication génétique — les démonstrations ont établi comment ces fluctuations naissent des trois affections primitives. Le langage même où ce résultat est résumé est d'allure géométrique (« expliquer », « faire connaître », « cause »). Mais si la démonstration nous a expliqué pourquoi notre âme est fluctuante, avons-nous appris à cette occasion le fait même de la fluctuation, ou bien le connaissions-nous déjà ? La phrase suivante nous fournit une double réponse : par son contenu, elle énonce qu'ainsi, il apparaît que nous sommes en proie aux causes extérieures « de beaucoup de façons » et que notre vie est gouvernée par la contradiction et l'ignorance ; mais, en tant que telle, elle n'insiste que sur le caractère nécessaire de cette preuve ; par son ton, en revanche, elle s'exclut clairement de la démonstration géométrique : « nous sommes mus en beaucoup de manières par les causes extérieures, et, pareils aux vagues de la mer, mues par des vents contraires, nous sommes ballottés, ignorant ce qui adviendra et quel sera notre destin »[2]. Nous reconnaissons là la rhétorique de la démarche expérientielle. Autant dire que la perception de la fluctuation est première, et que la démonstration n'a pas le rôle de la montrer, mais d'en démontrer les causes et d'en expliquer la nécessité.

Le scolie qui clôt la première section du livre IV complète cette anthropologie générale en liant impuissance et inconstance comme les traits les plus généraux de la condition passionnelle[3]. Ici encore, la déduction a démontré les causes de la situation, mais Spinoza semble penser que le fait même nous est déjà connu. Or ce fait n'est pas un fait particulier : il constitue l'expérience la plus universelle de la condition humaine. Impuissance, inconstance, déchirement : telle semble donc

1. « Atque his puto me praecipuos affectus, quae ex compositione trium primitivorum affectuum, nempe Cupiditatis, Laetitiae, et Tristitiae oriuntur, explicuisse, perque primas suas causas ostendisse », *Ethique*, livre III, pr. LIX, scolie, p. 189, l. 1-4.

2. « Ex quibus apparet, nos a causis externis multis modis agitari, nosque perinde ut maris undae, a contrariis ventis agitatae, fluctuari, nostri eventus atque fati inscios », *ibid.*, l. 4-6.

3. « His paucis humanae impotentiae et inconstantiae causas, et cur homines Rationis praecepta non servent, explicui », *Ethique*, livre IV, pr. XVIII, scolie, p. 222, l. 10-11.

être la toile de fond sur laquelle se dessinent les passions particulières. Nous le ressentons depuis toujours, sans en connaître les causes, et, du fait que nous ne les connaissons pas, nous ignorons la nécessité de ce que nous ressentons ; nous avons donc toujours l'illusion de pouvoir y échapper, illusion sans cesse démentie et toujours renaissante. Le propre de l'*Ethique* est de confirmer l'expérience en l'expliquant, et en détruisant par là même l'illusion qui nous empêche d'en tirer rigoureusement les conséquences.

Nous venons de citer deux textes où se développe cette anthropologie générale ; mais nombreux sont les passages où elle est comme présupposée, citée comme allant de soi, renvoyant à une situation connue de tous et qu'il s'agit d'expliquer, et non plus de montrer[1]. Ajoutons la formule d'Ovide[2] si souvent répétée : elle est donnée comme une leçon d'expérience bien connue (deux des phrases où elle est introduite commencent par *saepe*[3] ; une autre est marquée de « experientia satis superque docet »[4]) : elle résume bien la forme la plus générale de notre impuissance sur le terrain même où la raison commence à s'affirmer[5]. Cette anthropologie générale met sous nos yeux ce que, s'agissant du *TIE*, nous avions appelé une éthique radicale. Elle a la même profondeur et la même apparence de saturation. Elle en présente presque tous les caractères. Sauf un, la circularité : elle forme le fond de notre vie, mais sans interdire la prise en vue du reste. Elle nous fait sentir notre finitude — donc peut-être, différentiellement (bien que ce ne soit pas

1. Ainsi la préface du livre III reproche aux moralistes de ne pas comprendre les causes de l'impuissance humaine. C'est donc bien que tous — les moralistes, Spinoza et les lecteurs auxquels s'adressent les uns et les autres — savent bien que cette impuissance existe. Ils ne le savent que trop. La divergence porte sur la cause qu'il convient de lui assigner.

2. Elle se trouve aussi chez Paul, *Romains*, 7 : 19 ; et d'abord chez Euripide, *Médée*, v. 1078-1080. Il n'est pas très étonnant que Spinoza ne mentionne pas Euripide : il ne cite guère les auteurs grecs. Pourquoi, en revanche, passe-t-il sous silence Paul, un des auteurs qu'il cite ailleurs le plus, alors qu'il va chercher un équivalent dans l'*Ecclésiaste* ? Peut-être parce que l'*Epître aux Romains* insère cette remarque dans une réflexion théologique sur le péché qui la particularise trop.

3. « Ut saepe coactus sit, [...] », livre III, préface ; « nosque saepe [...] », livre III pr. II, scolie. La variante du livre IV (pr. XVIII, scolie) est précédée du même *saepe* à une ligne d'intervalle.

4. « Quamvis experientia satis superque doceat [...] », lettre LVIII à Schuller.

5. Spinoza fait d'ailleurs volontiers appel à Ovide pour souligner des contradiction de ce type, par exemple entre le désir et l'interdit (*Amores*, III, 4, v. 11 et 17, dont on entend l'écho dans le *TTP*, G III, respectivement p. 243, l. 12-14 et p. 216, l. 25-26 puis dans le *TP*, p. 355, l. 28. Cf. O. Proietti, Adulescens luxu perditus. Classici latini nell'opera di Spinoza, *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1985/2, p. 256).

dit), aspirer à l'éternité, comme le faisaient, au début du *TIE*, la vanité et la futilité des biens et des événements de la vie commune.

b / La fonction constitutive : l' « ingenium »

Mais il se trouve que ce n'est pas tout : précisément l'individualité insiste. D'une part, les passions mêmes se diversifient selon les individus, comme elles se diversifient selon les objets[1]. D'autre part, certaines propriétés des individus en général concernent leur particularité — et ce sont, entre autres, les propriétés qui touchent à la politique et à la religion. Lorsqu'il faut caractériser la façon dont les prophètes se distinguent des autres hommes, donc marquer leur différence, cette différence n'est pas déduite : elle est constatée. C'est donc l'expérience qui fait apparaître la forme concrète d'individualité qui règle l'expression de la justice et de la piété. Cette individualité peut-elle être pensée pour elle-même ? Lorsqu'il faut indiquer la règle spontanée du comportement des hommes à l'égard d'autrui, on ne peut dire que c'est telle ou telle passion qui triomphe : chaque homme a spontanément tendance à vouloir régler les autres sur sa complexion propre. Donc, même si les relations interhumaines sont la sphère des passions, la détermination des lois passionnelles ne résout pas toutes les questions. Il faut se donner un moyen de désigner ce qui fait le propre, sur le plan passionnel, de l'individu.

La façon dont cette notion s'introduit au livre III de l'*Ethique* est tout à fait instructive. Le corollaire de la proposition XXXI a démontré que chacun, autant qu'il peut, s'efforce que tous aiment ce qu'il aime lui-même et haïssent ce qu'il a lui-même en haine. Ainsi énoncé, le théorème semble porter sur deux passions seulement, l'amour et la haine. Mais il s'appuie sur la proposition XXXI qui nommait aussi le désir et il n'y a aucune raison pour ne pas considérer que le désir n'est pas impliqué aussi dans le corollaire. Bien plus : le scolie reformule le corollaire en remplaçant les noms des passions par une expression beaucoup plus générale : « Nous voyons ainsi que chacun a, de nature, l'appétit de voir les autres vivre selon sa propre complexion

1. « Quilibet uniuscujusque individui affectus alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt », *Ethique*, livre III, pr. LVII, G II, p. 186, l. 11-14. Pour la différenciation selon les objets, cf. la proposition précédente.

(ingenium) »[1]. Pourquoi ce changement ? Sans doute parce que la règle est si constante qu'elle s'applique non seulement aux passions primitives (le désir, la joie à travers l'amour, la tristesse à travers la haine) mais encore à toutes leurs dérivées. Ce sont donc toutes ses passions que chacun veut faire partager aux autres. *Ingenium* serait-il donc simplement un nom collectif pour l'ensemble des passions ? S'il en était ainsi, le raisonnement ne gagnerait rien dans le scolie, sinon un peu de brièveté. Mais il n'en est pas ainsi. La clef est fournie par le passage du « nous » de la proposition et de la démonstration au « chacun » du corollaire et du scolie. En disant « nous », l'ordre géométrique vise la nature humaine dans son système de causes. Il a pour objet les passions, et s'applique à toutes par l'intermédiaire des affections fondamentales. Mais, quand on parle de « chacun », on vise le complexe passionnel précis qui constitue tel individu, et qui est différent pour chaque individu, bien qu'il soit constitué des mêmes ingrédients. Chez l'un telle passion est dominante ; telle passion est associée, par des raisons biographiques ou par l'environnement qui pèse sur lui, à telle autre ; telle passion enfin prend certaines caractéristiques à cause de la structure propre de son corps, ou tels objets préférentiels à cause de son histoire personnelle ; chez l'autre les mêmes éléments s'organisent autrement, en un tout de tonalité différente. Seule l'expérience peut nous enseigner cette donnée existentielle. Mais l'ordre géométrique a d'abord énoncé une loi qui la met en jeu. Paradoxalement, l'individualité, dont la loi mathématique ne nous donne pas le contenu, est convoquée par la même loi dans ce contenu même pour en déterminer l'application. Il faut donc un concept pour désigner ce nœud passionnel irréductible, dont la géométrie désigne la place sans pouvoir assigner la figure, et c'est lui que désigne le terme d'*ingenium*.

Ce concept n'est pas nouveau[2]. Il joue un rôle central dans les textes humanistes puis à l'âge classique : chez Vivès[3], Huarte[4],

1. « Atque adeo videmus, unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant », G II, p. 164, l. 28-29.

2. Le terme est courant en latin classique, mais il n'atteint guère au statut conceptuel. Salluste en use souvent pour désigner soit le tempérament ou le « naturel » d'un individu, soit les qualités de l'esprit par opposition à celles du corps. Catilina était « ingenio malo pravoque » (*Conjuratio*, chap. V) ; les sénateurs avaient le corps affaibli par les années, mais l'esprit fortifié par la sagesse, « corpus annis infirmum, ingenium sapientia validum » (*ibid.*, chap. VI).

3. Cf. E. Hidalgo-Serna, Ingenium and Rhetoric in the Works of Vives, *Philosophy and Rhetoric*, t. 16/4, 1983, p. 228-241.

4. *Examen de los Ingenios*. Il est cité dans une des annotations de l'exemplaire de Florence. Cf. I. Sonne, Un manoscritto sconosciuto delle « adnotationes » al trattato teologico-politico di Spinoza, *Civiltà moderna*, 5, 1933, p. 305-312 ; G. Totaro, Un manoscritto inedito

Gracián[1], Cervantès[2]. Il y prend une nouvelle dimension dans la mesure où il fournit un accrochage à la réflexion humaniste sur la différence individuelle. Il oscille entre deux sens : marquer la diversité des esprits, ou bien la supériorité de certains d'entre eux. Il peut signifier le « naturel » de tel individu, par opposition aux autres ; il peut indiquer plutôt le génie, l'esprit qui caractérise certains d'entre eux plus que les autres[3]. Dans les deux cas, il marque clairement que l'esprit humain n'est pas réductible à la Raison : l'*ingenium*, chez Vivès, c'est l'ensemble des capacités créatrices, qui débordent le seul entendement. Chez Spinoza, cette dualité s'estompe : le premier sens devient l'essentiel, et le second n'est pensé, quand il apparaît, que sous sa juridiction ; avoir du talent est une des complexions, un des naturels possibles[4]. On passe d'une réflexion sur l'originalité à une méditation sur la diversité.

De ce point de vue, Spinoza est incontestablement plus proche de la tradition de Huarte[5]. Chez celui-ci, la notion d'*ingenio* intervient pour expliquer pourquoi, alors que toutes les âmes sont égales, les individus et les nations ont des capacités tellement diverses, tant pour le savoir que pour les activités pratiques[6]. La diversité des *ingenios* s'ancre à son tour dans celle des dispositions du corps[7] — c'est-à-dire des façons irréductibles dont la Nature a, pour chaque individu singulier, appliqué ses propres lois. Ce qui, chez Huarte, renvoie au mélange

delle « adnotationes » al *Tractatus teologico-politicus* di Spinoza, *Studia Spinozana*, V, 1989, p. 205-224.

1. E. Hidalgo-Serna, The Philosophy of Ingenium : Concept and ingenious Method in Baltasar Gracián, *Philosophy and Rhetoric*, t. 13, 1980, p. 245-263. Le *Criticon* est dans la bibliothèque de Spinoza.

2. Cf. H. Weinrich, *Das ingenium Don Quijotes. Ein Beitrag zur literarischen Charakterkunde*, Munster, Aschendorff, 1956. Spinoza possédait les *Nouvelles exemplaires*.

3. Cette dualité de sens le rend difficile à traduire dans une langue autre que l'italien ou l'espagnol. E. Hidalgo-Serna le fait remarquer à propos des langues germaniques (*Ingenium and rhetoric in Vives*, *op. cit.*, p. 240, note 32), mais c'est vrai aussi pour le français. Nous empruntons à Appuhn « complexion ».

4. Spinoza utilise parfois le mot dans ce sens non conceptuel, sans précision : les théologiens ont voulu faire preuve de leur talent (*ingenium ostentare*) en assignant des fins aux choses, *Ethique*, livre I, app., G II, p. 80, l. 30-31. De même, Descartes, par sa théorie des *affectus*, n'a guère fait que montrer la pénétration de son grand talent (*magni sui ingenii acumen*), livre III, préface, G II, p. 138, l. 4-5.

5. On sait qu'on a voulu repérer cette tradition aussi chez Descartes : G. A. Pérouse suppose que ce dernier aurait lu au moins le premier prologue de l'*Examen*, sur la spécialisation des esprits (*L'Examen des esprits du docteur Juan Huarte de San Juan. Sa diffusion et son influence en France aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Belles Lettres, 1970, p. 144-152).

6. *Examen de los ingenios*, chap. XI sq., dans le volume *Obras escogidas de filosofos* (Biblioteca de Autores espanoles, t. 65, Madrid, 1953), p. 447 sq.

7. *Ibid.*, chap. VIII, p. 433 sq.

des quatre humeurs suppose chez Spinoza une équation en termes de repos et de mouvement. Mais, dans les deux cas, il s'agit bien de se donner un concept pour cerner la diversité des individus, et penser celle-ci en relation avec leur détermination corporelle[1].

Surtout, l'avantage de cette notion tient à ce qu'elle permet de caractériser l'individu a posteriori, sans faire le détour par la déduction géométrique. Chaque individu est déterminé par une certaine proportion de mouvement et de repos. Cette proportion pourrait être connue par un entendement infini, qui maîtriserait le système de toutes les lois par lesquelles un individu complexe est constitué. Un entendement fini peut sans doute maîtriser ce système quand il étudie des individus très simples, où peu de composantes entrent en jeu. Dès qu'il s'agit d'individus plus complexes, le même processus est en droit toujours possible, mais de fait nous ne l'effectuons pas. Cela nous interdit-il toute approche de l'individu et de sa relation à autrui, ou nous contraint-il à ne le faire que de façon inadéquate ? Ici encore l'expérience donne une réponse. Sans connaître la composition essentielle de tel individu, nous pouvons constater que tous le reconnaissent : la fréquentation nous en a donné comme un savoir solide, sans connaissance des causes, mais suffisamment sûr pour empêcher certaines idées, pour marquer certaines limites. Comme nous reconnaissons les traits de son visage, nous reconnaissons les traits de son esprit. Ces traits ne sont pas réductibles à son degré d'avancement dans la voie de la rationalité, bien que ce degré puisse jouer un rôle dans la perception de l'ensemble. Mais il est aussi le nœud des passions, la façon dont elles se modulent et s'imbriquent dans une singularité.

Quels sont les caractères de l'*ingenium* ? On peut les énumérer selon plusieurs moments apparemment contradictoires, mais qui en fait se déduisent les uns des autres. Son irréductibilité individuelle se manifeste d'abord comme règle de diversité entre les individus. Elle se manifeste ensuite, en chaque individu, comme principe de jugement et fonctionne

1. Cette proximité est généralement négligée. Le livre de M. Iriarte, *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de ingenios*, Madrid, CSIC, 1948, qui consacre pourtant plusieurs chapitres à l'influence de Huarte, ne nomme pas Spinoza. Réciproquement, les spécialistes de Spinoza ne s'intéressent guère à Huarte. Dunin-Borkowski, qui récite des bibliothèques entières, ne le nomme pas une seule fois. Il est vrai que la comparaison n'a d'intérêt que si on fait apparaître le rôle décisif de l'*ingenium* chez Spinoza. Il y a d'ailleurs un autre point de rapprochement : l'analyse des miracles en fonction de l'*ingenium* de la foule (*Examen* chap. IV, p. 418-419 ; c'est d'ailleurs à ce passage que renvoie la note marginale 42 relevée par I. Sonne, *op. cit.*, p. 6-7).

alors comme règle d'assimilation. La conjonction paradoxale de ces deux règles dicte une stratégie spontanée dans les relations interhumaines.

La règle de la diversité. — Spinoza le répète avec insistance : « La complexion commune des hommes est extrêmement diverse, l'un se satisfait mieux de telles opinions, l'autre de telles autres, ce qui est l'objet de respect religieux pour celui-ci excite le rire de celui-là »[1]. Il le redit peu avant d'exposer le *credo* universel, et cette fois il utilise explicitement la formule caractéristique de l'expérience : « *Nul n'en doute*, la complexion commune des hommes est extrêmement diverse, tous ne trouvent pas le repos dans les mêmes idées, mais au contraire des opinions différentes les gouvernent, celles qui portent l'un à la dévotion excitant l'autre au rire et au mépris »[2]. Bien entendu la forme propre de chacun peut être expliquée par l'ensemble des lois qui se sont combinées pour le produire, lui donner une biographie, etc. Mais de toute façon, si on se donne un nombre d'hommes suffisamment grand, on est sûr, avant même de les avoir examinés, de trouver entre eux une diversité extrême des complexions. Encore une fois nous rencontrons un concept qui permet de réduire l'inadéquation en neutralisant ses effets. Il affirme l'irréductibilité des individus tout en prenant en compte leur variété. Cette variété peut tenir aux degrés de compréhension[3] ; mais elle peut renvoyer aussi aux différences de courage, de miséricorde[4], d'aptitude à supporter l'adversité, de force d'esprit. Elle peut aussi concerner l'entêtement[5]. Cette diversité réelle s'appuie sur l'irréductibilité. Mais on va voir que le jeu même de l'*ingenium* va précisément aboutir à la réduire imaginairement.

1. « Quia hominum ingenium varium admodum est, et alius his, alius illis opinionibus melius acquiescit, & quod hunc ad religionem, illum ad risum movet [...] », *TTP*, préface, G III, p. 11, l. 1-4.

2. « [...] & nemo dubitet, commune hominum ingenium varium admodum esse, nec omnes in omnibus aeque acquiescere, sed opiniones diverso modo homines regere, quippe quae hunc devotionem, eae ipsae alterum ad risum, & contemptum movent », *TTP*, chap. XIV, G III, p. 176, l. 35 ; p. 177, l. 4.

3. Les Hébreux sortant d'Egypte sont *rudis ingenii* ; le même terme est opposé, au chapitre III, aux *homines prudentes* dont la complexion, comme la vigilance, est *non mediocris*.

4. L'interprétation que donne Spinoza de la démarche de Josias, après la découverte du Livre de la Loi (*TTP*, chap. II, G III, p. 33), laisse entendre que l'*ingenium muliebre* est, au moins aux yeux du roi, plus enclin à la miséricorde (en fait ni *Paralipomènes*, II, 34, ni le texte parallèle de *Rois*, II, 22 n'attribuent à Josias le choix de la prophétesse ; mais Spinoza a pu légitimement penser que ses serviteurs mettaient en œuvre son intention). Une formule de l'*Ethique* semble souscrire à cette caractérisation (livre IV, pr. XXXVII, scolie 1 : « muliebri misericordia », G II, p. 236, l. 35).

5. Avant la législation mosaïque, l'*ingenium* du peuple hébreu était « contumax », *TTP*, chap. V, G III, p. 75, l. 15.

La règle d'assimilation. — Cette diversité se répercute sur la conception du monde. En effet, chacun prend son *ingenium* propre pour base de son jugement : il juge du bien et du mal par le souverain droit de la nature et avise à son intérêt en fonction de sa complexion[1]. Il n'a pas tort, mais il généralise spontanément et croit que ce qui vaut pour lui vaut pour autrui. Lorsque la complexion est dominée par une passion unique, le jugement selon l'*ingenium* se fait jugement selon cette passion. « Ainsi, l'avare juge que l'abondance d'argent est ce qu'il y a de meilleur, la pauvreté ce qu'il y a de pire. L'ambitieux ne désire rien tant que la gloire et ne redoute rien tant que la honte. A l'envieux rien n'est plus agréable que le malheur d'autrui, et rien n'est plus insupportable que le bonheur des autres »[2]. Preuve que les « caractères » ne sont lisibles que comme marge des passions : ils sont ici donnés comme des *ingenia* unidimensionnels. Mais surtout les hommes, même lorsqu'ils ont une complexion plus riche, jugent nécessairement de la complexion d'autrui par la leur : en effet, ils interprètent leurs propres actions en fonction d'un schéma finaliste qui exprime leur complexion et non celle d'autrui, pas plus que la réalité ; donc lorsqu'ils tentent de déchiffrer le comportement des autres, s'ils n'ont pas d'autre moyen de le connaître, ils lui appliquent ce schéma[3]. Cette procédure s'applique bien entendu aussi bien aux êtres imaginaires qu'aux êtres réels. C'est pourquoi, lorsque les hommes forgent des *rectores naturae* pour expliquer les phénomènes qui les étonnent, ils en conçoivent l'*ingenium* à partir du leur propre[4], et inventent un culte à leur rendre, chacun encore à partir de son propre *ingenium*[5]. La diversité des *ingenia* explique alors la diversité des cultes et des superstitions[6]. Au lieu de s'en indigner ou de la déplorer, on doit constater qu'elle est nécessaire.

1. « Atque adeo summo naturae jure unusquisque judicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit », *Ethique*, livre IV, pr. XXXVII, scolie II, G II, p. 237, l. 22-24. « Unusquisque ex suo ingenio judicat, quid bonum sit », livre IV, pr. LXX, dém.

2. *Ethique*, livre III, pr. XXXIX, scolie. Qu'il s'agisse effectivement là d'une thèse sur l'*ingenium*, bien que le mot ne soit pas prononcé dans ce scolie, se conclut de ce que la démonstration précédemment citée y renvoie.

3. « Nihil iis restat, nisi ut ad semet convertant, et ad fines, a quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant, et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario dijudicant », *Ethique*, livre I, app., G II, p. 78, l. 26-28.

4. « Atque horum ingenium, quandoquidem de eo numquam quid audiverant, ex suo judicare debuerunt », *ibid.*, p. 79, l. 5-6.

5. « Unde factum, ut unusquisque diversos deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit », *ibid.*, p. 79, l. 8-10.

6. « Circa religionem maxime errare solent homines, & pro ingeniorum diversitate multa magno certamine fingere [...] », *TTP*, chap. XVI, p. 199, l. 24-26.

Le paradoxe de l'*ingenium* va engendrer une *stratégie spontanée*. — La réalité dément à chaque instant la croyance spontanée. S'il en est ainsi, chacun va s'efforcer de transformer cette réalité pour qu'elle s'adapte à sa croyance, et refuser aux autres cette irréductibilité de l'*ingenium* qu'il ne peut pas ne pas exiger pour lui-même. Chacun va essayer de faire passer dans le réel sa réduction imaginaire. Il va donc faire effort pour que les autres vivent comme lui ou, du moins, se conforment à ses critères de vie. Chacun désire spontanément que les autres se plient à son *ingenium*. C'est peut-être la phrase que Spinoza répète le plus souvent lorsqu'il s'agit d'expliquer les relations interhumaines[1]. Cette stratégie spontanée ne se limite d'ailleurs pas à la politique : elle concerne aussi la religion[2], et encore par exemple les relations intrasociales, l'éducation, etc.

Cette stratégie spontanée pourrait nous faire penser à l'état de nature hobbesien. Il faut cependant remarquer que dans son application concrète cette règle n'implique pas au sens strict une « guerre de tous contre tous ». Elle s'articule en effet avec un autre principe de base de la psychologie spinoziste : celui de l'imitation des affections[3]. Les mécanismes de cette dernière expliquent pourquoi, tout en étant portés à imposer leur complexion à autrui, les hommes sont en même temps conduits à s'identifier, au moins pour un certain temps et dans une certaine mesure, à la complexion d'autrui. On comprend donc que certains *ingenia* servent de relais à d'autres et que des factions ou des groupes idéologiques puissent se constituer, partageant au moins partiellement les mêmes passions — et tirant de ce partage une force multipliée pour l'imposer aux récalcitrants. L'application conjuguée de ces deux principes permet de comprendre cette vérité d'expérience qui échappe à Hobbes[4] : nous ne rencontrons jamais

1. « Videmus, unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant », *Ethique*, livre III, pr. XXXI, scolie, G II, p. 164, l. 28-29. « Cum natura humana ita comparatum esse ostendimus, ut unusquisque appetat, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant », livre V, pr. IV, scolie, p. 283, l. 21-23. « Unusquisque solus omnia se scire putat, & omnia ex suo ingenio moderari vult », *TTP*, chap. XVII, G III, p. 203, l. 21-22. « Demonstravimus [...] unumquemque appetere, ut reliqui ex suo ingenio vivant », *TP*, chap. I, § 5, G III, p. 275, l. 4-8.

2. « Nous voyons que presque tous substituent à la parole de Dieu leurs propres inventions et s'appliquent uniquement sous le couvert de la religion à obliger les autres à penser comme eux » : ici, au début du chapitre VII du *TTP*, le mot *ingenium* est absent, mais on reconnaît le thème.

3. *Ethique*, livre III, pr. XXXVII sq.

4. Hobbes ressent lui aussi le besoin d'expliquer la formation de groupes passionnels mais uniquement dans le cas des séditions. Ne disposant pas de la doctrine de l'imitation des affections, il est obligé d'en produire un équivalent pauvre : l'éloquence, par laquelle les ambitieux entraînent la sottise du vulgaire (*De Cive*, chap. XII, § 12 et 13).

l'anarchie absolue ; nous nous heurtons plutôt à la lutte de groupes constitués.

C'est sur ces caractères de l'individualité que va se fonder la politique spinoziste de la relation à autrui. A la stratégie spontanée, elle va opposer une stratégie réfléchie — mais cette dernière devra toujours tenir compte du caractère nécessaire de la première. Cette stratégie réfléchie opère suivant une double distinction : entre l'individu et l'Etat, entre les pensées et les actions. Elle aboutit ainsi à tracer des lignes de démarcation complexes. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer les conclusions de Spinoza à celles par lesquelles Hobbes achève une réflexion assez semblable en son point de départ. Le *De Cive* en effet, quand il s'agit de définir la notion de péché, remarque : « Les hommes sont de cette nature, que chacun nomme bien ce qu'il désirerait qu'on lui fît et mal ce qu'il voudrait éviter ; de sorte que, suivant la diversité de leurs affections, il arrive que ce que l'un nomme bien, l'autre le nomme mal »[1]. Constatation parallèle à celle de Spinoza, mais dont Hobbes tire de tout autres effets. De la diversité de fait des opinions, et de l'égalité fondamentale entre les hommes, il conclut immédiatement à la nécessité d'une intervention autoritaire de l'Etat pour leur fixer une règle. Par elles-mêmes en effet, elles ne sauraient la trouver spontanément. Les conclusions spinozistes seront plus nuancées.

D'une part, malgré la tendance de chacun à tout juger selon sa complexion et à vouloir régir les autres en fonction d'elle, personne n'est naturellement tenu de vivre selon la complexion d'autrui[2], ni d'accepter d'autrui la règle de ses jugements, c'est-à-dire de juger à partir d'un *ingenium* autre que le sien[3]. D'autre part, il faut effectivement laisser à chacun cette part d'individualité : l'Etat doit le faire, et laisser à chacun le pouvoir d'interpréter les fondements de la foi à partir de sa propre complexion[4]. Il ne peut d'ailleurs faire autrement[5]

1. *De Cive*, II[e] partie, chap. XIV, § 17 (trad. Sorbière).

2. « Nemo jure naturae ex alterius ingenio vivere tenetur, sed suae unusquisque libertatis vindex est », *TTP*, préface, G III, p. 11, l. 15-17.

3. « Nemo jure naturae alteri, nisi velit, morem gerere tenetur, nec aliquid bonum aut malum habere, nisi quod ipse ex suo ingenio bonum aut malum esse, decernit », *TP*, chap. II, § 18, G III, p. 282, l. 15-18.

4. « Concludo, unicuique sui judicii libertatem, & potestatem fundamenta fidei ex suo ingenio interpretandi relinquendam » et de ne juger la piété et l'impiété qu'à partir des œuvres seules, *TTP*, préface, G III, p. 11, l. 4-6.

5. « Quantumvis igitur summae potestates jus ad omnia habere, & juris et pietatis interpretes credantur, nunquam tamen facere possunt, ne homines judicium de rebus quibuscunque ex proprio suo ingenio ferant, et ne eatenus hoc, aut illo affectu afficiantur », *TTP*, chap. XX, G III, p. 240, l. 1-5.

— s'il essaie, il tombe dans le cycle de la violence qui l'emportera. Ce type de stratégie est donc souhaitable et possible. C'est d'ailleurs ce qui se passe aux Pays-Bas[1] et l'homme raisonnable le fait aussi pour sa part[2].

Mais la Cité peut-elle laisser chacun vivre (et non seulement penser et être affecté) selon sa propre complexion ? Certainement pas, ou pas totalement : car celui qui vit selon sa propre complexion relève entièrement de son propre droit et non de celui de la Cité[3]. Donc si une Cité laisse quelqu'un vivre en fonction de son propre *ingenium*, elle cède de son droit[4], ce qui est impossible sans division de l'Etat[5]. On ne peut non plus laisser un citoyen interpréter le Droit à sa guise, car cela reviendrait à le laisser vivre selon son *ingenium*[6]. Nous sommes ainsi renvoyés, de nouveau, à une distinction entre l'interne et l'externe.

Néanmoins une telle distinction entre l'interne et l'externe n'est pas toujours facile : nous l'avons déjà constaté à propos du langage. D'où une sorte de ruse de la Raison d'Etat à l'égard de l'*ingenium* : il faut conduire les hommes de façon que chacun croie non pas être conduit, mais obéir à son *ingenium* propre[7]. Autrement dit, l'ultime leçon de la politique spinoziste tient peut-être, une fois tracée la démarcation entre les actions et les pensées, à inciter les gouvernants à gérer les actions comme si elles étaient des pensées.

Que dire de l'homme raisonnable ? Il n'a pas les mêmes motifs que l'Etat pour intervenir dans les actions d'autrui. Mais, s'il réprime son penchant à réduire spontanément autrui à sa propre complexion,

1. « Cum itaque nobis haec rara foelicitas contingerit, ut in Republica vivamus, ubi unicuique judicandi libertas integra, & Deum ex suo ingenio colere conceditur [...] », *TTP*, préface, G III, p. 7, l. 21-23.

2. « Unumquemque ex suo ingenio vivere sino », Ep. XXX, G IV, p. 166, l. 18-19.

3. « Unusquisque eatenus sui juris est quatenus ex suo ingenio vivere potest », *TP*, chap. II, § 9, G III, p. 280, l. 2-5.

4. « Si Civitas alicui concedat jus, et consequenter potestatem [...] vivendi ex suo ingenio, eo ipso suo jure cedit, et in eum transfert, cui talem potestatem dedit », *TP*, chap. III, § 3, G III, p. 285, l. 8-11.

5. « Atque adeo sequitur, nulla ratione posse concipi, quod unucuique civi ex civitatis instituto liceat, ex suo ingenio vivere », *ibid.*, l. 16-18.

6. « Praeterea concipere etiam non possumus, quod unucuique civi liceat Civitatis decreta, seu jura interpretari. Nam si hoc unucuique liceret, eo ipso sui judex esset ; quandoquidem unusquisque facta sua specie juris nullo negotio excusare, seu adornare posset, & consequenter ex suo ingenio vitam institueret, quod [...] est absurdum », *TP*, chap. III, § 4, G III, p. 285, l. 32 ; p. 286, l. 2.

7. « Homines ita ducendi sunt, ut non duci, sed ex suo ingenio, et libero suo decreto vivere sibi videantur », *TP*, chap. X, § 8, G III, p. 356, l. 26-27.

ne risque-t-il pas alors de laisser en lui le champ libre à la seule imitation des affections ? Spinoza remarque qu'il est difficile de trouver ainsi une ligne de conduite. Les hommes sont divers et il faut une singulière puissance sur soi-même pour les accepter tous avec leur *ingenium* propre tout en évitant d'imiter leurs affections[1]. En fait la solution consistera à continuer dans une certaine mesure la stratégie spontanée, c'est-à-dire à tenter de guider les autres vers la raison, qui joue ainsi le rôle d'*ingenium* de l'homme raisonnable.

Une forme particulière de cette stratégie concerne la façon d'éduquer les hommes, ou simplement de leur parler. Spinoza dit qu'il faut parler *ad captum vulgi*, ou que l'Ecriture a enseigné *ad captum vulgi* — selon la compréhension de la foule. Que signifie *captum* ? On l'interprète parfois comme preuve d'un « double langage ». En fait, ce terme a, au moins en partie, la même distribution sémantique que le terme *ingenium* : il désigne l'ensemble des opinions de chacun, le cadre à travers lequel il reçoit le discours[2]. Il n'est pas d'ordre épistémologique ; il constitue plutôt la condition individuelle de l'épistémique. Le récepteur du discours a un corps, et une complexion qui correspond à ce corps. Quand le récepteur est un peuple, le cadre de compréhension est formé par son *ingenium* national[3].

L'*ingenium* tel que nous le rencontrons dans ces textes est d'ordre constitutif et non confirmatif. Nous ne pouvons démontrer a priori que l'esprit de tel individu aura telles caractéristiques. Seule l'expérience peut nous l'enseigner. En outre, on ne peut considérer cet *ingenium* comme une simple rémanence de l'ignorance, ou, inversement, comme un pur équivalent de la sagesse ; il se maintient par-delà l'acquisition de la sagesse. Spinoza parle en effet de l'*ingenium* de l'homme conduit par la raison[4], en même temps que de sa *vivendi ratio*.

Qu'en est-il maintenant si nous passons à ces ensembles d'hommes que sont les cités ? Nous allons voir ces deux aspects de l'expérientiel entrer en jeu à tour de rôle : l'aspect confirmatif pour la formation de l'Etat, l'aspect constitutif pour le maintien de son individualité.

1. « Sunt enim homines varii [...] Unumquemque igitur ex ipsius ingenio ferre et sese continere, ne eorum affectus imitetur, singularis animi potentiae opus est », *Ethique*, livre IV, app., chap. XIII, G II, p. 269, l. 16-22.

2. Cf. TTP, chap. XIV, G III, p. 173.

3. Cf. *TTP*, fin du chapitre XI : les apôtres ont adapté le message évangélique à l'*ingenium* des hommes de leur temps, Paul à celui des Grecs, les autres à celui des Juifs (G III, p. 158).

4. *Ethique*, livre IV, pr. LXVI, scolie, G II, p. 260, l. 28.

2. Les passions et l'Etat

Dans la lettre L, datée du 20 juin 1674, Spinoza répond à une question posée par son ami Jarig Jelles : quelle différence y a-t-il entre sa politique et celle de Hobbes ? Avant de traiter de la réponse, il n'est pas inutile de souligner la question. Pourquoi Jelles, marchand cultivé et soucieux de son salut, membre des cercles collégiants, c'est-à-dire d'une minorité hétérodoxe et dynamique à l'intérieur ou à la marge du calvinisme, pose-t-il une telle question ? Pourquoi, plutôt que d'interroger Spinoza sur tel ou tel point de sa politique, a-t-il choisi de lui demander de se situer par rapport à un tiers — et un tiers qui est Hobbes ?

En fait, Jelles a sans doute à l'esprit un problème qui est l'un des plus brûlants de la société néerlandaise dans laquelle il vit — donc un problème où il attend la solution de Spinoza — et il se trouve que ce problème a partie liée avec la figure de Hobbes. Il s'agit de la question du *Jus circa sacra*. Cette question est d'abord celle de savoir qui a autorité sur les institutions religieuses, et, indissociablement, sur l'expression et la prédication des croyances qui fondent ces institutions. Il ne s'agit pas seulement, en ces temps de division confessionnelle, de savoir si l'Etat peut ou doit soutenir une Eglise : on se demande aussi dans quelle mesure il peut ou doit intervenir dans son organisation, voire dans la détermination de son enseignement. Dans un tel débat, Eglise et Etat n'apparaissent pas comme deux entités totalement extérieures et indépendantes. Au contraire, chacune est concernée dans son statut même et doit exhiber ses titres à l'existence. C'est pourquoi, lorsqu'on n'en reste pas aux pamphlets et aux invectives, une seconde question s'articule à celle-là : celle de la légitimité et des conditions de perpétuation de l'Etat ; la seconde question est évidemment moins immédiate que la première, moins liée à la controverse directe, mais elle la détermine puisqu'elle en fournit les conditions de résolution.

Sur le premier problème, il existe aux Pays-Bas une double tradition, ou plutôt une tradition polémique[1]. D'un côté l'orthodoxie calviniste énonce que l'Etat, lorsque le salut ou le bien des fidèles est en jeu, doit se mettre au service des décisions prises par l'autorité spiri-

1. Cf. D. Nobbs, *Theocracy and Toleration. A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*, Cambridge UP, 1938 ; L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, 1976.

tuelle (concrètement, cela peut vouloir dire par exemple : interdire les livres qui sont condamnés par les synodes ; punir les individus qui lui sont dénoncés par les pasteurs)[1]. De l'autre côté, les régents d'Amsterdam et des autres villes, depuis plus d'un siècle, défendent le plus souvent l'indépendance du pouvoir civil — et, également, le droit du pouvoir civil à dominer et à contrôler l'Eglise. Les idéologues de cette lignée[2] ne dissocient pas, en effet, indépendance *de* l'Etat et autorité *sur* l'Eglise : ils semblent penser qu'une séparation totale entre les deux instances est illusoire et impossible ; ou bien l'Eglise domine l'Etat, ou bien l'Etat domine l'Eglise ; s'il n'y a pas de solution moyenne, c'est que les pasteurs ont en fait un grand pouvoir sur les âmes et que, s'ils sont en désaccord avec les magistrats, ils peuvent toujours exciter les passions du peuple, et éveiller la haine de la multitude contre le Souverain, avec tout ce que cela implique de danger pour la stabilité de l'Etat ; c'est pourquoi le Souverain doit, pour sa sécurité et, donc, pour celle de tous, contrôler de près les ecclésiastiques et leur enseignement[3]. Ceux qui défendent ces positions ont découvert en Hobbes, lorsqu'ils l'ont lu, comme un garant théorique[4] : sa théorie de l'état de nature et du pacte social fournit raisons et arguments pour défendre leurs thèses, en montrant que le jeu naturel des individus et de leurs passions conduit à la mort de tous s'il n'est pas dépassé et ordonné par un pacte qui fonde la légitimité du Souverain et interdit à tout sujet (notamment aux ecclésiastiques) de s'ériger en juge de qui détient l'autorité civile. C'est pourquoi, à partir de 1650, la pensée de Hobbes joue un rôle de plus en plus important dans les Provinces-Unies[5].

1. La première version en est donnée par Walaeus contre qui sont dirigées les thèses de Vossius. Plus tard dans le siècle, Voetius formule les thèses calvinistes le plus nettement.

2. Le stade antérieur à l'importation des thèses hobbesiennes est représenté par l'*Epistolica Dissertatio* de Vossius ou le *De Imperio Summarum Potestatum circa sacra* de Grotius.

3. Pour être complet, il faudrait aussi mentionner l'incidence de ces questions sur une troisième institution : l'Université. Voir par exemple l'analyse que fournit P. Dibon de l'épuration qui, à Leyde, suivit le synode de Dordrecht et qui toucha des maîtres aussi célèbres que Bertius, Barlaeus, Jacchaeus et même Vossius (cf. *La philosophie néerlandaise au siècle d'Or*, t. I, p. 80-89).

4. C'est le cas par exemple de L. Antistius Constans, *De Jure Ecclesiasticorum*, 1665, qui développe une théorie du pacte, certes modifiée, mais impossible sans Hobbes. Cf. D. Nobbs, *op. cit.*, p. 245-250 ; P.-F. Moreau, Spinoza et le *Jus circa sacra*, *Studia spinozana*, t. 1, 1985, p. 335-344 et la traduction de l'ouvrage par V. Butori, J. Lagrée, P.-F. Moreau, 1991.

5. Cf. C. Secrétan, Partisans et détracteurs de Hobbes dans les Provinces-Unies du temps de Spinoza, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, n° 2, 1979, p. 2-13 ; Premières réactions néerlandaises à Hobbes au XVII^e siècle, *Annales d'histoire des facultés de Droit*, 1986, n° 3, p. 137-165. Voir aussi les travaux de G. Jongeneelen concernant l'influence de Hobbes sur Koerbagh, notamment La philosophie politique d'Adriaan Koerbagh, *Cahiers Spinoza*, VI, p. 247-267.

Il ne faut donc pas s'étonner de la question de Jelles ; en demandant à Spinoza : « quelle différence y a-t-il entre Hobbes et vous ? », il lui demande en fait : comment concevez-vous la substance de l'Etat, et sa force pour résister aux passions humaines ? Et Spinoza répond précisément sur ces points ; il dit en effet :

1 / je maintiens toujours le droit naturel (ce qui revient à dire que Hobbes ne le maintient pas) ;
2 / à l'intérieur d'une Cité, je ne reconnais de droit au Souverain sur les sujets que dans la mesure où il l'emporte en puissance sur eux (c'est donc un rapport de force ; ce qui implique que chez Hobbes ce n'en est pas un ou ce n'en est plus un) ;
3 / cela se passe toujours dans l'état de nature[1].

Avant de passer à l'analyse détaillée, on peut tout de suite remarquer l'unité de cette réponse : elle semble indiquer la démarcation entre les deux philosophies en ceci que Hobbes instaure une séparation là où Spinoza n'en fait pas, que chez l'un l'état de nature, le droit naturel, le rapport fondé sur la puissance s'interrompt, alors que chez l'autre il continue. Ce qui nous renvoie à la question : comment l'état de nature peut-il continuer[2] ? Si état de nature et société civile sont la même chose, pourquoi conserver encore cette notion d'état de nature[3] ?

a / Le temps et le pacte

Quel est le soubassement de la théorie du pacte chez Hobbes ? Pour celui-ci, l'univers est de part en part naturel. C'est d'ailleurs la condition

1. « Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me & Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit quod ego naturale Jus semper sartum tectum conservo, quodque supremo Magistratui in qualibet Urbe non plus in subditos juris, quam juxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu naturale semper locum habet », Ep. L, G IV, p. 238-239.

2. Spinoza utilise l'expression *sartum tectum*, en état de marche ; la version néerlandaise des *Nagelate Schriften* (que Gebhardt tient pour l'originale, *op. cit.*, Textgestaltung, p. 417) dit simplement : *in zijn geheel*, dans sa totalité.

3. Sur la lettre L et plus généralement sur les rapports Hobbes/Spinoza, on peut consulter M. de Souza Chaui, Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa, *Revista latinoamericana de Filosofia*, 1980, p. 57-71 ; J.-P. Osier, Hobbes et Spinoza devant le canon de l'Ecriture, *Cahiers philosophiques*, n° 14 (mars 1983), p. 19-29 ; J. Lagrée, Du magistère spirituel à la *medicina mentis* : Grotius, Hobbes, Constans, Spinoza, Actes du colloque d'Urbino, *Hobbes et Spinoza. science et politique*, à paraître.

nécessaire pour qu'il soit connu scientifiquement. Il n'y a donc aucune région de l'être qui échappe d'emblée aux lois de la nature, et aucune intervention non plus de la surnature. Toute substance est corporelle et à cette corporéité totale du monde rien ne semble pouvoir échapper qui vienne fonder un autre règne. L'homme n'a donc en lui rien d'hétérogène au système des lois de la nature.

Pourtant la critique constante que Hobbes adresse à la politique d'Aristote se résume à ceci : il n'a pas vu la différence entre l'état de nature et la société civile. Or l'humain, et ce qu'il y a de plus humain : la Cité, ne sont pas pensables en dehors de cette différence fondamentale. C'est là l'indice qu'il existe malgré tout une spécificité humaine. Cette spécificité d'ailleurs ne sépare pas l'état de nature de la société civile : mais elle se réfracte différemment en l'un et en l'autre en les séparant tous les deux de la nature animale soumise aux lois de la nécessité. Quelle est donc cette différence qui doit pourtant elle-même se fonder sur la nature, et qui ne suppose rien qui s'apparente à la raison (qui n'est pas première) ou au libre arbitre (qui n'existe pas) ? Il faut ainsi trouver dans la nature quelque chose qui arrache l'homme à la nature.

La solution est fournie par le temps[1]. L'homme est un corps, certes, comme tous les autres êtres existants, mais c'est un corps qui vit dans le temps, et ce trait naturel suffira à l'arracher à la nature, à construire l'explication de la société et à fonder à la fois la science de la politique et la légitimité de l'Etat. En effet, alors que les animaux vivent dans une continuité sans mémoire, l'homme, par un pouvoir des marques, peut suppléer au silence de la nature ; les bêtes sont abandonnées, dans la direction de leur vie, au hasard extérieur qui les enferme dans le cycle de la répétition. Ayant observé ce défaut, l'homme a imaginé de placer des « marques visibles ou sensibles, qui rappelleraient à son esprit la pensée qu'il avait lorsqu'il les a disposées »[2].

1. Le principe de l'analyse qui suit est développé dans P.-F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, PUF, 1989, p. 53-67.

2. « The experience we have hereof, is in such brute beasts, which, having the providence to hide the remains and superfluity of their meat, do nevertheless want the remembrance of the place where they hid it, and thereby make no benefit thereof in their hunger : but man, who in this point beginneth to rank himself somewhat above the nature of the beasts, hath observed and remembered the cause of this defect, and to amend the same, hath imagined or devised to set up a visible or other sensible mark, the which, when he seeth it again, may bring to his mind the thought he had when he set it up », *Human Nature*, V, 1, *EW*, t. IV, p. 19-20. L'intérêt de ce texte tient à ce qu'il refuse aux animaux non la simple mémoire, mais la mémoire de la pensée : en l'absence de différences sensibles dans la chose, ils ne retrouvent pas la pensée qu'ils avaient formée une première fois.

Quatre séries de conséquences s'en déduisent, les deux premières concernant le développement de l'individu, les deux dernières établissant le système de ses relations avec autrui :

— une *série statique* : le temps permet le langage, qui produit la raison, qui fonde la possibilité de la science ;
— une *série dynamique* : son inscription dans le temps permet à l'homme de développer le sentiment du nouveau, qui est à l'origine du goût de l'aventure, du développement de la civilisation et de la réalité de la science ;
— une *série passionnelle* : l'existence du temps permet la prolongation du désir, donc la constitution des passions, qui sont elles-mêmes multipliées par le langage ;
— une *série juridique* : la représentation du futur permet l'instauration d'un nouveau langage : celui de la promesse ; ainsi pourront se développer le droit et l'Etat, qui ne reposent que sur la possibilité du pacte.

Ce sont ces deux dernières séries qui vont faire à la fois le malheur et le bonheur de l'homme ; on remarquera que toutes les deux réappliquent à l'une des conséquences de la vie temporelle de l'homme ce multiplicateur qu'est le langage, lui-même rendu possible par la temporalité. Cette double clef suffit pour constituer et l'état de nature et la société civile. En effet le jeu des passions suffit à rendre invivable la vie des hommes non réunis et jugulés par un Etat ; car ce n'est pas la faim ou le besoin qui provoquent la guerre de tous contre tous, ce sont bien plutôt la manie de comparer sa situation à celle d'autrui et la tendance à exprimer le résultat de cette comparaison, pour s'en vanter ou s'en plaindre ; la lutte entre les hommes n'est pas dictée par la nature, elle est produite par leur dimension passionnelle. La sortie de cet état de guerre perpétuellement présente ou menaçante sera permise par la série des conséquences juridiques : parce que l'homme est un animal capable de promesses, il peut s'engager à respecter la volonté du Souverain à qui il fait abandon de ses droits en échange du fait que les autres sujets en font autant. Bien entendu, Hobbes sait que les hommes peuvent mentir en promettant, ou tout simplement décider après coup de ne pas tenir leur promesse ; mais il fait apparemment confiance à la force du Souverain une fois constitué pour réprimer les velléités de désobéissance. On est là dans la dimension paradigmatique de l'espace juridique classique : une logique de l'obéissance fondée sur l'articulation de l'engagement et de la force.

Est-il vrai, dans ces conditions, que — pour Hobbes — le droit naturel cesse lorsque se crée la société civile, comme le dit Spinoza ? On peut fournir deux éléments de réponse :

— Si l'on envisage le problème en isolant le juridique et le passionnel, que signifie le droit naturel dans l'état de nature ? Il renvoie à un fonctionnement et à un effet qui prennent tous deux leur source dans les forces de l'individu. Du fait qu'il n'existe ni Bien ni Mal en soi (sur ce point, on peut voir en Hobbes un héritier de la critique sceptique et du dixième trope d'Aenésidème — mais il faut reconnaître qu'il gère cet héritage d'une façon toute particulière puisqu'il remplace l'analyse empirique de la diversité des normes par l'énoncé principiel du nominalisme juridique), il n'existe pas de valeur ou de règle de conduite extra-humaine, ni surtout extra-individuelle ; chacun doit donc persévérer dans son être, s'assurer de tout ce qui lui est nécessaire à cette fin, ce qui revient à dire qu'il a droit à tout ce qu'il peut ou tout ce qu'il veut ; mais ce droit absolu est un droit faible parce que le droit de chacun est combattu et réduit par le droit de tous les autres et il n'y a évidemment pas de négociation possible puisqu'il n'y a pas de terrain commun — la volonté de chacun pouvant à tout instant dissoudre les effets d'un accord, dans la mesure où nul n'a le pouvoir de le contraindre à en respecter la teneur. Dans la société civile, il n'y a toujours pas de Bien et de Mal transcendants : c'est la volonté du Souverain qui fixe la ligne de partage du juste et de l'injuste ; en somme le droit naturel, quant à son fonctionnement, s'est ramassé en un seul individu ; il y a concentration et non pas disparition ; quant à son effet, il est resté le même puisque chacun trouve dans les lois ainsi créées son salut et sa prospérité, c'est-à-dire ce qu'il recherchait, mais en vain, dans l'état de nature. On ne peut donc accuser Hobbes d'inconséquence puisque, si les effets néfastes du droit naturel cessent après la constitution de la société civile, ce n'est pas par miracle, c'est parce que l'engagement de chacun permet de trouver un autre moyen pour persévérer dans son être (vivre dans la sécurité de la société est plus efficace que vivre aux abois sous la menace perpétuelle d'autrui) et parce que la force du Souverain est là pour rappeler leur devoir à ceux qui oublieraient leurs engagements. L'abandon du droit de chacun sur toutes choses est en fait sa continuation par d'autres moyens : la renonciation à la possession illusoire de tout, toujours menacée et toujours défaite, est la condition de la propriété, certaine et protégée, sur un nombre limité d'objets et sur sa propre vie. En ce sens, Spinoza

n'a pas raison : il n'est pas vrai, à strictement parler, que pour Hobbes le droit naturel cesse absolument dans la société civile.

— Mais on peut aussi poser le problème autrement : lorsque Spinoza parle de droit naturel, il ne parle pas tout à fait de la même chose que Hobbes : il parle en fait à la fois du droit et de la théorie des passions ; et c'est ce plaquage qui constitue d'ailleurs sa principale critique de Hobbes, car ce n'est pas par confusion qu'il parle des deux ; c'est que pour lui la puissance des passions constitue la réalité effective du droit ; la critique spinoziste adressée au droit de Hobbes consiste à dire qu'il est trop formel, trop séparé de la réalité naturelle des passions ; il prend cette réalité en considération dans l'état de nature et l'oublie dès que le pacte est constitué ; alors que pour Spinoza le pacte ne l'interrompt nullement *puisque dans le fond des choses le droit naturel n'est rien d'autre qu'un complexe passionnel* ; c'est dans cette thèse que réside tout le sens de la lettre L. L'analyse de quelques passages du *Traité théologico-politique* doit permettre de s'en convaincre.

b / Fondement de l'Etat et noyaux passionnels

Au chapitre XVI du *TTP*, Spinoza se pose la question du fondement de l'Etat (dans le cours de son raisonnement, c'est là la condition nécessaire pour examiner avec méthode le problème de la liberté de penser)[1]. Comme Hobbes, il commence par traiter du droit naturel de l'individu, et le définit par des formules d'allure hobbesienne : « Chaque individu a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, autrement dit le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend la puissance déterminée qui lui appartient » ; et « chaque individu a un droit souverain de persévérer dans son état, c'est-à-dire d'exister et de se comporter comme il est naturellement déterminé à le faire »[2]. Il en déduit donc, et Hobbes ne dirait pas le contraire, que le droit naturel ne se définit pas essentiellement par la Raison ; il exclut aussi d'emblée qu'il faille faire référence à l'Etat ou à la religion pour en comprendre le fonctionnement (nous sommes donc bien dans une situation d'état de nature,

1. Cf. la magistrale analyse qu'en fait A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 290 sq.
2. G III, p. 189 ; A, p. 262.

où ce sont les seules forces et fins des individus qui vont mettre en route le processus de légitimation).

Cependant, même si les formules sont d'allure hobbesienne, elles sont établies par une problématique de la puissance qui n'est nullement celle de Hobbes. D'une part, le droit naturel est défini à partir de l'insertion de l'homme dans la nature, et non, comme dans le *De Natura humana* ou dans le *Léviathan*, à partir de son arrachement à celle-ci : c'est pourquoi il paraît logique, dans le lexique spinozien, de parler du droit naturel des animaux et des choses, expression évidemment dépourvue de sens dans la logique habituelle des théories du *Contrat* ; d'autre part, même le droit absolu de l'état de nature est aussitôt traduit en « puissance déterminée » — cette puissance est certes encore trop large à l'égard de ce que supportera la règle de la sociabilité, et l'individu devra renoncer, pour bénéficier des avantages de la société, à n'être déterminé que par ses seules limites ; il devra accepter la limite supplémentaire des lois ; il est néanmoins significatif que même ce qu'il devra abandonner ne soit pas énoncé dans les deux termes extrêmes de l'absolu et de l'inapplicable, qui sont symétriquement négatifs, mais dans des termes qui impliquent une positivité déterminable ; et ce qui détermine cette puissance, c'est le système des « règles de la nature » de chaque individu.

La façon de penser propre à Spinoza lui permet donc de formuler des définitions et un cadre de raisonnement qui sont localement analogues à ceux de Hobbes et produiront en partie les mêmes effets : analyse de l'individu isolé ; constatation de son insuffisance ; nécessité de construire la société civile ; institution du pacte. Mais dès ce premier stade, elle marque aussi une réserve que l'on pourrait énoncer ainsi : le droit naturel n'est pas autre chose que la puissance issue des lois de fonctionnement de l'individu ; or ces lois de fonctionnement sont les passions. Les passions constituent donc le contenu effectif du droit naturel.

En ce point, il faut souligner la distance qui sépare Hobbes de Spinoza lorsqu'ils disent la même chose : quand Hobbes refuse de définir l'homme par la Raison, c'est parce que, pour lui, le langage est antérieur à la Raison, et le pouvoir temporel des marques plus fondamental que le langage, qui n'en est qu'une application particulière. Mais, comme néanmoins c'est la spécificité de l'homme qu'il recherche pour fonder la Cité, le refus de la Raison est seulement une précaution méthodologique, décisive certes, mais en dernière instance provisoire. La Raison est en réserve d'elle-même puisque l'effort temporel pour persévérer

dans son être l'implique et la représente avant même sa constitution effective ; elle est donc là dans le contrat à travers son représentant : la peur. La peur en effet, plus qu'une passion, est un sentiment éminemment rationnel puisqu'elle est le premier calcul par lequel l'individu défend sa vie. Simplement, dans l'état de nature l'efficacité de la crainte est combattue par les passions, notamment les passions comparatives, qui font courir l'individu à sa ruine ; l'individu est donc alors défini par l'effort de garder sa vie, effort incarné par la crainte et gêné par les passions. La puissance du Souverain mise en place par le pacte permet à la crainte de faire taire les passions, ou de les orienter convenablement. Celles-ci jouent donc bien, de fait, un rôle subordonné. Elles ne définissent pas l'homme à proprement parler. Elles servent directement d'obstacles et, indirectement, de moteurs.

Il n'en est pas ainsi chez Spinoza. Lorsqu'il refuse de définir le droit naturel par la Raison, il ne s'agit pas d'une précaution de méthode. La présence de la nature dans l'homme, et non pas seulement de la nature humaine, se prolonge par la présence des passions dans le droit, à la fois avant la Raison, et, ensuite, à côté d'elle une fois qu'elle sera constituée. Les passions définissent le droit naturel au sens fort, c'est-à-dire qu'elles engendrent des conséquences qui déterminent la conduite des individus quand ils ne sont pas limités par la puissance de l'Etat. Elles ne la déterminent pas de façon *complète*, car ils rencontrent en chemin la puissance adverse de la nature extérieure, de la fortune ou des autres individus ; elles ne la déterminent pas de façon *adéquate*, car la passion manifeste la présence de l'extériorité à l'intérieur de leur être. Mais elles la déterminent de façon *positive* car le contenu propre des actions des individus, avant l'apparition de la Raison, et même encore après pour une large part, en reçoit sa figure particulière. On remarquera d'ailleurs que, lorsque Spinoza signale les motifs individuels des actions humaines, il le fait plus en termes de penchants qu'en termes d'intérêt (« trahit sua quemque voluptas »[1]). Il faut donc dire que « les conflits, les haines, la colère, l'aversion »[2], ne sont pas des obstacles ou des freins au droit naturel ; ils en sont le contenu réel. L'analyse de la constitution de la Cité sera dès lors le démontage de plusieurs complexes passionnels, qui jouent des rôles différents et articulés, et

1. *TP*, chap. II, § 6, G III, p. 278, l. 8-9. « Unusquisque a sua voluptate trahitur », *TTP*, chap. XVI, G III, p. 193, l. 2. Cf. Virgile, *Bucoliques*, II, 65.
2. *TTP*, chap. XVI, p. 190 ; A, p. 263.

dont le droit est la résultante : les passions du déchirement interhumain, l'aspiration passionnelle aux bénéfices de la vie raisonnable, le noyau passionnel antipolitique.

On peut donc formuler le premier principe du droit naturel spinoziste ainsi : dès qu'il y a des hommes, il y a conflit, haines, colère, aversion ; ou du moins, il y a des mécanismes qui les engendrent. Et si c'est vrai dès qu'il y a des hommes, c'est vrai tant qu'il y a des hommes[1]. Donc compter avec le droit naturel, c'est compter avec ce principe : la première et la plus constante expérience de l'humanité, c'est ce climat de déchirement interhumain. Spinoza, dans ce chapitre XVI, ne cherche pas à ramener ces « vices », c'est-à-dire ces phénomènes, à une mauvaise compréhension du *conatus* ; ce n'est pas (ou pas seulement) parce que nous voyons mal notre intérêt que nous nous jetons dans des haines ou des colères qui peuvent amener notre ruine. Un effet naturel n'est pas un jugement rationnel encore insuffisant. Le croire serait croire que les seules lois de la Nature sont les lois de la Raison humaine ; or les lois de la Nature sont antérieures aux lois de la Raison, y compris en l'homme. Il faut donc les apprendre par l'expérience qui les énumère, ou bien (comme au livre IV de l'*Ethique*), par la Raison, non pas celle qui norme mais celle qui connaît par les causes.

Est-ce à dire que la Raison qui dicte des injonctions n'a aucune place ? Si, et pour deux motifs qui ont des statuts différents — une représentation rationnelle, une aspiration passionnelle (qui ont chacune un versant négatif, et aussi un versant positif évoqué de façon moins détaillée) : d'une part, il est vrai qu'il est beaucoup plus utile aux hommes de vivre rationnellement (et cela, nous pouvons le savoir bien avant d'être devenus complètement rationnels ; chez la grande majorité des hommes passionnés, la Raison existe assez pour formuler cette idée, mais n'est pas assez forte pour en imposer la réalisation) ; d'autre part, le climat de déchirement interhumain est proprement insupportable ; autrement dit, nous aspirons spontanément à y échapper[2] — même si

1. Le *TP* dit : « Il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes. » C'est d'ailleurs une citation de Tacite, dans la harangue de Cerialis (*Histoires*, IV, 74), comme le remarque F. Akkerman, qui relève aussi la même citation, plus complète, dans la lettre d'Oldenburg (Ep. XXIX. Cf. Akkerman, « la pénurie de mots... », p. 18).

2. « Il n'est personne qui ne désire vivre à l'abri de la crainte autant qu'il se peut, et cela est tout à fait impossible aussi longtemps qu'il est loisible à chacun de faire tout ce qui lui plaît et qu'il n'est pas reconnu à la Raison plus de droit qu'à la haine. Personne en effet ne vit sans angoisse parmi les inimitiés, les haines, la colère et les ruses », *TTP*, chap. XVI, G III, p. 191, A, p. 263.

en même temps nous sommes constamment partie prenante dans sa production ; il y a donc là, en tout homme une *aspiration passionnelle aux bénéfices de la Raison.* Il faut d'ailleurs ajouter qu'à cette aspiration négative s'adjoint une aspiration positive : les hommes, quelle que soit leur paresse, quel que soit leur égoïsme spontané, souhaitent vivre le mieux possible, donc profiter des avantages de la civilisation ; sur ce point aussi la Raison naissante, même encore impuissante, leur suggère l'utilité de s'unir et de vivre rationnellement.

La représentation rationnelle des bénéfices de la vie raisonnable et commune doit être assez répandue, puisque le caractère passionné de la plupart des hommes n'exclut pas une certaine présence de la Raison ; mais à elle seule cette représentation serait incapable de faire passer l'homme de l'état de nature aux avantages de la concorde, c'est-à-dire à la société civile, tant sont grandes en lui les forces qui s'y opposent, et qui se mettent en marche nécessairement, dès lors qu'il est homme, contre son propre intérêt, y compris contre son propre intérêt conscient (on voit là de nouveau qu'il est illusoire en ce point d'opposer simplement l'intérêt bien et mal compris). On se trouve donc dans un cas analogue à celui décrit, pour la vie individuelle, par *Ethique*, IV, et résumé dans la citation « video meliora proboque, deteriora sequor »[1]. Cependant cette représentation, si elle est sans force, n'est pas sans utilité, car elle va servir d'enjeu à l'affrontement entre les deux complexes passionnels cités : celui qui provoque le déchirement interhumain et l'aspiration passionnelle aux bénéfices de la Raison. Plus précisément, l'affrontement va opposer deux types de passions, dont le premier est plus vaste que le groupe qui oppose les individus les uns aux autres. Spinoza n'en donne pas ici une analyse détaillée, mais la phrase rapide où il les cite montre qu'il faut compter parmi elles, à côté de celles qui ont déjà été mentionnées, et que résume le terme de haine, des vices individuels qui tendent simplement à empêcher le travail ou la collaboration avec autrui. Il écrit en effet : « Chacun se laisse entraîner par son plaisir et le plus souvent l'avarice, la gloire, l'envie, la haine, etc., occupent l'âme de telle sorte que la Raison n'y a plus aucune

1. Comme le fait remarquer A. Matheron, si la représentation rationnelle suffisait, c'est-à-dire si les hommes étaient intégralement rationnels, il n'y aurait précisément pas besoin d'Etat. Cf. aussi sur ce point W. Eckstein, Zur Lehre vom Staatsvertrag bei Spinoza, *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd XIII/3, 1933, p. 356-368, repris dans *Texte zur Geschichte des Spinozismus* (hrsg. v. N. Altwicker), WB, Darmstadt, 1971, p. 362-376.

place »[1]. Pourquoi ne pas les avoir citées plus tôt ? Tout simplement parce que cette seconde série ne suffit pas à rendre la vie insupportable ; il n'est donc pas nécessaire de les mentionner lorsqu'on parle des raisons qui poussent à quitter l'état de nature ; mais elles empêchent l'acte concret de la construction civile (et on le verra, elles continuent à faire sentir leur effet par la suite) : c'est pourquoi il convient de les mentionner au moment de l'analyse du pacte. Elles reproduisent régulièrement chez l'individu la tendance à empêcher la constitution de la société, et à en sortir une fois qu'elle est constituée ; et comme on ne peut en sortir, à la faire mal fonctionner dans la mesure du possible — les circonstances lui permettant parfois de donner une large extension à ce possible. Nous les appellerons désormais le noyau passionnel antipolitique.

La présence de ce noyau passionnel a une double conséquence : *directe* — chacun, malgré son désir de bénéficier des avantages de la société, répugne à en porter les charges personnellement, c'est-à-dire à travailler, à dompter ses colères et ses haines, à accepter des institutions qui ne lui conviennent pas tout à fait, etc. ; et *indirecte* — chacun, sachant que les autres sont ainsi faits eux aussi, craint un marché de dupes s'il entre en société avec eux. Et il a raison : il serait insensé s'il faisait simplement confiance à la bonne foi des autres puisque, sans même parler de tromperie volontaire, leur nature même doit les porter à ne pas tenir leurs promesses dès qu'on exigera d'eux quelque chose qui ira contre leurs intérêts ou surtout contre leurs penchants. Il est donc raisonnable de constituer une nouvelle instance qui contraigne les hommes à observer un minimum de rationalité au moins extérieure. La référence commune à la Raison normative est donc bien une exigence passionnelle ; la nécessité d'une puissance sur chacun est une garantie pour chacun — la différence avec le *Léviathan* est ici très claire : il ne s'agit pas seulement de défendre sa vie. On pourrait dire que le droit civil en tant que tel émerge ici chez Spinoza : avec la prise en considération des conséquences indirectes des noyaux passionnels. Seul ce détour exige, mais il exige absolument, l'intervention de l'Etat.

La suite du chapitre XVI montre comment ces complexes passionnels vont engendrer une résultante : le pacte. Il n'est pas utile ici de l'analyser en détail[2], ni de montrer ses rapports avec les autres formes

1. *TTP*, chap. XVI, G III, p. 193 ; A, p. 265.

2. Sur ses conditions, cf. Chr. Lazzeri, Les Lois de l'obéissance : sur la théorie spinoziste des transferts de droit, *Etudes philosophiques*, octobre-décembre 1987, p. 409-438.

de constitution de la société que l'on trouve dans l'*Ethique* ou le *Traité politique*[1]. Mais on peut se demander si, comme chez Hobbes, un terrain commun est créé. La réponse tient dans le statut de la Souveraineté désormais constituée : elle doit nécessairement avoir assez de puissance pour qu'il soit loisible à chacun d'espérer qu'autrui sera puni s'il rompt le pacte. Cette formulation n'est d'ailleurs que partiellement correcte, car ici, comme souvent, Spinoza présente une loi générale de fonctionnement à l'occasion de sa première apparition en ne signalant pour l'instant que ce qui caractérise cette première apparition. Ce dont il s'agit en fait, c'est d'une puissance de la Souveraineté sur l'esprit des sujets ; on verra plus loin qu'elle comporte au moins quatre modes : la crainte, l'espoir, l'amour et l'admiration. Ici le premier seul est mentionné, parce que c'est le plus immédiat, et celui auquel on revient le plus brutalement en temps de crise. Mais qui utiliserait seulement cette forme de subjugation courrait à sa perte[2].

Toujours est-il que la Raison et les passions ensemble ordonnent à chaque individu d'entrer en société si, et seulement si, le fonctionnement de cette société n'est pas abandonné à la bonne foi de chacun, c'est-à-dire si elle est dotée des moyens de contraindre tous ceux qui y sont entrés à respecter certaines règles. La mise en œuvre de ces moyens de subjugation est donc la condition même de l'existence d'une société civile. On peut préférer certains d'entre eux à certains autres, on peut vouloir éviter les abus liés à leur usage, mais on ne peut vouloir qu'il n'y en ait pas. Qui voit une société civile où ils tendent à l'affaiblissement, voire à l'inexistence, doit se dire rationnellement, non pas « j'y serai plus libre », mais « j'y périrai ».

Le pacte consiste donc à ce que chacun fasse abandon de sa puissance au Souverain ; et le Souverain ne reste Souverain que tant qu'il peut faire durer cet abandon. Toute la question est maintenant de savoir comment celui-ci durera. Elle est traitée au début du chapitre XVII.

1. A. Matheron l'a fait dans *Individu et Communauté...* ; il y est revenu dans une étude ultérieure, Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*, in *Spinoza, Issues and Directions*.

2. Cf. ce qui en a été dit plus haut à propos de la liberté d'expression, dans la dernière section du précédent chapitre de ce travail.

c / La continuation de l'état de nature

L'essentiel du chapitre XVII est consacré à l'étude de l'Etat des Hébreux, tel que le constitua Moïse. Cette analyse intervient comme l'une des deux réponses possibles[1] à une question que l'on pourrait formuler ainsi : le noyau passionnel antipolitique étant donné, et supposé présent de façon permanente, comment faire pour assurer la sécurité du Souverain et éviter la guerre civile, donc assurer aussi la sécurité des citoyens ?

Que ce noyau soit présent de façon permanente, l'expérience le prouve. Spinoza utilise ici une dichotomie à laquelle il a recours lorsqu'il veut rappeler ce type de vérités : l'opposition entre théorie et pratique. Ce qu'il vient de démontrer, dit-il, n'est qu'une approximation ; « toutefois il est impossible qu'à beaucoup d'égards ces considérations ne restent purement théoriques »[2]. La raison de cet écart, c'est que celui qui transfère son droit ne peut le transférer tout entier, à peine de cesser d'être un homme. Il est évident qu'il ne s'agit pas ici d'une exigence de dignité humaine, mais d'une pure impossibilité physique. Il y a certaines choses qui sont tout aussi impossibles à un homme qu'il est impossible à une table de manger de l'herbe, pour reprendre une expression du *TP*. Quand bien même il le voudrait, il ne peut se départir absolument de ses passions, car elles sont lui-même. Il peut renoncer à certaines de leurs conséquences ou de leurs satisfactions ; mais le mécanisme qui les engendre est le système des lois naturelles constitutif de son être et de son individualité. Spinoza est donc amené à faire la liste des passions qui résistent à une suppression autoritaire. Elles se laissent regrouper en deux blocs, qu'il examine séparément parce qu'elles ont des effets différents.

Le premier groupe est un noyau passionnel de défense élémentaire, constitutif de l'individualité et de son seuil d'intolérance à l'abus ; il s'agit d'un certain nombre de réactions primaires, à la fois limitées dans leur champ d'application et particulièrement tenaces. On observera que par elles-mêmes elles ne mettent pas directement en danger la chose publique ; mais si le Souverain s'y attaque et qu'il ne laisse d'autre choix que l'impossible abolition directe de ces réactions et la révolte

1. L'autre étant la sacralisation directe de la personne royale.
2. *TTP*, chap. XVII, G III, p. 201 ; A, p. 278.

contre la société civile, il mettra cette dernière en danger à l'occasion de l'affrontement. « En vain il commanderait à un sujet d'avoir en haine son bienfaiteur ; d'aimer qui lui a fait du mal ; de ne ressentir aucune offense des injures ; de ne pas désirer être affranchi de la crainte ; et un grand nombre de choses semblables qui suivent nécessairement des lois de la nature humaine »[1]. Ce noyau de défense élémentaire n'est d'ailleurs pas totalement inaltérable ; Spinoza le laisse entendre un peu plus loin ; ce qui est irréductible, c'est son mécanisme de production ; mais il est peut-être possible de dévier le mécanisme ; Spinoza ne dit pas qu'il est impossible qu'un homme ait en haine son bienfaiteur ; il dit que cela est impossible sur un simple commandement — autrement dit c'est une passion si forte qu'il faut mettre en œuvre autre chose que la simple crainte pour la réduire. En outre, Spinoza ne valorise pas moralement ces réactions ; il observe cependant qu'elles sont une garantie contre les abus de pouvoir. « Et certes, note-t-il, si des hommes pouvaient être privés de leur droit naturel à ce point qu'ils n'eussent plus par la suite aucune puissance, sinon par la volonté de ceux qui détiennent le Droit Souverain, alors en vérité, la pire violence contre les sujets serait loisible à ceux qui règnent »[2].

Le second groupe de passions est de nouveau le noyau passionnel antipolitique. Son effet consiste bien, à la différence du précédent, à mettre immédiatement en cause la solidité de l'Etat. L'énumération qui est faite, cette fois, de son contenu est plus détaillée qu'au chapitre XVI : « Aussi bien les gouvernants que ceux qui sont gouvernés sont tous des hommes en effet [on remarquera l'insistance de l'expression], c'est-à-dire des êtres enclins à abandonner le travail pour chercher le plaisir » ; la multitude « se laisse très facilement corrompre par le luxe et l'avidité » ; chaque individu « pense être seul à tout savoir et veut tout régler selon sa complexion » ; « par gloire il méprise ses semblables et ne souffre pas d'être dirigé par eux ; par envie de l'honneur qu'il n'a pas ou d'une fortune meilleure que la sienne, il désire le mal d'autrui et y prend plaisir ». Finalement ils sont tous résumés dans une des formules par lesquelles Spinoza fait d'habitude appel à l'expérience : « Nul n'ignore *(norunt quippe omnes)* à quels crimes le dégoût de leur condition présente et le désir du changement, la colère sans retenue, le mépris de la pauvreté poussent les hommes et combien ces

1. *TTP*, chap. XVII, G III, p. 201 ; A, p. 277.
2. *TTP*, chap. XVII, G III, p. 201 ; A, p. 278.

passions occupent et agitent leurs âmes »[1]. On est donc là au point où il apparaît que chaque individu est perpétuellement, continuellement, un ennemi de la société ; qu'il l'est non par méchanceté ou ignorance de ses devoirs, mais par l'effet nécessaire de mécanismes passionnels qui fonctionnent en lui dès lors qu'il est homme ; que la société civile, non seulement ne supprime pas par miracle ces tendances dans l'instant de sa fondation, mais au contraire doit les affronter perpétuellement et se défendre contre elles. On peut même en déduire (c'est ce que fait la suite du chapitre XVII) qu'une grande partie des institutions est justement constituée des moyens mis en œuvre pour répondre à ce noyau passionnel antipolitique. Celui-ci fournit donc, une fois qu'il est décelé, un principe de lisibilité de l'histoire. Principe à double versant : toute une série d'actions humaines cessent d'apparaître comme des folies ou des crises de désobéissances individuelles et inexplicables, dès lors qu'on les ramène à ce noyau présent dans tous les individus ; le droit et les lois de chaque société deviennent à leur tour compréhensibles autrement que comme une suite de décisions individuelles, parfois arbitraires, lorsqu'on peut les envisager comme autant de solutions possibles, élaborées plus ou moins consciemment, au problème que pose ce germe perpétuel de destruction porté au sein de l'Etat par ceux mêmes qui en sont la trame. Ainsi la tentative d'Alexandre de se faire diviniser apparaît moins comme un caprice de tyran que comme un essai de combattre par la révérence religieuse la tentation d'échapper au joug de la souveraineté[2]. De même les lois de Moïse, qui règlent le premier Etat des Hébreux, sont analysées selon un plan qui repère, d'abord pour les gouvernants, ensuite pour les gouvernés, les contrepoids disposés face à chacune des passions de ce noyau élémentaire[3].

Ainsi, le sens de l'opposition que Spinoza aperçoit entre lui-même et Hobbes peut-il maintenant se dégager plus clairement. Si chez lui le droit naturel demeure *sartum tectum*, c'est que les passions qui le constituent sont, pour une part, aussi hostiles à la poursuite de la société civile qu'à sa constitution première ; c'est aussi que le Souverain ne

1. *TTP*, chap. XVII, G III p. 203, A, p. 280.

2. « La majesté du Souverain est la sauvegarde du royaume » (Quinte-Curce, VIII, 4, cité par Spinoza).

3. Sur l'analyse de ce fonctionnement, puis de sa décadence dans le « Second Etat des Hébreux », voir S. Zac, Spinoza et l'Etat des Hébreux, *Revue philosophique*, 1977, n° 2, puis *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Vrin, 1979, p. 145-176, notamment p. 166-172.

pourra lutter contre elles qu'en s'appuyant sur d'autres passions — celles qui en chaque individu sont comme le réceptacle, ou la courroie de transmission, des quatre modes de subjugation ; lorsque, dans la lettre à Jelles, Spinoza dit que le Souverain n'a de droit sur les sujets qu'autant qu'il l'emporte sur eux en puissance, ce n'est pas à une problématique abstraite de la force qu'il fait allusion, c'est à la mise en œuvre concrète de ces quatre modes. De ce point de vue on peut dire effectivement que le droit naturel cesse chez Hobbes avec le pacte ; on peut expliquer aussi pourquoi les séditions, les guerres civiles, les désobéissances sont pensées par lui sur le registre de l'inadmissible, ou du regrettable — comme le *Béhémoth* en donne largement la preuve : la séparation entre droits et passions fait paradoxalement de l'auteur du *Léviathan*, si réaliste quant à l'état de nature, un de ceux qui ensuite se contentent, face aux actions humaines, de les déplorer ou de les maudire.

Nous pouvons maintenant faire le point sur le rôle de l'expérience dans ce procès d'établissement et de conservation de l'Etat. Spinoza lui-même pose la question une fois qu'il a démontré, dans l'*Ethique*, que, « dans la mesure seulement où les hommes vivent sous la conduite de la Raison, ils s'accordent nécessairement en nature »[1]. On pourrait en déduire une position doublement « rationaliste » : les hommes qui ne sont pas conduits par la Raison ne peuvent être utiles aux autres hommes ; seule la Raison elle-même (sous la forme déductive de l'*Ethique*) peut établir cette utilité. Or le scolie qui suit va montrer précisément que la Raison n'est pas seule à l'établir : « ce que nous venons de montrer, l'expérience même l'atteste chaque jour par des témoignages si clairs que presque tous répètent : l'homme est un Dieu pour l'homme »[2]. Les hommes ont donc toujours déjà su ce que Spinoza vient de prouver. Et c'est même une des choses qu'ils savent le mieux — sans quoi, comment des sociétés existeraient-elles de fait ? La suite du scolie insiste sur l'indépendance de cet enseignement à l'égard de la démonstration : la nouveauté de l'*Ethique* consiste à le faire connaître par ses causes, non à le faire découvrir purement et simplement. Il est rare que les hommes vivent sous la conduite de la Raison ; ils sont plutôt envieux et cause de peine les uns pour les autres. S'il en est

1. « Quatenus homines ex ductu Rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt », ***Ethique***, livre IV, pr. XXXV, G II, p. 232, l. 29-30.

2. « Quae modo ostendimus, ipsa etiam experientia quotidie tot tamque luculentis testimoniis testatur, ut omnibus fere in ore sit : hominem homini Deum esse », *ibid.*, scolie, p. 234, l. 2-4.

ainsi (et l'ensemble des livres III et IV a montré qu'il en est effectivement ainsi), alors on s'attendrait à les voir vivre une vie solitaire, pour éviter les désagréments qui naissent de la compagnie de leurs semblables. On s'y attendrait d'autant plus que toute une idéologie fait directement ou indirectement l'apologie de cette vie solitaire : elle est le fait des satiriques, des théologiens, des mélancoliques — c'est-à-dire de tous ceux qui interprètent la faiblesse humaine en termes d'un renforcement des passions tristes. Et pourtant cette attente est démentie : les sociétés humaines existent néanmoins. Il y a à ce paradoxe deux raisons : d'une part un intérêt objectif ; d'autre part une reconnaissance expérientielle de cet intérêt. Face aux dangers et aux besoins de la vie, les hommes éprouveront *(experientur)*, même s'ils n'en font pas la démonstration rationnellement, l'utilité du secours mutuel et de la jonction de leurs forces[1]. La conséquence est double : les hommes qui ne sont pas sous la conduite de la Raison peuvent cependant s'accorder[2] (et la nécessité de cet accord les amènera à se conduire, au moins en partie, comme s'ils étaient raisonnables : tout le droit objectif consiste précisément dans l'administration de ce *comme si*) ; la connaissance de cette nécessité s'établit le plus souvent et pour la plupart d'entre eux par l'expérience.

Dès lors, ne nous étonnons pas de voir le *TTP* faire référence à l'enseignement expérientiel de différentes façons dès lors qu'il cerne les noyaux passionnels et leurs réponses :

— Il se réfère à l'expérience en tant que telle : lorsqu'un pacte a cessé d'être utile ou de préserver d'un danger, il cesse d'être en même temps qu'il cesse d'être fondé, « l'expérience même le montre assez et plus qu'assez »[3]. L'analyse du *jus circa sacra* part du principe que c'est en matière de religion que les hommes errent d'ordinaire le plus et que la différence des *ingenia* engendre parmi eux un concours de vaines fictions, « comme l'expérience l'atteste plus que suffisamment »[4].

1. « Experientur tamen homines mutuo auxilia ea, quibus indigent, multo facilius sibi parare, & non nisi junctis viribus pericula, quae ubique imminent, vitare posse », *ibid.*, l. 13-16.

2. Réciproquement, un homme qui vit sous la conduite de la Raison peut trouver de l'utilité à la société des ignorants. C'est pourquoi, s'il évite leurs bienfaits, c'est seulement dans la mesure du possible, car « quamvis homines ignari sint, sunt tamen homines, qui in necessitatibus humanum auxilium, quo nullum praestabilius est, adferre queunt », *Ethique*, livre IV, pr. LXX, scolie, G II, p. 263, l. 13-15.

3. « Quod fundamentum si tollatur, pactum ex sese tollitur ; quod etiam experientia satis superque docet », *TTP*, chap. XVI, G III, p. 196, l. 29-31.

4. « Sed quia circa religionem maxime errare solent homines, & pro ingeniorum diversitate multa magno certamine fingere, ut experientia plus quam satis testatur [...] », *TTP*, chap. XVI, p. 199, l. 24-26.

Lorsque l'on contracte avec des hommes d'une religion différente, on est tenu de leur obéir et de respecter leur souveraineté, y compris en matière de rite : « l'expérience quotidienne confirme ces principes »[1], par exemple par la conduite des Souverains chrétiens lorsqu'ils envoient leurs sujets parmi les Turcs ou les Japonais. La liste des éléments du noyau passionnel de défense élémentaire se fonde sur les lois de la nature humaine — mais il n'est pas nécessaire, pour en prendre conscience, de connaître ces lois génétiquement, c'est-à-dire par une démonstration de la Raison ; en effet la liste se conclut par ces mots : « et cela, j'estime que l'expérience même le fait connaître très clairement »[2]. Les Souverains ont souvent les moyens d'influencer les sentiments des hommes, « comme l'atteste abondamment l'expérience »[3]. La conservation de l'Etat dépend avant tout de la fidélité et de la vertu des sujets, « la Raison et l'expérience le font voir très clairement »[4]. Toute l'efficace de ces noyaux passionnels, comme les éléments de réponse que l'activité humaine y apporte, peuvent donc être connus aussi bien par l'enseignement de l'expérience que par la démonstration de la Raison.

— Il utilise des formules bien connues de la tradition rhétorique latine. Ces formules concentrent à leur façon une expérience séculaire et comme l'esprit des lecteurs du *TTP* en est lui-même imprégné, elles leur facilitent l'accès aux leçons de la vie humaine telles que les a accumulées l'histoire. La plupart des expressions par lesquelles il établit le registre du passionnel sont, ici encore, des citations ou des quasi-citations de Térence[5], de Salluste[6],

1. « Quod etiam experientia quotidiana confirmatur », *TTP*, chap. XVI, p. 200, l. 19-20.

2. « Frustra enim subdito imperaret, ut illum odio habeat [cf. citation complète ci-dessus] & alia perplurima hujusmodi, quae ex legibus humanae naturae necessario sequuntur. Atque hoc ipsam etiam experientiam clarissime docere existimo », *TTP*, chap. XVII, G III, p. 201, l. 17-22.

3. « Ut experientia abunde testatur », *TTP*, chap. XVII, p. 202, l. 31. C'est l'argument qui a été analysé plus haut, à propos des déterminations de la liberté de parole.

4. « Quod imperii conservatio praecipue pendeat a subditorum fide, eorumque virtute et animi constantia in exequendis mandatis, ratio et experientia quam clarissime docent », *TTP*, chap. XVII, G III, p. 203, l. 12-14.

5. « Omnes namque tam qui regunt, quam qui reguntur, homines sunt ex labore scilicet proclives ad libidinem », *TTP*, chap. XVII, G III, p. 203, l. 16-17. Cf. *Andrienne*, v. 77-78 : « ingeniumst omnium hominum ab labore proclive ad libidinem ».

6. Tout ce que dit Spinoza sur le goût de la nouveauté semble être inspiré, quant aux thèmes, de la *Conjuration de Catilina* : « omnino cuncta plebes, novarum rerum studio, Catilinae incepta probabat. Nam semper in civitate, quis opes nullae sunt, bonis invident, malos extollunt ; vetera odere, nova exoptant ; odio suarum rerum mutari omnia student ; turba atque seditionibus sine cura aluntur, quoniam egestas facile habetur sine damno », § 37. Cf. : « norunt quippe omnes, quid sceleris fastidium praesentium et rerum novandarum cupiditas, quid praeceps ira, quid contemta paupertas frequenter suadeant hominibus,

de Cicéron[1], de Sénèque[2] — voire des expressions proverbiales[3]. Nous n'entendons pas par là que Spinoza appuie sa réflexion sur leur autorité mais que, dès lors qu'il s'agit d'établir et de rappeler des vérités sues par tous, les formules consacrées par la culture classique viennent sous sa plume et jettent comme un pont entre l'expérience du lecteur et celle reçue de la tradition.

— Il se réfère à des exemples historiques particuliers, mais bien connus, les deux premiers par la tradition scolaire, le dernier par le texte biblique. Le fait que l'Etat est plus menacé par les citoyens que par les ennemis du dehors est établi par l'exemple de la République des Romains, d'après Tacite, puis par celui d'Alexandre, d'après Quinte-Curce. Les deux mêmes auteurs servent ensuite à illustrer la première solution trouvée pour répondre à ce danger : la sacralisation des rois. Spinoza se livre enfin à une longue analyse de l'Etat des Hébreux. Lui qui refuse à cet Etat la valeur de modèle que veulent lui conférer ceux qui se réclament de la Bible dans le domaine politique[4] ne répugne donc pas à y chercher les preuves des questions posées par les complexes passionnels et des réponses possibles que l'histoire a révélées[5]. Il étudie donc ainsi successivement dans le chapitre XVII les principes de

quantumque eorum animos occupent agitentque », *TTP*, chap. XVII, G III, p. 203, l. 26-30. Quant à l'idée selon laquelle chacun aime mieux commander qu'obéir, le *Traité politique* la réfère explicitement à Salluste (*TP*, chap. VII, § 5, G III, p. 303, l. 26-29).

1. « Salus populi suprema lex esto », *De Legibus*, III, 3 ; Spinoza citera l'expression exactement dans le *TP*. Dans le *TTP*, il l'intègre d'abord dans une phrase plus complexe : « in Republica & imperio, ubi salus totius populi, non imperantis, summa lex est [...] », chap. XVI, p. 194-195 ; puis il la condense en « leges, hoc est populi salus », chap. XVII, p. 218, l. 11-12. Au reste, elle est devenue une maxime de la théorie politique : on la trouve aussi chez Hobbes, *De Cive*, chap. XIII, § 2 : « Imperantium autem officia omnia hoc uno dicto continentur : salus populi suprema lex » (cf. *Elements of Law*, 28, 1 ; *De Corpore politico*, 9, 3 ; et *Léviathan*, 30, 1).

2. « Violentia enim imperia, ut ait Seneca, nemo continuit diu », *TTP*, chap. XVI, G III, p. 194, l. 15-16. Cf. *Troyennes*, v. 258.

3. « Homo homini deus » a, depuis Cecilius, une longue histoire, résumée (en même temps que celle d' « homo homini lupus ») dans les *Adages* d'Erasme (I, 1, 69). Hobbes les cite dans l'Epître dédicatoire du *De Cive*. Bacon avait composé à partir d'eux une phrase unique du *De Augmentis* (VI, 3).

4. Cf. le début du chapitre XVIII : « Quamvis Hebraeorum imperium, quale ipsum in praecedenti capite concepimus, aeternum esse potuerit, idem tamen nemo jam imitari potest, nec etiam consultum est », G III, p. 221, l. 16-18 ; et toute la démonstration qui suit, l. 19-29.

5. « Verumenimvero, tametsi in omnibus imitabile non sit, multa tamen habuit dignissima, saltem ut notarentur, & quae forsan imitari consultissimum esset », *ibid.*, l. 29-31. Autrement dit il ne constitue pas un modèle général, mais il peut fournir des exemples, voire des modèles partiels.

la théocratie en tant qu'ils donnent une solution au problème des rapports entre l'Etat et le sacré[1] (c'est-à-dire résout, mais en d'autres termes, le problème auquel ont été confrontés Auguste et Alexandre) ; puis la façon dont la constitution ainsi créée modère d'une part l'âme des gouvernants[2], d'autre part l'âme des gouvernés[3], c'est-à-dire répond aux questions posées par le noyau passionnel antipolitique ; et chacun de ces points, par la réponse qu'il apporte à une question objective des noyaux passionnels, contribue à nous les faire mieux connaître. Ces références sont ainsi conclues, d'une phrase qui enregistre tout le donné qui vient d'être énuméré sous le double chef de la Raison et de l'expérience : « Avec quelle efficacité maintenant toutes ces circonstances jointes [...] contribuèrent à donner aux Hébreux des âmes fermes pour tout endurer au service de la patrie avec une constance et un courage uniques, la Raison le fait connaître avec la plus grande clarté et l'expérience même l'atteste »[4].

Remarquons que le niveau d'expérience auquel renvoient ces trois types de références n'est peut-être pas tout à fait le même. Celui qui est enregistré dans l'expression *experientia docet* est constitué par les leçons les plus universellement lisibles de la vie humaine : ce qui est connu de tous, et qu'un simple coup d'œil sur la vie de chacun, ou sur sa mémoire générale, suffit à rappeler clairement. En revanche, lorsqu'on fait intervenir le matériau livré par la culture latine, c'est que l'on dégage des principes un peu moins visibles à l'œil nu et auxquels une élaboration a déjà été nécessaire pour les réduire en enseignements ; ainsi, après avoir mentionné que la Raison et l'expérience montrent clairement l'importance de la fidélité des sujets pour la conservation de l'Etat, Spinoza ajoute-t-il : « Il n'est pas également facile de voir suivant quelle méthode les sujets doivent être gouvernés pour qu'ils restent constamment fidèles et vertueux »[5]. Aussitôt après il commence à énumérer de façon plus précise les différents éléments du noyau passionnel antipolitique, puisque c'est lui qui s'interpose entre la nécessité générale, et généralement reconnue (y compris par les plus rebelles),

1. *TTP*, chap. XVII, p. 205, l. 15 ; p. 212, l. 3.
2. *Ibid.*, p. 212, l. 3 ; p. 214, l. 16.
3. *Ibid.*, p. 214, l. 16 ; p. 215, l. 16.
4. « Quantum autem haec omnia [...] quantum, inquam, haec Hebraeorum animos firmare valuerint ad omnia singulari constantia & virtute pro Patria tolerandum, ratio quam clarissime docet, et ipsa experientia testata est », *TTP*, chap. XVII, G III, p. 215, l. 16-22.
5. « Qua autem ratione iidem duci debeant, ut fidem et virtutem constanter servent, non aeque facile est videre », *TTP*, chap. XVII, G III, p. 203, l. 14-16.

de la fidélité des sujets et l'effectivité de cette fidélité : or c'est au long de cette analyse que le langage de Spinoza se met à charrier les formules par lesquelles historiens et poètes latins repèrent les nécessités de la nature humaine. Enfin l'étude de l'histoire des Romains, des Macédoniens et des Hébreux ne nous livre la même expérience fondamentale qu'indirectement, à travers les réponses concrètes que chaque peuple a inventées pour répondre à ces nécessités. La description des institutions n'est donc pas faite pour elle-même, elle est orientée vers la saisie expérientielle des mêmes lois en tant qu'elles s'insèrent dans des contenus concrets. Mais ces contenus concrets n'ont pas simple valeur d'exemples : à travers chacun d'eux se profilent les inflexions des lois en fonction des circonstances où elles prennent leurs formes d'existence.

En tout cas, on peut remarquer au passage qu'il est impossible de réduire la réflexion du *Traité théologico-politique* à une confrontation entre la philosophie déjà constituée sur des bases démonstratives et une reprise ou un détournement de la Révélation biblique. Dès que l'on considère de près un texte précis — ici les chapitres XVI et XVII — on se rend compte que les choses sont plus complexes, dans la mesure où le système combine des méthodes d'approche très différentes et possédant chacune son niveau d'intervention propre, sa portée et ses limites. Dans les chapitres en question s'articulent l'analyse rationnelle et trois modes expérientiels, la prise en vue de l'Etat des Hébreux tel que nous le fait connaître la Bible[1] n'intervenant que comme l'un des matériaux (certes quantitativement le plus important) du troisième de ces modes.

Ainsi, ce qui concerne la fondation de l'Etat suppose les passions et, par elles, au moins en partie, l'expérience dans sa fonction confirmative. Nous allons voir que la connaissance et la continuation de tel ou tel Etat particulier font appel, en outre, par l'intermédiaire de l'*ingenium*, à sa fonction constitutive.

1. Il faudrait même préciser : tel que nous le fait connaître principalement la Bible. En effet, Tacite aussi est appelé à la rescousse pour caractériser la capacité de résistance des Hébreux à la domination étrangère (*TTP*, chap. XVII, G III, p. 215, l. 27-31).

3. L' « INGENIUM » DU PEUPLE ET L'AME DE L'ETAT

Nous avons vu ce qui fait d'un peuple un peuple. Mais qu'est-ce qui en fait *ce* peuple, *tel* peuple ?

Chez les théoriciens du Contrat, tout le raisonnement est formulé en termes tellement universels qu'on ne voit guère comment c'est tel Etat plutôt que tel autre qui est constitué. Les seules différences possibles, donc pensables, tiennent à la variété des formes de gouvernement qui s'introduisent dès les modalités du pacte initial ou dans sa suite immédiate : monarchie, aristocratie, démocratie[1]. Tout le reste est rejeté dans l'accidentel. Cette recherche radicale sur le fondement de l'Etat laisse ainsi entièrement dans l'ombre l'identité de chaque Etat ou de chaque peuple. En effet la déduction théorique de la société civile s'applique à *toute* société civile. On ne voit donc aucune raison pour laquelle la société ainsi fondée serait la France plutôt que l'Angleterre ou l'inverse. En est-il de même chez Spinoza ? La déduction des passions, même si elle est confirmée par l'expérience, s'applique elle aussi, comme le pacte, à tous les hommes passionnés. Elle semble donc organiser la même société civile abstraite, indépendante en son principe des lieux et des temps. N'y a-t-il cependant aucun moyen de penser ou de représenter l'individualité propre de tel peuple ? Nous allons en fait retrouver, au niveau collectif, le second palier que nous avions découvert au niveau individuel. Non seulement il est possible de penser l'individualité du peuple, mais surtout cela est nécessaire dès lors que l'on veut comprendre la forme prise par sa législation.

a / La complexion d'un peuple

A côté du raisonnement sur les passions, nous allons retrouver l'*ingenium*, non plus d'un individu, mais d'un groupe. Le terme en effet sous la plume de Spinoza n'a rien d'exclusivement individuel. Dans

1. Hobbes, *De Cive*, chap. VII ; Locke, *Second Traité*, chap. X ; Pufendorf, *Droit de la Nature et des gens*, livre VII, chap. V ; Rousseau, *Contrat social*, livre III, chap. III-VII (le chapitre VIII accepte bien d'énoncer une cause de la variation des gouvernements, mais elle tient seulement à la théorie des climats : elle n'implique pas une figure particulière du peuple).

différents passages du *Traité théologico-politique*, on constate qu'il peut être appliqué à une nation entière, ou au vulgaire en général[1]. On voit surtout que cette application n'est pas sans conséquences : car c'est sur cet *ingenium* qu'il faut se régler pour déterminer le contenu concret des lois. Autrement dit, dès que l'on dépasse l'exigence générale de la paix et de la sécurité, dès qu'il faut organiser concrètement la vie des hommes, on ne peut se passer de prendre en compte la figure particulière du peuple organisé dans telle société. Aussi bien pour faire les lois que pour les comprendre, les traits du singulier repassent au premier plan.

Le *Traité théologico-politique* l'affirme en alignant les arguments qui rejettent l'idée d'élection. La loi de Moïse n'est pas universelle : elle est adaptée à la complexion d'un peuple déterminé[2]. Or cette thèse joue un rôle décisif dans l'économie du *TTP*, puisque c'est elle qui empêche de considérer l'exemple hébreu comme un paradigme politique toujours actuel ; symétriquement, c'est elle aussi qui rejette implicitement la lecture chrétienne du rapport loi ancienne/loi nouvelle en termes de figuration et d'accomplissement[3]. Ce qui particularise la loi de Moïse n'est pas sa limitation à une certaine époque de l'histoire du salut[4] ; c'est son accommodation à la complexion d'un peuple. Cette situation n'est évidemment pas particulière aux Hébreux : chaque Etat a ainsi des lois qui lui sont propres, et que Spinoza distingue rigoureusement de la loi concernant la vertu vraie, dont parlent le livre de Job et Paul, et qui est donnée à tous : chacune de ces législations est adaptée à l'*ingenium* d'une unique nation[5]. Chaque peuple possède des traits

1. « At ipsum vulgus [...] pro imbecillitate ejus ingenii », *TTP*, chap. V, G III, p. 79, l. 4-9 ; « qui tantum varium multitudinis ingenium experti sunt », *ibid.*, chap. XVII, p. 203, l. 18.

2. « Quamvis non universalis, sed maxime ad ingenium & singularem conservationem unius populi accomodata fuerit [...] », *TTP*, chap. IV, G III, p. 61, l. 16-18.

3. C'est pourquoi le Christ n'a nullement abrogé la loi de Moïse, *TTP*, chap. V, G III, p. 71, l. 2-3. D'ailleurs la religion du Christ n'a en elle-même rien de nouveau : sa seule nouveauté est d'être révélée à ceux qui ne la connaissaient pas, *TTP*, chap. XII, G III, p. 163, l. 14-17 (à partir de Jean 1 : 10 : « in mundo erat et mundus non novit eum »). Au contraire, pour la lecture chrétienne du rapport entre les deux lois, cf. Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, I*a*, II*ae*, qu. 103, art. 3 : la loi ancienne est, quant aux cérémonies, abrogée par la loi nouvelle qui en accomplit les figures ; qu. 107, art. 1 : la loi du Christ est réellement nouvelle.

4. « Deus igitur et legem, et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem eorum Patribus factam, ut ex eis Christis nasceretur », *Summa theol.*, I*a*, II*ae*, qu. 98, art. 4, resp.

5. « Lex quae ad ingenium unius nationis accommodatur », *TTP*, chap. III, G III, p. 54, l. 19-21.

irréductibles et durables, rassemblés dans sa complexion, et dont il faut tenir compte aussi bien pour lui donner des lois que pour comprendre sa législation une fois qu'elle existe. L'*ingenium*, loin d'être rejeté dans l'accidentel, contribue à définir la figure propre de l'Etat.

Cette notion d'un *ingenium* collectif permet donc de déchiffrer l'histoire des législations. Lorsque les Aragonais consultèrent le souverain pontife au sujet d'un roi, celui-ci (et Spinoza l'en approuve) leur conseilla de se donner d'abord des institutions appropriées à leur complexion[1]. Quand Spinoza énumère les mesures qui, dans une aristocratie, doivent empêcher les citoyens de mépriser les coutumes de la patrie, il donne quelques règles générales, puis il ajoute : « Outre ces mesures, on peut trouver dans chaque Etat d'autres, appropriées à la nature du lieu et à la complexion de la nation »[2]. La positivité de l'*ingenium* permet donc, dans le *Traité politique,* une lecture spécifique de chaque Etat : elle évite de le déchiffrer d'emblée dans le schéma des trois gouvernements, comme elle évite, dans le *TTP*, de lire le contenu des législations sous le primat de l'élection des Hébreux. On peut donc penser la consistance non seulement, comme chez les théoriciens du pacte, de la société civile en général, mais encore de la figure propre de chaque société civile[3]. L'appel à l'expérience historique que constitue la référence à l'*ingenium* assure donc un plus grand déploiement de la raison.

Tout cela implique qu'il existe un *ingenium* pour chaque nation. Et, de même que chacun se règle spontanément sur son *ingenium* propre, l'Etat fonctionne d'autant mieux que ses institutions sont adaptées à l'*ingenium* de la nation. Comment connaître celui-ci ? Spinoza ne construit nulle part de façon spécifique une théorie de l'*ingenium* national, mais il mentionne en passant les traits caractéristiques de l'*ingenium* des Romains, des Hébreux, des Grecs, des peuples anciens. Ces différences ne forment jamais une distinction concernant la vie vraie, car celle-ci ne concerne que les individus[4] ; mais sur tout le reste peuvent

1. « Nisi institutis prius satis aequis, & ingenio gentis consentaneis », *TP*, chap. VII, § 30, G III, p. 321, l. 24-25.

2. « Et praeter haec alia in quocunque imperio cum natura loci, & gentis ingenio consentanea excogitari possunt », *TP*, chap. X, § 7, p. 356, l. 20-22.

3. Chez Hobbes, par exemple, on trouve bien énoncés des conseils pour la législation (*De Cive*, chap. XII-XIII ; *Léviathan*, toute la fin de la II[e] partie), mais ils sont d'ordre universel et finalement les lois de tel ou tel pays ne tireront leur consistance propre que de la volonté du Souverain qui les fonde.

4. *TTP*, chap. III, G III, p. 50, l. 24-29.

se dessiner des traits constitutifs. Or ces traits peuvent-ils être déduits par la Raison ou bien sont-ils seulement susceptibles d'être dégagés par l'expérience ? Nous reposons ici la même question que nous avions posée pour la grammaire. On va voir que la réponse est analogue : certains traits généraux peuvent être reconstruits rationnellement, mais dès que l'on veut préciser le poids respectif ou les conséquences de ces traits, il faut recourir à l'histoire propre de chaque peuple. Prenons un exemple. L'analyse de l'*Ethique* montre que les lois naturelles des affections disposent en tout homme la possibilité d'être haineux, envieux, jaloux ; cette possibilité se traduit par une tendance aux actes de violence, mais cette tendance ne devient pas nécessairement effective, car la crainte des contrecoups retient les individus sur cette pente. Si cette tendance est dans les individus, elle est aussi dans la foule et s'y manifeste selon des lois d'effectuation analogue[1]. Aussi, lorsque les croyances ou les institutions d'un peuple placeront des gardes-fou qui menaceront les hommes de trop de contrecoups (par exemple une civilisation développée, ou la croyance en des dieux justes et assez puissants pour punir), la violence certes se manifestera sporadiquement, mais elle ne sera pas au premier plan. Au contraire, lorsque les circonstances historiques qui ont formé un peuple l'auront habitué à tout attendre de cette violence, et si les institutions et la mentalité s'y prêtent, la violence constituera une partie essentielle de son *ingenium*.

Nous allons indiquer quelques exemples de ces *ingenia*. Il faut procéder, dans cette énumération, avec précaution, car Spinoza ne fait pas un tableau d'histoire comparative : il cite tel ou tel trait au fur et à mesure des besoins du raisonnement, sans se préoccuper toujours d'indiquer si la caractéristique mentionnée est propre à tel ou tel peuple ou lui est commune avec d'autres[2]. On est donc contraint de recueillir les traits lorsqu'il les cite et de les évaluer par une comparaison des textes. Seule celle-ci peut montrer à qui exactement ils s'appliquent et dans quelle mesure. Par exemple, ce qui est dit des Hébreux — le peuple le plus souvent cité — ne concerne pas toujours les Hébreux seuls. Plus généralement, tout ce qui se révèle vrai existentiellement pour telle nation suppose une possibilité inscrite dans les lois de la

1. Cf. « terreat vulgus, nisi metuat », *Ethique*, livre IV, pr. LIV, scolie, G II, p. 250, l. 16. Quant à l'inconstance de cette foule, « multorum tumultuum, & bellorum atrocium causa fuit », *TTP*, préface, G III, p. 6, l. 29-30.

2. Il le signale parfois. Cf. *TTP*, chap. I, G III, p. 24, l. 9-10 : « non tantum Judaei, sed etiam Ethnici ».

nature humaine, mais que l'histoire n'a pas amenée au premier plan pour telle autre[1].

Les Anciens, en général, sont caractérisés par leur ignorance des causes naturelles. Il ne s'agit pas d'une insuffisance particulière des individus : tous les hommes (y compris au sein des peuples plus développés) naissent ignorants des causes[2] ; ils ne peuvent, au moins pour certains d'entre eux, modifier cet état que si la science de leur temps s'y prête. Le faible développement des sciences, même s'il connaît des exceptions, n'a pu suffire à combattre l'ignorance naturelle. Ce qui est un trait constitutif de la nature humaine en tant que telle se retrouve donc comme trait durable dans l'*ingenium* des premiers peuples. Cette ignorance des causes se conjugue avec l'admiration ou l'étonnement devant les phénomènes naturels pour produire la croyance aux miracles[3], aux oracles et plus généralement à l'intervention multiple d'une causalité divine. Cette règle s'applique évidemment à la façon de considérer les qualités des individus : tout ce par quoi un homme dépasse les autres est rapporté à Dieu, et ce mécanisme fonctionne non seulement chez les Hébreux mais chez tous les Anciens[4]. On peut donc en déduire que lorsque Spinoza remarque que les Hébreux n'indiquent pas les causes

1. Dans cette énumération, nous nous appuierons sur les pages consacrées à ces différents peuples par Alexandre Matheron, dans *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier, 1971, chap. I (cf. aussi *Individu et Communauté*, p. 356 sq.). Dans toute son analyse, Matheron souligne le rôle des hasards heureux qui ont constitué les différentes législations et qui leur ont, à différents degrés, permis de répondre aux exigences universelles (c'est-à-dire déductibles des lois de la nature humaine). C'est à très juste titre dans la mesure où il montre ainsi que Spinoza ne lit pas l'histoire racontée par la Bible — ou Tacite, ou Quinte-Curce — dans un registre providentiel. Mais il nous semble qu'on peut mettre en lumière un autre aspect de cette histoire en analysant les relations entre l'*ingenium* de chaque peuple et son système de lois, comme Spinoza lui-même nous y invite. Dès lors la part du hasard diminue, pour faire place à des déterminations à la fois spécifiques et nécessaires, même si elles ne sont pour nous complètement connaissables que par l'expérience historique.

2. « Omnes homines rerum causarum ignari nascuntur », *Ethique*, livre I, app., G II, p. 78, l. 15-16.

3. « 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 », *TTP*, chap. VI, G III, p. 84, l. 7-11.

4. Spinoza donne des exemples chez les Hébreux, les Egyptiens, les Babyloniens et les Latins : « Quare id absolute omne, quo aliquis reliquos excellebat, ad Deum referre solebant antiqui, non tantum Judaei, sed etiam Ethnici ; Pharao enim ubi somnii interpretationem audivit, dixit, Josepho mentem Deorum inesse, & Nabucadonosor etiam Daniëli dixit, eum mentem Deorum Sanctorum habere. Quin etiam apud Latinos nihil frequentius », *TTP*, chap. I, G III, p. 24, l. 8-13.

moyennes[1], il décrit à leur sujet un mode de fonctionnement mental qui ne leur est pas spécifique — mais que peut-être ils portent à son paroxysme[2]. Il faut ajouter, comme une conséquence à la fois de l'ignorance et du goût de l'extraordinaire, que le vulgaire a tendance à mépriser la connaissance commune[3]. Là où celle-ci n'est pas encore assez développée pour donner des fruits qui la font respecter, on peut s'attendre à ce que ce trait se retrouve dans l'*ingenium* des nations anciennes, plus ou moins modifié en fonction de leurs autres caractères. Tout cela est noté par Spinoza comme autant de leçons de l'expérience historique mais pourrait, à ce degré de généralité, se démontrer par une simple réflexion rationnelle. Ajoutons que l'on peut, dans d'autres passages, entendre « Anciens » comme opposés à « civilisés » — ce qui renvoie plus au développement du luxe qu'à celui de la science. En ce sens, on peut constater qu'avant d'être amollis par le luxe, les hommes sont plus innocents, au moins quant au langage, et appellent un chat un chat, ce qui choquera leurs descendants[4].

Quand il s'agit de distinguer entre les différents peuples anciens, il faut supposer cette base commune et attendre de l'histoire le détail de ses variations. Par exemple, une donnée irréductible des Hébreux est leur monothéisme ; cela suffit à les distinguer des autres nations — Romains, Egyptiens, Babyloniens — avec qui ils partagent ignorance des causes et étonnement devant les phénomènes naturels[5]. Du fait que la dévotion envers le divin qui en est la conséquence automatique s'oriente chez eux vers un être unique, l'intensité de cette dévotion sera plus forte et pourra imprégner toute la vie. Leur *ingenium* sera donc plus fortement caractérisé par ce sentiment de la divinité que celui des autres peuples. C'est pourquoi on peut se douter que le livre de Job n'est pas originellement écrit en hébreu : son climat est trop marqué par celui du polythéisme[6]. De même, si tous les peuples méprisent la

1. *TTP*, G III, p. 16, l. 33 ; p. 17, l. 8.

2. De même qu'en grammaire l'existence du factitif n'est pas propre à la langue hébraïque, mais celle-ci en a généralisé l'usage par la création d'une forme spéciale applicable à tous les verbes (cf. notre discussion sur ce point, ci-dessus, chap. II).

3. *TTP*, chap. I, G III, p. 27 ; et la formule citée ci-dessus : « il estime assez connaître ce qu'il voit sans surprise », chap. VI, p. 84.

4. *TTP*, chap. IX, G III, p. 137, l. 33 ; p. 138, l. 5.

5. « Ainsi leur opinion différait de celle des Gentils en ce qu'ils faisaient non d'Eole, mais de Dieu, le maître des vents », *TTP*, chap. I, G III, p. 23, l. 32-34.

6. *TTP*, chap. X, G III, p. 144, l. 10 sq. C'est pourquoi Spinoza tend à donner raison à ceux qui supposent à ce livre un original non hébreu (cf. aussi chap. VII, p. 110, l. 34-35).

connaissance commune, les Hébreux la méprisent davantage du fait de leur croyance à l'élection[1]. On voit bien sur ce dernier exemple comment un trait typique (la croyance à l'élection, qui n'est autre que la forme pratique du monothéisme[2]) produit un autre trait propre en intensifiant un trait commun de la nature humaine (le mépris de la connaissance commune). La rhétorique même en est marquée puisque ce qui chez les autres est seulement ornement littéraire est chez eux aussi marque de dévotion[3].

Reprenons les caractères des différents peuples anciens.

a / Spinoza annonce qu'il ne connaît pas assez le grec et nous avons remarqué que cela implique aussi la culture grecque. C'est pourquoi il en parle peu (les exemples empruntés à la Grèce sont chez lui en nombre infime, non seulement par rapport aux Hébreux, mais aussi par rapport aux Romains). Mais le peu qu'il en dit laisse entendre que le trait le plus original de leur mentalité nationale est le bavardage philosophique et polémique. Expliquons ce point. Les Grecs sont arrivés à un degré de civilisation assez élevé pour ne plus pouvoir accepter, comme d'autres Gentils, la divinisation d'un homme[4]. Spinoza ne nous renseigne pas sur les causes de ce degré de civilisation, qu'il se borne à constater tel que le livre l'expérience historique — et cette assomption rencontre d'ailleurs ce que chaque lecteur croit savoir, au moins vaguement, de la Grèce ; ce qui correspond tout à fait au statut habituel de l'expérience. Un tel développement est dû sans doute à des circonstances favorables dont d'autres peuples n'ont pas profité[5]. S'il a favorisé la paix et la sécurité, il a dû faire reculer, au moins en partie, la superstition, du moins sous sa forme religieuse — et de fait, Spinoza, quand il parle des Grecs, ne parle jamais de leurs Dieux comme d'objets

1. « Quia cognitio naturalis omnibus communis est, non tanti ab hominibus, ut jam diximus, aestimatur, & praecipue ab Hebraeis, qui se supra omnes esse jactabant, et consequenter scientiam omnibus communem, contemnere solebant », *TTP*, chap. I, G III, p. 27, l. 29-33.

2. Sur d'autres aspects de cette notion, que nous ne pouvons aborder ici, nous renvoyons aux belles pages de Stanislas Breton, *Spinoza, théologie et politique*, Desclée, 1977, p. 61 sq.

3. « Sed tantum hoc in genere notare velim, Hebraeos his phrasibus non tantum consuevisse ornate, sed etiam, et quidem maxime, devote loqui », *TTP*, chap. VI, G III, p. 94, l. 16-18.

4. Cf. l'explication du refus des Macédoniens (visiblement assimilés aux Grecs) d'adorer Alexandre, *TTP*, chap. XVII, G III, p. 204-205.

5. A. Matheron suggère que c'est grâce à la démocratie marchande (*Le Christ et le salut des ignorants*, p. 51-52).

de croyance[1]. Il a pu chez certains individus engendrer une attitude que Spinoza considère comme réellement philosophique, au sens positif du terme. Mais ces individus — Thalès pour la morale, Démocrite et Epicure pour la vision causaliste du monde, Euclide pour les mathématiques — sont demeurés des exceptions. Dans l'ensemble de la nation, l'ignorance des causes est demeurée, avec toutes ses conséquences habituelles ; mais, du fait de l'affaiblissement du polythéisme « officiel », elle a pris une forme particulière : au lieu de se transformer en dévotion pour des *rectores naturae*, elle s'est transformée en recherche de « causes finales » abstraites, recherche qui s'est constituée en une véritable mythologie laïque. Fondée sur l'imagination, cette mythologie est aussi éloignée de la raison que les religions imaginatives : la majorité de leurs philosophes croient à des fadaises[2]. Ils pensent par fictions[3]. Et ces fictions sont inutilement compliquées[4]. Leurs thèses mènent à la folie[5]. En outre, qui dit imagination dit division entre les hommes, puisque chacun peut inventer une explication imaginative du monde à partir de sa propre structure corporelle. Quand cette tendance à la division n'est pas retenue par une règle religieuse unanimement acceptée[6], elle se donne libre cours sous forme de polémiques et de discussions stériles. Notamment contre la raison : platoniciens et aristotéliciens sont rendus aveugles par l'envie face aux atomistes[7]. Aux opinions philosophiques s'associe la même fureur théologique que les autres peuples mettent en œuvre à propos des dieux : la guerre des sectes chez les Grecs relaie la guerre des religions. Leur *ingenium* prend donc la forme d'un bavardage infini et d'une folie pseudo-explicative. Lorsque Spinoza constate que les Grecs sont, au moins au temps de Paul, tellement imprégnés

1. Cela ne signifie pas que les Grecs, dans leur ensemble, aient connu la vraie religion, ni qu'ils soient devenus athées. Mais Spinoza semble considérer la mythologie comme devenue un simple réservoir de fictions poétiques. Cela n'empêche nullement un comportement religieux, qui, comme dans le cas d'Alexandre, oscillait entre athéisme pratique et recours effréné aux oracles.

2. « Eos, qui qualitates occultas, species intentionales, formas substantiales, ac mille alias nugas commentis sunt », Ep. LVI, G IV, p. 261, l. 33-35 ; « nugas aristotelicas », *TTP*, chap. I, G III, p. 19, l. 31.

3. *CM*, II, chap. VI, G I, p. 259.

4. C'est ce que laissent entendre des expressions comme « les arcanes de la philosophie » (*TTP*, chap. XIII, G III, p. 167, par opposition aux *res simplicissimas* nécessaires au salut).

5. « Cum Graecis insanire », *TTP*, préface, G III, p. 9, l. 6.

6. Comme c'est le cas, assez longtemps, chez les Hébreux, cf. *TTP*, chap. XVIII, G III, p. 222, l. 14, sq.

7. Lettre LVI, à Hugo Boxel, G IV, p. 262.

de philosophie que quiconque s'adresse à eux doit utiliser ce langage[1], il est clair ici que philosophie ne signifie pas quelque chose d'uniquement positif[2], mais désigne aussi la tendance à la dispute et à la division en sectes[3].

b / La complexion des Romains se caractérise par sa violence. Violence interne, violence externe. Spinoza les considère comme un peuple de factieux et de blasphémateurs[4]. Que faut-il entendre par là ? Blasphémateurs — c'est ce que rapportent historiens et orateurs ; mais on pourrait le déduire rationnellement du trop grand nombre de dieux. Le polythéisme empêche la dévotion d'atteindre une intensité suffisante, dans la mesure où il l'éparpille sur un grand nombre de figures. Cependant, il permet la superstition[5]. Si chez eux le monarque au début ne prend pas un aspect divin, ce n'est pas une preuve de civilisation, comme chez les Grecs ; c'est simplement parce que la brutalité de leurs institutions ne s'y prête pas[6]. On peut donc en conclure que la divinisation du monarque est présente chez eux comme à l'état latent : dès qu'une institution nouvelle s'y prêtera, elle réapparaîtra ; c'est bien ce qui se passe avec Auguste[7]. Factieux : ils assassinent leurs rois et ne savent pas se donner des institutions pacifiques. Peut-être faut-il voir là le prolongement de la situation fondatrice, bien que Spinoza ne la mentionne pas : Romulus rassemble des gens échappés de toutes les villes, ou crée Rome par un crime (le meurtre de Rémus). La brutalité initiale se perpétue parce qu'elle n'est bridée ni par la dévotion monothéiste, comme c'est le cas chez les Hébreux, ni par la sacralisation du roi, comme c'est le cas chez les Perses[8], ni par un certain degré de culture comme chez les Grecs. Après la chute des rois, les institutions

1. *TTP*, chap. XI, G III, p. 158.
2. Sur les différents sens du terme « philosophie » chez Spinoza, voir notre contribution au Colloque d'Urbino (1988), à paraître.
3. La preuve, c'est que c'est cet héritage grec qui a produit hérésies et schismes dans le christianisme. Ici Spinoza prend position à sa façon sur une question à laquelle Hobbes aussi, après tous les anti-aristotéliciens, a répondu (cf. *Léviathan*, chap. XLV et XLVI).
4. « Utpote ex seditiosis & flagitiosis hominibus conflatus », *TTP*, chap. XVIII, G III, p. 227, l. 26-27.
5. Seuls quelques individus y échappent, tel César, au dire de Suétone, que Spinoza cite dans une lettre à Boxel (Ep. LIV, G IV, p. 254).
6. Les Romains n'avaient pas encore l'habitude de l'obéissance ; ils élisaient eux-mêmes leurs rois ; ils en tuèrent trois sur six (*TTP*, chap. XVIII, G III, p. 227, l. 25-29). Il est difficile d'adorer comme des dieux des chefs soumis à de telles conditions.
7. *TTP*, chap. XVII, G III, p. 204, l. 18-21.
8. *TTP*, chap. XVII, G III, p. 205, l. 6-12.

créent plusieurs tyrans au lieu d'un seul[1]. La situation est suffisamment insupportable pour que le seul moyen de se débarrasser de la violence populaire soit de la faire déboucher sur l'extérieur : d'où la longue histoire de guerres qui fut celle de Rome[2]. L'extension de l'Empire ne résolut aucun problème ; elle ne fit qu'en rendre la solution plus nécessaire ; d'où l'instauration d'un pouvoir autoritaire, qui rétablit enfin et la tyrannie unique et la divinisation du souverain potentielles depuis l'origine. Malgré cela, Rome demeura toujours à la merci de la violence de ses propres citoyens[3]. Comment expliquer cette longue identification d'un peuple à la violence ? Celle-ci, nous l'avons rappelé plus haut, est enracinée dans la nature humaine ; mais les circonstances qui ont présidé à l'existence du peuple romain ont permis à ce caractère commun de passer au premier plan et d'atteindre un plus haut degré d'effectivité que chez d'autres nations.

c / Le cas des Hébreux est particulièrement intéressant puisque dans le chapitre V Spinoza s'attache à montrer le lien entre leurs lois et leur complexion propre. De cette complexion, deux éléments semblent plus particulièrement soulignés, en tant qu'ils sont livrés par l'expérience : la dévotion et l'insoumission. La dévotion est lisible dans la législation biblique et dans ses effets ; la langue même des Hébreux, leur rhétorique, leur façon de vivre attestent leur grande piété ; mais cette piété leur est donnée par les lois qui instituent le monothéisme et réglementent religieusement la vie entière ; en somme, si la raison nous apprend que les peuples anciens sont naturellement portés à une dévotion au moins minimale, l'expérience nous montre que les Hébreux se sont donné les structures qui conféreraient à cette dévotion la plus forte intensité et la plus large extension. Quant à l'insoumission, elle joue un double rôle dans leur histoire : au début, lorsque Moïse construit l'Etat ; ensuite, dans le processus de la ruine de cet Etat. S'agit-il de l'insoumission naturelle à tous les peuples[4] (telle que nous pouvons la déduire du noyau passionnel antipolitique) ou, ici aussi, d'un trait particulièrement intense de la complexion du peuple hébreu ? Spinoza

1. « Tamen nihil aliud fecit, quam loco unius, plures tyrannos eligere », *ibid.*, l. 29-30.
2. « Qui ipsum externo, & interno bello misere conflictum semper habuerunt », *ibid.*, l. 30-31.
3. « Invictissima ab hostibus Romanorum respublica, toties a suis civibus victa et miserrime oppressa », *TTP*, chap. XVII, G III, p. 204, l. 1-3.
4. « Constantiam vulgi contumaciam esse » (sur le même plan que la crainte et la superstition), *TTP*, préface, G III, p. 12, l. 12.

semble accepter[1], puis nier[2] l'idée d'une insoumission particulière. Il ne peut faire autrement que de l'accepter au moins en partie, puisqu'elle est enseignée par l'expérience — en l'occurrence la Bible, qui en montre des exemples répétés[3] et en attribue l'énoncé à Dieu lui-même[4] ; elle est même reprise par une tradition qui en fait une particularité expliquant les malheurs des Hébreux[5]. Mais, même s'il l'accepte comme donnée par l'histoire, il doit en même temps la nier comme phénomène naturel. Il faut donc l'expliquer par des causes spécifiques tenant aux lois ou aux mœurs[6]. La seconde occurrence de l'insoumission est expliquée par les effets néfastes d'une institution : celle des Lévites. Mais la première, l'insoumission qui se manifeste déjà au tout début ? Elle ne peut tenir aux lois, qui n'existent pas encore. Il faut donc la ramener aux mœurs et aux circonstances qui contribuent à les former. Or c'est bien ce que suggère le texte du *Traité*. L'événement fondateur est la sortie de l'oppression égyptienne[7]. La complexion des Hébreux au sortir

1. « Ingenium et animum contumacem », *TTP*, chap. III, G III, p. 53, l. 24 (dès l'époque de Moïse, avant même la Loi) ; « populi scilicet ingenium contumax », chap. V, p. 75, l. 15.

2. Lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi les Hébreux ont fait tant de fois défection à la Loi ; pourquoi leur Etat a finalement succombé : « At forsan hic aliquis dicet, id evenisse ex gentis contumacia. Verum hoc puerile est : nam cur haec natio reliquis contumacior fuit ? », l. 17-19. Utiles remarques sur ce point chez G. Brykman, De l'insoumission des Hébreux, *Revue de l'enseignement philosophique*, 34/2, décembre 1983, p. 3-9.

3. Dès la sortie d'Egypte les Hébreux murmurent à chaque obstacle (*Exode*, 15 : 24 ; 16 : 2-3 ; 17 : 2) et Moïse souligne que cette récrimination est dirigée contre Dieu (*Exode*, 16 : 8). Enfin, « l'Eternel dit à Moïse : jusques à quand refuserez-vous d'observer mes commandements et ma loi ? » (*Exode*, 16 : 28).

4. Au moment de l'épisode du veau d'or : « L'Eternel dit à Moïse : je vois que ce peuple est un peuple à la nuque raide » (*Exode*, 32 : 9 ; répété en 33 : 3 ; 33 : 5 ; 34 : 9 ; *Deutéronome*, 9 : 6 ; 9 : 13 ; etc.).

5. Cf. le commentaire midrachique sur *Exode*, II, 14 : lorsque Moïse dit : « Certes la chose est connue », il veut dire : « Maintenant s'éclaire pour moi le problème qui me tourmentait : en quoi Israël a-t-il péché plus que les soixante-dix nations et qui lui vaut d'être écrasé sous une cruelle servitude ? Mais je vois qu'il le mérite » (dans Rachi, *Commentaire sur le Pentateuque*, Fondation Lévy, 1977, t. II, p. 10 ; trad. I. Salzer, p. 11). Tout un pan de l'antijudaïsme chrétien est aussi fondé sur cette idée d'insoumission, depuis l'Epître de Barnabé et son commentaire de l'épisode du veau d'or.

6. « Si igitur concedendum esset, quod Hebraei super reliquos mortales contumaces fuerint, id vitio legum vel receptorum morum imputari deberet », *TTP*, chap. XVII, G III, p. 217, l. 24-26. Cf. la règle posée par le *TP* : « subditorum vitia, nimiaque licentia, & contumacia Civitati imputanda sunt », chap. V, § 3, G III, p. 295, l. 31-32.

7. « Ab intoleranda Ægyptiorum oppressione liberati », *TTP*, chap. XVII, G III, p. 205, l. 18-19. Il est clair que pour Spinoza l'histoire des Hébreux commence avec Moïse, et non avec Abraham. En revanche, ils ont une préhistoire : l'esclavage en Egypte. Dans cette dernière caractérisation, Spinoza ne fait après tout que suivre le texte biblique lui-même, qui appelle l'Egypte « la maison de servitude ».

d'Egypte se caractérise par la grossièreté, la superstition et l'épuisement dû à la servitude[1] — et par une insoumission particulière. Cette situation a deux effets symétriques : d'une part, elle leur fait haïr toute oppression, toute règle imposée par un homme[2] (on dira que c'est le cas de tous les hommes, puisqu'on est là face à une composante d'un noyau passionnel fondamental ; mais chez eux elle atteint une vigueur particulière du fait de l'oppression précédente) ; l'insoumission naturelle chez tout individu est donc renforcée chez les premiers Hébreux par la situation dont ils sortent. D'autre part, la servitude les a rendus grossiers et inaptes à la liberté ; on ne peut donc faire appel à leur raison pour leur faire accepter des lois[3] (sur ce point aussi, on pourrait en dire autant de tout homme ; mais ici l'effet destructeur d'une oppression durable a renforcé ce mécanisme). Dès lors, Moïse, parce qu'il a compris que leur complexion est marquée par ces caractères, comprend qu'il ne peut les organiser s'ils ne sont pas disciplinés par un secours divin[4]. Seule la puissance divine peut les plonger dans un état d'obéissance qui pourtant ne soit pas ressenti comme une oppression humaine[5]. La généralisation de la religion telle que la permet le monothéisme théocratique a ce double effet ; elle remplace la servitude égyptienne par une autre servitude, mais qui n'est pas cruelle, si elle est rigoureuse ; elle soumet entièrement les hommes dans tous les détails de la vie[6], mais elle ne laisse aucun homme être opprimé par un autre[7]. Tout se passe donc comme si la solution particulière trouvée par Moïse pour les Hébreux

1. « Homines superstitionibus Ægyptiorum assueti, rudes et miserrima servitute confecti », *TTP*, chap. II, G III, p. 40, l. 35 ; p. 41, l. 2 ; et « rudis fere ingenii omnes erant, et misera servitute confecti », chap. V, p. 75, l. 4-5.

2. Au chapitre V, l'expression déjà citée « populi scilicet ingenium contumax » est précisée par « (quod sola vi cogi non patitur) », p. 75, l. 15.

3. « Attamen ad nihil minus erant apti, quam ad jura sapienter constituendum, & imperium penes sese collegialiter retinendum », chap. V, G III, p. 75, l. 3-4.

4. « Sed res est, postquam Moses novit ingenium, & animum suae nationis contumacem, clare vidit, eos non sine maximis miraculis, & singulari Dei auxilio externo, res inceptas perficere posse », *TTP*, chap. III, G III, p. 53, l. 24-26.

5. « Hac igitur de causa Moses virtute & jussu divino religionem in rempublicam introduxit, ut populus non tam ex metu, quam devotione suum officium faceret », *TTP*, chap. V, G III, p. 75, l. 19-21 ; « suum jus in neminem mortalium, sed tantum in Deum transferre deliberaverunt », *TTP*, chap. XVII, p. 205, l. 23-25.

6. « Denique, ut populus, qui sui juris esse non poterat, ab ore imperantis penderet, nihil hominibus scilicet servituti assuetis ad libitum agere concessit », *TTP*, chap. V, G III, p. 75, l. 25-27.

7. En ce sens, le fait qu'à un certain moment la théocratie ait été *magis opinione quam re* ne signifie pas qu'elle n'existait pas : si Moïse était reconnu comme chef, c'était au nom de la vertu divine par laquelle il l'emportait sur les autres...

avait sa source dans une particularité de leur *ingenium* : particularité elle-même accrochée à leur histoire. Une fois constituée, l'expression mentale de cette solution (la dévotion intense et monothéiste, intense parce que monothéiste) allait à son tour colorer les autres traits de cette complexion collective. Donc, l'expérience historique explique et le trait dominant, et les aspects dominants des autres traits. En particulier on pourrait montrer que l'idée d'un Dieu jaloux et la théologie de l'élection, loin d'être une particularité des Hébreux, expriment une tendance nécessaire de la nature humaine dès lors que ses lois s'appliquent à un monothéisme anthropomorphique[1]. En revanche, les Hébreux ne sont pas caractérisés essentiellement par leur violence[2], ni par leur aptitude au bavardage philosophique : l'un et l'autre pourtant font partie des données de la nature humaine et se retrouveront donc dans le stock passionnel de chaque individu, mais les accidents de l'histoire ne les ont pas promus au rang de composantes essentielles de l'*ingenium* des Hébreux en tant que nation, comme ils l'ont fait dans un cas pour les Romains, dans l'autre pour les Grecs.

Spinoza semble donc, de nouveau, faire confiance à une expérience constitutive, celle de l'histoire, pour faire apparaître l'individualité irréductible de chaque peuple. Nous sommes ainsi dans une situation qui rappelle le statut de l'*usus* quant au sens des mots. Il existe pourtant une différence : pour l'usage, Spinoza, à la différence de ses contemporains, ne paraît pas donner de préférence à un sens originel. Pour l'*ingenium* en revanche, il semble bien penser que ce qui s'est passé au début forme une empreinte définitive sur le peuple. C'est l'un des traits qui constituent ce que l'on pourrait appeler son conservatisme historique. Dans le cas des Romains, la violence qui caractérise leurs débuts semble se délayer sur toute leur histoire ; Spinoza, qui est tellement marqué de culture latine, n'est aucunement impressionné par la durée de leur Empire — il y lit toujours le même bruit et la même fureur[3]. Dans

1. Cf. *Ethique*, livre I, appendice, G II, p. 79, l. 10-12 ; livre III, pr. XXXV et scolie, p. 166-167.

2. Cf. *TTP*, chap. III, G III, p. 57, l. 3-4. Comment concilier ce texte avec la constatation de Tacite, citée par Spinoza, sur l'irréductible ténacité des Hébreux (chap. XVII, p. 215, l. 27-31) ? La réponse se trouve dans le même chapitre du *TTP*, quelques lignes plus haut : « tant que la Ville fut debout... » Autrement dit : leurs institutions répriment la violence et la canalisent dans une fonction unique : défendre leur Etat. Dès lors que celui-ci n'existe plus, seul le premier effet subsiste.

3. Sous la plume de Spinoza, les références à l'histoire romaine sont presque toujours péjoratives. Alors qu'il fait l'éloge de la paix que connurent, à certaines époques, les Hébreux (*TTP*, chap. XVIII, G III, p. 210), il caractérise la paix romaine en reprenant la formule des Germains révoltés : « ubi solitudinem faciunt, pacem appellant ».

le cas des Hébreux, ce qui fait l'efficacité de leurs lois continue à fonctionner même à travers les déformations imposées par le dérèglement initial (la substitution des Lévites au système sacerdotal initialement envisagé), puis par l'accaparement du pouvoir par les Pontifes à l'époque du Second Temple, enfin par la destruction de l'Etat. Les Néerlandais sont déterminés par la révolution inachevée qui a laissé subsister la place vide du Gouverneur[1]. Dans toutes ces situations, les moments ultérieurs semblent déchiffrables moins dans une structure propre que dans l'écho des situations initiales — d'ailleurs Spinoza utilise à propos des Hébreux une formule qui conviendrait aussi pour les autres cas : leur second Empire ne fut que l'ombre du premier. Connaître l'*ingenium*, c'est donc connaître les commencements. Comment expliquer cette différence avec ce qui se passe dans le cas du langage, où toutes les époques semblent jouir d'une égale dignité épistémologique ? Le mot, on l'a vu, est une association simple d'images. L'*ingenium* dicte des institutions où, pourrait-on dire, il s'objective ; dès lors, les institutions le reproduisent régulièrement. Lois et mœurs modèlent la complexion d'une nation[2]. C'est donc non par un mythe de l'origine, mais par une reproduction régulière et circulaire du commencement que les Etats sont naturellement conservateurs. Et même la déviance est ramenée à la norme : la tyrannie à Rome, la monarchie aux Pays-Bas viennent réoccuper une place provisoirement laissée vide. D'où l'importance extrême des moments fondateurs. Il s'agit moins du rôle d'un héros[3] que de la mise en place d'une structure qui caractérise après coup le peuple tout entier et le renforce dans les traits de son *ingenium*.

1. *TP*, chap. IX, § 14, G III, p. 351-352.

2. « Ex his duobus, legibus scilicet et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque natio singulare habeat ingenium, singularem conditionem et denique singularia praejudicia », *TTP*, chap. XVII, G III, p. 217, l. 21-24.

3. C'est pourquoi la thèse de R. McShea nous paraît indéfendable : « Spinoza adopts the classical, and Machiavellian, concept of the hero-founder [...] his only account of the formation of a national character consists of a detailled application of the hero-founder thesis to a Biblical narrative », *The Political Philosophy of Spinoza*, Columbia UP, New York - Londres, 1968, p. 95. Quant au texte du *TP*, I, 3, il est clair qu'il désigne non pas des « héros fondateurs » mais les politiciens expérimentés qui, au cours des siècles, ont donné leur équilibre aux institutions de la Cité.

b / L'Etat comme individu

En attribuant à ~~chaque~~ peuple un *ingenium*, nous avons jusqu'ici suivi les suggestions du texte et procédé par analogie avec le cas de la complexion humaine. Nous avons donc implicitement admis que chaque Etat est, d'une certaine façon, un individu, aux traits reconnaissables et, au moins dans une certaine mesure, constants. Cela renvoie à une question plus vaste, qui est celle du statut de l'Etat comme individu. Doit-on considérer l'individualité de l'Etat, ou de la nation, comme une individualité réelle, naturelle, au sens où le système la définit aussi bien pour les corps les plus simples que pour les catégories d'individus de plus en plus complexes[1] ? Ou doit-on au contraire la considérer comme dérivée, voire métaphorique, comme tendrait à le suggérer le langage du contrat ? L'Etat est-il artificiel ou non ? Spinoza n'aborde pas la question lorsqu'il élabore sa théorie de l'individualité. Il se contente de dire qu'il existe des individus de plus en plus composés, et parmi les individus très complexes, il ne cite que l'homme et la Nature tout entière[2] — sans en mentionner ni en exclure explicitement aucun autre[3]. Pour ce qui est de l'Etat, il faut donc chercher une réponse en s'appuyant sur des indications textuellement éparses,

1. Cf. la physique du livre II, notamment la définition qui suit l'axiome II et le scolie qui suit le lemme VII. Sur cette théorie de l'individualité, voir A. Rivaud, La physique de Spinoza, *Chronicon spinozanum*, IV, 1926, p. 24-57, notamment p. 38-50 ; M. Gueroult, *Spinoza*, t. II, *L'Ame*, p. 143-189 ; A. Matheron, *Individu et Communauté*, p. 37-61.

2. Commentant ces textes, A. Rivaud remarquait : « Spinoza semble d'ailleurs avoir tenu pour des individus des réalités d'un autre ordre, par exemple les groupes sociaux les plus importants, comme la famille, l'Etat, l'Eglise, la Nation. La notion d'harmonie ou d'accommodation réciproque est très large et permet les généralisations les plus hardies », *op. cit.*, p. 43.

3. M. Gueroult remarque (*op. cit.*, p. 169-170) : « Enfin, puisque l'on doit concevoir, entre l'Individu du premier degré et la Nature entière une série infinie d'individus de complication croissante, on devrait concevoir entre le corps humain et le corps de la Nature une série infinie de corps de plus en plus complexes, et, par conséquent, entre l'Ame humaine et l'idée de ce corps, une série d'Ames de plus en plus parfaites. Cependant cette vue — propre à Leibniz — n'apparaît pas ici, expressément du moins. » On ne s'en étonnera pas puisque précisément Spinoza indique lui-même que son exposé est volontairement elliptique : « Atque haec, si animus fuisset [van de stoffe of] de corpore ex professo [en bezonderlijk] agere, prolixius explicare et demonstrare debuissem. Sed jam dixi me aliud velle... », G II, p. 102, l. 14-16. Gueroult ajoute en note : « Les sociétés civiles sembleraient devoir être comptées parmi ces individus plus élevés. » Il donne comme références des passages du *TP* comportant l'expression *una veluti mente*, ainsi que le scolie de la proposition XVIII du livre IV de l'*Ethique*.

et, surtout, sur la logique du système. Deux thèses s'opposent sur cette question :

— Une thèse « naturaliste », celle que défend A. Matheron et qui considère que l'Etat est un individu au sens physique du terme[1]. Il a donc une *mens*[2] et un *conatus*[3]. Il est composé d'autres individus — selon le schéma de la physique du livre II. Il n'y a pas chez Spinoza de place pour une distinction entre nature et artifice. On peut donc définir l'individualité de l'Etat en termes physiques, comme pour tout autre être naturel.

— Une thèse « artificialiste », celle de Den Uyl et Rice : l'Etat n'est pas un individu[4] ; il n'a pas de *mens*[5] ; il est artificiel. Ce n'est que par métaphore que l'on peut considérer l'homme comme partie constituante de l'Etat[6].

Nous n'avons pas l'intention ici d'aborder ce problème sous tous ses aspects. Mais nous devons traiter au moins certains d'entre eux. En effet, de la réponse à cette question dépendent l'importance et le rôle de l'*ingenium*. Si l'Etat est, comme chaque homme, un individu, alors il est logique de lui attribuer une complexion reconnaissable, qui manifeste extérieurement les lois de sa nature individuelle. Si au contraire il n'est qu'un groupement artificiel, sans véritable consistance

1. « L'Etat est un système de mouvements qui, fonctionnant en cycle fermé, se produit et se reproduit lui-même en permanence [...] L'Etat est donc, très exactement, un Individu au sens spinoziste du mot », *Individu et Communauté*, p. 346-347.

2. « 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 » (*ibid.*, p. 347) ; d'où la désignation dans le *TP* du Souverain comme « Imperii veluti mens », le *veluti* renvoyant à la coïncidence partielle.

3. « 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 », *ibid.*, p. 348.

4. « The proper way to view either the civitas or its governement is not as an individual, but rather as an organized set of relations. Unity in Spinoza's political thought is a matter of harmony, not of individuation », D. Den Uyl, *Power, State and Freedom : An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1983, p. 80. Voir la discussion d'A. Matheron, *Studia Spinozana*, 1, 1985, p. 422-426.

5. « If individual bodies can make up another individual body, why not consider a group of individual minds as making up one individual social mind ? This analogy fails, however. [...] Spinoza considers the mind as nothing other than the idea of the body. Spinoza's parallelism would thus require that the *social mind* be the idea of an individual *social body* ; yet nowhere does he speak of society as being a corporeal unity », Den Uyl, *op. cit.*, p. 79.

6. Lee C. Rice, Individual and Community in Spinoza's social Psychology, in *Spinoza. Issues and Directions*, p. 279. Cet article fait l'historique de la discussion.

ontologique, alors il n'a pas de lois internes, et on peut craindre qu'il n'ait pas la singularité nécessaire pour servir de support à des traits durables et reconnaissables dans l'expérience. Examinons donc les éléments du dossier :

a / La logique naturaliste du spinozisme milite dans le sens de la thèse de Matheron. Il existe d'ailleurs au moins un passage de l'*Ethique* où Spinoza envisage explicitement que des hommes joignent leurs forces de façon à former un seul individu[1]. On remarquera de même le fait que le *Traité politique* ne raisonne plus en termes de contrat, mais considère directement l'existence de l'Etat comme un donné. Que l'Etat ait une âme n'a rien d'étonnant dans un système où toutes les choses ont une âme[2] ; la vraie question serait plutôt : quelle sorte d'âme possède l'Etat, et quel rapport entretient-elle avec les âmes des individus humains ?

D'ailleurs, pourrait-on ajouter, l'idée d'artifice n'intervient pas chez Spinoza. On trouve au contraire chez lui la critique d'une telle idée — elle est suggérée par la « logique de l'usage »[3].

b / Cependant ceux qui pensent l'institution politique en termes d'artifice semblent pouvoir s'appuyer sur un certain nombre d'évidences textuelles. Mettons de côté la forme *Contrat*, qui n'est pas essentielle au raisonnement (Den Uyl ne lui accorde pas une place centrale. Mais l'idée d'artifice lui est commune avec les contractualistes)[4].

— Il est vrai que Spinoza n'emploie pas le terme *conatus* à propos de la société ; il ne semble pas parler sans restriction de la *mens* de l'Etat. Au contraire, chaque fois qu'il approche de cette question, il note qu'il faut que les citoyens soient unis « comme *(veluti)* par une seule âme »[5] ou que le droit du souverain est « comme l'âme de l'Etat »[6].

1. Il l'énonce d'abord comme thèse générale : « Si enim duo ex. gr. ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius » (livre IV, pr. XVIII, scolie, G II, p. 223, l. 6-8) ; puis l'applique au cas des hommes (*ibid.*, l. 8 sq.).

2. « Reliqua Individua [...] quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt », *Ethique*, livre II, pr. XIII scolie, G II, p. 96, l. 27-28. Sur cette question, cf. P. Cristofolini, Aliarum rerum mentes, *Bulletin de l'Association des amis de Spinoza*, n° 10, 1983 (et *La Scienza intuitiva di Spinoza*, Naples, Morano, 1987, p. 47-53), ainsi que l'ouvrage à paraître de R. Bouveresse, *L'animisme universel chez Spinoza et Leibniz*, Vrin.

3. Cf. A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, 1984, p. 35-39 ; M. Schewe, *Rationalität contra Finalität*, Francfort, Peter Lang, 1987, p. 125-143.

4. Den Uyl, *op. cit.*, p. 63-64.

5. « Una veluti mente », *TP*, chap. II, § 16, G III, p. 281, l. 32-33 ; § 21, p. 283, l. 15-16 ; chap. III, § 5, p. 286, l. 6-7 ; etc.

6. « Imperii veluti mens », *TP*, chap. IV, § 1, G III, p. 291, l. 31.

Le *veluti* est de trop pour une interprétation naturaliste[1]. De même, le passage de l'*Ethique* sur l'union des individus humains ajoute « quasi » lorsqu'il dit que les corps et les âmes de tous composent un seul corps et une seule âme[2].

— S'il est vrai que Spinoza ne parle pas d'artifice, il semble prendre soin de distinguer ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas. Sans cela, pourquoi soulignerait-il que la nature ne crée pas de peuples et qu'elle ne crée que des individus ? Il le dit deux fois au moins dans le *Traité théologico-politique*. Au chapitre III, pour expliquer en quel sens la nation hébraïque a pu être élue, Spinoza distingue trois objets possibles d'un désir honnête : la connaissance par les causes, la vertu, la vie dans la santé et la sécurité. Après avoir noté que seul le troisième chef concerne les Etats, il ajoute : « C'est donc seulement en cela que les nations se distinguent les unes des autres, je veux dire eu égard au régime social et aux lois sous lesquelles elles vivent et se gouvernent »[3]. La même question est reposée au chapitre XVII, dans un autre contexte, que nous avons d'ailleurs analysé un peu plus haut. Il s'agit alors de savoir pourquoi les Hébreux ont fait si souvent défection à la Loi, ce qui a entraîné leur asservissement et leur ruine. Parmi les réponses possibles, il en est une qui est suggérée par la Bible elle-même et par la tradition : c'est un peuple insoumis. Spinoza repousse cette solution en demandant comment une nation se distingue des autres. Il répond : la nature ne crée pas de nations ; elle crée seulement des individus, qui se distinguent en nations, par la diversité des langues, des lois, des mœurs[4]. Donc, même si les Hébreux avaient été plus insoumis que les autres peuples, c'est à leurs lois et à leurs mœurs qu'il faudrait l'imputer. Sous-entendu : ce n'est pas à la nature.

— De même, Spinoza dit explicitement que les hommes ne naissent pas citoyens, mais qu'ils le deviennent[5]. Quelle meilleure preuve que

1. Comme le note justement Den Uyl, *op. cit.*, p. 79.

2. « Omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes et corpora unam quas mentem, unumque corpus componant », G II, p. 223, l. 11-12.

3. « Per hoc igitur tantum nationes ab invicem distinguuntur, nempe ratione societatis & legum sub quibus vivunt et diriguntur », *TTP*, chap. III, G III, p. 47, l. 26-27.

4. « Verum hoc puerile est ; nam cur haec natio reliquis contumacior fuit ? an natura haec sane nationes non creat, sed individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legum & morum receptorum, & ex his duobus, legibus scilice et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque natio singulare habeat ingenium, singula rem conditionem & denique singularia praejudicia », *TTP*, chap. XVII, G III, p. 217, l. 18-24

5. « Homines enim civiles non nascuntur, sed fiunt », *TP*, chap. V, § 2, p. 295, l. 21-22

l'Etat n'est pas une chose naturelle, mais constitue seulement un ensemble de relations entre des choses naturelles ?

Tels sont donc les arguments que l'on peut invoquer de part et d'autre. Comment trancher entre ces deux interprétations ? Il faut d'abord faire deux remarques préalables qui permettront de mieux centrer la question :

— Le fait que Spinoza ne parle pas d'âme et de corps de l'Etat (du moins sans la restriction *veluti*) ne pourrait suffire à ébranler la thèse de Matheron. La simple absence textuelle d'une expression peut servir d'indice, elle ne peut à elle seule constituer une preuve contre la logique du système. Mais de toute façon il faut reconnaître que, de fait, il arrive à Spinoza de parler sans restriction du corps et de l'âme de l'Etat. Il dit de façon explicite — rarement, il est vrai, mais textuellement — que l'Etat a un corps et qu'il a une *mens*[1]. Dès lors la réserve introduite par *veluti* dans la phrase « le Souverain est comme l'âme de l'Etat »[2] ne peut porter sur l'existence même de cette âme, elle concerne seulement son assimilation directe au Souverain[3]. Quant à l'absence du terme *conatus* appliqué à l'Etat, elle peut s'expliquer par son inexistence dans le lexique du *TTP* et (à une exception près) du *TP*[4], aussi bien en ce qui concerne l'individu humain que tout autre individu. En revanche, l'*Ethique* parle bien du *conatus* de chaque chose *(res)*[5]. Nous sommes donc renvoyés à la question : l'Etat est-il une chose ?

1. Il existe au moins une occurrence incontestable : « totius imperii corpus et mens », *TP*, chap. III, § 2. On pourrait discuter celle du chapitre VII, § 3 : « imperium seu Civitas una semper eademque mente constet », dans la mesure où on peut y entendre *mens* au sens d' « avis ». Quant à l'expression *imperii corpus* (sans *veluti*), elle apparaît ailleurs encore : *TP*, chap. III, § 5, G III, p. 286, l. 6.

2. Nous reviendrons plus loin sur le sens de *veluti* dans les occurrences de la forme *una veluti mente*.

3. En ce qui concerne le *quasi* qui semble introduire une réserve dans le scolie de la proposition XVIII du livre IV, M. Gueroult remarque : « On notera le *en quelque sorte*. Il y a donc là une simple analogie. De plus, il s'agit là non d'un fait, mais d'un *dictamen Rationis* ; cependant, celui-ci exprime une nécessité présente dans la nature des choses, le *debet* étant toujours fondé dans un *esse* », *Spinoza*, t. II, *L'Ame*, p. 170, n. 78.

4. Cf. sur ce point, la dernière section du chapitre VI de notre première partie. Si l'on accepte notre conclusion selon laquelle la notion de *potentia* y remplace celle de *conatus*, on ne peut que constater que Spinoza parle abondamment de *potentia imperii*, et, bien sûr, de *jus imperii*, exactement comme il parle de la puissance et du droit des individus humains.

5. « Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam », livre III, pr. VII, G II, p. 146, l. 20-21.

— Que la nature ne crée pas de peuples ne signifie pas que peuple ou Etat soient des réalités artificielles. Replacées dans leur contexte, ces formules visent à exclure que les caractères propres de l'Etat soient enracinés dans les individus qui le composent. Les individus ne sont pas naturellement membres de tel Etat et n'ont pas naturellement des caractères qui se retrouveraient dans tel peuple ou exclusivement dans tel peuple. De même une formule comme « les hommes ne naissent pas citoyens, ils le deviennent » signifie non pas que la Cité est un artifice, mais que l'ajustement des individus à l'Etat n'est pas automatique. Il est l'effet de la structure de la Cité elle-même. Cette formule est d'ailleurs largement compensée par d'autres formules comme l'équivalence « civiles seu humani »[1]. D'une certaine façon, les hommes naissent sociaux, sans quoi ils ne le deviendraient jamais. Mais il n'y a rien dans la structure physique d'un homme (et dans l'idée qui lui correspond) qui fasse d'emblée de lui un citoyen de tel Etat plutôt que de tel autre : la nature humaine est une et la même[2].

Une fois le terrain ainsi déblayé, il ne reste plus, semble-t-il, d'obstacle à considérer l'Etat comme un individu. Il est soumis aux lois de la Nature, tant pour sa constitution que pour sa conservation. L'objection qui consiste à dire que si les Etats étaient des êtres naturels, on en rencontrerait au moins quelques-uns à l'état de nature[3] ne tient pas. D'une part, parce qu'au sens absolu l'état de nature n'a pas existé historiquement. D'autre part, parce qu'au sens relatif, c'est-à-dire en tant qu'il permet de représenter des individus qui ne sont pas unis entre eux par des lois, on en rencontre évidemment : les Etats sont bel et bien entre eux, ici et maintenant, à l'état de nature[4] — Spinoza l'affirme comme d'ailleurs toute la tradition du droit naturel[5]. La question qui se pose désormais est donc plutôt : quelle sorte d'individu est l'Etat (et quelle sorte d'individu est la nation, ou le peuple) ?

1. *TP*, chap. X, § 4, G III, p. 355, l. 20-21. Certes, ce n'est pas une thèse sur l'équivalence absolue entre être homme et être membre d'une société civile. Il s'agit d'affirmer que les hommes sont d'autant plus humains (mettent d'autant mieux en œuvre leur humanité) qu'ils profitent des avantages de la société civile.

2. La phrase « homines civiles non nascuntur sed fiunt » est d'ailleurs suivie de : « Hominum praeterea naturales affectus ubique iidem sunt », *TP*, chap. V, § 2, G III, p. 295, l. 22-23.

3. Den Uyl, *op. cit.*, p. 70.

4. « Duo imperia ad invicem sese habere, ut duo homines in statu naturali », *TP*, chap. III, § 11, G III, p. 289, l. 18-19.

5. Cf. Hobbes, *Léviathan*, fin du chapitre XIII.

Quelle sorte d'individu est l'Etat ? Une réponse s'impose aussitôt : c'est un individu très complexe. Mais cette réponse demeure au plus haut point insuffisante, car il existe certainement plusieurs types de complexité, et celle de l'Etat n'est pas nécessairement la même que celle de l'organisme humain ou celle de la Nature tout entière. Or si nous n'en définissons pas plus précisément le statut, nous serons conduits à le penser implicitement sur le modèle de la complexité de l'organisme humain. En effet, celui-ci, du fait d'une longue tradition, se propose spontanément comme paradigme de l'individualité et, en outre, Spinoza ne nous a donné — ne serait-ce que de façon abstraite — d'analyse de l'individu complexe que sur un seul exemple : celui précisément du corps humain[1]. Par rapport à ce dernier, l'Etat présente au moins deux particularités. D'une part, sa complexité est en quelque sorte double : il est un ensemble d'hommes, mais aussi un ensemble d'institutions. D'autre part, si c'est l'Etat qui fait d'un peuple un peuple, il n'est pas encore sûr que ces deux notions soient totalement identiques. Nous rencontrons ainsi deux problèmes qui ne paraissent pas se poser dans la construction linéaire de l'individu-organisme. Il va donc nous falloir procéder par délimitation.

Quelles que soient les difficultés, nous avons deux raisons d'examiner de plus près le type de complexité qui est celui de l'individu-Etat. Tout d'abord, c'est cet examen qui nous permettra de comprendre ses problèmes spécifiques de survie. En effet, comme tous les individus complexes, l'Etat est sans cesse menacé dans sa continuité. Ce n'est évidemment pas contradictoire avec le principe énoncé au début du livre III : aucun individu ne comporte de tendance à sa propre destruction[2]. Mais les individus complexes, s'ils n'ont pas de contradictions internes, passent leur temps à intérioriser des contradictions externes. C'est donc bien de l'intérieur que peut venir le coup qui les tuera[3]. Or l'Etat présente ceci de spécifique que cette menace porte plus spécialement sur son unité et son identité. La seconde raison est

1. Dans les postulats du livre II, dans les propositions XXXVIII et XXXIX du livre IV et dans la lettre XXXII (à Oldenburg, 20 novembre 1665).

2. « Nulla res, nisi a causa externa, potest destrui », livre III, pr. IV, G II, p. 145, l. 22.

3. L'axiome du livre IV l'indique clairement : une des dimensions essentielles de la finitude, c'est que chaque chose peut et doit rencontrer celle qui la détruira. Mais dans le cas des corps les plus simples, cette destruction est et apparaît externe. Dans le cas des corps complexes, si elle est toujours externe, elle prend souvent une apparence interne puisqu'elle procède par dissolution de leur unité.

que cette analyse nous permettra de comprendre l'illusion de l'autonomie. Il ne suffit pas en effet de dire qu'il n'existe pas d'artifice et que tout est naturel ; il faut encore expliquer par quel mécanisme certaines catégories d'êtres naturels nous paraissent artificiels.

Pour analyser la nature de l'individu-Etat, il faut aborder trois paliers successifs : celui de l'*association* ; celui de l'*intégration* ; celui de l'*adhésion*.

a / Le premier palier consistera à considérer l'Etat pour ce qu'il se donne : un tout formé d'individus humains. C'est une conception que Spinoza semble reprendre à son compte au moins dans l'une des définitions que nous avons citées[1]. Quel est donc le statut d'une association d'hommes ? De ce point de vue nous ne ferons pas de distinction entre un Etat et un peuple. En effet, il n'existe pas de peuples hors Etat. Les Hébreux, lorsqu'ils sont en Egypte ou à Babylone, sont tenus par les lois des Egyptiens[2] ou des Babyloniens[3]. De même, les patriarches obéissaient aux lois de l'Etat où ils vivaient, et par lesquelles ils étaient tenus[4]. En un sens, il est parfaitement exact de dire que c'est de vivre dans un Etat qui fait d'un peuple un peuple. Mais nous connaissons d'autres types d'associations humaines que les Etats : les sectes religieuses, les sociétés commerciales ou même des sociétés d'amateurs de théâtre ou de tulipes. Comment peut-on caractériser l'individualité de telles associations ?

Une association comme l'Etat forme un individu complexe constitué d'autres individus complexes. Il présente un degré de composition supérieur au leur, exactement comme l'individu biologique présente un degré de composition supérieur à celui de ses organes, ou la Nature un degré de composition supérieur à celui de tous les autres individus. Cependant, si l'on en reste là, on ne saisit pas encore quel type de complexité particulière représente un Etat. En effet, la complexité ne se réduit pas à la composition[5]. La richesse de ses effets tient aussi à la richesse

1. Lorsqu'il dit : la nature crée des individus qui se distinguent en peuples...

2. « Dum enim inter alias nationes, ante exito ex Ægypto vixerunt, nullas leges peculiares habuerunt, nec ullo, nisi naturali jure, & sine dubio, etiam jure Reipublicae, in qua vivebant, quatenus legi divinae naturali non repugnabat, tenebantur », *TTP*, chap. V, G III, p. 72, l. 29-32.

3. « Non amplius sui juris [...] sed Regis Babiloniae erant, cui in omnibus (ut Cap. XVI ostendimus) obedire tenebantur », *TTP*, chap. XIX, G III, p. 231, l. 3-5 ; « postquam autem imperium amiserunt, & Babiloniam captivi ducti sunt, Jeremias eosdem docuit, ut incolumitati (etiam) illius civitatis, in quam captivi ducti erant, consulerent », *ibid.*, p. 233, l. 21-23.

4. *TTP*, chap. V, G III, p. 73, l. 5-6.

5. Cf. A. Matheron, *Individu et Communauté...*, p. 57-58 : degré de composition et degré d'intégration.

des rapports que ses composantes entretiennent entre elles et lui permettent d'entretenir avec le monde extérieur[1].

Ici apparaît la première différence entre une association d'hommes et un corps biologique. Dans le cas du corps humain au moins, cette richesse est liée à la diversité des composantes[2]. On peut donc dire que la supériorité du corps humain sur beaucoup d'autres corps tient non seulement à son haut degré de composition mais aussi — et peut-être surtout — à sa haute intégration fondée sur sa différenciation. On est donc devant un cas d'intégration spontanée, qui tient au fait que les individus constitutifs sont d'emblée très différents. Cette intégration fondée sur des différences permet que l'âme correspondante soit apte à de multiples perceptions[3]. Cette *mens* sera donc plus riche, plus parfaite[4] et sans doute plus consciente[5]. Surtout, les différences constitutives entre les éléments du tout ne nuisent pas à l'identité du tout. Il n'y a pas de divergences entre les idées des organes et l'idée du corps[6]. Certes, le corps est soumis à des agressions extérieures, puisqu'il est lui-même une partie de la Nature. Mais si les maladies et autres déséquilibres entraînent des violations de l'ordre général du corps, qui peuvent aller jusqu'à sa destruction[7], ils n'empêchent pas son identité, sauf dans des cas exceptionnels[8].

Il est clair que les individus humains unis dans l'Etat ne sont nullement assimilables sur ce point aux organes d'un corps. Alors que les

1. Cf. livre II, postulat VI après la proposition XIII, G II, p. 103, l. 1-5.

2. *Ibid.*, postulat I et III, p. 102, l. 20-28.

3. « Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo ejus corpus pluribus modis disponi potest », *Ethique*, livre II, pr. XIV.

4. « Hoc tamen in genere dico, quo corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum, eo ejus mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum », *Ethique*, livre II, pr. XIII, scolie, G II, p. 97, l. 7-9.

5. Spinoza ne définit jamais ce qu'il entend par *conscius* et *conscientia*, mais il est clair : 1 / qu'il s'agit le plus souvent d'être conscient de *ses* actes, *ses* désirs, *ses* causes (cf. *Ethique*, livre I, app., G II, p. 78, l. 16-20 ; livre II, pr. XXXV, scolie, p. 117, l. 14-15 ; livre III, pr. IX, dém. et scolie, p. 147, l. 15-17, 24-25, p. 148, l. 2-3 ; etc.) ; 2 / que conscience n'implique pas nécessairement perception adéquate. Cf. A. Matheron, *Individu et Communauté*, p. 63-78.

6. Cette règle est vraie à chaque niveau : toutes les parties du sang sont sous la domination d'une même nature, et à son tour le sang est une partie réglée par les lois du corps entier (cf. Ep. XXXII, G IV, p. 170-173).

7. Cf. livre IV, pr. XXXIX et dém.

8. C'est le cas du poète espagnol mentionné dans le scolie de la proposition XXXIX. Mais même dans ce cas, l'identité est remplacée plutôt que troublée : avant et après sa maladie l'amnésique ignore la division de l'âme. Spinoza ne donne pas d'exemples de dédoublement de personnalité.

organes sont intégrés dans la mesure où ils sont différenciés, les hommes, membres de l'Etat — comme de toute autre association — sont au contraire tous, pour l'essentiel, semblables. Une telle similitude n'empêche pas l'union des corps — Spinoza a pris la peine de nous dire qu'elle la rendait possible — mais cette union s'effectue alors selon un autre modèle : celui de la convenance et non plus de la différenciation[1]. L'unité du corps collectif s'appuie sur une conjonction des *conatus* qui sont tendus vers un effet analogue. C'est le cas évidemment pour un groupe de sectaires qui recherchent ensemble le salut selon leur rite, ou pour une société d'amateurs de théâtre qui se réunissent pour édicter des règles de dramaturgie ou représenter des comédies. C'est aussi le cas pour ceux qui vivent dans un même Etat, quoique le but soit ici plus complexe — la paix et la sécurité — et exige donc la mise en œuvre de moyens plus nombreux et plus difficiles à déterminer et à réunir. On peut dire que, du point de vue de la diversité, l'Etat ou toute autre association humaine est un composé pauvre. Par conséquent, la *mens* qui correspond à un tel corps sera peu différenciée, donc spontanément peu consciente. Plus généralement on peut s'attendre à ce que l'âme d'une association d'hommes présente une identité faible, plus ou moins centrée sur l'idée qui exprime le but unique de tous les efforts identiques et conjugués des parties constituantes. Cela explique d'ailleurs la facilité avec laquelle les hommes passent d'une secte superstitieuse à l'autre : à voir l'attachement et la violence avec laquelle ils défendent leurs croyances, on croirait que celles-ci sont durables ; en fait c'est leur caractère violent seul qui est durable, mais ils passent facilement d'une croyance à une autre — ce qui suppose qu'aucune n'a assez d'individualité pour qu'ils s'y identifient longtemps[2].

1. Cf. la caractérisation que donne le scolie de la proposition XVIII du livre IV. C'est la convenance, sous la forme préférentielle de la similitude, qui règle dans ce cas la possibilité de former un individu unique. Cf. l'appendice du même livre : « Nihil magis cum natura alicujus rei convenire potest, quam reliqua ejusdem speciei individua », chap. IX, G II, p. 268, l. 20-21.

2. « Quam itaque facile fit, ut homines quovis superstitione capiantur, tam difficile contra est efficere, ut in uno eodemque perstent », *TTP*, préface, G III, p. 6, l. 24-26. A certains égards, toute l'œuvre de Spinoza est parcourue par le souci de ce que l'on pourrait appeler une psycho-sociologie des sectes. On dira qu'il en avait beaucoup sous les yeux, comme aussi des conversions et des controverses. Mais — pour revenir à un problème que nous avons abordé à propos des prétendus matériaux biographiques du *TIE* — il n'est pas interdit de penser que la réflexion spinoziste sur les structures de l'identité nous donne des instruments pour penser réellement l'histoire intellectuelle de la Seconde Réforme et des inquiétudes spirituelles de l'âge classique, au lieu de les laisser apparaître comme une collection de comportements irrationnels ou comme un répertoire de « sources » des discussions philosophiques ou théologiques.

Cela nous conduit à une seconde différence, qui tient à l'autonomie relative des individus humains et de l'Etat. On peut traduire ainsi cette autonomie relative : chacune des composantes de l'Etat a un désir. Dans la mesure où les hommes sont conscients de leurs appétits, ceux-ci prennent forme de désir et s'expriment dans l'âme de chacun[1]. Cette âme, fortement intégrée et consciente de ses appétits, n'a pas nécessairement de raison immédiate de se reconnaître dans l'âme de l'Etat. Elle peut être entraînée par ses passions dans un sens opposé. Surtout : même si un calcul élémentaire lui montre qu'elle a intérêt à faire partie d'une société, pourquoi faire allégeance à cet Etat-là plutôt qu'à un autre ? Pourquoi s'accommoder de sa structure actuelle et ne pas tout espérer d'une autre ? Si beaucoup d'individus composants font ce raisonnement, l'identité de l'Etat est menacée[2]. La menace de perdre ce qui le constitue comme tel est ainsi donnée d'emblée dans son type de composition. Chacune des *mentes* des hommes qui composent l'Etat peut donc être un élément centrifuge. C'est vrai de l'Etat ; c'est vrai aussi d'autres ensembles complexes : les associations non politiques, les bandes de chiens et les hordes de loups. Ce n'est pas vrai de l'individu humain ou du chien animal aboyant. Ils ne sont pas constitués d'éléments centrifuges. Le foie ou le cœur ont des idées qui leur correspondent dans l'attribut pensée ; que l'on puisse ou non appeler ces idées des *mentes*[3], on ne peut leur attribuer un désir qui tendrait à effacer ou atténuer l'identité de la *mens* du tout intégré dont elles sont des parties[4]. Il y a donc une *mens* de l'Etat et une *mens* des individus, qui, elle, est très différenciée, donc très consciente. Elles peuvent ainsi entrer en conflit[5].

1. *Ethique*, livre III, pr. IX, scolie ; Définitions des Affections, déf. I et scolie.

2. Dans le passage cité ci-dessus concernant les superstitions, Spinoza enchaîne : « imo quia vulgus semper aeque miserum manet, ideo nusquam diu acquiescit, sed id tantum eidem maxime placet, quod novum est, quodque nondum fefellit, quae quidem inconstantia multorum tumultuum, et bellorum atrocium causa fuit », *TTP*, préface, p. 6, l. 26-30. Cet attrait de la nouveauté est aussi vrai pour les structures politiques — cf. chap. XVI et XVII.

3. Si on admet que seule l'idée d'une chose est une *mens* ; et que l'on réserve le terme *res* pour les fragments d'étendue qui ont une certaine autonomie, c'est-à-dire un système de lois internes. Il me semble que c'est l'usage de Spinoza, bien qu'il ne l'explicite pas de façon systématique ; de toute façon, peu importe : même si l'on appelait chose tout fragment d'étendue, et *mens* toute idée d'une chose, il n'en resterait pas moins que les idées des fragments non autonomes auraient peu de conscience.

4. La ruche ou la fourmilière chères aux théoriciens politiques sont donc plutôt du côté de l'organisme que du côté des hommes ou des loups.

5. D'où l'insistance à répéter qu'un Etat est toujours plus menacé par ses citoyens que par les ennemis extérieurs. On ne saurait en dire autant du corps humain.

Mais dans ce cas l'unité de l'Etat tient à l'efficacité des relations entre ces éléments centrifuges. Le problème propre de l'Etat sera donc : ~~comment faire que chacun s'identifie au maximum avec la *mens* de l'Etat ?~~ autrement dit : comment faire pour que tous les hommes soient, malgré l'autonomie de leur *mens*, conduits *una veluti mente ?* On n'a peut-être pas assez remarqué que, chaque fois que Spinoza utilise cette expression, c'est dans une phrase où il est question non pas de *composer* comme une âme commune, mais de faire que tous soient *conduits* comme par une âme commune. Il ne s'agit pas de créer la *mens* de l'Etat ; elle est donnée dès lors que l'Etat existe. Il s'agit d'en faire le point de référence des *mentes* des individus humains. Si la *mens* de l'Etat est donnée dès qu'il y a Etat, l'union des cœurs[1] ne l'est nullement. Spinoza l'affirme clairement dans le passage du *Traité politique* où il montre la puissance de la Raison à l'œuvre à la fois dans le cas de l'individu humain et dans celui de la Cité[2]. Tous les hommes ont une *mens* ; mais tous ne sont pas guidés par la Raison, qui leur donne la puissance maximale. De même, tout Etat a une *mens* ; mais il n'arrive pas nécessairement à rendre effective l'*animorum unio* qui lui donnerait la puissance maximale. Obtenir que les hommes soient guidés *una veluti mente*, c'est produire cette union des cœurs[3]. Ainsi, l'existence d'une âme de l'Etat renvoie au fait de la composition ; l'union des âmes des citoyens renvoie au processus de l'intégration[4]. Processus, parce qu'il faut mettre en place des mécanismes qui assurent que le corps de l'Etat pourra se donner cette identité que le corps biologique possède spontanément. C'est pourquoi la naturalité de l'Etat n'empêche pas qu'il puisse avoir des législateurs, puis des politiques qui s'efforcent, empiriquement, de réaliser le meilleur équilibre possible dans ses institutions.

1. Je traduis ici *animus* par « cœur » pour le distinguer de *mens*.

2. « [...] sicuti in statu naturali ille homo maxime potens, maximeque sui juris est, qui ratione ducitur, sic etiam illa civitas maxime erit potens, & maxime sui juris, qua ratione fundatur et dirigitur. Nam civitatis jus potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur. At haec animorum unio concipi nulla ratione posset, nisi civitas id ipsum maxime intendat, quod sana ratio omnibus hominibus utile esse docet », *TP*, chap. III, § 7, G III, p. 287, l. 4-11.

3. On remarquera le parallélisme du vocabulaire avec le livre IV de l'*Ethique*. L'individu est d'autant plus libre qu'il est conduit *(ductus)* par la Raison. L'Etat fonctionne d'autant mieux que ses composantes sont conduites *(duci)* comme par une seule âme.

4. Cette intégration sera elle-même optimale lorsque la Cité recherchera « id ipsum quod sana ratio omnibus hominibus utile esse docet ». La Raison elle-même réassure ici le lien par convenance entre les semblables. Cela ne requiert pas que les hommes eux-mêmes soient raisonnables ; on le verra plus loin.

Il nous reste deux remarques à formuler :

— Cette distinction entre différentes sortes d'êtres complexes apparaît à l'imagination sans ses causes. Elle se donne dès lors comme distinction entre « êtres naturels » et « êtres artificiels ». Cette distinction, avec l'idéologie de l'artifice et du *Contrat* qui en est une spécification, n'est donc nullement due à l'arbitraire individuel. Elle constitue l'imaginaire de l'Etat en général. C'est pourquoi l'image que le Droit donne de l'Etat est précisément celle d'une association[1].

— On pourrait nous objecter que nous mêlons dans nos analyses les références au *Traité politique* et les références au *Traité théologico-politique*. Mais il nous semble que la doctrine de Spinoza dans ces deux *Traités*, au moins sur le problème qui nous occupe ici, n'est pas fondamentalement différente. Ce qui diffère, c'est le point de vue, pour une raison fort précise : le *TTP* prend au mot l'imaginaire de l'Etat et procède donc comme si la société se constituait à partir des individus ; le *TP* abandonne cet imaginaire et passe directement à l'étude des mécanismes d'intégration[2].

b / Nous pouvons maintenant passer au deuxième palier, celui de l'intégration par convenance. Quels en sont les moyens ? Ce qui vient d'être dit vaut pour toute association humaine. Non seulement pour l'Etat, mais aussi pour une secte de fanatiques, une association d'amateurs de théâtre ou l'équipage d'un bateau. Tous sont unis dans un effort commun, tous ont une âme qui traduit cet effort, tous sont menacés par les désirs des âmes individuelles. Mais entre ces différents groupes humains, ne peut-on de nouveau établir une distinction quant à la forme de complexité ? Une telle distinction peut être fournie par la teneur de la relation associative. En effet, qu'est-ce qui les empêche d'éclater ? Dans le cas du groupe de sectaires ou d'amateurs de théâtre, un trait unique et le même en tous. Qui cesse de partager la foi commune, ou de s'intéresser à l'art dramatique quitte le groupe aussitôt (ce n'est pas aussi simple, mais abstraitement on peut considérer que

1. En ce sens l'analyse proposée par Den Uyl ne nous semble pas fausse à proprement parler. Elle décrit rigoureusement cet imaginaire de l'Etat.

2. Quant à l'évolution du *TTP* au *TP*, le repérage est déjà fait dans l'article initiateur de A. Menzel, Wandlungen in der Staatslehre Spinoza's, *Festschrift für J. Unger zum 70. Geburtstage*, Stuttgart, 1898, p. 51-86 — notamment sur la forme « juridique-constructive » où est encore pensée l'origine de l'Etat dans le *TTP*, et son remplacement par une forme « réaliste-psychologique » dans l'*Ethique* et le *TP*. Mais il soulignait fort bien le caractère mineur de ces variations par rapport à la continuité d'un solide *Gedankenkern* qu'il caractérisait en termes d'utilitarisme et de positivisme.

c'est vrai). Une telle association est donc un groupe simple de parties complexes unies par une relation simple. L'âme de ce groupe est donc pauvre, peu différenciée, et, si elle peut réunir momentanément les âmes des individus composants, c'est seulement grâce à la vivacité d'une passion qui leur fait oublier leurs différences[1]. L'âme de l'individu ne s'identifie à elle que dans l'instant et dans la mesure où son effort s'identifie à l'effort commun. Qu'en est-il en revanche de l'Etat ? Sa situation est différente. Il ne vise pas un trait unique et facilement définissable. Il vise la paix et la sécurité, voire davantage[2], c'est-à-dire quelque chose qui met en jeu toute la vie des hommes. Pour subsister, ils doivent nécessairement coopérer et se répartir des tâches[3], créer une multitude de fonctions et d'institutions qui sont comme les organes de l'Etat. Ce qui lie un juge, un militaire, un particulier, un prêtre, ce sont des fonctions très différentes ; et des rapports d'argent, de justice, etc. C'est donc un groupe simple de parties complexes unies par des relations complexes. La richesse qui n'est pas donnée par la différenciation des composantes est donnée par la variété de leurs relations. Dès lors l'âme de l'Etat peut commencer à devenir plus différenciée. D'une certaine façon, ce jeu de relations peut même passer au premier plan, et au lieu de dire que les composantes de l'Etat sont les individus, on peut dire que ce sont les institutions : c'est pourquoi Spinoza utilise les deux définitions[4]. Ainsi, l'âme du citoyen pourra s'identifier à l'âme de l'Etat, non dans l'unilatéralité précaire d'un effort unique, mais dans l'expression durable d'un jeu complexe de tâches et d'intérêts.

Ce qui permet de neutraliser la tendance centrifuge des individus, c'est certainement la violence ; mais c'est évidemment aussi, et plus encore, le mécanisme d'intérêts économiques et politiques[5]. Cette mécanique va servir à ce que les citoyens minimisent leur hostilité à l'Etat. Les échanges commerciaux, les élections et désignations de magistrats,

1. *Mutatis mutandis*, on retrouve ici la distinction entre richesse et vivacité que l'on trouvait dans l'analyse de l'imagination.

2. « Non tantum ad secure ab hostibus vivendum, sed etiam ad multarum rerum compendium faciendum », *TTP*, chap. V, G III, p. 73, l. 14.

3. Ce que Spinoza décrit *TTP*, chap. V, p. 73, l. 17-24, après l'avoir résumé par l'expression *operam mutuam dare*. Sur le sens précis de cette expression, dans ce passage et dans l'appendice du livre IV de l'*Ethique*, cf. la discussion de U. Goldenbaum, Zu einer vermeintlichen Textlücke in Spinozas *Ethica ordine geometrico demonstrata*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, t. 32/11, 1984, p. 1036-1040.

4. D'où, pour la distinction des nations, la variante *ratione societatis et legum*, qui ne fait pas intervenir les individus (*TTP*, chap. III, G III, p. 47, l. 26-27).

5. Cf. *TTP*, chap. V, G III, p. 73, l. 35 ; p. 74, l. 8.

la circulation de l'argent vont contribuer à faire de l'association des corps tendus vers la paix et la sécurité un véritable enchaînement intégré où ces corps se communiquent leurs mouvements suivant des lois fixes et réglées[1]. Ces mécanismes constituent donc, quant à la communauté humaine, la forme concrète de l'union des forces. Face au corps humain, qui représente une intégration par différenciation, on se trouve devant une intégration par constitution. Ce processus qui a lieu dans l'étendue a évidemment son correspondant du côté de la pensée. Donc dans la mesure où ils ont une représentation adéquate, ou modérément inadéquate, de leurs propres intérêts, les citoyens vont défendre l'Etat et leur âme va s'identifier à la sienne par des processus bien répertoriés[2]. C'est d'ailleurs en décrivant ces mécanismes que Spinoza utilise le plus souvent l'expression *una veluti mente*. Ainsi, dans une aristocratie, il faut mettre au point des lois qui lient les patriciens responsables de l'autorité, de façon qu'ils ne puissent s'en écarter et que pourtant l'égalité demeure entre eux ; c'est à maintenir ces lois que servira l'institution clef des syndics. De cette façon, on pourra former comme un corps unique, régi par une seule âme[3]. Une telle assemblée, si elle est assez nombreuse, aura plus de chances de se conformer à la Raison, ce qui évitera l'esclavage à la plèbe. En effet, l'apparence au moins de la Raison dans les désirs est nécessaire pour conduire un nombreux groupe d'hommes comme par une seule âme[4]. Cette apparence n'est pas identique à la Raison elle-même : c'est plutôt quelque passion commune (haine, crainte, désir de vengeance en commun) qui pousse les hommes à s'accorder naturellement et à accepter d'être conduits comme par une seule âme[5].

L'Etat n'est donc pas seulement une association à la composition forte et à l'intégration faible. Son système institutionnel peut lui donner une intégration plus forte, où la différenciation physique entre les

1. Cf. l'analyse que nous en avons donnée ci-dessus à propos des réponses au noyau passionnel antipolitique, ainsi que l'étude déjà citée de S. Zac, Spinoza et l'Etat des Hébreux, *Revue philosophique*, 1977, n° 2, puis *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, p. 145-176.

2. Cf. *Ethique*, livre III, pr. XIX-XXVI et XLV.

3. « Ut unum veluti corpus, quod una regitur mente, componant », *TP*, chap. VIII, § 19, p. 331, l. 27-28.

4. « Nam concilii adeo magni voluntas non tam a libidine, quam a ratione determinari potest ; quippe homines ex malo affectu diverse trahuntur, nec una veluti mente duci possunt, nisi quatenus honesta appetunt, vel saltem quae speciem honesti habent », *TP*, chap. VIII, § 6, G III, p. 326, l. 17-21.

5. « Multitudinem non ex rationi ductu, sed ex communi aliquo affectu naturaliter convenire et una veluti mente convenire », *TP*, chap. VI, § 1, G III, p. 297, l. 14-16.

composantes est remplacée par une différenciation des tâches et une multiplication des organes, que les hommes acceptent parce qu'elles servent à assurer mieux la satisfaction de leurs besoins communs. Leurs âmes alors devraient pouvoir faire taire l'irréductibilité de leurs désirs et s'efforcer de se reconnaître dans l'âme de l'Etat, au moins dans la mesure où cela est nécessaire à l'effort commun.

c / « Devraient... » et non pas « doivent ». En effet, il reste cependant une difficulté. Pour fonctionner, le système d'intégration précédent exigerait un minimum de représentation adéquate de la part des citoyens. C'est pourquoi Spinoza dit parfois que l'homme guidé par la Raison sait que rien n'est plus utile à l'homme que l'homme. Mais, on l'a vu, les individus possèdent nécessairement une représentation inadéquate de leur relation à la Cité. Ils la connaissent de la même façon qu'ils connaissent les corps extérieurs : l'idée qu'ils s'en forment est donc plus l'idée de la rencontre entre ses effets et eux-mêmes (tel avantage, tel inconvénient, telle passion momentanée) que l'idée adéquate de la totalité de son fonctionnement. Dans ces conditions, le jeu d'intérêts politiques et économiques qui les joint en un seul corps ne se prolonge pas immédiatement dans une identification claire de leur âme à l'âme de l'Etat. Comment faire alors pour empêcher un relatif effacement de la nécessité de l'Etat, et surtout de leur identification à *cet* Etat ? Car la seule nécessité passionnelle peut leur faire désirer un autre Etat, un autre gouvernement, l'appel de l'étranger. Nous nous trouvons donc devant un troisième problème : outre l'association entre les hommes, outre les mécanismes d'intégration, il faut déterminer comment l'âme de chacun peut se représenter positivement son rapport à la totalité en l'absence pourtant d'une représentation adéquate de cette totalité.

Machiavel disait qu'il fallait, à intervalles réguliers, ramener l'Etat à son principe[1]. Spinoza le dit après lui — mais à la solution politique il préférera la solution passionnelle/imaginaire. Il aborde la question dans le *Traité politique*, à propos du risque de décadence d'une aristocratie. Il commence par constater comme un danger une tendance à la perte de l'identité nationale : on se met à préférer l'étranger aux traditions ancestrales. Il y voit une pente naturelle des esprits délivrés de la crainte. L'autorité des syndics (auxquels Spinoza confère une fonction qui répond à celle du dictateur romain moins les dangers) pourra empêcher les vices qui tombent sous le coup des lois ; elle ne pourra pas

1. *Discorsi*, III, 1. Spinoza le cite au début du chapitre X du *TP*.

empêcher « l'infiltration des vices que les lois ne peuvent interdire »[1]. Or ces vices sont souvent la cause de la ruine d'un Etat. « En effet, en temps de paix, une fois délivrés de la crainte, les hommes quittent peu à peu la férocité et la barbarie pour la civilisation et l'humanité ; puis l'humanité pour la mollesse et l'inaction ; chacun s'efforce alors de surpasser l'autre non par la vertu mais par le faste et le luxe ; c'est pourquoi on commence à se dégoûter des traditions ancestrales pour suivre celles des étrangers ; c'est-à-dire qu'on s'habitue à l'esclavage »[2].

Pourquoi suivre la tradition étrangère revient-il à s'habituer à l'esclavage ? Parce que alors non seulement on ne résistera plus en cas de guerre étrangère, mais surtout on sera prêt à céder aux désordres internes, qu'ils viennent des citoyens, des mercenaires, ou d'un gouvernant qui veut se transformer en tyran. Tous ces désordres aboutissent à modifier violemment le jeu d'équilibre qui constitue l'individualité de l'Etat, c'est-à-dire à le détruire. La perte de son identité précède donc et prépare sa perte proprement dite.

Contre cette perte de l'identité nationale, aucune mesure négative n'a d'efficacité. Elles excitent le mépris et, plus encore, le désir : nous voulons ce que l'on nous refuse[3]. La seule solution est de les contrebalancer par des mécanismes d'attachement positif à l'Etat, c'est-à-dire des mécanismes qui font que les hommes se reconnaissent en lui.

En effet, même s'ils ne *connaissent* pas l'Etat et ses avantages de façon adéquate, ils peuvent le *reconnaître* grâce aux traits qui constituent son *ingenium*, et plus encore grâce aux traits qui constituent leur rapport à son *ingenium*. Le problème cette fois consiste donc à concrétiser la *mens* de l'Etat, à la faire apparaître de façon telle qu'elle soit acceptable, reconnaissable par celle des individus. C'est là qu'entre en jeu le symbolique. Il s'agit non pas de « créer » un peuple, mais de lui donner une configuration, par les lois, les mœurs, la langue. Il faut créer des idées qui attachent l'âme des individus à l'âme de l'Etat. Or à ces idées, il faut un correspondant dans l'étendue. Donc un point d'accrochage, qui, dans l'ordre corporel, représente imaginairement l'individua-

1. « Sed nequaquam efficere poterit, ne vitia, quae leges prohiberi nequeunt, gliscant », *TP*, chap. X, § 4, G III, p. 355, l. 17-18.

2. « Homines enim in pace deposito metu paulatim ex ferocibus et barbaris civiles, seu humani, & ex humanis molles & inertes fiunt, nec alius alium virtute sed fastu & luxu excellere studet ; unde patrios mores fastidire, alienos induere, hoc est, servire incipiunt », *ibid.*, l. 19-23.

3. *TP*, chap. X, § 4, G III, p. 355-356.

lité de l'Etat. Une image associée à tous les avantages de l'Etat ; une image ou une chaîne d'images qui représente la totalité auprès de chaque individu. Nous voici au plus près de la racine nécessaire de l'ordre symbolique.

Une première réponse à ce problème est donnée par le rite, ou la cérémonie. Il s'agit là à vrai dire de quelque chose d'ambigu. On pourrait dire que le rite est une nécessité anthropologique, logiquement antérieure à l'Etat, dans la mesure où un homme pense à la divinité, ou aux *rectores naturae*, il utilise des rites pour s'encourager à la dévotion, ou pour amadouer l'*ingenium* qu'il suppose aux *rectores*[1]. A ce niveau, le rite est prolongement de l'image. A un deuxième niveau, la pulsion rituelle est utilisée par l'Etat, qui la met à son service, pour ses intérêts, en l'occurrence, dans le cas des Hébreux, renforcer en eux la dévotion et la leur rappeler constamment. A ce niveau, le rite répond au deuxième et aussi au troisième palier que nous avons repérés dans l'individualisation de l'Etat. Mais le rite alors est loi de l'Etat[2]. En tant que loi, il a une puissance, il contribue à maintenir l'équilibre. Enfin, on peut envisager que des rites qui ne sont plus des lois continuent à subsister, comme moyens d'une dévotion privée, sans validité politique. Cependant, s'ils subsistent dans un groupe, c'est que le groupe se considère encore comme porteur d'une certaine identité. C'est qu'il a encore une mémoire collective où le rite peut prendre sens.

Mais on peut aller plus loin que le rite : le symbole. En quoi se distinguent-ils ? Spinoza oppose le rite externe et le signe[3]. Pourquoi le signe est-il interne ? Parce qu'il interpelle l'individu en tant que tel et lui fait concevoir directement son rapport au peuple dont il est membre. De cet ordre symbolique, Spinoza donne plusieurs exemples : la circoncision des Hébreux, la natte des Chinois, la frange des patriciens. Nous reviendrons plus loin sur leur analyse. Mais il faut d'abord remarquer qu'il les reçoit tous de l'expérience ou que du moins il ne déduit nullement leur existence singulière. On pourrait dire que la circoncision est liée à la croyance du choix d'Israël par Dieu, mais Spinoza ne le mentionne pas ; il se contente de la citer comme signe. La natte des Chinois est également citée de façon factuelle, sans tentative d'expli-

1. *Ethique*, livre I, app. ; *TTP*, chap. V, p. 72, l. 3 ; p. 73, l. 2.
2. C'est le sens du chapitre V du *TTP*.
3. Les Juifs se distinguent « non tantum ritibus externis, ritibus caeterarum nationum contrariis, sed etiam signo circumcisionis », *TTP*, chap. III, G III, p. 56, l. 23-25.

cation historique[1]. Enfin la frange du vêtement est proposée par Spinoza comme élément d'un des Etats typiques décrits dans le *Traité politique*. Une nouvelle fois, nous constatons l'articulation entre raison et expérience : la déduction rationnelle peut nous démontrer la nécessité d'un ordre symbolique pour faire adhérer les citoyens à leur communauté ; seule l'expérience nous enseigne quel signe a joué ce rôle, et s'il y est parvenu réellement[2].

Il faut remarquer qu'avec cette politique de l'adhésion, Spinoza excède le cadre de la théorie classique de l'Etat. Les théories du pacte, quelles que soient leurs variantes, se ramènent toutes à une conjonction de l'engagement (juridique, ou quasi juridique) et de la force. Ce sont des logiques de l'obéissance. Quand il commence à réfléchir aux conditions symboliques de l'adhésion des individus, le spinozisme déplace les questions de cette logique de l'obéissance. Il fait alors apparaître des problèmes qui attendront fort longtemps avant d'être thématisés par la réflexion sur l'Etat[3].

c / La racine passionnelle du symbolique et ses effets

La logique de l'adhésion fait émerger la consistance profonde d'un ordre symbolique. Cet ordre ne jaillit pas de nulle part. Nous venons de constater son utilité. Nous allons repérer son enracinement dans le jeu des affections, et son matériau dans le mécanisme producteur du langage.

Le fondement d'une telle théorie de l'identité collective est énoncé implicitement au livre III de l'*Ethique*. Spinoza y repère les mécanismes par lesquels nous associons tout un groupe dans notre amour ou notre haine[4].

1. Elle est en fait moins ancienne que Spinoza ne le croit ; mais cela n'a pas de conséquence sur le raisonnement.

2. Que la haine provoquée par la séparation (c'est-à-dire par la conservation de l'identité) ait suffit à conserver les Juifs, « id jam experientia docuit », *TTP*, chap. III, G III, p. 56, l. 25-26.

3. Ce n'est pas le lieu ici de traiter cette question ; mais il nous semble que la logique de l'adhésion et de l'identité devra attendre le XX^e^ siècle, de Arendt à Habermas, pour retrouver un espace de lisibilité. Cet espace reste d'ailleurs à bien des égards en retrait sur la possibilité ouverte par les interrogations spinozistes.

4. « Si quis ab aliquo cujusdam classis sive nationis a sua diversae, laetitia vel tristitia affectus fuerit, concomitante ejus idea, sub nomine universali classis vel nationis, tanquam causa: is non tantum illum, sed omnes ejusdem classis vel nationis amabit vel odio habebit », pr. XLVI, G II, p. 175, l. 13-17. Cf. Matheron, *Individu et Communauté*, p. 208-209.

Il s'agit d'une dérivation par transfert des sentiments interhumains produits par l'imitation des affections. Il l'énonce à propos d'un groupe qui nous est étranger. Mais le raisonnement est tout aussi valide pour un groupe dont nous sommes membres. D'ailleurs, il le formule ainsi dans le *Traité politique*, à l'occasion d'un point particulier, mais comme règle universelle : nous aspirons à une identité de groupe. Chacun veut se distinguer des autres par sa communauté : « Tous sont ainsi faits, par nature, que chacun veut être compté parmi les siens et se distinguer des autres par son origine »[1]. Il existe donc bien, à l'intérieur du jeu de nos affects, un matériau passionnel qui sert de racine au symbolique. Quant au support de la distinction, il peut être d'origine diverse : il peut être emprunté à un rite, ou bien à une particularité historique, ou encore inventé.

Le matériau qui sert à porter cette identité collective est le mécanisme producteur des signes que nous avons vu en œuvre à propos du langage. Le signe n'est pas nécessairement un mot. Ici, c'est un ancrage dans le corps ou un ornement du vêtement. Pourquoi ? Peut-être parce qu'un tel rapport confère une plus grande force d'immédiateté[2]. Le mot est commun à tous parce qu'il n'est approprié à personne. Le symbole n'est commun à tous que parce qu'il marque chacun.

Il reste à déterminer ce que sont les effets du symbolique. Ce sont ces traits qui font du peuple tel peuple et permettent à chaque individu de se reconnaître dans la communauté marquée par telle individualité propre. En somme, non seulement le raisonnement expérientiel a conduit Spinoza à penser la notion d'*ingenium* pour cerner l'individualité reconnaissable de tel être humain ou de tel peuple, mais la même logique le mène encore à demander à l'histoire à quels signes chaque être humain se reconnaît membre de son peuple. Le regard porté sur les hommes n'est plus tout à fait le même que celui du Droit ou de la construction théorique de l'Etat. En suivant le fil de ces questions, nous pourrons voir apparaître des exemples et des réflexions qui nuancent considérablement la logique étatiste du raisonnement général, sans le remettre en cause, mais en rapprochant ses conclusions de la diversité existentielle proposée par l'histoire. C'est pourquoi à la question : peut-il y avoir

1. « Omnes natura ita comparati sunt, ut unusquisque generi suo adscribi velit, et stirpe a reliquis internosci », *TP*, chap. VII, § 18, G III, p. 309, l. 22-24.

2. Sur les signifiants gestuels et corporels, cf. M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, PUF, 1983, p. 121-122 et p. 144.

un peuple sans Etat ou un Etat sans peuple, une réponse spinoziste devra être nuancée. Le peuple et l'Etat logiquement se constituent ensemble — comme c'est aussi le cas dans les théories du pacte. Mais, s'il ne peut au sens strict y avoir d'Etat sans peuple, il peut se produire un dépérissement des mécanismes d'identification du peuple à l'Etat. C'est ce qui risque de se passer dans le cas des patriciens qui a été cité. C'est ce qui s'est passé aux Pays-Bas, et qui explique la facilité avec laquelle la forme de l'Etat a pu être bouleversée : le peuple ne reconnaissait pas cette structure. Dans le cas théorique de l'aristocratie, Spinoza répond par une proposition clairement formulée en termes d'identité : tous les patriciens se distinguent par un vêtement spécial[1], lorsque les jeunes gens parviennent à l'âge requis, ils reçoivent « un signe de leur dignité »[2] et Spinoza conclut un peu plus loin : « ils n'auront ni désir des coutumes étrangères ni mépris des coutumes ancestrales, si la loi décide que les patriciens et ceux qui briguent les honneurs se distinguent par un vêtement particulier »[3].

Inversement, il ne peut y avoir de peuple sans Etat au sens strict, c'est-à-dire de véritable état de nature, ou de société sans institutions. Mais on peut concevoir deux situations qui frôlent cette possibilité : soit une situation de catastrophe, positive ou négative, qui arrache un peuple à toute autorité étatique pour un bref instant. Nous en connaissons au moins trois exemples ; ils sont tous trois issus d'actes violents : les Hébreux au désert ; les Hollandais quand ils ont chassé les Espagnols ; les Aragonais quand ils ont chassé les Maures. Il y a alors un instant de vacuité où ce qui se décide se décide pour longtemps. Mais même en un tel instant, il n'est pas de création absolue : le peuple y possède déjà certains traits, qui lui viennent de son histoire antérieure : les Hébreux ont été abrutis par les Egyptiens, les Hollandais ont l'habitude d'un certain type d'Etat.

Le second cas correspond à ce qui se passe quand un peuple perd son identité étatique, par dispersion ou par conquête. Il est remarquable que jamais personne à l'âge classique ne pose la question ainsi. On traite du droit de conquête, non de l'identité des vaincus[4]. Or Spinoza s'intéresse principalement à ce problème d'identité, qui fait partie des

1. *TP*, chap. VIII, § 47, G III, p. 345, l. 31-32.
2. *TP*, chap. VIII, § 25, G III, p. 333, l. 35 ; p. 334, l. 1.
3. *TP*, chap. X, § 7, G III, p. 356, l. 18-20.
4. Hobbes, *Léviathan*, IIe partie, chap. XX.

points aveugles de la théorie du pacte. Il en donne deux exemples à la fin du chapitre III du *TTP*. S'interrogeant sur une *quaestio vexata* — pourquoi les Juifs ont-ils subsisté après la perte de leur Etat ? — le *TTP* introduit plusieurs éléments de réponse. La réponse modifie subtilement la question. On remarquera tout d'abord que Spinoza ne s'interroge nullement sur la survie des croyances. C'est la continuation d'une communauté reconnaissable qui constitue pour lui le problème. Elle a survécu non parce qu'elle avait besoin de ses lois — intégrée à d'autres Etats, elle tirait sa vie de leurs lois et était donc tenue d'y obéir — mais parce qu'elle avait un sentiment d'identité qui a fait que ses anciennes lois, ou certaines d'entre elles, transformées en purs rites, ont subsisté indépendamment de leur assise étatique[1]. La première explication est la haine — marque de la différence. Mais cette haine, qui vient des autres, doit encore être expliquée. C'est là qu'intervient le rôle du symbole comme facteur de séparation, c'est-à-dire de délimitation d'un peuple ; le sentiment de reconnaissance, lié à la circoncision. Voici donc un symbole qui répond à la pulsion passionnelle d'identité. Il pourrait même, ajoute Spinoza, aboutir à la reconstitution de l'Etat[2].

On remarquera que cette explication contredit les deux explications traditionnelles rivales de la survie des Juifs : la notion chrétienne de peuple-témoin[3], comme la conception juive de la protection par l'élection[4].

1. Plusieurs années après le *TTP*, la lettre à Albert Burgh revient sur la question (Ep. LXXVI, G IV, p. 321). Elle réaffirme l'essentiel : le fait — « de non interrupta successione » ; les conditions — ce n'est pas la loi de l'Etat qui rend compte de cette continuité, mais la seule force de la superstition. Elle n'analyse plus les moyens de cette force — mais c'est que la problématique où la question apparaît est différente : il s'agit de savoir si la durée de l'Eglise catholique est une preuve de sa vérité, et d'abord si elle est unique.

2. Sur une partie de l'analyse qui précède, nous côtoyons les positions de Ze'ev Levy, *Baruch or Benedict. On some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*, Francfort, Peter Lang, 1989. Cependant, il nous semble restreindre le problème en ne s'interrogeant pas sur la racine passionnelle du symbolique. En outre, l'affirmation selon laquelle pour Spinoza les Juifs ne pourraient reconstituer leur Etat qu'en abandonnant leur religion contredit la lettre du texte.

3. Lieu classique : Augustin, *De Civitate Dei*, livre XVIII, chap. 46, où le thème du témoignage conditionne celui de la dispersion, à partir du psaume LIX. Cf. J. Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, Calmann-Lévy, 1956, p. 168 sq. ; F. Lovsky, *L'Antisémitisme chrétien*, Cerf, 1970, p. 179 sq.

4. Saul Levi Mortera, *Tratado da Verdade da lei de Moises, escrito pelo seu proprio punho em português em Amsterdao 1659-1660*, ediçao facsimilada e leitura do autografo, introduçao e comentario por H. P. Salomon, Coimbre, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1988, par exemple chapitres XI-XII, XVI, XXI : tout le souci de Mortera est de montrer la continuité de l'attention divine pour Israël, chacun des miracles de l'Exode trouvant son répondant à l'époque moderne.

Nous voyons ici le concept de peuple, ou de nation, se profiler en tant que distinct du concept d'Etat. C'est d'autant plus important à souligner que la trame générale du raisonnement est plutôt « étatiste » et que Spinoza ne cède pas d'un pouce sur ce terrain. Après la fin de l'Etat des Hébreux, les Juifs ne sont *tenus* à rien[1] : ce ne sont pas des lois qui subsistent. Alors qu'est-ce qui les maintient dans leur appartenance à une communauté ? Les rites et cérémonies ne suffisent pas et ont d'ailleurs perdu leur valeur légale : ils ne subsistent que comme choix d'un groupe d'individus qui les accomplissent en fonction de leur sentiment d'identité[2].

Lorsque Spinoza parle de la reconstitution de l'Etat des Hébreux, c'est à l'irréel. Mais voici un fait historique : la natte des Chinois. Ils sont dans une situation analogue à celle des Hébreux, sauf qu'ils ne sont pas dispersés quand ils perdent leur Etat. Ils en sont privés sur leur propre territoire par un envahisseur qui en fait ses sujets et les gouverne. Logiquement ils devraient disparaître et se fondre dans la nouvelle population dominante. Or c'est le contraire qui se passe : pourquoi ? Parce que le symbole de la natte leur a permis de conserver une identité plus forte que celle de leurs vainqueurs.

Ainsi, par deux fois, Spinoza repère-t-il dans l'expérience historique la subsistance de l'identité d'un peuple, sans qu'il conserve pour autant son autorité étatique. En somme, alors que le raisonnement démonstratif cherche d'abord à établir les lois naturelles qui concernent l'Etat — pour quelles raisons et dans quelles conditions les hommes vivent regroupés en Etats ; comment l'Etat doit régler la vie civile ; quelles libertés il doit reconnaître aux citoyens — l'analyse expérientielle met en lumière la façon concrète dont chaque peuple a utilisé le matériau passionnel commun pour se forger une identité. Cette analyse ne contredit jamais le raisonnement démonstratif : elle s'insère dans ses limites. On remarquera que les symboles auxquels un peuple se reconnaît lui ont été

1. « Etre tenu » a dans tous ces textes un sens technique : il s'agit de ce que nous devons faire pour préserver notre être. Il s'agit donc de la façon dont les lois de la nature justifient notre obéissance à une loi humaine, quelle que soit la façon dont nous l'apprenons (par la révélation, par les passions, par la Raison). Il faut d'autre part remarquer que ne plus être tenu par une loi ne signifie pas qu'il est interdit de la suivre. On peut le faire dans la mesure où elle ne contredit pas la loi de la Cité.

2. Il faudrait mentionner ici les critiques de Hermann Cohen, qui voyait dans cette thèse de la fin des lois juives une appréciation chrétienne. Nous avons montré ci-dessus qu'il n'en est rien. La fin de la Loi est liée à la fin de l'Etat ; jamais Spinoza ne lie l'une ou l'autre à la venue du Christ. Cf. S. Zac, *La philosophie de H. Cohen*, Vrin, 1984.

donnés par son Etat, même s'ils lui survivent. On remarquera aussi l'insistance avec laquelle il est rappelé qu'on n'est pas obligé par un rite quand il n'a plus valeur légale. Mais cette réflexion même conduit à s'interroger plus précisément sur le moment où cessent de s'appliquer les lois. Quand les lois de l'Etat s'arrêtent-elles ? Eleazar a eu raison de combattre « alors que la Patrie subsistait encore en quelque manière »[1]. L'adverbe ne fait pas référence à une souveraineté au sens fort : il est probable que les bribes de celles-ci tiennent à cause des croyances et des symboles qui sont demeurés intacts.

Ce qui vient d'être dit vaut pour l'Etat. Ne vaudrait-il pas aussi pour d'autres groupes ? Spinoza esquisse un début de réponse à propos des rites de l'Eglise chrétienne primitive. Les cérémonies, dit-il, « furent abandonnées par les Apôtres après qu'on eut commencé de prêcher l'Evangile aux nations soumises aux lois d'un autre Etat »[2]. Cette constatation est cohérente avec ce qui précède : tant que les Apôtres prêchent seulement aux Juifs, ils se soumettent aux lois de l'Etat hébreu — donc aux cérémonies qui en font partie ; quand ils prêchent à d'autres, ils abandonnent ces lois. Pourtant, nous constatons qu'ils ont institué de nouvelles cérémonies. Il faut donc en expliquer le statut. Ici Spinoza avoue son incertitude sur leur origine : viennent-elles du Christ ou des Apôtres ? Ce n'est guère établi. En tout cas on doit d'abord les définir négativement : elles sont externes (il le dit deux fois) donc ne contribuent en rien à la béatitude ; elles ne sont pas politiques (elles ne sont pas instituées par une Eglise-Etat, ni par un autre Etat) ; elles semblent donc ne correspondre à aucun des trois buts honnêtes de la conduite humaine. La réponse est : elles sont des signes extérieurs de l'Eglise universelle. Il ne faut pas se méprendre sur l'adjectif universel. Si un chrétien vit dans un Etat où ces signes sont interdits, il devra s'en abstenir. Cette universalité est soumise à la juridiction des singularités politiques. Mais même dans ce statut restreint, ce qui se lit ici est que l'Eglise possède un statut de société à l'état embryonnaire. Il est bien rare de lire une telle indication sous la plume des défenseurs de la souveraineté. Sur ce point l'analyse expérientielle décèle une strate de la réalité sociale que la discussion sur le *jus circa sacra* tendait à occulter[3].

1. « Stante adhuc utcunque Patria », *TTP*, chap. XVI, p. 200, l. 15-16.
2. *TTP*, chap. V.
3. Ici aussi il faudrait compléter par les indications de la lettre à Albert Burgh. Mais elles visent moins à construire une théorie qu'à réfuter un panégyrique.

Nous pouvons maintenant faire le point. En interrogeant la théorie spinoziste des affections, nous avons montré qu'elle ne se réduit pas à une déduction démonstrative. Ce point de vue nous permet même de comprendre comment Spinoza peut aborder, à la marge de son texte, des questions peu visibles à la théorie des passions et à la théorie du droit de son temps. L'expérience nous enseigne les lois des passions, tant pour l'individu que pour la société ; elle redouble ainsi la leçon de la démonstration. Quant à l'individualité de l'homme comme du peuple, elle nous permet de la saisir ou de l'insérer dans le raisonnement, là où la démonstration seule laisse s'échapper l'existence singulière. Enfin, en pointant avec insistance certaines données irréductibles de l'histoire, elle permet de sortir de la géométrie du pacte et de commencer à penser les problèmes que masque celui-ci : l'identité collective, la menace de dissolution de l'Etat, l'identification des individus : toute une logique de l'adhésion que — hors le spinozisme — l'âge classique n'avait guère connue.

CHAPITRE IV

LES CHAMPS DE L'EXPÉRIENCE : L'HISTOIRE

Lorsque l'on a refusé l'élection et l'intervention directe de l'Absolu dans l'histoire, reste-t-il un champ pour l'expérience historique ? Il demeure au moins qu'il faut expliquer que les individus et les Cités sont affrontés non seulement à leurs propres passions, mais aussi à ce qu'ils n'attendaient pas : le pur pouvoir de l'extériorité. C'est dans cette dépendance que le regard spinoziste déchiffre l'historicité de l'homme, hors de toute providence comme de toute finalité de l'histoire[1].

1. La fortune

Tout le livre IV de l'*Ethique*, nous annonce sa préface, est destiné à expliquer un état de fait. Cet état de fait, quant à lui, est bien connu ; il est simplement rappelé. Voici en quels termes : « J'appelle servitude l'impuissance de l'homme à gouverner et à réduire ses affections ; soumis aux affections en effet, l'homme ne relève pas de lui-même, mais de la fortune, dont le pouvoir est tel sur lui que souvent il est contraint, voyant le meilleur, de faire le pire »[2]. Il s'agit ici de chaque homme, pris isolément. Mais si nous cherchons une explication de la superstition, qui conduit

1. Nous traitons plus amplement de la problématique spinoziste de l'histoire dans un commentaire à paraître du *Traité théologico-politique*. Nous n'indiquerons dans le présent chapitre que ce qui est utile pour compléter le parcours des champs de l'expérience.

2. « Humanam impotentiam in moderandis et coercendis affectibus servitutem voco ; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae, in cujus potestate ita est, ut saepe coactus sit, quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi », G II, p. 205, l. 7-12.

et les grands et les peuples, lisons la première phrase du *Traité théologico-politique* : « Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un avis arrêté, ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais en proie à aucune superstition »[1]. Ainsi chacun des deux grands traités consacrés par Spinoza à la conduite humaine s'ouvre-t-il par une référence à la fortune. Que vient faire cette déesse mythologique, ou cette incarnation du hasard, au milieu d'un système rationaliste ? Nous voudrions montrer qu'elle y occupe une place exactement tracée : elle représente la figure que prend l'expérience lorsqu'elle s'applique à l'histoire d'une vie humaine ou à celle des Cités. Elle désigne donc à la fois la description de la condition des hommes en proie aux forces extérieures, et le jeu des circonstances auxquelles peut s'opposer la vertu.

a / L'expérience de l'extériorité

La puissance des forces extérieures se marque clairement dans le mécanisme d'engendrement de la superstition. Commençons par traduire l'analyse par laquelle la première page du *TTP* rend compte de cette expérience.

> « Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un avis arrêté, ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais en proie à aucune superstition ; mais ils en sont souvent réduits à une telle extrémité qu'ils ne peuvent s'arrêter à un avis et que, la plupart du temps, du fait des biens incertains de la fortune, qu'ils désirent sans mesure, ils flottent misérablement entre l'espérance et la crainte ; c'est pourquoi ils ont l'esprit si enclin à croire n'importe quoi : lorsqu'il est dans le doute la moindre impulsion le fait pencher facilement d'un côté ou de l'autre ; il tombe en suspens plus facilement encore lorsqu'il est poussé par la crainte ou l'espérance — alors qu'à d'autres moments il est gonflé d'orgueil et de vantardise. Cela j'estime que nul ne l'ignore, bien que la plupart, à ce que je crois, s'ignorent eux-mêmes. Personne en effet n'a vécu parmi les hommes sans remarquer que la plupart, si grande soit leur inexpérience, regorgent tellement de sagesse aux jours de prospérité que ce serait leur faire injure que de leur donner un avis ; dans l'adversité en revanche ils ne savent où se tourner, ils sollicitent un avis de chacun, et il n'en est aucun qui soit trop stupide, absurde ou vain pour être suivi. Enfin, les plus légers motifs leur redonnent des espérances ou les font

1. « Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur », G III, p. 5, l. 2-4.

retomber dans la crainte. Car si, lorsqu'ils sont dans la crainte, ils voient arriver quelque chose qui leur rappelle un bien ou un mal passés, ils croient y trouver l'annonce d'une issue heureuse ou malheureuse, et pour cette raison, bien que déçus cent fois, ils le nomment présage heureux ou malheureux »[1].

Nous avons déjà commenté quelques phrases de ce texte pour en tirer certaines caractéristiques plus générales de l'expérience[2]. Nous revenons maintenant à ce passage pour relever ce qui est le plus propre à l'expérience historique : il s'agit de montrer comment se comportent les hommes dans un monde qui ne dépend pas d'eux ; et, tout d'abord, comment ils ressentent ce monde et les circonstances qu'il leur impose — circonstances qu'ils lisent comme un destin. Cette expérience se présente sous trois conditions : variabilité, opacité, productivité passionnelle.

La première condition de cette expérience, condition à la fois constitutive de ses structures et première ou presque dans sa perception, c'est sa variabilité temporelle. Spinoza précise d'ailleurs la trame de cette variabilité : épisodes de prospérité, épisodes d'adversité, retours de fortune. Si on peut parler de pessimisme, en un certain sens, ou de constatations désabusées, il faut se hâter d'ajouter que ce pessimisme ou cette absence d'illusion ne concerne que la forme (la stabilité d'une situation donnée) et non le contenu des situations (le malheur n'est pas plus sûr que le bonheur). Par cette variabilité, l'inconstance que les passions provoquent en nous trouve son symétrique, et souvent son occasion, hors de nous. Il faut observer également qu'elle est répétitive[3], dans la vie d'un individu, et d'un individu à l'autre ; aucun destin n'est continu : chacun peut connaître ces alternances et ces retours, et sans doute les connaître plusieurs fois. Enfin, elle est indépendante de nous : chacun des moments s'impose à nous sans que nous l'ayons choisi ; la fortune, c'est l'expression du fait que nous ne pouvons pas régler nos affaires suivant un avis une fois arrêté : autrement dit que nos affaires ne sont pas nos affaires. Autant dire que la première figure de l'histoire, c'est le hasard historique, en tant qu'il pèse sur nous et nous empêche d'accorder complètement nos desseins et notre action. Inconstance, impuissance, circulation entre individus : nous retrouvons

1. *TTP*, préface, G III, p. 5, l. 2-19.
2. Cf. ci-dessus, chap. I, § 3 : « Ce qu'est l'expérience ».
3. Cf. « nam quamvis centies fallat » : il s'agit d'un espoir provoqué par cette situation, mais la situation elle aussi se répète.

bien, dans cette trame de l'histoire, les dimensions constitutives de toute expérience.

Une deuxième condition de l'expérience apparaît aussitôt après : les formes mêmes de cette impuissance sont opaques à ceux qui en sont victimes. Nous avions déjà relevé la formule « nul ne l'ignore mais chacun s'ignore lui-même » comme décrivant une dimension constante de la structure expérientielle. Il n'est pas indifférent que ce soit à propos de la fortune qu'elle soit énoncée le plus clairement. Spinoza marque en outre ici la forme spécifique que prend cette opacité dans le cas de notre soumission aux lois extérieures. Dans d'autres champs elle prenait la forme de l'ignorance des raisons pour lesquelles je ne puis m'empêcher de parler (alors que je ne doute pas des déterminations qui y contraignent autrui) ou de la croyance (toujours démentie) selon laquelle je pourrais échapper aux conséquences de mes passions. Dans le cas de la fortune, cette opacité se manifeste par un usage inversé du jugement. Le terme d' « avis » *(consilium)* est assez significatif. Le terme, quatre fois répété[1], structure tout le texte. L'impuissance devant les circonstances est une donnée de fait. La reconnaître n'est pas une preuve de folie. Au contraire, la conduite la plus rationnelle consisterait à déterminer ce qui est possible compte tenu des limites circonstantielles de chaque situation. Ainsi on prendrait la fortune pour ce qu'elle est : une répartition des événements que nous ne contrôlons pas. Or les hommes n'arrivent pas à penser l'extériorité sous ses différentes conséquences comme autant d'aspects d'une condition unique. C'est pourquoi ils se comportent de façon opposée selon que la fortune est favorable ou défavorable. Dans les périodes de prospérité, ignorant les limites de leur action, ils croient qu'elle ne dépend que d'eux-mêmes, et refusent donc tout avis d'autrui ; leur illusoire autonomie les empêche de faire appel à des conseils où ils pourraient choisir rationnellement les plus salutaires. Dans les périodes d'adversité, ils sentent que quelque chose leur échappe et ils veulent le remplacer tout de suite par un équivalent. Quand ils croyaient pouvoir former seuls leur avis et s'y tenir avec

1. C'est une des raisons pour lesquelles nous avons retraduit ce texte : les traductions habituelles, rendant *consilium* successivement par « dessein » et « conseil », brisent l'unité de son sens et, de ce fait, empêchent de voir son rôle décisif dans ce passage. Certes, le *consilium* est à la fois la décision que l'on prend et le conseil que l'on demande ; mais c'est parce que ces deux idées ne constituent qu'un seul concept, d'apparences diverses suivant les moments de la fortune, que l'on peut expliquer comment on passe de l'impuissance à la superstition.

constance, ils ne songeaient pas à évaluer celui d'autrui, sauf pour le dédaigner ou se sentir offusqués qu'il leur fût proposé. Mais en période d'adversité ils sont trop affolés pour former enfin leur jugement. Ils ne prennent plus cette fois le temps de trier et suivent aveuglément tout ce qui leur est proposé. C'est cet appel au *consilium* qui est le socle de la superstition.

Ainsi, une des preuves les plus fortes de l'irrationalité des hommes, c'est qu'ils cherchent la raison là où elle n'est pas. Ils cherchent l'intention dans le hasard et, puisqu'ils savent bien que celui-ci ne manifeste pas *leur* intention, ils supposent qu'il manifeste celle d'un autre. Autrement dit, un des aspects de leur domination par la fortune, c'est qu'ils refusent, lorsqu'ils en font l'expérience, de s'en tenir à sa stricte réalité. Ils souhaitent trouver un contenu sous sa forme et, ainsi, la méconnaissent. Ils essaient d'expliquer les choses qui leur échappent (qui échappent et à leur maîtrise, et à leur compréhension) en y cherchant une intention historique[1] ; ils ont donc une tendance spontanée à anthropomorphiser l'histoire, comme ils anthropomorphisent la nature. A bien lire cette préface du *TTP*, on se rendra compte qu'elle est parfaitement parallèle aux textes comme l'appendice de la première partie de l'*Ethique*, qui expliquent l'illusion finaliste à l'égard des choses naturelles. Pour la même raison qu'il y a un finalisme « dans l'espace », il y a un finalisme « dans le temps » ; il est non moins nécessaire, puisqu'il s'enracine à la fois dans l'expérience et dans l'interprétation spontanée de l'expérience. Il prend la forme élémentaire de la croyance aux signes et aux présages (équivalents pour l'histoire de ce que sont les miracles pour la nature), mais ces formes et ces matériaux imaginaires simples peuvent se combiner jusqu'à constituer une théorie de l'Election ou de la Providence.

Une troisième condition de l'expérience apparaît dans le même texte : cette variabilité historique, loin d'être insignifiante, produit au contraire l'essentiel des conduites humaines, précisément dans la mesure où elle est liée à l'opacité. Si la fortune n'existait pas, il n'y aurait pas de superstition ; il n'y en aurait pas non plus si cette fortune était toujours favorable. Mais il est de l'essence de la fortune de n'être pas toujours quelque chose. C'est pourquoi les situations qui lui sont liées sont

1. « Si quid enim, dum in metu versantur, contingere vident, quod eos praeteriti alicujus boni, vel mali memores reddit, id exitum aut foelicem aut infoelicem obnunciare putant... », G III, p. 5, l. 17-19.

marquées d'une forte productivité passionnelle : elles engendrent perpétuellement l'espoir et la crainte. Ces deux sentiments sont nommés respectivement trois et quatre fois dans le bref passage initial du *TTP* qui vient d'être cité. Ils sont liés au temps et à la prise, même illusoire, que nous croyons avoir sur lui : c'est pourquoi ils apparaissent toujours quand nous sentons le plus fortement l'incertitude du temps. Ils seront des moyens de gouvernement précisément dans la mesure où les souverains ont barre sur les hommes par tout ce qui regarde la fortune. Les « biens de fortune » font également partie de ce même paysage théorique : ils nous enchaînent, par nos passions, à l'ordre de l'extériorité.

Cependant cette subordonnée initiale introduit une lueur d'espérance, une ultime possibilité, non réalisée à ce jour, de changement : si un jour se constituent — peu importe comment pour l'instant — des conditions de vie qui font reculer les effets de la variabilité de la fortune, alors la superstition reculera aussi. On peut dire que tout un pan du *TTP* et, plus tard, du *TP*, est un développement de cette subordonnée.

Quand on en est à ce point, on peut constater que Spinoza décrit l'expérience dans l'histoire sans se référer d'emblée à son système — le lecteur de la préface n'est pas censé le connaître déjà. Il fait donc appel à un sentiment obscurément partagé par les lecteurs : sans savoir en rendre compte, chacun a éprouvé que lui-même et les autres voient les effets de leur action leur échapper. Chacun a vu aussi comment les hommes — les autres surtout — se comportent dans de telles conditions. Encore une fois, la description expérientielle nous donne à *reconnaître* les effets de la nécessité sans qu'il soit nécessaire de *connaître* les lois qui les produisent.

Comme d'habitude aussi, cette description s'appuie sur une tradition. La fortune, en effet, n'est pas une notion inconnue pour les lecteurs de Spinoza : elle a fait l'objet de discussions dans la philosophie classique[1] ; elle parcourt la rhétorique antique[2], et elle constitue une pièce maîtresse du raisonnement des historiens, Polybe, Tacite, Quinte-Curce particulièrement. Chez Polybe, elle fournit à la fois le plan de l'histoire

1. Cf. les controverses entre aristotéliciens et stoïciens, *in* J. Moreau, *Aristote et son Ecole*, PUF, 1962, p. 119, 225, 273-276.

2. Voir par exemple, sur les revers de fortune, Cicéron, *Ve Verrine*, chap. 50, § 131-132.

et le plan de l'historien[1]. Chez Tacite, elle perd ce statut de représentant d'une finalité secrète des événements et elle indique ce qui s'est effectivement réalisé dans chaque événement singulier, tel qu'on peut le lire dans l'après-coup de l'histoire[2]. Chez Quinte-Curce enfin, elle règle la façon dont est pensée la trame des actions humaines dont ne rend pas compte la raison.

Spinoza ne se situe guère dans la perspective d'un héritage philosophique. Par exemple le texte classique d'Aristote sur la *tuchè* insère celle-ci dans le système des causes et de la finalité ; surtout, il la pense sous le signe du peu fréquent[3]. Spinoza se soucie plus du pouvoir descriptif de l'idée de fortune, et, dans cette optique, loin d'y voir un effet rare, il est sensible au fait qu'elle constitue plutôt la trame universelle des actions des hommes[4]. C'est donc plutôt du côté des historiens qu'il faut chercher rapprochements et différences significatives. Spinoza en lit beaucoup, et l'humanisme néerlandais de son temps est marqué par la méditation sur les historiens antiques. C'est par exemple l'apport d'un Vossius aux études classiques[5]. Polybe n'est pas dans la bibliothèque de Spinoza, pas même en traduction latine. Tacite s'y trouve au contraire[6], mais il ne semble pas jouer un rôle dans la formation de la notion spinoziste de fortune. La préface du *TTP* s'appuie précisément sur Quinte-Curce pour confirmer ce qu'elle avance concernant les rapports entre revers de fortune/crainte et espoir/superstition. Deux références explicites à Quinte-Curce permettent d'établir qu'Alexandre ne tomba dans la superstition que lorsqu'il conçut des craintes sur la fortune (une page plus loin, une troisième citation du même auteur

1. « En effet, l'originalité de notre ouvrage et le prodige de notre époque résident en ceci : de même que la Fortune *(tuchè)* a incliné d'un seul côté et forcé à tendre vers un seul et même but presque tous les événements de la terre, de même il faut, par le moyen de l'histoire, concentrer dans une seule vue synthétique pour les lecteurs le plan que la Fortune a appliqué pour la réalisation d'une série universelle d'événements », Polybe, *Histoires*, livre I, chap. 4, traduction P. Pédech, Belles Lettres, 1969.

2. Que le destin ait réservé l'empire à Vespasien, « post fortunam credidimus », *Histoires*, livre I, chap. 10 ; la renommée de Pison Licinianus (assassiné avec Galba, avant d'avoir pu faire ses preuves) l'emporta sur sa fortune, « fama meliore quam fortuna », chap. 48.

3. *Physique*, livre II, chap. IV, V, VI (195*b*-198*a*).

4. A la fin du chapitre V, Aristote mentionne la bonne et la mauvaise fortunes, qui auront une importance décisive dans la tradition rhétorique (197*a* 25) ; il cite le topos « l'heureuse fortune est, dit-on, chose peu sûre » ; mais ce n'est pas le centre de son analyse.

5. Cf. sa célèbre harangue inaugurale à l'Ecole illustre d'Amsterdam, ainsi que ses deux livres sur les historiens grecs et latins.

6. Dans l'édition de Juste-Lipse et dans celle de Boxhorn.

marquera les liens entre superstition et gouvernement de la multitude)[1]. On peut donc s'attendre à trouver cette théorie commune de la fortune dans l'*Histoire d'Alexandre le Grand*. Il n'est pas inutile de rappeler qu'au XVII[e] siècle, Quinte-Curce jouit, chez les auteurs qui se rattachent à une tradition critique ou sceptique, d'une réputation d'ennemi de la superstition, et ce d'autant plus qu'il traite une matière qui s'y prêtait largement[2]. On ne peut donc s'étonner que Spinoza l'ait choisi comme médiateur entre son lecteur et lui pour introduire préphilosophiquement ses thèses : il était sûr de rencontrer un accord au moins vague comme base de la discussion ; reste à savoir ce que recouvre cet argumentaire et ce lexique et les choix que le traitement philosophique proprement dit va y opérer.

Limitons-nous au livre V, le premier cité ici. Il raconte les événements qui suivent la bataille d'Arbèles : la reddition de Babylone, la prise de Suse, et, du côté perse, la fuite de Darius, la trahison des chefs bactriens, enfin la série d'intrigues qui mènent à l'arrestation et à la mort du Grand Roi (les derniers chapitres, qui racontent l'assassinat lui-même, manquent). Ce qui est remarquable, c'est que le terme de fortune, s'il apparaît souvent dans le texte, indique beaucoup plus souvent ce qui arrive aux Perses qu'aux Grecs, quand il n'est pas directement placé dans la bouche de Darius. Dans le paragraphe 4, que cite Spinoza, il n'est pas dit explicitement qu'Alexandre doute de la fortune, mais les lignes qui précèdent (fin du paragraphe 3) soulignent nettement l'opposition entre deux séquences historiques : l'une (au passé) où tout semblait permis à Alexandre (« invictus ante eam diem fuerat, nihil frustra ausus »), l'autre, au présent, où il semble se heurter à des obstacles, où son bonheur jusqu'ici constant semble pris au piège (« tunc haesitabat deprehensa felicitas »). Et c'est alors qu'ayant dû reculer de trente stades, avant de trouver un guide qui lui permettra de contourner et d'encercler les troupes ennemies, il se met à consulter les devins

1. Quinte-Curce, livre V, § 4 ; livre VII, § 7 ; livre IV, § 10 ; les citations sont empruntées à la traduction Crépin (Garnier) parfois modifiées.

2. Bayle note, à l'article Quinte-Curce : « l'auteur a eu même la sagesse d'aller au-devant du reproche de crédulité qu'il avait à craindre » et il cite La Mothe Le Vayer (*Jugement des principaux historiens*) : « Pour faire voir bien clairement avec quelle circonspection cet historien a toujours traité les choses dont on se pouvait défier, je mettrai ici les termes dont il accompagne la narration de ce chien qui se laissa couper les membres pièce à pièce au royaume du Sophite, plutôt que de démordre et lâcher la prise du lion : equidem, dit-il, plura transcribo quam credo. Nam nec affirmare sustineo quibus dubito, nec subducere quae accepi. »

par esprit de superstition[1]. Donc, s'il n'y a pas le mot, il y a bien les caractères que l'on associe avec l'idée de fortune ; il ne manque même pas l'idée courante que l'excès du revers met en rage qui en est victime : car l'armée d'Alexandre n'est pas simplement tenue en échec, elle a été coincée dans un défilé où ses soldats ont dû mourir sans même pouvoir rendre les coups, situation la plus misérable pour des hommes courageux[2]. A l'insolence du bonheur passé répond donc le supplément de malheur qui rend impuissant au moment du revers. Cette idée des excès opposés se lie au thème des *ludibria fortunae*, les ironies ou les moqueries par lesquelles est frappée l'imagination humaine[3].

Passons maintenant du côté de Darius. Vaincu, il est normal qu'il médite plus sur la fortune que le vainqueur, et effectivement on le voit au début et à la fin du livre opposer sa grandeur passée, et celle de ses ancêtres, à ses épreuves présentes. Mais une autre façon de parler apparaît : il parle de *sa* fortune et dit à ses compagnons : « Vous avez préféré vous attacher à ma fortune plutôt qu'à celle du vainqueur » (V, 8). La fortune n'est plus alors la répartition abstraite des biens et des maux, elle désigne la série de biens et de maux attachés à chacun, et même la série prévisible — à tel point qu'on pourrait traduire par « le sort » ou « le destin », et non plus par « le hasard »[4]. Ici, ce n'est plus la variabilité, mais au contraire la constance individuelle qui est mise en relief. L'extrême de cette constance, c'est l'intention qui destine un homme à une fin : à ce stade, la Fortune n'a plus qu'à recevoir un nom pour être considérée comme une personne, qu'il faut ménager de peur de l'irriter. Ainsi, au livre précédent, la mère du Grand Roi, recevant la nouvelle, d'ailleurs fausse, de la victoire, « garda la même attitude ; pas une parole ne lui échappa ; elle ne changea pas de couleur, sa physionomie resta la même, sans doute pour ne pas irriter la fortune par une joie prématurée »[5].

La notion commune de *fortuna* livrée au lecteur par Quinte-Curce comporte donc trois niveaux :

1. « Non consultare modo quid agendum esset, sed vates quoque adhibere coepit a superstitione animi. »

2. « Nec id miserrimum fortibus viris erat, sed quod inulti, quod ferarum ritu, velut in fovea deprehensi caederentur. Ira igitur in rabiem versa... » (V, 3).

3. Exemples IV, 16 ; V, 12 (Darius enchaîné avec des chaînes d'or).

4. Il faudrait tenir compte aussi de fortune au sens de « mauvaise fortune, infortune », par exemple dans le cas des Grecs torturés par les Perses (V, 5).

5. « Praecoci gaudio verita irritare fortunam » (IV, 15).

— la variabilité des affaires humaines ; la crainte et la superstition où, on doit le constater, les revers jettent les hommes ; leur oubli relatif lors du retour de la prospérité ; le sentiment d'impuissance devant l'inattendu qui sert de toile de fond à l'ensemble des conduites des acteurs de l'histoire ;
— la série de ce qui arrive à un individu ; l'idée que cette série lui constitue un destin ;
— enfin la personnalisation de l'intention qui est sous ces hauts et ces bas — personnalisation au moins rhétorique sous la plume de l'historien, mais qu'il n'hésite pas à attribuer à ses personnages comme croyance réelle.

Cet ensemble de traits peut donner une idée de ce que les lecteurs du XVII[e] siècle trouvent dans Quinte-Curce. Non pas un modèle fort d'intelligibilité de l'Histoire, comme le serait une théorie de la Providence ou du Destin ; ni une explication causale comme la fournirait une théorie des climats ou une loi de la décadence des gouvernements ; mais une règle rappelant la diversité des situations humaines, leur fréquente imprévisibilité ; une mémoire, aussi, engrangeant un certain nombre de comportements typiques face à ces situations : la fureur impuissante, la superstition, la prudence... Le tout plutôt saisissable dans la suite des exemples rapportés au fil de la narration que présenté pour lui-même dans une théorie séparée. Spinoza suppose tout cela bien connu, tout en s'attendant à ce que chacun n'en fasse pas l'application à lui-même.

Dès lors, comment traiter les leçons de l'expérience historique dans ce double contexte de savoir ignorant ? En triant ce qui est leçon proprement dite (« experientia docet... ») et mythologie : on observera donc que l'usage spinozien du terme fortune le réduit au maximum à ses aspects formels, énumérés précédemment ; pas de référence à la fortune individuelle[1] et moins encore à sa personnalisation. Il marque son style propre également en modifiant la théorie commune pour lui faire intégrer ouvertement les aspects qu'elle rend opaques : donc la préface insiste sur le caractère universel des réactions de peur et d'espoir, et sur les apparentes exceptions que constituent les périodes stables. On retrouve donc le mouvement déjà constaté dans la grammaire : formuler des lois telles que même les exceptions y rentrent comme cas particulier.

1. Sauf peut-être dans un passage du *TP* où, de façon caractéristique, il ne s'agit pas de la fortune de tel individu désigné, mais de celle de chacun (chap. XI, § 2).

On pourrait dire que la théorie commune de la fortune dégage deux types de périodes et, dans ses formes les plus cultivées, les caractérise par la présence ou l'absence d'une idéologie (la superstition) et de son enracinement affectif (la peur et l'espoir) ; et que Spinoza greffe sur elle une théorie critique de la fortune qui repère deux idéologies et non pas une seule : la superstition dans les périodes troublées, l'illusion d'en demeurer à l'abri, dans les moments d'assurance. Le savoir inaugural du *TTP*, le minimum nécessaire pour discuter rationnellement mais non géométriquement avec le lecteur, réside dans l'application de la seconde de ces théories sur la première.

Nous pouvons maintenant découvrir le contenu de la théorie critique de la fortune telle que la formule Spinoza. Un certain nombre de passages la définissent de façon restrictive, en prenant soin de limiter ce qui est enregistré par l'expérience (d'où le *nihil aliud*, le *hoc est* et le *sive* qui signifient eux aussi, dans ce contexte : cela et rien d'autre). Le chapitre III du *TTP* précise : « par fortune je n'entends rien d'autre que le gouvernement de Dieu en tant qu'il dirige les affaires humaines par des causes externes et inattendues »[1] — étant entendu que le gouvernement de Dieu est « l'ordre fixe et immuable de la Nature, autrement dit l'enchaînement des choses naturelles ». Le chapitre suivant, pour penser la loi divine, oppose le secours de Dieu externe et interne : l'homme qui développe son entendement naturel dépend « non de l'empire de la fortune (c'est-à-dire du secours externe de Dieu) mais de sa propre vertu intérieure (c'est-à-dire du secours interne de Dieu) »[2]. Enfin, un passage de l'*Ethique*, dans un langage qui explicite plus les causes singulières, traduit la même idée en insistant sur ce qui relève de l'efficace de notre nature et sur ce qui lui échappe : il mentionne « les choses de fortune, c'est-à-dire qui ne sont pas en notre pouvoir, en d'autres termes les choses qui ne suivent pas de notre nature »[3]. Quel que soit le registre utilisé, la fortune renvoie bien dans tous les cas à une nécessité sur laquelle nous n'avons pas de prise. L'expérience de l'impuissance et le sentiment de l'inattendu sont donc conservés dans l'usage spinoziste, mais séparés de toute interprétation en termes d'intention ou de malignité.

1. « Denique per fortunam nihil aliud intelligo quam Dei directionem, quatenus per causas externas & inopinatas res humanas dirigit », *TTP*, chap. III, G III, p. 46, l. 22-24.

2. « Non ab imperio fortunae (hoc est Dei auxilio externo) sed a sua interna virtute (sive Dei auxilio interno) », *TTP*, chap. IV, p. 68, l. 6-8.

3. « Res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est [...] res quae ex nostra natura non sequuntur », *Ethique*, livre II, pr. XLIX, scolie, G II, p. 136, l. 7-9.

C'est cela qui explique qu'en ce qui concerne les affaires externes, le prudent et le sot obtiennent souvent les mêmes succès et les mêmes déboires[1]. Si la Fortune n'est pas un être doté de volonté, elle ne pratique ni la récompense, ni l'ironie. Ce qui relève d'elle est certes produit par des lois, mais ces lois ne sont pas faites en vue des nôtres ; leur coïncidence ou leur absence de coïncidence avec nos jugements, même fondés, est dépourvue de signification.

Enfin, la fortune est diverse, non seulement dans la vie d'un seul homme, mais encore dans ce qu'elle octroie aux hommes différents : d'où la superstition, comme on l'a vu, mais aussi la croyance à l'élection[2] et, dans d'autres cas, l'envie[3] : ces deux dernières réactions naissant de la considération des biens obtenus par les uns, refusés aux autres.

Cependant, si l'intention est refusée à la fortune, la force avec laquelle elle nous entraîne loin de nous-mêmes est affirmée clairement. Nous ne savons pas si l'avenir sera heureux ou malheureux, mais nous pouvons en revanche être sûrs qu'en nous attachant aux biens de la fortune, nous perdrons notre pouvoir sur nous-mêmes : même dans la prospérité en effet, crainte et espoir nous éloignent de la Raison. C'est pourquoi au début du *TTP*, Spinoza cite le désir de tels biens comme une des causes du flottement misérable dont sont victimes les hommes. Plus loin, il fait l'éloge de Salomon dans la mesure où celui-ci a vu la vanité de ces biens. Nous retrouvons ici, mais dans une lumière différente, un des thèmes livrés par l'expérience au début de la *Réforme de l'Entendement*. On remarquera aussi que, si le lien entre crainte et superstition est un lieu commun[4], il prend une tout autre dimension dans la perspective où le place Spinoza : l'enracinement dans l'expérience de la fortune lui donne une assise anthropologique plus forte et surtout explique

1. « At media, quae ad secure vivendum, & corpus conservandum inserviunt, in rebus externis praecipue sita sunt ; atque ideo dona fortunae vocantur, quia nimirum maxime a directione causarum externarum, quam ignoramus, pendent : ita ut hac in re stultus fere aeque foelix & infoelix, ac prudens sit », *TTP*, chap. III, G III, p. 47, l. 3-7.

2. « Ideo Judaei et omnes, qui non nisi ex dissimili rerum humanarum statu & impari hominum fortuna Dei providentiam cognoverunt, sibi persuaserunt, Judaeos Deo dilectiores reliquis fuisse », *TTP*, chap. VI, G III, p. 88, l. 31-34.

3. « Prae invidia melioris laudis, et fortunae, quae nunquam aequalis est, malum alterius cupit, eoque delectatur », *TTP*, chap. XVII, p. 203, l. 24-26.

4. « Primos in orbe deos fecit timor », Stace, *Thébaïde*, III, 661. Hobbes le cite au chapitre XII du *Léviathan* (« De la Religion ») et le *Theophrastus redivivus* au chapitre sur l'origine des Dieux (Edizione prima e critica a cura di G. Canziani e G. Paganini, Florence, La Nuova Italia, 1981, t. I, p. 59).

sa reproduction perpétuelle. Si la crainte n'est pas seulement peur de l'inconnu, si elle est d'abord réaction à l'inattendu, si elle est l'expression de l'impuissance plus que de l'ignorance, si enfin l'impuissance est d'autant plus douloureusement ressentie que nos désirs s'attachent à des biens qui par nature ne peuvent que nous échapper un jour -- alors on comprend pourquoi la superstition n'est pas un simple héritage d'un passé lointain ; c'est la vie humaine normale qui en reproduit chaque jour les fondements[1].

Tout ce qui est présenté ainsi dans le registre expérientiel trouve sa justification démonstrative si l'on se tourne vers le système dans l'ordre de ses raisons. La situation décrite sous le nom de fortune y apparaît cette fois dans les conséquences du raisonnement et non à son départ : on peut démontrer, à partir des livres I et II de l'*Ethique*, que nécessairement notre propre vie nous échappe, que nous sommes soumis à des lois, physiques et psychologiques, que nous ne maîtrisons pas, que nous sommes affrontés, par notre corps, à un ordre de rencontres extérieures dont certaines nous nuisent et certaines nous sont utiles. L'espoir et la crainte s'expliquent alors comme la confrontation des passions fondamentales avec le temps : ils ne sont plus appréhendés dans les mouvements indéniables mais confus de l'expérience, ils sont déduits de la force par laquelle s'imposent à notre esprit les images des choses passées et futures[2]. Mais cette théorie-là n'est pas présente dans le *TTP*, encore qu'elle n'y soit nullement contredite : ce qu'ailleurs Spinoza démontre à partir des prémisses du système, ici il le montre à partir du noyau vrai du toujours-déjà-su ou le rappelle à partir de la culture rhétorique qui l'a enregistré, mis en forme et condensé depuis longtemps.

Du point de vue de l'ordre géométrique, il faudra dire qu'il n'y a pas de contingence historique en dernière instance. Le système démontre la pleine nécessité de ce qui survient dans chaque vie humaine. Mais il y a une contingence pour nous : il y a de l'inattendu, et précisément là où nous le désirons le moins. Le terme de fortune désigne les conséquences hasardeuses de cette absence de hasard. Les lois néces-

1. Par exemple, dans le chapitre cité, Hobbes mentionne certes la bonne et la mauvaise fortune (« good or evill fortune », *op. cit.*, p. 54 et 55), mais sans montrer en quoi le comportement humain y asservit l'homme. Il préfère renvoyer le souci de l'avenir au désir de connaître et à la recherche des causes, enracinées dans la spécificité humaine : le regard sur le temps.

2. *Ethique*, livre IV, pr. XVIII, scolies 1 et 2, G II, p. 221-223.

saires qui régissent les choses naturelles, y compris les actions humaines, ne marquent pas une intention ; mais notre ignorance de ces lois, et notre incapacité à en déduire les événements singuliers font que d'une part nous les vivons sous la forme d'un hasard temporel et répétitif, d'autre part que nous sommes tentés de les assigner à une volonté ou à une ironie qui nous dépasse — afin de croire saisir ce qu'en fait nous ne saisissons pas. C'est en ce point que s'enracine la tendance naturelle à sacraliser l'Histoire.

Ainsi, en construisant sa théorie critique de la fortune, Spinoza extrait de la théorie commune ce qu'elle a de positif (et qui est une négation : celle de la certitude quant aux événements singuliers) ; il en retranche ce qui pourrait donner prise à une élaboration téléologique[1]. Il permet au lecteur de reconnaître directement, sans en savoir les causes, la trame d'une situation générale dont seul l'ordre géométrique peut dévoiler les causes nécessaires.

b / Fortune et vertu

Il ne suffit pas de décrire la situation caractérisée par les oscillations de la fortune, et les comportements habituels des hommes à son égard. Encore faut-il proposer un autre comportement, qui tienne compte quant à lui des leçons de l'expérience, ou de celles de la Raison. Le second aspect de l'usage spinoziste de la fortune est l'opposition *fortuna/virtus*. On sait que cette opposition s'est forgée dans le cadre de la méditation humaniste : au fur et à mesure que faiblissait la conception médiévale de la « roue de la fortune », de la fortune auxiliaire de la providence divine, se dessinait une autre conception qui, sans rompre d'emblée avec la première, lui adjoignait une considération de l'épreuve où les circonstances mesurent la vertu de l'homme[2]. Elle prend une première figure chez Pétrarque[3], qui lui consacre son traité *Des remèdes à l'une et*

1. Sur d'autres aspects de ce problème de la fortune, qui ne seront pas abordés ici, on doit se reporter au remarquable article de F. Mignini, Theology as the work and instrument of Fortune, dans les Actes du colloque d'Amsterdam de 1982, *Spinoza's political and theological Thought*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1984, p. 127-136.

2. A. Doren, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, in Bibliothek Warburg, *Vorträge 1922-1923*, I. Teil, Leipzig, Teubner, 1924, p. 71-144 ; K. Reichert, *Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels*, Francfort, Suhrkamp, 1985.

3. K. Heitmann, *Fortuna und Virtus. Eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit*, Cologne, Böhlau Verlag, 1958.

l'autre Fortune[1]. Après avoir parcouru toute la pensée de l'humanisme et de la Renaissance[2], elle s'épanouit chez Machiavel, où la fortune apparaît comme ce qui fournit à la vertu individuelle l'occasion de se forger et de se manifester[3]. Il est clair que le sens du terme *vertu* a changé de l'un à l'autre. Chez Pétrarque, la vertu est certes louable, mais elle demeure encore en retrait : elle est le chemin de la félicité, sans être la félicité elle-même. Le sens du traité consiste surtout à décrire les biens de fortune, tels que la beauté ou la gloire, comme un royaume d'ombres et à mettre en garde contre les illusions de la prospérité en rappelant que rien ne résiste au temps[4]. Il s'agit donc d'enseigner à l'homme à n'être surpris, donc vaincu, ni par l'une ni par l'autre des faces de la fortune. Mais précisément, dans cette problématique du remède, la description de l'expérience de la variation et de l'inattendu, de la déception et de la force de la vertu peut se faire jour sous la juridiction d'une condamnation des illusions humaines. Chez Machiavel, la vertu vient au premier plan, et elle est plutôt puissance d'agir que conformité à une exigence éthique. C'est elle qui fait l'histoire, sur la trame offerte par la fortune ; celle-ci apparaît donc comme *occasio* et non plus seulement comme *casus*. Elle indique plutôt une possibilité d'être actif à l'égard de l'histoire que le fait constaté qu'on la subit[5].

1. *De Remediis utriusque Fortunae*, rédigé entre 1354 et 1366.

2. Boccace, Salutati, le Pogge, consacrent des ouvrages à ce thème.

3. G. Nicoletti, Caso-causa o fortuna nel machiavellismo, dans l'ouvrage collectif *Il Tema della Fortuna nella Letteratura francese e italiana del Rinascimento. Studi in memoria di Enzo Giudici*, Florence, Olschki, 1990, p. 343-353.

4. « Gaudium : Forma corporis eximia est. — Ratio : Nichil firmior est illa quam tempus : cum eo veniens, cum eodem fugit. Siste, si potes, tempus : poterit forsan et forma consistere. — Gaudium : Forma corporis egregia est. — Ratio : Fragili niteris fundamento. Corpus ipsum umbre in morem preterit » (*De Remediis*, I, 2, in Francesco Petrarca, *Prose*, a cura di G. Martellotti e di P. G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Milan et Naples, Ricciardi, 1955, p. 612) ; « Ratio : Cave ne, quam gloriam veram putas, imago falsa sit. In rebus hominum multa regnat illusio » (I, 92 ; *op. cit.*, p. 634) ; « Ratio : Sentio quam felicitatem dicis. Aut felix igitur errore tuo es, ut ait ille — que felicitas, ut dixi, miseria est — aut virtute animi felix. Que nec ipsa felicitas plena est, quamvis sit ad felicitatem via » (I, 108, *op. cit.*, p. 640).

5. Cf. notamment le début du deuxième livre *Sur la première décade de Tite-Live* (éd. Sansoni, a cura di Mario Martelli, p. 146-148), où Machiavel polémique contre le traité de Plutarque *Sur la Fortune des Romains*. Finalement, si la Fortune peut encore fonctionner comme providence, c'est en quelque sorte au second degré, en choisissant pour gouverner des hommes dont la vertu correspond à ses desseins (cf. même livre, chap. 29, p. 188-190). Quant au petit poème *Di Fortuna* (p. 976-979), il met en images des éléments de la vision traditionnelle, mais en les réorganisant parfois (un système de roues remplace la roue unique) d'une façon telle qu'ils font signe vers la théorie des *Discorsi*.

La problématique des remèdes à la fortune est présente chez Spinoza, et chez lui aussi, c'est la vertu qui vient assumer le rôle principal. On retrouve même au passage l'idée et le terme des « deux faces de la fortune »[1]. Mais de tels thèmes prennent une tout autre force dans un système où la vertu consiste à vivre sous la conduite de la Raison, et où elle est sa propre récompense.

La forme principale de cette problématique se manifeste par l'opposition entre « obéir à la fortune » et « s'obéir à soi-même ». La première possibilité revient à s'abandonner aux lois du monde extérieur, donc à la misère, même si l'on croit y trouver son bonheur ; la seconde, au contraire, revient à vivre selon les lois de sa propre nature, ce qui est la définition de la vertu. Cette opposition structure les théorèmes qui, au livre IV, comparent « ce qui est utile à l'homme et ce qui lui porte dommage » ; elle apparaît aussi dans le dernier scolie du livre II, qui annonce ces théorèmes ; elle réapparaît au livre V à propos de ceux dont la vertu n'est pas véritable, mais seulement inspirée par la peur de l'au-delà[2]. Spinoza souligne que celui qui vit selon la vertu n'a pas besoin de l'aide de la Fortune[3] ; et même qu'il lui commande — « autant que possible »[4] : il ne s'agit pas de retomber dans l'illusion de l'autonomie. Mais il est vrai que celui qui pratique la vertu fait effort pour se rendre moins dépendant de l'espoir et s'affranchir de la crainte : il échappe donc aux effets passionnels des hasards extérieurs.

Cette opposition entre vertu et fortune est si forte qu'on la retrouve même au-delà de l'individu : en effet, lorsque Spinoza mentionne le problème posé par Machiavel (comment ramener périodiquement l'Etat à son principe ?), il remarque que, si cela n'est pas fait, l'Etat « ne subsistera plus que par le concours de la fortune et non par sa propre vertu »[5]. Déjà, dans le *Traité théologico-politique*, il posait en principe que, pour fonder une société, il faut une complexion et une vigilance

1. « Utramque fortunae faciem aequo animo expectare & ferre », *Ethique*, livre II, pr. XLIX, scolie G II, p. 136, l. 9-10.

2. « Et fortunae potius quam sibi parere vellent », *Ethique*, livre V, pr. XLI, scolie, G II, p. 307, l. 19-20.

3. « Et fortunae auxilio quam minime indiget », *Ethique*, livre IV, pr. XLVI, scolie, G II, p. 245, l. 25.

4. « Quo itaque magis ex ductu Rationis vivere conamur, eo magis spe minus pendere, et metu nosmet liberare, et fortunae, quantum possumus, imperare conamur, nostrasque actiones certo Rationis consilio dirigere », *Ethique*, livre IV, pr. XLVII, scolie, G II, p. 246, l. 14-17.

5. « Non poterit imperium sua virtute, sed sola fortuna permanere », *TP*, chap. X, § 1, G III, p. 353, l. 18-19.

peu ordinaires. Donc les sociétés civiles sont plus ou moins soumises à la fortune suivant que les hommes qui s'en occupent sont plus ou moins vertueux[1].

Toutes ces expressions, si conformes qu'elles soient au système spinoziste, rendent néanmoins un son qui rappelle indéniablement la morale humaniste et sa rhétorique de la vertu. Pourquoi ces formules ? Dans le *TTP* il s'agit, on l'a vu, de décrire les comportements des hommes sans faire appel à la déduction géométrique. Dans l'*Ethique*, il s'agit aussi de montrer que les conséquences du raisonnement géométrique rejoignent et justifient, au moins en partie, ce que la tradition éthique enseigne sur les rapports de la vertu et de la fortune. En somme, nous voyons bien ici l'expérience dans sa première fonction, à la fois confirmative et substitutive : accompagnant dans l'*Ethique* l'énoncé des lois nécessaires, s'y substituant dans le *TTP* pour décrire directement dans la vie humaine les dimensions que l'auteur n'a pas choisi à ce moment d'expliquer.

2. La fin de l'histoire

Lorsque Spinoza pense l'histoire, c'est à partir de cette théorie de la fortune[2] : il n'y a pas d'autre rationalité pour les Etats que pour les individus. C'est à partir des mêmes contraintes de l'extériorité, de l'opacité, de la force de l'imaginaire que l'on peut rendre compte de la vie collective comme de la vie individuelle[3]. Il n'existe pas plus de cours général de l'histoire que d'intention providentielle concernant les individus. Tout au plus peut-on comparer les différentes Cités, voire les classer dans quelques types essentiels. Même les textes qui esquissent un schéma d'évolution ne le font qu'à l'intérieur d'une Cité : rien qui puisse ressembler à une théorie de la succession des Empires. Les unités de l'histoire sont les constitutions politiques des Etats.

1. *TTP*, chap. III, G III, p. 47, l. 7-18.

2. « La fortune est le visage de l'histoire comme possible », écrit exactement A. Tosel dans son étude, Y a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza ?, in *Spinoza. Issues and Directions*, *op. cit.*, p. 320.

3. L. Althusser faisait remarquer que Spinoza avait été « le premier à proposer à la fois une théorie de l'histoire et une philosophie de l'opacité de l'immédiat », *in* L. Althusser, E. Balibar, *Lire Le Capital*, Maspero, 1973, t. I, p. 14.

Le premier chapitre du *Traité politique* énonce que cette histoire est close : l'expérience a suffisamment montré tous les genres de Cités qui sont possibles et également les moyens par lesquels il faut diriger la multitude[1]. L'expérience, une nouvelle fois, marque donc la clôture du raisonnement — et fait ici barrage aux constructions utopiques. Pourtant Spinoza s'autorise à décrire des Etats modèles. Pourquoi ? Non parce qu'il se croit le pouvoir d'inventer de nouvelles formes, mais parce qu'il s'efforce de dissocier les moyens empiriquement présents dans telle figure historique. Il peut donc mieux reconstruire à partir des éléments fournis par l'histoire. Réciproquement, seule l'histoire permet de dégager telle ou telle figure d'Etat national : ici de nouveau, seule l'expérience nous apprend comment Venise a combiné une constitution aristocratique et cet élément de monarchie qu'est le Doge[2]. Nous voyons donc ici à l'œuvre l'expérience dans sa deuxième fonction : la dimension constitutive qui nous permet de faire le bilan des traits individuels d'un individu existant. Cette dimension constitutive acquiert même, pour une fois, une forme active, lorsque Spinoza donne à *experientia* un synonyme unique dans son œuvre : *experientia sive praxis*[3]. La précision est sans doute pensable à partir de la forme ultime que prend la puissance humaine dans le *Traité politique*. Elle demeure cependant limitée : elle ne désigne ni un futur possible, ni la construction théorique spinoziste. Elle marque seulement l'action des politiques, à l'intérieur des limites que leur assignent des lois assez étroites, et l'écho de cette action dans la mémoire historique.

Mais, s'il est pensable de réorganiser la vie des hommes sur des bases plus rationnelles, est-ce seulement possible ? L'expérience même ne nous enseigne-t-elle pas, comme nous venons de le voir, que toujours la fortune les jettera dans la superstition et les sentiments négatifs ? Faut-il alors penser que le dernier mot de cette philosophie de l'histoire est l'impossibilité du changement ? Qu'elle se contente de séculariser l'histoire sainte et de refuser ou de dissoudre les diverses philosophies de la Providence ? La méditation sur la fortune aboutirait alors à réaffirmer simplement la vanité et l'absence de sens des conduites humaines : la nature des hommes, étant éternelle, engendrerait éternellement les

1. *TP*, chap. I, § 3, G III, p. 374, l. 10-22.

2. Cf. P.-F. Moreau, Spinoza et l'Italie : le modèle vénitien, *Les langues néolatines*, t. 76/2 (1982), p. 87-92.

3. « Experientia sive praxi », *TP*, chap. I, § 3, G III, p. 274, l. 14. Le terme revient une dizaine de fois dans le *TP*.

mêmes effets. On ne sortirait donc jamais d'une histoire cyclique faite de barbarie, civilisation, décadence[1].

Une autre voie est cependant ouverte : la théorie affirme l'existence d'une base anthropologique éternelle de l'histoire, mais peut-être n'en connaissons-nous pas encore tous les effets possibles. On peut tirer de la nature humaine un petit nombre de traits fixes qui expliquent suffisamment l'espace de variations dans lequel surviennent succès et catastrophes des individus et des sociétés. Il existe donc, malgré la variété des individus, et le caractère irréductible de l'*ingenium* de chacun, une description possible de l'espèce humaine et de ses comportements, qui correspond à des motifs constants.

Mais ces motifs, nous les connaissons toujours sous une forme déjà socialisée : il n'existe pas d'individus vivant réellement à l'état de nature. Donc même si la psychologie individuelle est à la base supposée de l'histoire, celle-ci se déroule ensuite dans une trame où les effets de cette psychologie sont toujours imbriqués à l'acquis des mœurs et des lois, qui forment les hommes dès leur plus tendre enfance.

Qu'en est-il dès lors des effets de la fortune ? Sont-ils immuables ? Ils le sont dans la mesure où la fortune est immuablement variable ; ils le sont même si cette variabilité inclut, par un hasard qui n'est pas impossible, une longue période de stabilité individuelle ; car, on l'a vu, l'individu sera peut-être alors éloigné provisoirement de la superstition, mais il n'en arrachera pas les racines, perpétuellement reproduites par les appareils idéologiques mis en place pendant les périodes de peur et d'insécurité. Mais que se passera-t-il si, par une suite de circonstances initialement dues au hasard, une société tout entière vient à jouir de la sécurité ? Alors non seulement la superstition reculera, mais on verra, à long terme, s'installer des institutions aptes à la faire reculer encore plus, ou à développer la civilisation et le commerce qui la feront reculer. On échappera ainsi, en partie du moins, au jeu inéluctable de la peur, de l'espoir et de leurs conséquences, tout cela non pas sur la base d'une mystérieuse disparition de la nature humaine, ou d'un rachat de la corruption, mais au contraire par le même jeu des mêmes lois nécessaires dans d'autres conditions. La production de ces conditions est bien originairement l'œuvre de la même contingence pour nous ;

1. Sur ces questions, et en particulier sur l'importance accordée par Spinoza à l'époque même où il écrit, voir les ouvrages récents d'A. Tosel et E. Balibar ; sur la théorie de l'histoire, Matheron, *Individu et Communauté*.

elles sont ensuite reproduites par les effets qu'elles ont engendrés, la civilisation, la raison, et même le regard philosophique sur la société qui conduit, dans la Hollande du XVII^e siècle, à la lutte pour la liberté de conscience.

En ce point on peut conclure : la théorie critique de la fortune élaborée dans le *TTP* est aussi un moyen d'échapper collectivement aux aléas de la fortune. Elle fait partie de la stratégie qui permettra, sans ignorer les cycles de l'histoire, de sortir de l'histoire cyclique.

Cependant, au-delà de ces possibilités, le regard spinoziste sur l'histoire livre une expérience encore plus forte. Quoi que l'on puisse espérer d'une possible organisation des Etats selon de meilleurs modèles, il est de fait que la plupart des Etats empiriques sont bien victimes de leur faiblesse interne. Même l'Etat des Hébreux, qui aurait pu durer éternellement[1], comportait une faille initiale — la situation des Lévites — qui l'a conduit à sa perte. Ce n'est pas tout : même quand la stabilité interne est assurée, même là où le problème machiavélien du retour au principe sera résolu, « l'Etat ne pourra succomber de son fait : cela ne lui arrivera que par un destin inévitable »[2]. Mais qui éloignera le destin inévitable, c'est-à-dire la nécessité liée à la finitude ? Tout semble donc, malgré tout, se conjurer pour rappeler que tout Empire périra : si ce n'est pas de l'intérieur, ce sera de l'extérieur. De même que l'anthropologie générale repérée à propos des passions enracine l'homme dans la servitude, c'est-à-dire dans l'impuissance et l'inconstance due aux affects, de même maintenant ce qui gouverne en dernière instance les énoncés sur l'histoire semble bien être le sentiment que tout est périssable face aux coups de la fortune. L'expérience de qui considère l'histoire des Etats lui donne l'idée de l'éternité comme une aspiration, non comme un caractère des objets historiques, même les mieux construits.

1. Spinoza utilise le terme au moins deux fois : *TTP*, chap. XVII, G III, p. 220, l. 31-32 ; chap. XVIII, p. 221, l. 16-17.

2. « Non poterit ipsum suo vitio, sed solummodo inevitabili aliquo fato cadere », *TP*, chap. X, § 1, G III, p. 353, l. 20-21.

III

AETERNITAS

L'expérience de l'éternité

UNE EXPÉRIENCE MÉTAPHYSIQUE ?

La lettre à Simon De Vries envisageait trois fonctions possibles pour l'expérience : comparative, constitutive, indicative. Nous avons vu dans quels champs les deux premières s'exerçaient — les champs où l'existence est séparée de l'essence. Il nous reste une question à poser : où pouvons-nous, dans le fonctionnement du système, repérer la troisième fonction ? Peut-on parler d'une expérience métaphysique, qui ne servirait ni à confirmer la démonstration, ni à la compléter, mais « à déterminer notre esprit à penser à certaines essences des choses seulement »[1] ?

Il serait logique de ranger ici l'expérience de l'éternité dont parle énigmatiquement le livre V. Mais celle-ci ne peut être comprise sans que soient déterminés auparavant les cadres que constituent les premiers principes et l'expérience du moi. C'est pourquoi nous examinerons successivement la théorie de la nécessité exposée au livre I, la théorie de l'âme exposée au livre II, la théorie de l'éternité des âmes au livre V.

En abordant cette question, nous allons nous trouver dans une situation assez différente de celle des chapitres précédents. En effet, jusqu'ici, en parlant de l'expérience, nous avons traité de thèmes en général peu abordés dans la recherche spinoziste : ou bien ils demeuraient simplement ignorés, ou bien leur intérêt était nié explicitement. Maintenant au contraire, nous allons traiter de thèmes sur lesquels on a beaucoup écrit. Ce qui concerne l'éternité, notamment, a fort intéressé non seulement les commentateurs, mais d'abord les premiers qui ont écrit pour réfuter ou (bien plus rarement) pour défendre le spinozisme. Lorsque

1. « Sed summum, quod efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitat », Ep. X, G IV, p. 47, l. 9-10.

cette polémique et ces études ont abordé le livre V, ce fut souvent pour souligner que ses thèses sur l'éternité étaient incohérentes avec celles des livres précédents, et notamment avec le principe du parallélisme. Au contraire, nous allons essayer de montrer que ces textes sont cohérents ; et que ce que nous avons appris sur l'expérience dans les autres livres de l'*Ethique* et dans les *Traités* nous fournit une voie d'approche qui permet de mieux comprendre certains aspects du livre V et de mieux tracer certaines lignes de partage.

1. Une expérience des formes ?

Le livre I ne s'appuie pas sur l'expérience au sens où nous l'avons définie dans les chapitres précédents. Le mot même d'expérience n'y apparaît jamais, ni aucun de ceux qui lui sont associés — sauf en des passages qui anticipent sur la matière des livres suivants[1]. Cette situation est assez compréhensible : l'aridité théorique des sujets abordés ne laisse pas place aux objets où l'essence est séparée de l'existence ; la grammaire formelle des attributs ne peut s'appuyer que sur la déduction géométrique. De même, les scolies sont plus d'ordre explicatif ou polémique que destinés à donner le poids des exemples concrets aux démonstrations. Rien donc, apparemment, qui s'accroche à ce que tous connaissent déjà, à ce passé toujours partagé, à la neutralisation de l'inadéquat où nous avons appris à reconnaître le registre de l'expérientiel. Nous sommes, semble-t-il, entièrement dans l'ordre du démonstratif.

Cependant, on se heurte ici à un paradoxe que n'ont pas manqué de souligner les adversaires du système : si le raisonnement tient par sa seule force géométrique, qu'est-ce qui fait l'évidence de ses démonstrations ? Qu'est-ce qui nous garantit que nous devons en accepter les définitions et les axiomes primitifs ? Le sophisme n'est-il pas caché à la racine même du démonstratif, sous la rigueur apparente ? La question est posée par les premiers correspondants[2], et répétée par les auteurs

1. Le mot *experientia* apparaît dans l'appendice du livre I, lorsque Spinoza anticipe sur la théorie de l'erreur. Ce n'est que dans l'appendice également que l'on trouve le verbe *experior*. *Sentire* n'apparaît pas une seule fois.

2. Oldenburg, dès l'Epître III (27 septembre 1661) : « Haec igitur Axiomata, cum apud me non videantur extra omnem dubitationis aleam posita [...] », G IV, p. 11, l. 14-16.

de réfutations[1]. C'est là une objection qui n'est pas sans force en ce qu'elle prend le système au mot de sa propre rigueur. Si Spinoza n'y répondait pas, il laisserait ouvert un chemin pour en contester non une preuve mais la racine même de toutes les preuves. Or il se trouve qu'il répond à cette objection, et sa réponse est constante : ces thèses sont assez claires pour qui est philosophe[2]. Plus exactement : pour qui sait opérer les distinctions nécessaires. Le calme déroulement des théorèmes suppose donc en son fond une division fondamentale, déjà présente quand le raisonnement commence. L'affirmation de l'évidence renvoie d'abord aux spectateurs de l'évidence. Une telle réponse n'est pas sans problème : à quoi reconnaît-on que quelqu'un est « philosophe » ? N'est-ce pas une simple façon de renvoyer l'objection à l'ineffable ? Tout dépend de la question de savoir si Spinoza exhibe de façon cohérente un critère de démarcation. S'il existe une différence primordiale dont le repérage indique l'aptitude à lire l'*Ethique*, quel en est le contenu ?

a / La ligne de démarcation

Il nous faut donc chercher le principe de la séparation entre les lecteurs légitimes et les autres. Cette démarcation fondamentale ne peut être démontrée au sens strict. Car, si elle pouvait l'être, elle apparaîtrait comme un théorème en deçà des théorèmes, et elle aboutirait seulement à une exigence de remaniement du livre I. Il ne s'agit donc pas d'une proposition. C'est plutôt une prise de position à l'égard de la réalité.

1. Cf. Wittichius, *Anti-Spinoza*, Amsterdam, 1690 (sur la première définition). Voir l'analyse qu'en donne W. Schmidt-Biggeman, Spinoza dans le cartésianisme, *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, PUPS, 1991. Argument analogue sous la plume de dom François Lamy : « Spinoza avait entrepris de démontrer qu'il n'y avait qu'une unique substance dans la Nature, que Dieu est cette unique substance, que toutes choses ne sont que des manières d'être de cette substance, et que tout ce qui peut tomber sous l'entendement n'est qu'une suite nécessaire de la nature divine. Or il est visible que Spinoza suppose tout cela dans la sixième définition », *Le nouvel athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinosa* [...], par un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, Roulland, 1696, p. 252. L'argument se veut d'autant plus décisif que Lamy reconstruit, à côté de la réfutation « commune », une réfutation « géométrique » destinée à prendre le spinozisme au piège de sa propre radicalité.

2. « Rationem vero hujus differentiae etiam in memorato Scholio satis clare, ni fallor, proposui, praecipue Philosopho. Supponitur enim non ignorare differentiam, quae est inter fictionem & inter clarum et distinctum conceptum », Ep. IV, G IV, p. 13, l. 8-11.

Elle n'est pas de l'ordre de l'indicible : Spinoza la formule. Elle consiste à distinguer entre ceux qui jugent confusément et ceux qui connaissent par les causes.

Elle est définie rapidement dans le deuxième scolie de la proposition VIII, qui reprend et développe les affirmations de la lettre IV à Oldenburg : « je ne doute pas qu'à tous ceux qui jugent des choses confusément et n'ont pas accoutumé de les connaître par leurs premières causes, il ne soit difficile de concevoir la démonstration de la proposition VII : ils ne distinguent pas en effet entre les modifications des substances et les substances elles-mêmes et ne savent pas comment les choses sont produites. D'où vient qu'ils forgent pour les substances l'origine qu'ils voient pour les choses de la nature »[1]. On remarquera que la « confusion » qui est mentionnée ne désigne pas une idée confuse, mais le fait que deux idées se confondent[2] : c'est-à-dire la fiction. La démarcation porte donc sur l' « origine » et la « production » des choses : les uns et les autres ne la perçoivent pas sur le même registre. Ceux qui ne sont pas (ou pas encore) philosophes confondent substance et choses naturelles ; mais en même temps ils se trompent aussi en ce qui concerne l'origine de ces choses naturelles. C'est par là tout le fonctionnement de la causalité, dans son principe, qui leur échappe. Il y a donc bien comme une préparation à l'exercice du démonstratif, une mise en état du lecteur, qui, à vrai dire, ne lui prouve rien quant aux essences, mais le dispose à les considérer.

Cette philosophie de la différence entre fiction et connaissance par les causes est détaillée dans d'autres textes. La confusion porte sur ce qui règle origine et production, et que Spinoza plusieurs fois désigne d'un terme lapidaire : les formes. La suite du scolie les nomme d'ailleurs immédiatement : « Ceux qui en effet ignorent les vraies causes des choses confondent tout et, sans aucune protestation de leur esprit, forgent aussi bien des arbres que des hommes parlants, imaginent des hommes naissant de pierres aussi bien que de liqueur séminale, et des formes quelconques se changeant en d'autres également quel-

1. « Non dubito quin omnibus, qui de rebus confuse judicant, nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit, demonstrationem 7. prop. concipere ; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum et ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur. Unde fit, ut principium, quod res naturales habere vident, substantiis affingant », G II, p. 49, l. 26-31.

2. Pour l'essentiel, c'est la même chose ; mais ce n'est pas le même aspect qui est au premier plan.

conques[1]. La ligne de démarcation est ainsi nettement affirmée. Confondre, c'est mélanger les formes. La distinction est effectuée à propos de la capacité de forger des fictions[2]. Il est donc nécessaire de la comparer aux passages du *Traité de la Réforme de l'Entendement* qui analysent les fictions. On y trouve la même opposition entre le monde de la métamorphose et celui de la régularité des formes[3]. Ainsi, « les hommes peuvent former des fictions d'autant plus facilement et en nombre d'autant plus grand qu'ils connaissent moins la Nature ; comme par exemple que des arbres parlent, que des hommes se changent brusquement en pierres ou en sources, que des spectres apparaissent dans les miroirs, que le rien devient quelque chose et même que des dieux se transforment en bêtes et en hommes, ainsi qu'une infinité de choses de ce genre »[4]. De même, quelques pages plus loin, le second type d'idées fausses est illustré par des exemples analogues : « de telles perceptions sont nécessairement toujours confuses, et composées de diverses perceptions confuses de choses existant dans la Nature ; ainsi lorsque les hommes se laissent persuader qu'il y a des divinités dans les bois, les images, les animaux, etc. ; qu'il y a des corps dont le mélange seul produit l'intelligence, que des cadavres raisonnent, marchent, parlent, que Dieu se trompe, etc. »[5]. La parenté de tous ces textes est évidente, et leur cohérence se double d'une singularité : la brusque apparition d'une série d'images descriptives au milieu des passages les plus abstraits des textes spinozistes. Cette série d'images est en outre très déterminée. On remarquera que la première de ces deux citations du *TIE* centre le regard sur les transformations, comme le fait le scolie de l'*Ethique* : le passage non réglé de la forme d'un être à la forme

1. « Qui enim veras causas ignorant, omnia confundunt, et sine ulla mentis repugnantia tam arbores quam homines loquentes fingunt, et homines tam ex lapidibus quam ex semine formari, et quascunque formas in alias quascunque mutari imaginantur », G II, p. 49, l. 31-35.

2. Cf. *affingunt*, *fingant* dans le scolie cité.

3. Cf. sur ce point : P.-F. Moreau, Métaphysique de la substance et Métaphysique des formes, *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, II, *Méthode et Métaphysique*, PUPS, 1989, p. 9-18.

4. « Quo minus homines norunt Naturam, eo facilius multa possunt fingere ; veluti, arbores loqui, homines in momento mutari in lapides, in fontes, apparere in speculis spectra, nihil fieri aliquid, etiam Deos in bestias et homines mutari, ac infinita ejus generis alia », *TIE*, § 58, G II, p. 22, l. 21-25.

5. « Tales perceptiones necessario semper sunt confusae, compositae ex diversis confusis perceptionibus rerum in Natura existentium, ut cum hominibus persuadetur, in silvis, in imaginibus, in brutis, et caeteris adesse numina ; dari corpora, ex quorum sola compositione fiat intellectus ; cadavera ratiocinari, ambulare, loqui ; Deum decipi et similia », *TIE*, § 68, G II, p. 26, l. 4-9.

d'un autre (les hommes se changent en pierres, les dieux en bêtes), ou, à l'extrême, le passage du non-être à l'être (le rien devient quelque chose). On reconnaît le monde d'Ovide — celui où la nymphe poursuivie se change en source, où le dieu transforme Philémon et Baucis en arbres. Ainsi le principe philosophique traditionnellement opposé à la création (rien ne naît de rien)[1] apparaît-il comme un cas particulier de la confusion des métamorphoses. Mais, dans ces métamorphoses, ce qui est scandaleux pour la philosophie et lui fait obstacle, ce n'est pas le changement en lui-même, c'est l'absence de lois qui le gouvernent, donc le limitent, c'est-à-dire en déterminent la puissance. En fait, Spinoza dans ces lignes ne nie pas la possibilité de toute transformation : une chose peut naître d'une autre, si elle a la même forme ; et même, les formes peuvent se transformer, mais jamais de façon *quelconque*[2]. Le terme de semence ne doit pas faire illusion : il s'agit d'exprimer que toute transformation s'effectue selon des lois. Si la règle des transformations s'oppose au chaos des métamorphoses, c'est que la vraie démarcation passe par la reconnaissance que toute puissance se détermine par des lois. C'est pourquoi dans la seconde citation le changement de formes peut passer au second plan : elle épingle plutôt des affirmations qui attribuent à certains êtres des propriétés qui ne sont pas les leurs (les cadavres qui marchent, Dieu qui se trompe). Dans ces conditions, il devient inutile de se demander ce qu'est une forme[3]. Le terme désigne moins un concept qu'une exigence — celle de la constance et de l'omniprésence des lois. C'est pourquoi, par exemple, la détermination de la forme ne s'oppose pas à un élément indéterminé qu'elle viendrait informer[4]. La métaphysique des formes est la mise en place du règne de la nécessité. C'est en ce sens qu'elle fait accéder à la métaphysique de la Substance.

1. On en retrouve la discussion chez L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, chap. VIII, § 2 (trad. Lagrée-Moreau p. 141 sq.). On sait que ce sera l'un des axes de la discussion entre Kuyper et Bredenburg, dans la polémique qui commence en 1684 (cf. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise*, chap. IV, notamment p. 270 ; L. van Bunge, *Johannes Bredenburg (1643-1691). Een Rotterdamse Collegiant in de ban van Spinoza*, Rotterdam, 1990, p. 207-209).

2. Cf. l'expression répétée : « quascunque formas » pour caractériser l'imagination, G II, p. 49, l. 26-31.

3. Pour les principaux champs conceptuels du terme, cf. l'étude citée plus haut, Métaphysique de la substance et Métaphysique des formes, *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, II, *Méthode et Métaphysique*, PUPS, 1989, p. 9-18.

4. Le terme de « matière » est pratiquement absent du lexique de Spinoza. Il faut comprendre dans la même perspective les termes dédaigneux concernant les « formes substantielles » (« doctrinam illam puerilem et nugatoriam », Ep. XIII, G IV, p. 64, l. 29-30 ; « plane inepta », *CM*, II, chap. I, G I, p. 249, l. 34 ; etc.).

Cette affirmation centrale de la constance des formes et des lois de la nature n'est pas sans faire penser à l'une des thèses les plus constantes de l'épicurisme. Paradoxalement, on a rapproché Spinoza d'à peu près toutes les philosophies antiques[1] sauf de celle-là[2] — sans doute parce qu'on s'est hypnotisé sur la question du vide et des atomes[3]. Mais si Spinoza prend la défense d'Epicure et de Lucrèce dans la dernière lettre à Hugo Boxel[4], s'il reproche à son correspondant de ne pas les avoir nommés[5], c'est sans doute qu'il sent entre eux et lui plus qu'une parenté dans l'âpreté à démasquer les fantômes[6]. Cette parenté se lit peut-être d'abord dans l'insistance commune à réfuter le monde des métamorphoses, à l'aide de principes et d'arguments analogues — ceux qui, sans appel aux fins, affirment l'unité absolue de l'univers sous des lois naturelles intangibles.

Les principes de la *Lettre à Hérodote* et du livre I du *De Natura Rerum* se fondent sur l'axiome « rien ne naît de rien ». Or celui-ci ne se prend pas seulement au sens matériel. Il doit s'entendre aussi au sens formel : tout se fait selon des lois ; toute chose vient d'une semence qui se perpétue à travers elle. Si ce n'était pas le cas, « tout serait né en effet de tout, et sans nul autre besoin de semence »[7] ;

1. Platonisme : C. Gebhardt, Spinoza und der Platonismus, *Chronicon spinozanum*, I, 1921, p. 178-234 ; L. Brunschvicg, Le platonisme de Spinoza, *Chronicon spinozanum*, III, 1923, p. 253-268 ; A. Hart, *Spinoza's Ethics, Part I and II. A Platonic Commentary*, Brill, Leiden, 1983 ; aristotélisme : Hamelin, Sur une des origines du spinozisme, *L'année philosophique*, 1900, XI, p. 115-128 ; F. Chiereghin, La Presenza di Aristotele nel *Breve Trattato* di Spinoza, *Verifiche*, t. 16, 1987, p. 325-341 ; stoïcisme : B. Carnois, Le désir selon les Stoïciens et selon Spinoza, *Dialogue*, t. 19, 1980, p. 255-277, R. Schottlaender, Spinoza et le stoïcisme, *Bulletin de l'Association des amis de Spinoza*, n° 17, 1986, et de nombreux autres ; scepticisme : P. di Vona, Spinoza e lo scetticismo classico, *Rivista critica di Storia della Filosofia*, XIII, 1958, p. 291-304 ; R. Popkin, *History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979, p. 229-248.

2. A l'exception de J.-M. Guyau, *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, 1878, 1886[3], livre IV, chap. III, p. 226-237.

3. Un bon exemple dans l'article « Démocrite » du *Dictionnaire historique et critique*, note R (republié dans le volume : Bayle, *Ecrits sur Spinoza*, choisis et présentés par F. Charles-Daubert et P.-F. Moreau, Berg International, 1983, p. 123 ; cf. aussi p. 27).

4. Ep. LVI, G IV, p. 258-262.

5. « Miratus fuissem si Epicurum, Democritum, Lucretium, vel aliquem ex Atomistis, atomorumque defensoribus protulisses [...] », *ibid.*, p. 261, l. 31-33.

6. De cet engagement des épicuriens contre la superstition témoigne abondamment l'opuscule de Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*.

7. Epicure, *Lettre à Hérodote*, 38, traduction J. Bollack, M. Bollack, H. Wismann (*La Lettre d'Epicure*, Editions de Minuit, 1971, p. 75). Cf. leur commentaire : « La naissance à partir du non-être priverait les choses de leurs origines distinctes, de leurs semences. Elles seraient nées au hasard, sans demander en plus (pros-deomenon) du fait de naître, une cause de leur naissance » (*ibid.*, p. 174).

« de la mer pourraient soudain sortir des hommes, de la terre la gent à écailles, et du ciel s'élanceraient les oiseaux ; [...] Sur les arbres, les fruits ne demeureraient pas les mêmes mais changeraient ; tous pourraient tout produire »[1]. Au contraire, « comme tous les corps sont créés par des semences déterminées, aucun ne peut naître et aborder aux rives de la lumière ailleurs qu'où se trouvent la matière et les corps premiers qui lui sont propres »[2]. Plus encore, d'autres passages insistent sur la consécution et la causalité qui règlent ces séries nécessaires : « tant il est vrai qu'une chose en suit une autre, que la flamme n'a pas coutume de naître dans les eaux, ni la glace dans le feu »[3]. Ainsi Spinoza reprend à la suite de la tradition épicurienne le thème de la constance des lois de la nature et en fait un critère démarcatif dans la considération des choses. C'est une doctrine de la nécessité qui à chaque fois se déchiffre dans l'affirmation de la constance des formes naturelles. C'est pourquoi les auteurs de réfutations qui ont rapproché Spinoza d'Epicure[4] ont peut-être eu plus de perspicacité que les commentateurs qui ont négligé cette proximité.

La prise en vue de cette proximité peut nous aider à mieux dégager le sens de la ligne de démarcation affirmée fortement par Spinoza. On

1. « E mare primum homines, e terra possit oriri
squamigerum genus, et volucres erumpere caelo ; [...]
Nec fructus idem arboribus constare solerent
sed mutarentur ; ferre omnes omnia possent » (livre I, v. 161-2 et 165-6, trad. Ernout, Belles Lettres).
2. « At nunc seminibus quia certis quaeque creantur,
inde enascitur atque oras in luminis exit
materies ubi inest cuiusque et corpora prima » (v. 169-171, trad. Ernout modifiée).
3. « Usque adeo sequitur res rem, neque flamma creari
fluminibus solita est, neque in igni gignier algor » (livre III, v. 622-623).
4. Isaac Jacquelot, *Dissertations sur l'Existence de Dieu où l'on démontre cette vérité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde, par la réfutation du système d'Epicure et de Spinoza, par les caractères de divinité qui se remarquent dans la religion des Juifs et dans l'établissement du christianisme* [...], La Haye, Foulques, 1697 : toute la II[e] Dissertation, « Où l'on prouve que le monde a été formé par une cause intelligente et non par un hasard » (p. 315-460) est explicitement dirigée contre Epicure, mais les chapitres XII-XIII, consacrés à Spinoza, commencent par remarquer que celui-ci a été suffisamment réfuté dans tout ce qui précède — et d'ailleurs un grand nombre de pages avaient marqué la proximité entre Lucrèce et Spinoza (sur la liberté, p. 381-382, p. 393-394 ; sur l'explication du monde par le mouvement de la matière, p. 414 sq.) ; « Je suis persuadé que ce qu'Epicure appelait hasard et ce que Spinoza appelle nécessité est la même chose », La Placette, *Eclaircissements sur quelques difficultés*, Amsterdam, Etienne Roger, 1709, p. 317 (cité par Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, p. 71) ; Fénelon réfute symétriquement Epicure et Spinoza dans les deux parties de son *Traité de l'Existence de Dieu*, 1713, édition critique établie par J.-L. Dumas, Editions Universitaires, 1990, p. 73-88 et 119-126.

ne peut se contenter de dire qu'il s'agit de la différence entre entendement et imagination. En effet, d'une part, cette dernière différence est interne à chaque esprit humain, elle ne saurait donc séparer les esprits entre eux ; d'autre part, l'imagination revêt beaucoup de formes et produit de nombreux effets différents. Le paradigme des métamorphoses est l'effet particulier qui s'oppose à l'appréhension de la causalité nécessaire. Dans la topographie de l'imaginaire, c'est lui qui doit être réduit pour que puisse se constituer la « vraie connaissance des choses »[1].

b / L'histoire critique de la connaissance

Ainsi, nous pouvons nous représenter ce qui, aux yeux de Spinoza, peut servir de propédeutique au livre I et à l'*Ethique* en général. Ce qui sépare le « philosophe » du « vulgaire », ce n'est pas la connaissance d'une démonstration déterminée, ce n'est pas non plus une expérience au sens jusqu'ici accepté, c'est une appréhension des formes. Les lecteurs ont ainsi, lorsqu'ils abordent les définitions et les axiomes, déjà quitté le monde de l'imagination. Nous avons donc trouvé la réponse à la question que formulaient les contradicteurs. Mais cette réponse engendre une autre question : comment cela est-il possible ? Comment en vient-on à ce point où certains hommes au moins abordent les questions métaphysiques avec l'idée déjà formée de la nécessité éternelle ?

Dans les passages que nous avons cités jusqu'ici, la distinction est seulement donnée comme résultat. Il reste à savoir comment elle a été produite. En effet, le début du livre II semble bien indiquer que tous les hommes sont d'emblée nécessairement soumis à l'imagination. L'appréhension des formes, comme accession au règne de la causalité, n'est donc pas spontanée. Comment s'est faite cette appréhension ? Le système la mentionne-t-il dans son développement ? Il nous semble que c'est le cas, notamment dans la seconde partie du livre II.

Dans le premier des deux passages du *TIE* que nous avons cités, Spinoza fournissait un indice — la connaissance de la Nature ; et surtout il l'insérait dans une de ces formules indicatrices de proportion que

1. « Veram rerum cognitionem », *Ethique*, livre I, appendice, G II, p. 80, l. 1.

l'on rencontre aux points décisifs[1] de son œuvre : « Les hommes peuvent former des fictions d'autant plus facilement et en nombre d'autant plus grand qu'ils connaissent moins la Nature »[2]. Autrement dit, l'esprit « philosophe » se développe au fur et à mesure que la connaissance naturelle croît. C'est donc en étudiant le processus par lequel celle-ci se dégage, dans une seule âme[3], que nous pourrons comprendre comment, à partir d'une domination initiale par l'imagination, certains hommes peuvent acquérir l'aptitude à distinguer la nécessité des lois.

Ce progrès se trouve illustré dans les développements du livre II. L'histoire théorique de la connaissance qui s'y trouve impliquée fait paraître sous un autre jour les thèses du livre I. Dans le premier livre, les caractères des choses sont énoncés comme tels, et les scolies font allusion à la différence entre leur perception par la raison et par l'imagination. Dans le livre suivant au contraire, la production des idées est analysée, et il se trouve que l'ordre historique de leur développement dans l'individu recouvre en grand partie leur ordre logique[4] ; la façon dont sont perçus les caractères des choses apparaît dans des théorèmes dérivés, des corollaires et des scolies. Nous pouvons ainsi approcher la question des formes d'un autre point de vue : non plus comme signe de la séparation, mais comme procès d'acquisition. La distinction est donnée non plus comme résultat, mais dans sa production même. Cette histoire critique de la connaissance implique trois moments : connaître les choses comme nécessaires ; les penser sous la catégorie de l'éternité ; former l'idée de l'éternité elle-même.

Si le passage de la conception non philosophique à la conception philosophique s'effectue proportionnellement à la connaissance de la Nature, on serait tenté d'attribuer aux mathématiques le développement du paradigme de la causalité et de la nécessité. Des textes célèbres

1. Cf. par exemple le corollaire de la proposition XXXIX du livre II, qui établit les bases du deuxième genre de connaissance : « Hinc sequitur, quod mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo ejus corpus plura habet cum aliis corporibus communia », G II, p. 119, l. 32-p. 120, l. 2.

2. « Quo minus homines norunt Naturam, eo facilius multa possunt fingere », *TIE*, § 58, G II, p. 22, l. 21.

3. Cf. Lee C. Rice, The Continuity of *Mens* in Spinoza, *The New Scholasticism*, XLIII/1, 1969, p. 75-103.

4. Certes, du point de vue des principes, tout est déjà là : les notions communes et l'idée de Dieu sont présentes dans la constitution de toute âme quelle qu'elle soit, tout autant que la disposition à produire des idées inadéquates. Cependant, il existe comme une chronologie théorique : nous commençons par vivre sous l'empire de l'inadéquat, et les notions communes n'engendrent qu'ensuite la connaissance du deuxième genre.

soulignent qu'elles cherchent les essences et les propriétés, non les fins, et que, face à l'imagination, elles indiquent « une autre norme de vérité »[1] ; elles seraient ainsi chargées de mettre l'esprit « en condition » pour aborder la philosophie et c'est pourquoi celle-ci serait rédigée *more geometrico*. Une partie de la réponse est sans doute là, effectivement ; mais elle doit être nuancée : d'une part les mathématiques ne traitent que d'êtres de raison ; d'autre part, Spinoza ne semble pas identifier philosophe et mathématicien — il souligne explicitement que Salomon ignorait la géométrie[2] et il considère non moins explicitement les textes attribués à ce même Salomon comme porteurs d'une philosophie à peu près équivalente à la sienne propre[3]. C'est donc qu'il est d'autres moyens de s'initier à la sagesse. L'appendice du livre I dit d'ailleurs : « les mathématiques et d'autres causes encore »[4]. Mais, si les mathématiques peuvent servir de modèle, c'est qu'elles indiquent le mieux l'aspiration à la reconnaissance de la nécessité : Freudenthal l'avait déjà souligné : « La mathématique, remarquait-il, ne nous livre pas seulement l'exemple d'une science, qui renferme un système de vérités incontestables ; c'est le fondement le plus profond du spinozisme qui le pousse à recourir à la même Méthode à laquelle la mathématique doit sa structure admirable. La philosophie veut connaître le lien intérieur des choses »[5]. C'est ce « lien intérieur » qui constitue l'objet propre de la Raison, et toute connaissance qui le met en évidence fait abandonner le terrain à l'imaginaire, parce qu'elle remplace ses jeux arbitraires par le règne causal des lois. C'est pourquoi dans la proposition XLIV du livre II, après avoir décrit le second genre de connaissance, Spinoza le caractérise ainsi : « Il est de la nature de la raison de

1. « Nisi mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias & proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset », *Ethique*, livre I, app., G II, p. 79, l. 32-34.

2. « Quia enim non tenemur credere Salomonem Mathematicum fuisse, licet nobis affirmare, eum rationem inter peripheriam, et circuli diametrum ignoravisse, et cum vulgo operariorum putavisse, eam esse, ut 3 ad 1 », *TTP*, chap. II, G III, p. 36, l. 27-31.

3. *TTP*, chap. II : « Nec ullus in Vetere Testamento habetur, qui magis secundum rationem de Deo locutus est, quam Salomon, qui lumine naturali omnes sui saeculi superavit [...] », G III, p. 41, l. 17 sq.

4. « Et praeter mathesin aliae etiam adsignari possunt causae », *Ethique*, livre I, app., G II, p. 79, l. 34-35.

5. « Die Mathematik aber liefert uns nicht bloß das Beispiel einer Wissenschaft, die ein System unbestreitbarer Wahrheiten enthält ; der innerste Grund des Spinozismus drängt ihn zu derselben Methode, der die Mathematik ihre bewundernswerte Fassung verdankt. Die Philosophie will den Zusammenhang der Dinge erkennen », Freudenthal, *Die Lehre Spinozas*, Heidelberg, Carl Winter, 1927, p. 110.

percevoir les choses non comme contingentes, mais comme nécessaires »[1] ; autrement dit, chaque connaissance rationnelle nous donne en partie l'idée de la nécessité. La démonstration se fonde sur le fait que la Raison nous fait percevoir les choses comme elles sont en elles-mêmes, c'est-à-dire réglées par une nécessité qui exprime celle de la substance[2]. Si les mathématiques ont un privilège, une fois qu'elles sont apparues dans l'histoire, c'est parce qu'elles exhibent cette nécessité comme à nu, et montrent ainsi à l'âme sa propre capacité de rationalité à l'œuvre. Ceux qu'elles ont formés sont donc particulièrement préparés à la démarcation philosophique décisive. Mais d'autres qui n'ont pas connu les mathématiques ont pu, en exerçant leur raison sur les activités humaines ou les exemples de la destinée, aboutir au même sentiment de la nécessité.

Comment cette nécessité est-elle isolée ? Comment passe-t-on de la connaissance d'une chose comme nécessaire à la prise en vue de la racine de cette nécessité ? La connaissance des lois mène à dégager l'idée de nécessité, puis de nécessité universelle. Celle-ci reçoit un nom : l'éternité. C'est pourquoi le corollaire de la proposition XLIV enchaîne : « Il est de la nature de la raison de percevoir les choses sous la catégorie de l'éternité »[3]. On doit remarquer que ce corollaire est deux fois démontré : d'une part, la nécessité des choses renvoie, selon la proposition XVI du livre I, à la nécessité éternelle de la nature divine ; d'autre part, les principes de la Raison étant des notions communes, ils n'expliquent l'essence d'aucune chose singulière — ce qui en exclut toute relation au temps[4]. On voit donc l'éternité s'introduire ici à la fois positivement et négativement, par ce qui fonde la nécessité, et par ce qu'elle exclut. Il y a donc comme un mouvement de transformation de l'âme qui, dans le procès de connaissance, la fait passer de la considération de la nécessité d'une chose, ou d'une proposition, à la nécessité qui les fonde. C'est pourquoi très logiquement, dans le texte que nous citions, Freudenthal est amené à identifier nécessité et ordre éternel[5].

1. « De natura Rationis non est, res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari », livre II, pr. XLIV, G II, p. 125, l. 6-7.

2. Cf. renvoi à *Ethique*, livre I, pr. XXIX.

3. « De natura Rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere », livre II, pr. XLIV, corollaire II, G II, p. 126, l. 20-21.

4. C'est ce qu'indiquent les références aux propositions XXXVII et XXXVIII.

5. « Die Ethik Spinozas will uns die Ewige Ordnung der Dinge in ihrer unverrückbaren Notwendigkeit kennen lehren und in dieser Erkenntnis uns durch die Macht des Denkens zur Freiheit und zur Glückseligkeit führen », *op. cit.*, p. 111.

Concevoir les choses dans leurs formes c'est les concevoir *sub specie aeternitatis*[1]. Gueroult le fait remarquer à propos du corollaire de la proposition XLIV du livre II : le savant connaît l'éternité des lois de façon au moins négative : en tant qu'elles échappent au temps. Encore faut-il passer de là à l'expression positive de l'éternité, « c'est-à-dire à la nature éternelle de Dieu que l'*Ethique* déduit comme ce dont ces lois nécessaires procèdent »[2]. Ce passage n'est pas donné immédiatement dans chaque proposition scientifique : certes, la nécessité divine est impliquée en fait dans toute affirmation de la nécessité des choses, mais celui qui énonce la seconde n'est pas nécessairement conscient de la première[3]. C'est même ce décalage qui permet l'existence, à l'âge classique, de philosophies qui, aux yeux de Spinoza, ne peuvent être qu'inconséquentes[4].

La remarque de Gueroult entraîne une dernière question. Comment de ces lois passe-t-on à leur principe ? Certes, chaque proposition produit une connaissance sous la catégorie de l'éternité. Mais comment passe-t-on de la *species aeternitatis* à l'*aeternitas* ? On pourrait objecter qu'on ne voit pas comment la connaissance d'un grand nombre de propositions scientifiques singulières prépare à la lecture du livre I. La réponse est dans le *TTP* : on remonte de ce qui est manifeste à ce qui se manifeste. « Puisque les lois de la nature (nous l'avons déjà montré) s'étendent à une infinité d'objets et sont conçues par nous sous la catégorie de l'éternité, et que la Nature procède suivant ces lois dans un ordre fixe et immuable, ces lois mêmes manifestent, dans la mesure qui leur est propre, l'infinité de Dieu, son éternité et son immutabilité »[5]. Cela ne signifie pas que l'idée de Dieu nous est

1. Ce corollaire II de la proposition XLIV sera l'axe utilisé dans la proposition 29 du livre V pour passer de la première à la seconde perspective sur l'éternité des âmes.

2. M. Gueroult, *Spinoza*, t. II, *L'Ame*, p. 413.

3. « La notion de la nécessité des choses n'étant rien d'autre que celle de la nécessité de la nature de Dieu, cette dernière notion *doit* être présente en toute Ame qui a la notion de la nécessité des choses. [...] Toutefois, en fait, il ne suffit pas d'avoir la notion de cette nécessité pour avoir du même coup conscience que cette nécessité est celle de la nature éternelle de Dieu. Le savant, en tant seulement que savant, prenant la nécessité des choses comme leur propriété commune, n'a pas nécessairement conscience de leur fondement métaphysique », *ibid.*

4. Cf. A. Donagan, *Spinoza*, New York, Harvester-Wheatsheaf, 1988.

5. « At quoniam Naturae leges (ut jam ostendimus) ad infinita se extendunt, & sub quadam specie aeternitatis a nobis concipiuntur, & natura secundum eas certo, atque immutabili ordine procedat, ipsae nobis eatenus infinitatem, aeternitatem et immutabilitatem aliquo modo indicant », *TTP*, chap. VI, G III, p. 86, l. 13-17.

donnée par la considération des formes. Mais une telle considération nous permet de dégager cette idée toujours présente en nous mais inaperçue. Aucune proposition relevant du deuxième genre ne nous conduit à elle seule au troisième. Mais la progression dans le deuxième genre nous donne comme une habitude des formes, qui fait qu'à chaque instant nous avons derrière nous comme un horizon de causalité : chaque nouvelle proposition s'inscrit dans l'attente de cette légalité et ainsi peu à peu se dégage l'idée non plus du nécessaire singulier mais de la nécessité infinie. Spinoza n'affirme pas autre chose lorsque, soulignant que la connaissance naturelle mérite le nom de connaissance divine, il ajoute : « comme l'a indubitablement éprouvé en lui-même quiconque a goûté la certitude de l'entendement »[1]. Le fait d' « éprouver » ou de « goûter » cette certitude ne s'identifie à aucune démonstration particulière, à aucune des relations causales nécessaires qui ont été connues ; il marque la façon dont l'âme a été transformée par un certain nombre d'actes de l'entendement, qui à chaque fois l'ont mise en présence du nécessaire et de ce qui le fonde[2].

Il se constitue donc en nous comme une sorte de passé de la Raison qui fait qu'à chaque fois qu'un événement nouveau survient, le philosophe et le vulgaire ne réagissent pas de la même façon. Face à l'incident étonnant, l'un voit le miracle, l'autre suppose une cause encore inconnue. Face à la diversité des phénomènes, l'un réagit par le paradigme des métamorphoses, l'autre par la recherche des lois. Ainsi, avant même d'aborder la métaphysique, il s'est constitué chez le philosophe comme une habitude de la Raison, qui a éduqué son regard à la recherche de la Nécessité.

c / Sémantique de l'éternité

L'histoire théorique de la Raison débouche donc sur l'idée d'éternité. Il faut nous y arrêter un instant. On sait que ce terme et ses usages

1. « Qui certitudinem intellectus gustavit, apud se, sine dubio expertus est », *TTP*, chap. I, G III, p. 16, l. 18-19.

2. L'importance de ce passage a été bien soulignée dans un petit écrit publié en 1767, avec une attribution sans doute fausse à Boulainvilliers (*Doutes sur la Religion, suivies* [*sic*] *de l'analyse du « Traité théologico-politique » de Spinosa*, par le Comte de Boulainvilliers, Londres, 1767, p. 60). L'ouvrage ne mérite nullement le mépris où le tiennent Renée Simon et P. Vernière : il manifeste une assez fine compréhension du système.

ont fait couler beaucoup d'encre dans la littérature secondaire. Il n'est pas de notre objet ici de traiter totalement des différentes fonctions qu'il assume dans l'architectonique spinoziste. Il nous faut cependant indiquer quelques démarcations nécessaires au traitement du problème précis qui est ici posé. Nous laisserons pour l'instant en retrait la question de l'éternité des âmes humaines sur laquelle nous reviendrons par la suite.

La compréhension même de l'idée d'éternité rencontre trois difficultés : l'apparent paradoxe de sa définition ; les divers contenus possibles que semblent suggérer les textes ; la rupture du parallélisme que le livre V paraît impliquer.

— La démarche la plus simple consisterait, semble-t-il, à reprendre la définition que Spinoza donne de l'éternité au début du livre I : « J'entends par éternité l'existence elle-même en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle »[1]. Mais cette définition n'a pas suffi, apparemment, à rendre le concept clair aux commentateurs. Il leur paraît notamment paradoxal de définir l'éternité par l'éternel[2]. Martial Gueroult résume ainsi les difficultés traditionnellement relevées : dans la définition VIII, l'éternité est moins définie que supposée connue ; il s'agit plutôt d'élucider « à quelle condition on peut attribuer à une existence cette propriété connue de tous, couramment accordée aux essences et aux vérités » et d'indiquer « que le mot d'éternité désignera désormais toute existence satisfaisant à cette condition ». Gueroult d'ailleurs refuse cette solution, en réécrivant la définition (l'éternité c'est la propriété pour une chose d'exister nécessairement par soi) ; il ajoute que par la suite on constate chez Spinoza un « péché contre la rigueur terminologique », lorsqu'il étend le terme d'éternité à autre chose qu'à la substance et aux attributs.

— Au-delà de cette définition, les différents textes qui font usage de la notion d'éternité suggèrent aux commentateurs des interprétations assez différentes. On peut être tenté de définir celle-ci par la « sempi-

1. « Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur », *Ethique*, livre I, déf. VIII, G II, p. 46, l. 13-15.

2. Le ton est donné par Poiret dès 1685 : « addit & absurdissimam tautologiam, intrudendo in sua definitione ipsum definitum, de quo quaeritur : Est, inquit, *existentia, quatenus ex sola rei aeternae definitione*... Sed, heus tu ! Dic prius quid sit *res aeterna*. Quid est *res aeterna* ? Est res praedita aeternitate. Atqui aeternitas est hoc ipsum nescio quid, quod nescis, & quod quaeris ! », *Fundamenta Atheismi Eversa*, Sectio prima, in *Cogitationes rationales de Deo*, Anima et Malo, 1685², 1715³, Hildesheim, Nachdruck Olms, 1990 (introduction de M. Chevallier), p. 867.

ternité » : c'est une acception assez courante du terme, et, à l'âge classique, c'est, explicitement, celle de Hobbes[1]. C'est pourquoi certains commentateurs ont défini l'éternité par la totalité du temps[2]. Cette définition a l'avantage de recouvrir un sens assez vague, mais clair : être éternel, c'est exister toujours, sans commencement ni fin — par opposition à ce qui est mortel, et qui n'existe que pendant une certaine partie de la durée. On rend compte ainsi de ce fait trivial et incontestable : une loi éternelle de la physique, par exemple, a bien comme caractéristique, entre autres, d'être toujours vraie — au temps de Salomon comme au temps de Huygens. D'autres commentateurs au contraire voient dans l'éternité l'absence totale de rapport au temps et à la durée. Ils s'appuient pour cela sur quelques formules fortes et insistantes de Spinoza : l'éternité ne se définit pas par la durée, ni par le temps[3], etc. Spinoza prend même la peine d'exclure explicitement une durée indéfinie[4]. C'est pourquoi si on veut absolument identifier éternité et totalité du temps, il faut admettre que Spinoza ne s'est pas complètement compris lui-même[5]. Mais on peut objecter à la lecture « intemporaliste » d'autres textes, dont le lexique articule incontestablement l'éternité et la durée[6]. Les tenants de la thèse « intemporaliste » sont donc obligés de les lire comme des inattentions ou des métaphores. En outre, placer l'éternité « hors du temps » semble rendre difficile à penser (ou réduire à une illusion) le fait que ce qui est éternel existe

1. *Léviathan*, chap. XLVI.

2. Martha Kneale, Eternity and Sempiternity, *Proceedings of the Aristotelian Society*, t. 69 (1968-1969), p. 223-238, republié in *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, edited by Marjorie Grene, p. 227-240. Elle arrive même à caractériser ainsi sa position (qui s'étend d'ailleurs au-delà de l'interprétation de Spinoza) : « I would go so far as to say that it is true that to-day two and two have been four for a day longer than they were yesterday and similarly that, if God exists, he has existed a day longer to-day than he had existed yesterday », p. 231.

3. « Absque ulla temporis relatione, sed sub quadam aeternitatis specie », *Ethique*, livre II, pr. XLIV, cor. II, dém., G II, p. 82, l. 31 ; « nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest », livre V, pr. 23, sc., p. 296, l. 2-3.

4. « Tametsi duratio principio et fine carere concipiatur », *Ethique*, livre I, déf. VIII, explication, G II, p. 46, l. 19. Il disait déjà dans les *Cogitata* : « quamvis eorum duratio utroque careat fine », II, chap. 1, G I, p. 252, l. 19-20.

5. C'est ce que fait M. Kneale à la fin de son article (p. 238-240), non seulement à propos des *Cogitata* (notamment du passage, II, chap. 1, p. 250 qui nie explicitement que l'essence du cercle ou du triangle, en tant que vérité éternelle, a duré plus longtemps maintenant que du temps d'Adam), mais même à propos de la cohérence interne de l'*Ethique*.

6. « Quae ad mentis durationem sine relatione ad corpus pertinent », *Ethique*, livre V, pr. 20, scolie, G II, p. 294, l. 23-24 ; « sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est », livre V, pr. 23, G II, p. 295, l. 15.

toujours. Enfin d'autres interprètes, laissant de côté temps et durée, insistent plus sur l'idée de nécessité ; c'est ce que semble nous suggérer la démarche du livre II. D'autres passages encore rapprochent ces deux notions[1]. Mais ici la difficulté provient de ce que tout est nécessaire alors que tout n'est pas éternel. Ainsi, on peut se demander s'il est possible de trouver un accord entre des textes aussi divergents.

— La troisième difficulté tient à ce que l'attribution de l'éternité à certains modes de la pensée paraît rompre le parallélisme entre les attributs affirmé au début du livre II. S'il est vrai que « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses »[2], comment est-il possible que certaines idées soient éternelles alors que le corps qui leur correspond périt ? Il faudrait donc admettre que Spinoza redéfinit en cours de route sa conception du rapport entre les attributs[3].

Est-il possible de résoudre ces difficultés ? On remarquera que toutes ces définitions possibles (par la sempiternité, par le caractère hors du temps, par la nécessité) sont empruntées par les commentateurs à la tradition philosophique antérieure à Spinoza, et que dans cette tradition elles se succèdent et parfois coexistent chez un même auteur. De même, elles sont aussi plus ou moins mélangées dans l'opinion commune. Il s'agit donc moins pour nous de repérer tel ou tel trait hérité par le langage spinoziste, que de découvrir selon quelle organisation spécifique il les articule. Il importe donc de délimiter les usages et les champs sémantiques des différents termes, afin de repérer les connexions et les séparations qu'établit Spinoza.

Une première remarque s'impose : dans le langage de Spinoza, « éternité » et « durée » ne désignent pas des univers entre lesquels se répartiraient les êtres (on ne peut pas les considérer comme représentant une sorte de version spinoziste de l' « au-delà » et de l' « ici-bas »). Ils sont

1. « Necessitatem sive aeternitatem... », livre I, pr. X, scolie, G II, p. 52, l. 12-13 (à propos des attributs) ; « sub eadem aeternitatis seu necessitatis specie », livre IV, pr. LXII, dém., p. 257, l. 5-6. Au livre IV encore, le scolie de la proposition L réaffirme le lien entre nécessité divine et éternité des lois naturelles.

2. « Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum », *Ethique*, livre II, pr. VII, G II, p. 89, l. 21-22.

3. C'est la position de D. Steinberg : constatant que son interprétation « is vulnerable to the criticism that it ignores the basic metaphysical guidelines (specifically E, II, 7) », elle répond : « To this I have no answer but that the text of Book V seems to indicate that Spinoza himself ignores them », Spinoza's Theory of the Eternity of the Mind, *Canadian Journal of Philosophy*, t. 11, 1981, p. 53.

des modes d'existence, c'est-à-dire des caractéristiques des choses[1]. La preuve, c'est que Spinoza ne parle guère de la durée en général : il parle de la durée de telle ou telle chose[2]. Il y a donc une certaine inexactitude sémantique à dire que nous vivons dans le monde de la durée, comme le font parfois les commentateurs. Car on prédétermine alors les relations entre éternité et durée comme des relations entre deux univers différents. De même, il ne s'agit pas d'abord de termes temporels, même de façon négative : c'est seulement lorsqu'il polémique contre d'autres interprétations que Spinoza met en avant leur rapport ou leur absence de rapport avec le temps. Cela n'empêche cependant pas de s'interroger sur les incidences temporelles de ces notions.

Sur ce point, il faut d'abord observer que sur les rapports entre temps, éternité et durée les textes de Spinoza ne sont pas aussi contradictoires qu'on veut bien le dire. Il suffit d'être attentif à leurs usages textuels et de les interroger sur leurs propres questions :

— Il est certain qu'on ne peut définir l'éternité par la durée ni par le temps : les affirmations de Spinoza sont formelles à cet égard[3]. On ne peut donc considérer comme strictement équivalentes éternité et sempiternité. C'est pourquoi, par exemple, même si le monde est sempiternel (c'est-à-dire s'il a une durée sans commencement ni fin), il n'est pas éternel[4]. Mais il ne faut pas se méprendre sur le sens de ce refus. D'une part, n'être pas éternel ne signifie pas : avoir commencé

1. Les *Cogitata* utilisaient le terme d' « attribut » sous lequel nous concevons l'existence d'une chose : « [aeternitatem] esse attributum sub quo infinitam Dei existentiam concipimus. Duratio vero est attributum, sub quo rerum creatarum existentiam, prout in sua actualitate perseverant, concipimus », I, chap. IV, G I, p. 244, l. 17-20. Cette expression disparaît dans l'*Ethique* parce que le terme *attribut* y reçoit un sens technique plus restreint ; mais on en trouve l'équivalent. De même dans la lettre XII : « Ex quo oritur differentia inter Aeternitatem et Durationem : per Durationem enim modorum tantum existentiam explicare possumus ; Substantiae vero per Aeternitatem, hoc est, infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi, fruitionem », G IV, p. 54, l. 17 ; p. 55, l. 3.

2. « Duratio rerum », *Ethique*, livre II, pr. XXXI, G II, p. 115, l. 15 ; livre IV, introduction, p. 209, l. 6 ; livre IV, pr. LXII, scolie, p. 257, l. 17 ; « duratio nostri corporis », livre II, pr. XXX, p. 114, l. 29 ; pr. XXXI, dém., p. 115, l. 24 ; « mentis durationem », livre V, pr. XX, scolie, p. 294, l. 23, etc. En fait il n'utilise guère le mot *duratio* seul que dans des phrases négatives pour dire ce qu'elle n'est pas ou ce qu'elle ne fait pas. Quant à la définition V du livre II (« Duratio est indefinita existendi continuatio »), elle est précisée par une *Explication* qui renvoie immédiatement à la *res existens* (G II, p. 85, l. 10-14).

3. Cf. les textes cités plus haut : *Ethique*, livre II, pr. XLIV, cor. II, dém. ; livre V, pr. 23, scolie.

4. C'est la thèse des *Cogitata Metaphysica*, II, chap. I., G I, p. 251, l. 15. Spinoza n'y revient pas explicitement dans l'*Ethique*.

dans le temps — la prise de position de Spinoza n'est pas une réponse à la thèse des averroïstes ou des libertins[1]. D'autre part, cela ne suffit pas à exclure tout rapport entre l'éternité et la durée. Spinoza admet bien qu'une loi éternelle est toujours vraie ; simplement le « toujours » ne fait pas partie de la *définition* de l'éternité, il en est seulement une *conséquence*. On observera de ce point de vue que Spinoza ne dit nulle part que l'éternité n'a *aucun rapport* avec la durée ; il dit seulement qu'elle ne se définit pas par la durée, ce qui est assez différent. C'est avec le temps qu'elle n'a aucun rapport — mais le temps, au sens technique que lui donne le système[2], c'est seulement le registre quantitatif de la durée[3]. Ainsi, on ne peut dire que l'éternité est totalement « hors de la durée »: elle ne se définit pas par elle, mais elle a des effets sur elle. De ce fait, on peut, d'une certaine façon, dire d'une chose éternelle qu'elle existe sempiternellement, à condition de préciser que ce n'est pas en cela que consiste son éternité. On légitime ainsi, mais sans la considérer comme l'essentiel, la conception courante : une chose éternelle existe pendant la totalité du temps[4], sans être soumise aux accidents du temps. Ce qui justifie une phrase comme : « la toute-puissance de Dieu a été en acte de toute éternité et demeurera pour l'éternité dans la même actualité »[5].

— Dans ces conditions, peut-on parler de la durée d'une chose éternelle ? On le peut, dans la mesure où elle en a une. Son éternité a des effets sur sa durée. Cela implique-t-il que l'on puisse parler de la durée de Dieu ? Certainement pas. Le seul mode d'existence de Dieu est l'éternité. C'est pourquoi, lorsque Spinoza utilise des expressions

1. Cf. par exemple tout le *Second Traité* du *Theophrastus*, « Qui est de Mundo » — qui est en fait « de aeternitate mundi », *Theophrastus Redivivus*, Edizione prima e critica a cura di G. Canziani e G. Paganini, Florence, La Nuova Italia, 1981, t. I, p. 173-337. Sur l'historique du débat, voir L. Bianchi, *L'Inizio dei Tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Florence, Olschki, 1987.

2. « Haec [duratio] autem ut determinetur, comparamus illam cum duratione aliarum rerum, quae certum et determinatum habent motum, *haecque comparatio tempus vocatur* », *CM*, I, chap. IV, G I, p. 244, l. 23-25 ; « Praetera nemo dubitat, quin etiam tempus imaginemur, nempe ex eo, quod corpora alia aliis tardius, vel celerius, vel aeque celeriter moveri imaginemur », *Ethique*, livre II, pr. XLIV, cor. I, scolie, G II, p. 125, l. 24-27.

3. Cf. les remarques d'A. Donagan, Spinoza's Proof of Immortality, *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, edited by Marjorie Grene, p. 241-259, appuyées notamment sur le scolie du premier corollaire de la proposition XLIV du livre II.

4. En donnant au mot « temps » son sens courant, et non pas son sens technique.

5. « Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate manebit », *Ethique*, livre I, pr. XVII, cor. II, scolie, G II, p. 62, l. 19-20. Il est caractéristique de voir Appuhn reculer devant le futur et traduire « et demeure pour l'éternité », A, p. 61.

« temporelles » pour désigner des choses éternelles, il ne le fait qu'à propos de l'éternité des modes. Un mode fini éternel relève à la fois de la durée et de l'éternité. Les conséquences de son éternité se traduisent dans sa durée. C'est pourquoi il n'est pas contradictoire de parler de « ce qui demeure » après la mort du corps ou de la « durée de l'esprit » hors de son rapport avec le corps[1]. Il n'y a là ni inattention ni métaphore. En revanche, cette articulation n'a pas de sens en ce qui concerne l'éternité divine. Dieu a des effets sur la durée de la nature entière, et de chaque chose en particulier, mais il n'a pas de durée propre[2]. Nous pouvons donc constater que, sur toutes ces questions, le langage de Spinoza est à la fois plus rigoureux et moins éloigné des réquisits de l'opinion commune qu'on ne l'admet d'habitude. La cohérence propre du système imprime son ordre à ces termes traditionnels, tout en répondant aux questions qu'ils indiquent.

Jusqu'ici, nous avons simplement éliminé les causes d'incertitude qui tenaient à l'usage des termes temporels. Nous n'avons pas avancé en ce qui concerne le contenu propre de l'éternité. Quel est ce contenu ? La façon dont nous l'avons vu s'introduire au livre II laisse entendre que l'éternité recouvre la nécessité. Mais, si l'éternité c'est la nécessité, on se demande pourquoi recourir à un second terme pour désigner une même chose. D'autant que tout est nécessaire — alors que tout n'est pas éternel.

Encore faut-il savoir pourquoi il semble aller de soi de définir l'éternité par la nécessité. Ici aussi, le langage philosophique rencontre un réquisit de la conscience commune, que Spinoza enregistre d'ailleurs comme tel. Nous venons de rencontrer une première aspiration de cette conscience commune concernant l'éternité : son égale présence à tous les moments du temps. Il lui paraît en effet contradictoire de dire que quelque chose est éternel et qu'il n'est pas à tel instant, ou qu'il est à tel instant plutôt qu'à un autre. En ce sens, les trois solutions proposées (la sempiternité comme essence, l'absence — nécessairement égale à tous les instants — de rapport au temps, la sempiternité comme conséquence) répondaient toutes, chacune à sa façon, à ce réquisit. Une

1. Cf. les textes cités ci-dessus, *Ethique*, livre V, pr. 20, scolie ; livre V, pr. 23.

2. A. Donagan (*op. cit.*) remarque que Spinoza utilise trois concepts techniques : l'éternité, la durée d'une chose, le temps, mais qu'il n'a aucun terme pour désigner ce que nous appelons couramment le temps, comme déroulement de la totalité des événements. En fait, il n'y a nul besoin d'un concept supplémentaire : ce déroulement est la durée de la Nature totale.

seconde dimension de cette conception diffuse pourrait se caractériser comme l'insatisfaction face au périssable. En ce sens, l'éternel, ce n'est pas seulement ce qui ne périt pas (ce qui renverrait simplement au soubassement temporel du regard sur l'éternité), c'est aussi, surtout, ce qui ne peut pas périr ; ce qui est tel qu'il résiste au périr. Dès lors, le regard porte non plus sur le temps mais sur la force d'exister. La constitution de la notion d'éternité suppose que les hommes constatent que tout ce qui les entoure se corrompt à plus ou moins long terme et qu'ils aspirent à rencontrer quelque chose qui échappe à cette corruption. Le temps, s'il apparaît encore sous ce regard, est moins règle de succession que puissance d'érosion. Cette insatisfaction commune devant le périssable, Spinoza l'enregistre dans l'avant-dernière objection de l'appendice du livre I : « d'où viennent tant d'imperfections existant dans la Nature ? c'est-à-dire : d'où vient que les choses se corrompent jusqu'à la fétidité, qu'elles soient difformes à donner la nausée, d'où viennent la confusion, le mal, le péché, etc. »[1]. Non seulement Spinoza connaît cette aspiration de la conscience commune (assez forte pour la faire reculer devant l'idée de nécessité universelle), mais en outre il prend la peine de montrer que sa propre philosophie y répond. Lorsqu'il parle de Dieu comme éternel, il a soin souvent d'associer à cet adjectif un autre adjectif qui marque non le rapport au temps mais précisément la dimension de l'inaltérable : Dieu est une chose « immuable et éternelle »[2] ; l'amour de Dieu est « constant et éternel »[3]. Dans de tels qualificatifs, il y a plus que l'idée de sempiternité : l'immutabilité et la constance marquent la force sur laquelle l'érosion du temps n'a pas de prise.

S'il en est ainsi, le contenu premier de l'idée d'éternité est la puissance d'exister. Non pas le simple fait d'exister, mais la plénitude affirmative de l'existence. Chaque fois que Spinoza prend en vue la notion d'éternité pour elle-même[4], il ne se contente pas de mentionner l'idée de nécessité : il y introduit toujours également l'idée d'exis-

1. « Unde ergo tot imperfectiones in natura ortae ? Videlicet rerum corruptio ad foetorem usque, rerum difformitas quae nauseam moveat, confusio, malum, peccatum, etc. » ; G II, p. 83, l. 19-21.

2. « Rem immutabilem et aeternam », livre V, pr. 20, scolie, p. 294, l. 12.

3. « In constanti et aeterno erga Deum amore », livre V, pr. 36, scolie, p. 303, l. 3-4.

4. Et non pas à propos de la Raison, comme c'est le cas au livre II, dans le second corollaire de la proposition XLIV. Là il ne mentionne effectivement, comme on l'a vu, que la nécessité. On verra un peu plus loin pourquoi.

tence[1]. On comprend mieux alors trois traits caractéristiques de sa démarche :

a / Pour qu'une chose soit éternelle, il faut non seulement qu'elle soit nécessaire, mais que sa nécessité ne rencontre pas d'empêchement à l'existence. L'éternité n'est pas la nécessité seulement, mais une certaine conjonction de l'existence et de la nécessité. On peut dire que tout est nécessaire, mais certaines choses tirent leur nécessité du tissu de lois et de choses extérieures où elles sont insérées ; chez d'autres la nécessité est la manifestation immédiate du principe premier de toute existence. Cependant, même ce qui ne relève que du premier type de nécessité se rattache par le tissu des lois à ce principe. Donc, si tout n'est pas éternel, tout ce qui est connu nécessairement est connu sous la catégorie de l'éternité.

b / On comprend également pourquoi la définition VIII ramène l'éternité à « une chose éternelle ». Etre éternel, c'est tirer immédiatement son existence de la puissance d'exister du premier principe. Il est donc normal de définir l'éternité à partir de ce premier principe — qui est Dieu[2]. L'éternité n'est pas une propriété générale de certains êtres qui s'appliquerait à Dieu parmi d'autres. Spinoza ne commet donc pas d'inconséquence terminologique en parlant de l'éternité de certains modes puisqu'ils la doivent très précisément à l'essence de cet être éternel (et non pas à leur propre essence).

c / Nous pouvons maintenant expliquer en quoi la durée et la sempiternité constituent une conséquence de cette conjonction. L'empêchement mutuel des êtres se traduit par leur succession et leur détermination réciproque dans la durée. Donc ce qui n'est jamais empêché par autrui existe simplement toujours — sans que ce « toujours » soit une définition ; ce qui est empêché par autrui n'existe pas encore ; ce qui cesse d'être empêché existe maintenant ; ce qui existe maintenant mais va être empêché n'existera plus. Les différents aspects de la durée et même la durée indéfinie se déduisent donc de l'affrontement lié à l'existence des choses finies. Nous sommes bien dans ce que l'on a appelé une « logique de la guerre »[3].

1. « Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur », livre I, déf. VIII, G II, p. 46, l. 13-15. Il le redit au livre V : « Aeternitas est ipsa Dei essentia quatenus haec necessariam involvit existentiam », pr. XXX, dém., p. 299, 10-11.

2. Comme le montre clairement la référence faite par la démonstration de la proposition XXX du livre V à la définition VIII du livre I.

3. G. Albiac, *La Sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987, p. 359 : « el conatus, el esfuerzo, no es sino la relación agonal de unos seres con otros en el infinito escenario de encuentro (*i.e.* : de choque) que es la naturaleza » ; p. 360 : « una lógica de las potencias en conflicto, que es una lógica de la guerra ».

Il ne suffit cependant pas d'énoncer que l'existence s'articule à la nécessité. Encore faut-il déterminer comment les formes prises par cette articulation permettent de penser le statut des différents modes et, notamment, celui des âmes humaines. Nous devrons pour cela effectuer une distinction supplémentaire ou plutôt la relever dans les textes. Si nous considérons l'usage textuel de Spinoza, il faut remarquer qu'il distingue toujours deux expressions : « être éternel » et « être une vérité éternelle ». On pourrait être tenté de dire que c'est la même chose, puisque « être une vérité éternelle », c'est d'une part « être vrai » et, d'autre part, « être éternel ». Dans une telle interprétation, « être une vérité éternelle » serait la somme de deux propriétés plus simples, la vérité et l'éternité. Cependant, il est de fait que Spinoza ne raisonne pas ainsi. Il ne considère pas ces deux expressions comme équivalentes, et, en outre, c'est pour lui « être une vérité éternelle » qui constitue l'expression simple puisqu'il s'en sert pour démontrer l'autre. Si nous voulons pénétrer dans sa problématique, il nous faut donc à notre tour pratiquer cette distinction, en tentant d'en saisir les implications. On doit donc distinguer au moins trois catégories : les choses qui ne sont pas des vérités éternelles (l'existence des modes finis) ; les choses éternelles (Dieu ; les modes infinis ; certaines idées) ; enfin les choses qui sont des vérités éternelles mais qui ne sont pas éternelles (l'essence des modes finis). C'est à cette dernière catégorie qu'il faut nous attacher. Spinoza dit en effet explicitement à plusieurs reprises, non pas que les essences des choses sont éternelles[1], mais qu'elles sont des vérités éternelles[2].

1. Rousset y insiste à juste titre, *La perspective finale de l' « Ethique » et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, 1968, chap. I, notamment p. 31 : « Il n'est jamais question de l'éternité de l'essence, contrairement à ce qu'une lecture hâtive pourrait laisser croire : certes, Spinoza fait appel, dans sa preuve de l'éternité, à l'essence du corps et à celle de l'esprit, mais ce n'est pas pour affirmer leur éternité. » Martial Gueroult laisse entendre plusieurs fois que les essences des choses finies sont éternelles (*Spinoza*, t. I, p. 327, 331) mais il donne presque aussitôt de cette affirmation une interprétation restrictive. Matheron dit avec exactitude : « toutes les essences sont des vérités éternelles » (*Individu et Communauté*, p. 574).

2. Dans la première partie, le scolie de la proposition XVII énonce que si un homme peut être cause de l'existence d'un autre homme, il ne peut être cause de son essence, « est enim haec aeterna veritas », G II, p. 63. L'explication de la définition VIII se comprend de la même façon. Le scolie de la proposition VIII dit que l'existence de la substance est une vérité éternelle comme son essence ; la structure de la phrase indique clairement que puisque l'accent est mis ici sur le cas de l'existence, c'est qu'en ce qui concerne l'essence, le caractère de vérité éternelle s'applique à toute chose. La lettre X affirme sans réserves *(omnino)* que les choses et leurs affections sont des vérités éternelles (G IV, p. 47, l. 19-20) ; elle ajoute qu'on évite cependant de leur donner ce nom pour ne pas les confondre avec les vérités éternelles au sens courant comme « a nihilo nihil fit » (c'est une distinction

C'est de cette distinction que dépend la cohérence entre les livres I et II d'une part, la seconde partie du livre V d'autre part.

Examinons donc le sens et le champ d'application de ces deux expressions, en tenant compte en outre du fait qu'il existe deux sortes de vérités éternelles : celles qui ne sont rien hors de la pensée[1], et celles qui, au contraire, sont des choses[2].

— Une vérité éternelle de la première sorte (un axiome comme « rien ne vient de rien » ou « le tout est plus grand que la partie ») est une vérité nécessaire ; sa nécessité est immédiatement éternité en ce sens que rien ne l'entrave. Mais cela ne suffit pas à en faire une chose, donc à lui conférer une existence au sens fort du terme.

— Qu'en est-il maintenant des choses ? Chaque chose a une essence et une existence. L'essence d'une chose est une vérité éternelle d'une seconde sorte : cela signifie qu'elle possède une cohérence interne qui la rend connaissable de façon nécessaire. Par exemple, si le cercle de rayon AB existe, il est nécessairement produit par la rotation d'un segment AB autour du point A. Cette rotation constitue son essence, et il est éternellement vrai que je puis produire le cercle ainsi (et également le connaître en reconstituant le processus de cette production). Etre une vérité éternelle en ce sens, c'est pouvoir être connu sous la catégorie de l'éternité. Bien entendu, le cercle peut fort bien être ou n'être pas tracé, mais chaque fois qu'il sera tracé, il relèvera de cette loi. Dire qu'une essence est une vérité éternelle, cela signifie donc qu'elle a une nécessité interne qui suffit pour qu'on puisse en formuler les lois ; mais à elle seule cette nécessité interne ne suffit pas pour lui conférer un droit effectif à l'existence.

— Pourquoi l'essence d'une chose n'est-elle pas éternelle ? Précisément parce qu'elle n'implique pas nécessairement l'existence[3]. Certes,

de ce genre qui était à l'œuvre dans la lettre IX, p. 43, l. 12-15). On pourrait penser que ce dernier exemple prouve trop, puisqu'il inclut aussi les affections. Spinoza veut sans doute dire : dans la mesure où elles se déduisent de l'essence.

1. « Haec, inquam, similesque propositiones vocantur absolute aeterna veritates, sub quo nihil aliud significare volunt, quam quod talia, nullam sedem habent extra mentem », Ep. X, G IV, p. 47, l. 22-24.

2. Qu'une chose puisse être une vérité n'a rien d'étonnant dans certains lexiques du XVII[e] siècle. E. Powell (*Spinozas Gottesbegriff*, Halle, 1899, Nachdruck Olms, 1980, p. 57) puis G. Huan (*Le Dieu de Spinoza*, Arras, Schoutheer, 1913, p. 273) rappellent que Heerebord entendait par « aeterna veritas » « aliquid reale extra intellectum » (*Meletemata*, I, 307).

3. B. Rousset le rappelle justement : même si l'éternité des essences semble aller de soi pour la tradition philosophique, elle est incompatible avec la problématique issue de la définition II du livre II. L'essence « n'est pas un autre être, qui pourrait jouir d'une

elle tend à l'existence, mais sa nécessité doit en affronter d'autres qu'elle contrecarre et qui la contrecarrent, ce qui définit son rapport à la durée et son obtention de parts limitées de cette durée. Son essence n'est pas une plénitude d'existence. Dans l'exemple cité, on a besoin de quelqu'un pour tracer le cercle, et quelqu'un d'autre peut l'effacer. C'est pourquoi Spinoza répugne à dire que l'essence d'une chose finie est éternelle[1], tout en accordant que c'est une vérité éternelle[2]. Ici intervient une seconde figure de la nécessité : la nécessité externe, qui seule réalise le droit à l'existence de ces essences non éternelles. Comme cette nécessité est externe, elle peut coïncider ou non avec la nécessité interne. C'est pourquoi la corruption, le devenir, la fragilité des choses sont pourtant compatibles avec la rigueur des lois qu'elles manifestent.

— Que se passe-t-il lorsqu'une chose est éternelle ? Alors non seulement son essence est une vérité éternelle, mais son existence l'est aussi. Dans ce cas, sa nécessité interne est assez forte pour suffire à l'existence[3].

existence nécessaire et immuable par opposition à l'être contingent et périssable, mais c'est la définition propre de l'être en question, fût-il contingent et périssable ; aussi est-il impossible d'attribuer une véritable éternité à ce qui constitue la nature de la chose existante, quand on la refuse à la chose existante elle-même », *op. cit.*, p. 29.

1. Comme le note Rousset, les deux seuls textes — dans les *Cogitata* — où Spinoza semble attribuer l'éternité aux essences considèrent cette doctrine comme extérieure, admise avec réserves et due à l'insuffisance du langage (« atque hoc sensu [l'essence formelle dépend de la seule essence divine] iis assentimur, qui dicunt essentias rerum aeternas esse » *CM*, I, chap. II, G I, p. 239, l. 3-4 ; et : « assueti sumus, propter defectum verborum aeternitatem etiam rebus, quarum essentia distinguitur ab earum existentia, tribuere [...] atque etiam essentiis rerum, quamdiu ipsas non existentes concipimus ; eas enim tum aeternas vocamus », *CM*, II, chap. I, p. 251, l. 12-17). Dans l'*Ethique*, même ce sens faible disparaît. En revanche, nous ne pouvons suivre Rousset dans son explication de la définition VIII et de la lettre à De Vries, obscurcies par le fait qu'il ne distingue pas entre éternité et vérité éternelle (mais dans un sens inverse de celui des autres commentateurs).

2. Malgré certaines incertitudes de vocabulaire, G. Huan avait bien vu le problème : « Une essence peut être, en effet, une vérité éternelle sans envelopper d'une manière nécessaire sa propre existence ; car l'essence d'une chose est exprimée par une définition adéquate (Ep. 9 et 10, *De Int. Em.*, p. 29 [= § 95]), et une définition adéquate est une vérité éternelle, c'est-à-dire telle que, si elle est affirmative, elle ne pourra jamais être négative (*De Int. Em.*, p. 16, note 3 [= § 54, n. 1]) ; or une définition n'enveloppe et n'exprime rien que la nature ou l'essence de la chose définie, et, par suite, la cause de l'existence de cette chose doit être donnée en dehors de sa définition (*Ethique*, I, 8, scolie II) ou comprise dans sa définition comme le principe générateur de son essence [ce qui n'est vrai que pour la substance] », *Le Dieu de Spinoza*, Arras, Schoutheer, 1913, p. 272.

3. Nous utilisons par commodité l'opposition *interne/externe* parce qu'elle est traditionnelle. Mais pour qu'elle ne soit pas trompeuse, il faut rappeler qu'une nécessité interne n'est pas ici toujours une nécessité propre : lorsqu'il s'agit d'une chose éternelle autre que Dieu, c'est la nécessité divine à l'intérieur d'une essence modale.

Ainsi, les principales difficultés liées à la notion d'éternité se dénouent lorsqu'on la pense comme un propre de l'existence et lorsque l'on reconstitue dans cette perspective les différents concepts mis en œuvre par le système pour penser les différents rapports des choses à leur principe. Il n'est pas inutile de rappeler qu'un des premiers lecteurs de Spinoza avait fortement souligné ce lien entre existence et éternité : il s'agit de Boulainvillers, qui dans son *Essai de métaphysique* recomposait les thèmes de l'*Ethique* à partir d'une méditation sur l'existence[1]. Il en tirait un spinozisme que l'on peut trouver hétérodoxe, mais qui témoigne d'une assez sûre reconnaissance des structures du système.

Nous pouvons maintenant revenir à la question du parallélisme et de sa prétendue rupture. Sans reprendre la question dans son ampleur, il faut remarquer que la démonstration de la proposition VII du livre II fait essentiellement référence à la causalité[2]. La proposition n'affirme donc nullement que le mode d'existence des choses (de l'étendue ou de tout autre attribut) est le même que celui des idées. Elle affirme que la connexion de leurs causes est la même. Cette connexion des causes prend dans chaque attribut la disposition propre à cet attribut[3]. Il est donc tout à fait possible, si cette disposition le permet, qu'à un mode périssable corresponde un mode éternel, du moment que la connexion de leurs causes demeure inchangée. Or c'est précisément le cas, du fait des caractères propres de l'attribut Pensée. L'idée d'une chose existante finie, en tant qu'elle est finie, a besoin d'autres idées pour exister, dans l'ordre de leur succession. En revanche, l'idée d'une vérité éternelle, et notamment celle d'une essence, est éternelle. Elle n'a pas besoin d'une succession pour exister. Autrement dit, la même réalité se manifeste là sous deux dispositions différentes : du côté de

1. « Or de toutes les propriétés des êtres dont j'ai connaissance, la plus simple et la plus générale me paraît être celle de l'existence. Mais comme je ne pourrais pas raisonner sur cette propriété, la concevant attachée à certains sujets et dépendante d'eux sans les connaître eux-mêmes auparavant » (il faut considérer l'être en général et la nécessité de son existence) ; « je suis donc convaincu par ma raison qu'il y a un être absolu et nécessaire ; et par sentiment qu'il y en a plusieurs particuliers, qui ne sont ni absolus ni nécessaires et qui toutefois existent les uns après les autres dans un certain ordre dont la disposition ne m'est pas connue », publié dans le volume *Réfutation de Spinoza*, Bruxelles, Foppens, 1731, p. 7-8.

2. « Nam cujuscunque causati idea a cognitione causae, cujus est effectus, dependet », G II, p. 89, l. 24-25. Cf. aussi l'exemple du scolie : « Nec ulla alia de causa dixi, quod Deus sit causa ideae ex. gr. circuli, quatenus tantum est res cogitans, & circuli, quatenus tantum est res extensa [...] », p. 90, l. 18 sq.

3. C'est d'ailleurs pourquoi le terme de « parallélisme », qui n'est pas de Spinoza, n'est pas très bien choisi : il suggère l'idée d'une isomorphie totale.

l'étendue, l'essence d'un mode fini n'est pas éternelle ; mais elle constitue une vérité éternelle ; du côté de la pensée, l'idée de cette essence n'est pas seulement une vérité éternelle : elle est un mode éternel. C'est ce qui fonde la différence de possibilités qu'Alexandre Matheron nomme à juste titre une « distorsion »[1] et qui permettra qu'à la mortalité des corps se juxtapose l'éternité partielle des âmes, sans rupture pourtant de cette unité dans la connexion des causes.

Faisons le point. Ce qui rend certains hommes aptes à lire l'*Ethique*, c'est l'appréhension de la nécessité des lois de la Nature, repérée comme immutabilité des formes. Cette appréhension prend son départ dans la nécessité de chaque loi, sans se confondre spécifiquement avec aucune d'entre elles. Elle culmine dans la prise en vue de la nécessité divine, qui ouvre la *mens* à la considération de l'Eternité.

Il reste à se demander pourquoi Spinoza n'utilise pas le terme d'expérience pour désigner cette appréhension des formes. En outre on ne trouve, on l'a vu, dans le livre I, aucun des termes liés au langage expérientiel. Pourtant, un certain nombre de points communs sont repérables avec le statut de ce que nous avons désigné comme expérience dans l'itinéraire du *TIE* ou bien à propos du langage, des passions et de l'histoire. L'appréhension de la nécessité s'inscrit dans le passé de chaque démonstration. Cette appréhension ne se confond pas avec la connaissance démonstrative elle-même. Pourquoi ne pourrait-on alors la considérer comme ce troisième type d'expérience dont parlait la lettre X, celle qui, sans nous enseigner les essences des choses, détermine notre esprit à y penser ?

Une réponse possible tient à sa non-universalité : tous ont l'idée de Dieu, mais tous n'en viennent pas à un tel développement de la Raison que la nécessité en tant que telle leur apparaisse. On ne trouve donc pas ici la circulation entre les individus qui caractérise toujours

1. « 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 », *Individu et Communauté*, p. 25. La démonstration se trouve p. 27-28 pour les corps, p. 31-35 pour les idées. Le double mode d'existence des idées se déduit des deux caractères de l'attribut Pensée : il n'est pas spatialisant comme l'Etendue (donc en tant que tels ses modes sont éternels) ; il est représentatif (donc en tant que tels ses modes correspondent à la nature de leur idéat). On pourrait objecter à une telle explication qu'elle « importe » la durée de l'Etendue dans la Pensée alors que Spinoza ne le fait pas. Matheron répond que lorsque Spinoza « étudie une forme quelconque de séparation dans la Pensée (la passion, en particulier), il l'explique toujours en se référant au corps » (p. 34).

l'expérientiel. En outre ce regard sur l'éternité n'a rien d'ancré dans le singulier — dans le *je*. C'est ce qui fonde toute la différence avec le début de la *Réforme de l'Entendement*. Enfin il est clair que l'idée de nécessité est une idée adéquate. Sa variante inadéquate (la pseudo-causalité des prodiges) est au contraire caractéristique de la logique des métamorphoses dont se débarrasse le philosophe. Or l'expérience neutralise la différence entre adéquation et inadéquation, puisqu'elle peut utiliser les acquis de l'imagination pour instruire sans se soucier de leur statut épistémologique. Les différences sont donc plus importantes que les analogies.

Donc au livre I et dans la fin du livre II, nous avons bien une appréhension de l'éternité, mais que Spinoza ne qualifie pas d'expérience ; et suivant la logique de son lexique et de son système, il a raison de ne pas la qualifier ainsi.

2. L'AME ET LE CORPS

Le livre II de l'*Ethique* est consacré à l'âme, et ses premières propositions traitent notamment des rapports de l'âme et du corps. Peut-on y lire quelque chose comme une expérience du moi, telle que, sous différentes formes, elle paraît constitutive de la philosophie moderne ? La démarche canonique de celle-ci en effet articule souvent l'analyse du pouvoir de penser avec le relevé d'un matériel lié au corps (perception, mémoire) et de ses dysfonctionnements (erreurs des sens, rêve, somnambulisme). C'est une telle expérience du moi, entendue comme analyse de la conscience, que Saisset, on l'a vu, jugeait décisive pour élaborer une métaphysique et reprochait particulièrement à Spinoza de méconnaître. Qu'en est-il en fait ? Une première forme de l'expérience du moi serait, en climat cartésien ou post-cartésien, l'évidence du « je pense ». De l'expérience cartésienne, on pourrait dire qu'elle est radicale, en ce sens qu'elle est à la fois immédiate (je n'ai besoin d'aucune condition pour l'éprouver ; le doute sert à la dégager dans sa pureté mais elle lui préexiste), irréductiblement vraie (elle est à la fois expérience et connaissance) et fondatrice (c'est par elle, même si elle doit se compléter de la garantie du Dieu vérace, que se fonde la chaîne des certitudes). La conjonction de ces trois caractères confère à une telle expérience une authenticité où présence et effectivité sont indisso-

ciables[1]. Ce n'est pas le cas chez Spinoza. Dès les *Principia*, il refuse tout caractère expérientiel au *Cogito*. Au début de cette œuvre qui prétend exposer les principes de la philosophie cartésienne, le « Je pense, je suis » est en effet objet de démonstration[2]. Il ne s'agit évidemment pas là d'un simple procédé d'exposition. La divergence se situe au niveau des principes : une expérience ne peut se confondre avec une connaissance fondatrice. Cette distance sera encore renforcée dans l'*Ethique*, où l'âme humaine est un tout complexe qui ne peut certainement pas se donner en une expérience unique et immédiate[3]. Quelle que soit l'importance attachée par Spinoza à la description des affections de l'âme, de sa connaissance du corps, des phénomènes de la perception, ce relevé du moi ne peut aboutir à la transcendance d'un *Je*.

a / La dimension mémorielle de l'expérience

Est-ce à dire qu'il n'y a pas d'expérience du moi ? Il en est une, mais c'est d'abord celle de la dépendance et non de la fondation : dans le livre II, elle se donne comme expérience opaque liée au corps. Cependant cette opacité ne l'empêche nullement de jouer un rôle clef dans le raisonnement. Son analyse permet de dégager la structure mémorielle de l'expérience de l'âme. C'est pourquoi, si l'on a pu dire que « selon Spinoza la conscience est d'abord *illusion* sur le mode de transparence qu'elle s'attribue »[4], il faut ajouter aussitôt que cette illusion apporte un témoignage nécessaire à la Raison. Le vocabulaire de ces passages recourt d'ailleurs au même lexique que nous avons relevé concernant les modes confirmatif et constitutif de l'expérience : on y rencontre les termes *experientia*[5] lui-même mais aussi *sentire* et

1. « Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, Ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum », *II^e Méditation*, AT, VII, 25.

2. Cf. M.-H. Belin, Les *Principes de la philosophie de Descartes* : Remarques sur la duplicité d'une écriture », *Archives de philosophie*, t. 51, 1988, cahier 1, p. 104.

3. A propos de la proposition XV (« L'idée qui constitue l'être formel de l'âme humaine n'est pas simple »), qualifiée de « déclaration capitale », Gueroult souligne : « On voit, en tout cas, combien on est loin ici du *Cogito* cartésien, être simple, indivisible, etc. », *Spinoza*, t. II, *L'Ame*, p. 193.

4. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, PUF, 1970, p. 11.

5. « Omnia illa, quae sumpsi, postulata vix quicquam continent quod non constet experientia, de qua nobis non licet dubitare [...] », pr. XVII, scolie, G II, p. 105, l. 27-28.

percipere[1] ; on y fait référence à la multitude des exemples[2] ; on s'appuie sur un sentiment présent en tous les hommes et qui peut être rappelé à la première personne du pluriel[3].

La formule axiale est la proposition XIII, qui aboutit à ce principe : le corps existe comme nous le sentons. Ce nœud conceptuel conjugue deux strates de l'expérience[4]. La première strate renvoie à la présence du corporel, et ouvre un espace pour le sentiment du moi — mais un sentiment neutre et universel. Sur ce fondement, la seconde strate renvoie à la variété du corporel, et permet d'introduire le jeu des différences au sein de l'universalité des âmes.

La première strate enregistre le minimum nécessaire pour identifier la composition de ce mode singulier qu'est l'homme ; mais cette identité ne sera acquise qu'après travail de la démonstration sur ce noyau expérientiel. Les axiomes ont d'abord posé ce que tout le monde sait : que l'homme pense ; que nous avons des perceptions d'un corps. L'homme pense, et non pas je pense[5] ; un corps, et non pas notre corps. Il va falloir la progression des treize premières propositions du livre pour arriver au point non pas même où il sera possible d'assumer le corps propre, mais simplement où l'on saura que l'on peut se poser la ques-

1. « Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus », ax. IV, G II, p. 86, l. 4-5 ; « Nullas res singulares, praeter corpora, & cogitandi modos, sentimus nec percipimus », ax. V, G II, p. 86, l. 6-8 ; « corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere », pr. XIII, cor., G II, p. 96, l. 19-20. Les termes de ce corollaire sont rappelés dans le scolie de la proposition XVII pour justifier le « de qua nobis non licet dubitare », p. 105, l. 28-29.

2. « Multis exemplis explicui », livre II, pr. XVI, cor. II, G II, p. 104, l. 16.

3. Cf. *sentimus*, *percipimus*, dans les passages qui viennent d'être cités (ax. IV et V, corollaire de la proposition XIII).

4. Nous suivons ici la démonstration de J.-T. Desanti, dans son *Introduction à l'Histoire de la philosophie*, Essais de la Nouvelle Critique, 1956 : il montre bien comment les propositions XI et XIII du livre II constituent le point de départ de la théorie de l'âme et il décompose en deux temps la démonstration de la proposition XI : d'une part, ce qui constitue l'être actuel de l'âme est une idée ; d'autre part, cette idée est celle d'une chose singulière. Il remarque : « La première partie de la démonstration utilise des données immédiates de l'expérience commune, données que Spinoza a pris soin de réunir au début de la deuxième partie sous le nom d'axiomes » (p. 112). Il souligne ensuite la similitude avec Descartes : Spinoza fait appel au témoignage de la conscience. « Seulement son originalité vient de ce qu'il ne s'en tient pas là. L'intimité que la pensée possède à l'égard d'elle-même ne suffit pas à ses yeux à montrer la nature de l'âme » (p. 112-113). C'est pourquoi Spinoza fait intervenir, pour l'appliquer aux données de l'expérience, sa conception générale de la nature : c'est le sens de la référence au corollaire de la proposition VIII.

5. Pourquoi l'axiome II dit-il « Homo cogitat » et non pas « modos cogitandi sentimus » ? En fait, cette dernière formule est présente à l'intérieur de l'axiome V ; et elle se trouve presque dans la version néerlandaise de l'axiome II (« De mensch denkt ; of anders, wy weten dat wy denken » — avec en marge l'annotation : « modi cogitandi »).

tion. Le terme d'axiome ne doit pas faire illusion : il s'agit d'enregistrer une présence, non une vérité évidente et nécessaire.

Peut-on néanmoins en savoir plus sur la teneur expérientielle ramassée dans ces axiomes ? Il suffit pour cela de relever, dans les propositions qui suivent, les différents faits que l'ordre géométrique sera chargé d'expliquer. Parmi ces faits, il faut souligner le statut particulier des corps extérieurs. Leur rôle est décisif, mais il ne s'exerce que de façon oblique. Ce qui compte est moins leur existence que leur présence, c'est-à-dire leur capacité de s'imposer à nous. C'est pourquoi le sentiment des corps extérieurs n'est pas cité en tant que tel dans le minimum relevé par les axiomes initiaux. En effet ils ne sont perçus que dans la mesure où ils modifient notre corps[1]. Réciproquement, sentir notre corps, c'est d'abord sentir les affections du corps ; ces affections sont les modifications du corps par les corps extérieurs[2]. Les corps extérieurs eux-mêmes sont perçus comme « existant en acte » ou « présents à l'Ame » (« sibi praesens »)[3] et cette présence perçue n'implique nullement leur présence effective. C'est d'ailleurs cela la donnée originaire de l'expérience : le décalage entre présence et effectivité[4]. Nous connaissons bien ce décalage : il nous arrive souvent de considérer comme présent ce qui n'existe pas[5]. L'âme enfin ne se contente pas de percevoir son corps et les autres corps : elle se perçoit aussi elle-même[6] (ce qui ne veut nullement dire qu'elle se connaisse adéquatement elle-même). Enfin l'âme perçoit la durée — des choses, du corps, d'elle-même. Aucune de ces données ne s'indique avec certitude comme la source des autres. Ces données s'imposent à nous avec la force de la présence — mais rien dans cette force ne leur confère une validité théorique. Voilà donc tout ce que nous savons bien par l'expérience au moment où le raisonnement géométrique peut commencer ; et voilà en même temps ce dont il doit rendre compte : non seulement ce que nous sentons et percevons, non seulement les erreurs possibles dans ces perceptions, mais aussi la raison de cette force de la présence. Enfin, il ne manque pas la traditionnelle fonction de clôture : l'axiome V la remplit parfaitement.

1. Cf. pr. XVI, cor. 2.
2. Cf. pr. XVI.
3. Cf. pr. XVII.
4. Cf. pr. XVI, cor. Le scolie indique clairement que nous savons tout cela par expérience, et qu'il ne s'agit plus que de l'expliquer : « Videmus itaque qui fieri potest ut ea, quae non sunt, veluti praesentia contemplemur, ut saepe fit. »
5. Cf. pr. XVII, scolie.
6. Cf. pr. XX-XXIII.

C'est sur ce donné que va travailler l'ordre démonstratif. Les propositions I à X construisent un schéma général des relations entre les deux attributs concernés ; la proposition XI énonce que l'objet de l'âme humaine est une chose singulière ; la proposition XII démontre que tout ce qui arrive à cette chose singulière est perçu (mais rien n'énonce que cette perception est adéquate) ; la proposition XIII rejoint enfin le corps qui avait émergé à l'axiome IV, et lui seul. Le corollaire peut ainsi conclure : « l'homme est constitué du corps et de l'âme et le corps existe conformément au sentiment que nous en avons »[1]. On remarquera que « conformément » ne signifie pas « adéquatement ». Que savons-nous alors ? Que cette âme que nous sentons est la nôtre, et que le corps dont nous sentons les affections est le nôtre aussi. C'est beaucoup et c'est très peu. C'est beaucoup, car ainsi l'expérience qui nous vient par le sentiment de ce corps est légitimée (sans qu'il soit nécessaire qu'il lui corresponde des idées adéquates, nous savons que tout ce qui se passe en lui donne lieu à une idée, et seulement ce qui se passe en lui). C'est très peu, car, d'une part, rien ne nous prouve que la conscience des affections soit authentique[2] (et de fait la suite va montrer à la fois qu'elle ne l'est pas et qu'elle a beaucoup de force pour faire croire qu'elle l'est) ; d'autre part, rien de ce qui a été énoncé n'est spécifique à l'homme — toute âme qui ressent un corps est logée à la même enseigne[3] ; et rien ne permet de faire une distinction entre les hommes. En somme, à l'étape marquée par la proposition XIII, la première strate de l'expérience a atteint les limites de ce qu'elle peut donner au raisonnement. Elle nous fait constater un donné que la raison justifie à partir des principes du livre I. Elle ne peut, même ainsi justifiée, fonder une éthique, c'est-à-dire une réflexion sur les différences significatives — entre l'âme humaine et les autres âmes, entre les différentes âmes humaines, entre l'imperfection et la perfection pour une seule âme. Elle nous donne sur les relations de l'âme et du corps un point de vue que l'on pourrait qualifier d'absolu — puisqu'il ne renvoie pas à telle ou telle détermination particulière de l'âme ou du corps : il est

1. « Hinc sequitur, hominem mente et corpore constare, et corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere », pr. XIII, cor., G II, p. 96, l. 19-20.

2. Au sens où l'authenticité implique qu'il n'y a pas de disjonction entre présence et affectivité.

3. « Nam ea, quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt », pr. XIII, scolie, G II, p. 96, l. 26-28.

vrai pour toute âme et pour tout corps ; mais l'universalité de ce point de vue a pour rançon sa pauvreté.

Il faut donc changer de point de vue et introduire des éléments différentiels. Ici va commencer l'analyse de l'âme. Comme le montre le scolie de la proposition XIII, elle passe par celle du corps, puisque les différences entre les idées sont identiques aux différences entre les objets[1]. On ne peut constituer une science de l'âme que dans la mesure où la science du corps est déjà elle-même pour l'essentiel constituée. On pourrait s'étonner de voir tirer une telle conséquence : si les deux ordres de différences sont identiques, pourquoi ne pas aller immédiatement à la science de l'âme ? Une première réponse, extérieure, est possible : Spinoza veut constituer une psychologie, et il a déjà sous les yeux une physique ; il s'agit donc de faire rattraper à la connaissance de la pensée son retard historique sur la connaissance de l'étendue. Mais une seconde réponse est nécessaire, qui d'ailleurs rend compte de la première : les mouvements de l'âme ne se connaissent que par ceux du corps. Il ne peut exister une connaissance directe de l'âme par elle-même. Cela sera démontré par la suite, mais le principe est déjà posé dans l'énoncé de la proposition XIII : l'objet de l'âme humaine est le corps, *et rien d'autre* — notamment il n'est pas l'âme elle-même[2]. En outre, une connaissance rationnelle se fonde sur les notions communes, et nous n'avons pas de notions communes du domaine de la pensée, puisque la reconnaissance d'une propriété commune suppose la rencontre de deux individus, c'est-à-dire un attribut où les choses existent *partes extra partes*. Tout cela explique que la véritable connaissance de l'âme suppose une physique minimale. Or cette connaissance ne sera pas dans l'*Ethique* explicitée pour elle-même. Le scolie qui en affirme la nécessité en revendique du même mouvement l'omission. « Je ne peux toutefois l'expliquer ici, et cela n'est pas nécessaire pour ce que je veux démontrer »[3]. Nous devons maintenant faire appel à la deuxième strate de l'expérience, qui explique et détermine la première : quelle sorte de corps, donc d'âme ? C'est une connaissance que Spinoza déclare lui-même expérientielle[4] qui

1. G II, p. 96, l. 32-p. 97, l. 6.

2. C'est cette distinction qui gouverne la théorie de l'*idea ideae*. Cf. pr. XXI et scolie, et le commentaire de Gueroult, t. II, p. 245-256.

3. « Eam autem hic explicare non possum, nec id ad ea, quae demonstrare volo necesse est », pr. XIII, scolie, p. 97, l. 6-7.

4. « Omnia illa, quae sumpsi, postulata vix quicquam continent, quod non constet experientia », pr. XVII, scolie, p. 105, l. 27-28.

nous permet de constituer le minimum requis pour connaître non le fonctionnement du corps, mais les caractéristiques qui, entre autres, permettent de comprendre comment l'âme le perçoit et perçoit, à son occasion, les objets extérieurs et elle-même. Or cette expérience, « il ne nous est pas permis de la révoquer en doute après que nous avons montré que le corps humain existe conformément au sentiment que nous en avons »[1]. Le résultat sera double : d'une part, nous apprendrons comment la complexité et la stratification de notre corps occasionne en nous la conscience et les diverses formes de connaissance ; d'autre part, nous apprendrons la raison pour laquelle nous nous représentons ce qui n'est pas comme s'il était présent. Cette raison, c'est la structure mémorielle qui est à la base de notre conscience : notre corps est ainsi fait qu'il retient les traces de ce qu'il a rencontré et les réanime par des processus associatifs même en l'absence des corps qui ont provoqué ces traces. Les corps extérieurs qui n'étaient pas mentionnés dans les axiomes réapparaissent ici en force, mais ils ne réapparaissent aussi massivement que grâce à notre constitution. La structure de notre corps est telle qu'elle rappelle leur présence à l'âme dont il est l'objet, même en leur absence effective. C'est cette particularité qui gouverne la façon dont nous percevons notre corps ; par contrecoup celle dont nous percevons notre âme. Autrement dit la structure mémorielle qui organise notre rapport au monde externe se répercute sur notre rapport au monde interne. Il produit en effet totalement notre expérience de la durée. C'est pourquoi nous n'avons conscience de la durée de notre âme elle-même que dans la mesure où notre corps est existant et en contact avec les objets extérieurs. Il apparaît par là même que cette triple expérience de la durée ne peut être en tant que telle une connaissance adéquate.

L'expérience du moi est donc à la fois positive et négative : grâce à mon corps, je sais que le corps existe, qu'il sent, qu'il a des relations avec le monde extérieur ; je sais aussi que j'existe, je me perçois et je perçois le monde. Mais les connaissances livrées par ces contacts sont le plus souvent inadéquates. Elles pourront devenir adéquates, au fur et à mesure que la raison se développera ; mais d'une part aucune sorte d'immédiateté n'est une garantie d'authenticité — en ce sens, il n'est

1. « Experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere », pr. XVII, scolie. La perception différentielle dépasse la perception absolue, mais elle la présuppose comme sa condition.

pas d'expérience fondatrice ; d'autre part, l'inadéquat est premier dans mon histoire. Cependant, ce qui est inadéquat en tant que connaissance est un témoignage en tant qu'expérience : j'ai toujours déjà conscience d'exister et d'entrer, par mon corps, en relation avec le monde. Bien entendu, cette expérience qui concerne « mon « corps s'applique à chacun ; elle est donc universelle dans la mesure même où elle est singulière. Elle a toujours commencé lorsque l'on éprouve telle sensation particulière. Elle a donc toutes les caractéristiques de l'expérience telles que nous les avions repérées à propos du langage, des passions ou de l'histoire.

b / La dimension négative de l'expérience

La forme négative de l'expérience du moi est plus décisive que dans les autres champs de l'expérience. En effet, si elle est prise en compte jusqu'au bout, elle permet de faire saillir l'illusion la plus centrale : celle qui concerne l'autonomie du moi, derrière laquelle se profile la question de la liberté. Au contraire, si cette expérience est investie par une croyance préétablie au libre arbitre, cette illusion se reproduit perpétuellement en se parant des couleurs de l'évidence. C'est pourquoi un travail de mise au jour de ce que l'expérience enseigne réellement est nécessaire, précisément pour nous faire rejeter nos illusions. Cet enseignement négatif est serré au plus près dans une discussion du début du livre III, ainsi que dans une lettre à Schuller qui développe les mêmes arguments dans des termes souvent identiques[1]. Cette double attestation montre que l'objection affrontée dans l'*Ethique* correspond bien à une objection réelle, y compris dans le cercle des proches du philosophe. Il faut remarquer l'étonnant déséquilibre des propositions initiales du livre III. Alors que quelques dizaines de lignes suffisent pour l'ensemble des trois propositions qui précèdent la mise en place du *conatus* et leurs démonstrations, cinq pages sont assignées à un unique scolie — celui de la proposition II. C'est que Spinoza repère là un point de contestation majeur entre lui-même et ses adversaires. Il concerne spécialement le rapport de l'âme et du corps. La proposition énonce qu'il n'est pas d'interaction entre eux[2] (donc, implicitement,

1. Ep. LVIII, G IV, p. 265-268.

2. « Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest », G II, p. 141, l. 6-8.

que chacun relève d'une causalité propre à son attribut). La démonstration a prouvé géométriquement la proposition — en se référant essentiellement au livre II. Le début du scolie esquisse deux autres démonstrations, qui renvoient elles aussi au livre II. Il existe donc trois manières d'établir par raison démonstrative ce qu'il en est sur ce point. Le lecteur devrait donc être convaincu. Mais se laissera-t-il persuader ? Spinoza remarque que, « bien que la nature des choses ne permette pas de doute à ce sujet »[1], cependant la plupart des hommes n'accepteront pas de l'examiner sans préjugés. Comme il ne prend pas cette précaution partout, on peut en déduire qu'on est ici devant un point nodal de la résistance à la démonstration. Mais ce qui est le plus important, c'est que Spinoza nomme à la fois le nœud du préjugé et le nerf de la réfutation : l'expérience. Les hommes ne sont si sûrs d'eux ici que parce qu'ils croient avoir l'expérience de ce qu'ils affirment[2] ; et on peut les réfuter par l'expérience elle-même[3]. C'est un des rares endroits dans l'*Ethique* où Spinoza oppose expérience à expérience, ou plutôt (car il ne paraît pas concéder que l'expérience se contredise) leçon à leçon d'un champ expérientiel unique.

Le raisonnement comporte trois mouvements. On verra qu'il n'a pas le même objet que la proposition. Réfutant en principe les thèses de ses adversaires, Spinoza n'aborde qu'une des façons possibles de nier la proposition II (l'affirmation d'une action de l'âme sur le corps) et laisse entièrement de côté la seconde possibilité (l'action du corps sur l'âme). Il y a plusieurs raisons à cela. Entre autres : les adversaires cités ne prétendent pas éprouver l'action déterminante du corps ; il est donc inutile de s'interroger sur elle ici. Le premier mouvement consiste à renverser la charge de la preuve quant à l'action de l'âme sur le corps ; le deuxième discute l'interprétation des expériences positives appelées à la rescousse par les adversaires ; le troisième dégage la question de la liberté qui était dès le début, inaperçue mais présente, à l'arrière-plan de la discussion.

Le premier mouvement énonce d'abord la thèse des adversaires : « si grande est leur persuasion que le corps tantôt se meut, tantôt cesse de se mouvoir au seul commandement de l'âme, et fait un grand nombre

1. « Quamvis haec ita se habeant, ut nulla dubitandi ratio supersit », G II, p. 141, l. 31-32.

2. « At, dicent, [...] se tamen experiri », G II, p. 142, l. 20-22.

3. « Nisi rem experientia comprobavero », G II, p. 141, l. 32 ; p. 142, l. 1 ; « sed, quod ad primum attinet, ipsos rogo, num experientia non etiam doceat », p. 142, l. 25-26.

d'actes qui dépendent de la seule volonté de l'âme et de son art de penser »[1]. La question posée au premier plan est bien celle de la puissance de l'âme sur le corps ; mais en même temps s'en profile une autre, qui ne passera sur le devant de la scène qu'à la fin du scolie : celle des rapports nécessité/liberté. Car ceux qui disent que l'âme agit ainsi sur le corps n'entendent pas par là qu'elle y répercute ses propres déterminations ; ils veulent dire qu'elle n'est pas déterminée du tout. L'intervention d'une causalité verticale a pour corollaire la suppression de la causalité horizontale.

La réponse de Spinoza est une élucidation de la différence entre expérience des faits et expérience des causes. Elle est extraordinairement concentrée, et le détail ne peut en être aperçu qu'en se reportant à la suite, voire en décryptant des allusions à des controverses classiques. Un premier niveau de la discussion consiste à dire : j'affirme la causalité interne au monde des corps ; il se trouve que je ne puis la montrer dans son détail (« personne, il est vrai, n'a déterminé jusqu'à présent ce que peut un corps »[2]) ; mais vous qui affirmez la causalité externe, de l'âme sur le corps, vous ne pouvez la montrer non plus. On se trouve ainsi face à un aveu d'ignorance des deux côtés. Vous n'avez donc pas d'armes suffisantes pour refuser ma thèse, même si vous avez raison de dire que l'expérience n'apporte pas d'arguments en ma faveur[3]. Ainsi énoncé l'argument paraît faible s'il s'agit d'établir ce qu'avance la proposition. Mais il s'agit de tout autre chose, à savoir d'établir que nous n'avons pas d'expérience, ni dans un cas ni dans l'autre. Face à un phénomène corporel, nous ne pouvons dire « nous savons bien (ou nous sentons) comment il est causé ». Si nous avons, certes, l'expérience de ces phénomènes, nous n'avons pas celle de leur causalité. En revanche, en ce qui concerne la science, dont Spinoza ne parle pas ici, nous avons un début de science mécanique qui, s'il ne nous explique pas tout le détail de l'action des corps, nous en explique déjà une partie. Mais ce n'est pas au niveau de la science que nous nous plaçons pour l'instant. Il s'agit seulement (mais radicalement) d'effacer l'impression d'évidence du préjugé.

1. « Adeo firmiter persuasi sunt, corpus ex solo mentis nutu jam moveri, jam quiescere plurimaque agere, quae a sola mentis voluntate et excogitandi arte pendent », G II, p. 142, l. 2-4.

2. « Etenim, quid corpus possit, nemo hucusque determinavit », G II, p. 142, l. 4-5.

3. C'est bien d'elle qu'il s'agit : la phrase précédente est immédiatement précisée par : « hoc est, neminem hucusque experientia docuit [...] », *ibid.*, l. 5-6.

Cependant, à l'intérieur de l'argument « ce que peut un corps », Spinoza ne se limite pas à la concession. Il ajoute une seconde phrase, qui empêche ses adversaires d'assumer même la partie positive du thème. Il cite trois exemples de phénomènes complexes : la structure du corps humain ; les actions admirables des bêtes ; les actes des somnambules. Et il conclut que « cela montre assez que le corps peut, par les seules lois de sa nature, beaucoup de choses qui causent à l'âme de l'étonnement »[1]. Quel est le nerf de l'argument ? Il consiste à prendre dans l'expérience commune des faits dont même les partisans de l'action de l'âme ne peuvent prétendre que c'est l'âme qui en est l'auteur. Le lemme implicite est ici : si on admet que tel fait n'est pas produit par l'âme, alors il est produit par les lois de la seule nature corporelle. La démonstration se complète par un implicite raisonnement a fortiori : ces faits dont vous reconnaissez qu'ils n'ont pas besoin de l'action de l'âme sont en réalité plus complexes (donc plus difficiles à produire) que ceux pour lesquels vous prétendez qu'elle est nécessaire.

Commençons par le dernier exemple, car il est le plus explicite. Le somnambule accomplit en dormant des choses qu'il n'oserait essayer en veillant[2] ; on peut supposer que même si son âme guide son corps dans la veille, elle ne le fait plus dans le sommeil ; mais si l'on accepte de devoir expliquer par le corps seul les actes du sommeil, alors qui peut le plus peut le moins, et la supposition de l'action de l'âme sur le corps durant l'état de veille est inutile. Les actions des bêtes[3] renvoient au débat sur leur âme. Devant un tel argument, le cartésien, et lui seul, est au pied du mur[4]. Si l'on refuse une âme aux bêtes, et si l'on prétend que toutes leurs actions s'expliquent de façon mécanique, alors l'action de l'âme est inutile pour expliquer celles des hommes, par application du même principe. Dans ces deux cas, donc, Spinoza montre implicitement, non pas que nous avons une expérience de l'action interne des corps, mais que ses adversaires eux-mêmes ont l'expérience de situations où, d'après leurs propres principes, ils admettent la suffisance de l'explication intracorporelle. Qu'en est-il maintenant

1. « Quod satis ostendit, ipsum corpus ex solis suae naturae legibus multa posse, quae ipsius mens admiratur », G II, p. 142, l. 12-14.
2. G II, p. 142, l. 11-12.
3. G II, p. 142, l. 10-11.
4. Un aristotélicien ou un sceptique qui accorde une âme aux bêtes ne sera pas obligé d'expliquer leur comportement, y compris le plus étonnant, par la seule mécanique. Cf. par exemple Cureau de la Chambre, *Traité de la connaissance des animaux*, 1645, réédition par O. Le Guern, Fayard, 1989.

du premier des trois exemples ? La structure du corps est si complexe que nul ne peut (jusqu'à présent) en expliquer toutes les fonctions[1]. Faut-il reconnaître là l'argument du dessein[2] ? Ce n'est évidemment pas le cas. L'exemple est lui aussi une réponse à la question de l'interaction et doit donc s'entendre ainsi : même les partisans de l'action de l'âme doivent avouer que l'âme humaine n'a pas construit le corps humain. L'expérience nous met donc sous les yeux un objet très complexe, qui a été produit par les seules lois corporelles[3].

Nous pouvons donc conclure le premier mouvement : l'action de l'âme sur le corps est un nom donné à notre ignorance. Surtout, elle joue là où nous ne trouvons rien d'étonnant. On relèvera le rôle de l'étonnement dans toute cette partie de la discussion. On remarquera aussi le statut très particulier de l'expérience : elle est présente, mais sous une forme inversée : elle n'a pas pu nous enseigner... et, dans le détail du langage : nul jusqu'ici n'a pu... On retrouve bien le passé et la saturation typiques du discours expérientiel, mais pour énoncer ce que depuis longtemps *nous ne savons pas*. Signe qu'en ce domaine, les limites dès longtemps repérées de l'expérientiel doivent passer au premier plan, car le discours des adversaires se fonde sur leur oubli.

Le deuxième mouvement, à la différence du premier, commence par un appel de l'adversaire à l'expérience, et cet appel est double. Nous éprouvons que le corps est inerte quand l'âme est inapte à penser ; nous éprouvons qu'il est au pouvoir de l'âme de parler ou de se taire. Le sens de l'argument est ici directement expérientiel, et il tient compte de la réfutation du préjugé par le raisonnement précédent (tout en croyant la court-circuiter par une nouvelle impression d'évidence) : certes, dit l'interlocuteur, je ne sais pas concrètement comment le processus s'opère, mais j'ai le sentiment concret, indéniable, de ma puissance sur mon corps. Nous retrouvons donc ici le principe d'authenticité que Spinoza refuse dès le début.

1. « Nam nemo hucusque corporis fabricam tam accurate novit, ut omnes ejus functiones potuerit explicare », G II, p. 142, l. 8-10.

2. Celui qui était critiqué dans l'appendice au livre I de l'*Ethique*.

3. Dans notre lecture, le mot corps dans les deux occurrences « ce que peut un corps » et « structure du corps » (*fabrica corporis*) n'a donc pas tout à fait le même sens. Entre les deux formules il n'y a pas équivalence comme le dit G. Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*, chap. XIV, p. 197-203) : il y a une relation de causalité. Si nous comprenons correctement le sens de l'argument, il signifie : on ne sait pas ce que peuvent les lois de la nature corporelle (elles peuvent plus qu'on ne croit communément) ; elles peuvent même édifier cette figure très complexe qu'est le corps humain (ou tout autre corps naturel complexe). A fortiori, elles peuvent donc édifier des choses plus simples (par exemple les peintures et les édifices qui seront mentionnés au cours du second mouvement).

Spinoza répond séparément à chacune des deux preuves, et il devra même ajouter entre-temps une réponse supplémentaire à une reformulation de la première preuve :

— Ceux qui invoquent l'expérience de l'inertie simultanée doivent concéder qu'elle prouve dans les deux sens. Deux arguments le montrent : celui du sommeil, celui du « réveil » des images. Spinoza ne refuse donc pas l'appel à l'expérience de l'interlocuteur ; il en ajoute même d'autres. Mais tout ce qu'il lui concède est la simultanéité. Si l'on commence à interpréter cette simultanéité en termes de causalité, certains exemples semblent militer pour l'action de l'âme sur le corps mais d'autres pour l'action du corps sur l'âme. Ici encore, on voit que Spinoza n'opère pas *stricto sensu* dans l'ordre de la démonstration géométrique : car, si c'était le cas, il serait tout simplement en train de prouver l'existence d'une double interaction et non l'inexistence d'une action unilatérale. En somme, il reprendrait les conclusions de Lucrèce[1] pour compléter (et non réfuter) les arguments de Descartes. Mais, de fait, la question posée n'est pas là ; elle est : avons-nous l'expérience immédiate de la puissance de l'âme sur le corps ? Si nous pensons avoir cette expérience, nous devons concéder qu'elle n'est ni radicale ni irréductible.

— Ici l'interlocuteur supposé tente de réintroduire un critère de partage : celui de la créativité. Il semble dire : j'accepte votre argumentation pour les actions simples, mais à partir d'un certain degré de complexité il faut supposer l'action de l'âme sur le corps pour expliquer les phénomènes corporels. L'argument est celui par lequel les cartésiens montrent (à l'occasion du langage, notamment) qu'autrui est irréductible à des lois purement mécaniques et que je dois supposer un esprit derrière ses manifestations[2]. La réponse spinoziste convoque deux des exemples précédents : les actions des somnambules, la structure du corps humain. Pourquoi les rappeler ? Parce que, d'une certaine façon, l'argument de l'interlocuteur est répétitif, tout en ayant changé de palier. Il disait tout à l'heure : je sais bien que l'âme humaine peut conduire le corps ; il dit maintenant : je sens bien que de fait elle le conduit, et que le corps sans elle ne pourrait parvenir à tout ce qu'il produit.

Aux deux exemples, Spinoza ajoute une référence à la démonstration géométrique, c'est-à-dire de fait à la théorie de la puissance du livre I.

1. Cf. *De Natura rerum*, livre III.
2. C'est le principe que Chomsky met au fondement de la « linguistique cartésienne ».

Il est logique qu'il ne la développe pas (« pour ne rien dire de ce que j'ai montré plus haut »[1]) : ce n'est pas le même registre.

— Il passe ensuite à la réfutation du second argument : est-il au pouvoir des hommes de parler ou de se taire ? Il le cerne de deux façons : d'abord en distinguant le souhaitable et le réel ; ensuite en montrant que les hommes ne formulent cette prétendue expérience que sous la règle d'une théorie spontanée. Ils n'osent pas dire que nous sommes toujours libres de parler ou de nous taire ; parce que tous savent bien, même quand ils énoncent leur prétendu sentiment, que trop d'exemples prouvent le contraire. Ils fabriquent donc une théorie du partage qui doit rendre compte de la contradiction des expériences — et ce partage, Spinoza devra l'effectuer aussi, mais il l'effectuera autrement. Il est indéniable que nous avons le sentiment de parler et vouloir sans cause. Il est indéniable que nous voyons l'enfant demander le lait, l'ivrogne révéler ses secrets, et que nous en savons les causes. Tous ont toujours su l'un et l'autre. Comment juxtaposer ces deux savoirs ? L'interlocuteur les articule selon un mode spécifique de l'expérience — en s'excluant de ce qu'il voit. Et comme il n'ose diviser le monde en deux catégories d'hommes, il divise les lieux d'énonciation en deux catégories de situations : ou bien je suis fortement déterminé, et alors je ne suis pas libre ; ou bien je ne suis affecté que légèrement, et alors je conserve ma liberté. La liberté s'effectue donc dans le silence de l'affection. L'ivrogne, la bavarde, etc., ne sont déterminés que parce que leur affection est forte, plus forte qu'eux-mêmes. Quelle est au contraire la ligne de partage proposée par Spinoza ? Elle consiste à déchiffrer l'ignorance de soi sous l'assurance de son acte. La règle de l'interlocuteur néglige un fait : ce qu'il veut justifier, c'est le sentiment de non-causalité de l'âme ; or ce sentiment n'est ni plus fort ni plus authentique chez certains hommes que chez d'autres, dans certaines situations que dans d'autres. L'ivrogne se croit tout aussi libre que le philosophe. Donc la ligne de démarcation proposée n'est pas valide puisqu'elle ne fournit pas de critère pour distinguer la véritable détermination de l'autre. Au contraire, la distinction passe entre ignorer ou non les causes de ses actions. Au bout du compte, Spinoza ne nie pas l'expérience intérieure de la liberté : il la prend en compte mais refuse de la prendre au mot. Il constate sa présence en nous, mais sans la considérer comme garantie

1. « Ut jam taceam quod supra ostenderim : ex natura, sub quovis attributo considerata, infinita sequi », G II, p. 143, l. 10-11.

d'évidence légitime : il dispose ainsi les jalons pour son explication causale ; il en donne donc une lecture qui la met en accord avec les expériences extérieures de la détermination, et qui supprime la zone d'opacité individuelle propre à toute évidence expérientielle.

C'est ici que commence le troisième mouvement. Au fur et à mesure de la progression du précédent, nous avons vu peu à peu la question de la liberté se substituer à celle du pouvoir de l'âme sur le corps. Elle va maintenant être reprise pour elle-même. Deux arguments enchaînés vont être utilisés : celui du souvenir et celui du rêve. Le premier argument part du principe que « nous ne pouvons rien faire par décret de l'âme que nous n'en ayons d'abord le souvenir ». La phrase peut sembler obscure, mais l'exemple du mot la fait comprendre : nous ne pouvons dire un mot à moins qu'il ne nous en souvienne. Cela ne signifie évidemment pas que notre action n'est que répétition : mais du moins une partie s'exerce sur des images que le souvenir tient présent devant nous. Spinoza ici ne nie pas la créativité verbale ; il rappelle simplement la nécessité d'un support pour la représentation. On ne peut lui objecter qu'il raisonne sur un substrat mélangeant ce que sa doctrine distingue — actions et représentations — puisqu'il se place sur le terrain de l'adversaire. Au reste, il n'est pas très difficile de retraduire l'argument en langage purement spinoziste. La première conclusion est donc que la liberté de l'âme n'est pas totale : elle ne crée pas de toutes pièces le matériau sur lequel elle raisonne (ou agit, si l'on parle en termes d'influence sur le corps). Or la disposition de ce matériel (souvenir, oubli) ne dépend pas d'elle. Nous sommes renvoyés ici à la fois à la structure mémorielle du corps, et au statut de l'usage dans la langue : l'un et l'autre interdisent l'autonomie absolue dans le maniement de nos idées.

Voici maintenant le deuxième temps. L'interlocuteur semble faire machine arrière et dire : certes, elle ne constitue pas de toutes pièces son substrat de souvenirs, d'images, de mots. Mais une fois qu'il est placé devant elle, elle dispose au moins d'une liberté minimale : elle peut accepter ou refuser ce dont il lui souvient — accepter d'en parler ou décider de le taire ; oser ou ne pas oser dire telle chose. C'est maintenant à l'argument du rêve de dissoudre cette expérience d'évidence. La démarche va être la même qu'avec l'ivrogne et la bavarde : il s'agira de montrer qu'une expérience ne connaît pas les limites que nous lui imposons illusoirement. Des deux côtés de la barrière du rêve, il en est comme des deux côtés de la barrière de l'ivresse : rien ne nous

permet de dire qu'une expérience est plus pure ou plus authentique que l'autre.

Il n'est pas indifférent de remarquer à quel matériel a recours Spinoza dans ce scolie : le sommeil, le somnambulisme, le rêve : toute la métaphorique baroque où la vie est un songe, utilisée aussi, mais plus brièvement, par Descartes à d'autres fins[1]. Au-delà du baroque, c'est un argumentaire philosophique qui renvoie aux arguments sceptiques et épicuriens : les discussions de Lucrèce sur le corps et l'âme les utilisent, comme ceux de la catalepsie ; l'âge classique à son tour s'en empare. Cet ensemble de références tend à se constituer en champ obligé de l'expérience du moi. Spinoza y recourt comme les autres, mais à ses propres fins : loin de servir à dégager l'ultime liberté du Sujet, ces mêmes exemples, ces mêmes faits connus de tous et enregistrés dans la mémoire philosophique contribuent à établir l'impuissance et l'opacité originaires.

Ces analyses nous révèlent plusieurs traits de l'expérience du moi :

— Le sentiment du corps est une forme particulière d'expérience. Il en a tous les caractères, y compris négatifs (l'opacité, l'inadéquation) ; mais, du fait des implications métaphysiques particulières de cette expérience, ces caractères tendent à passer au premier plan dans la discussion. Cela ne signifie pas que l'expérience à elle seule peut réfuter l'illusion du libre arbitre : il y faut une démonstration. Mais l'expérience convenablement analysée peut au moins barrer la route à l'impression d'évidence sur laquelle s'appuient les défenseurs de l'action de l'âme sur le corps.

— C'est sur ce sentiment du corps que se fonde le sentiment de l'âme. L'expérience de l'âme a une structure mémorielle : l'âme a en effet conscience de son passé dans la mesure où elle a conscience des modifications du corps ; son rapport imaginaire à elle-même suppose la présence du corrélat corporel ; il ne suppose en revanche aucunement la connaissance nécessaire de ce qui constitue ce corrélat. Je n'ai pas besoin de savoir la biologie pour avoir conscience d'exister. Même ce qui est faux — le rêve — me fournit aussi cette conscience.

— Le sentiment d'individualité est-il alors lié au corps ? Celui qui se manifeste ici est lié à l'existence du corps et à ses affections. Cette existence traduit une essence qui, pour l'instant, ne se donne pas à nous sous d'autres formes. Cela ne suffit cependant pas pour prouver qu'elle n'existe pas sous d'autres formes. Quand nous reconnaissons

1. Par exemple dans la *Ire Méditation*.

l'*ingenium* d'un individu, cela signifie que sa singularité — qui est produite par des causes liées à son essence — se manifeste de façon physique et psychologique, assez clairement pour que nous la reconnaissions sans avoir besoin de connaître ces causes. Ces manifestations sont évidemment assujetties au corps et à ce qui dans l'âme lui correspond. La disparition du corps fait disparaître ces marques d'individualité. Mais rien pour l'instant ne nous prouve que ce soient là les seules marques d'individualité possibles ; ce sont simplement les seules que nous ayons rencontrées.

Notre conclusion est en quelque sorte l'inverse de celle de la section précédente : sur les questions évoquées au début du livre II et du livre III, Spinoza parle d'expérience, et il a raison de le faire puisque le sentiment du moi qui est analysé dans ces textes présente tous les caractères que nous avons jusqu'ici rencontrés dans les analyses expérientielles. Mais ce sentiment est lié à la durée du corps ; il ne nous fait pas éprouver l'ordre du nécessaire ; il tient à la mémoire et aux traces des affections : ce n'est pas une expérience de l'éternité.

3. L'EXPÉRIENCE DE L'ÉTERNITÉ

Le livre V se divise en deux parties : après avoir traité du pouvoir de l'âme sur les affections, Spinoza annonce qu'il va passer à un autre sujet : la durée de l'âme sans relation avec le corps. Dans cette seconde partie du livre s'enchaînent trois questions : le troisième genre de connaissance, l'amour intellectuel de Dieu et la béatitude. Au cours du traitement de ces questions apparaît à plusieurs reprises le problème de l'éternité des âmes. Presque tous les passages où il est abordé sont écrits en style démonstratif et sont partie intégrante du raisonnement géométrique. Cependant, au moins une fois, l'éternité apparaît sous la forme de l'expérience.

Nous pouvons maintenant aborder le scolie de la proposition XXIII du livre V, le seul texte où Spinoza parle explicitement d'une expérience de l'éternité. Commençons par le traduire intégralement.

> PR. XXIII. — L'âme humaine ne peut être absolument détruite avec le corps, mais quelque chose d'elle demeure, qui est éternel.

SCOLIE. — Comme nous l'avons dit, cette idée qui exprime l'essence du corps sous la catégorie de l'éternité est un mode déterminé du penser, qui appartient à l'essence de l'âme. Il est impossible pourtant que nous nous souvenions d'avoir existé avant le corps, puisqu'il ne peut y avoir dans le corps aucune trace d'une telle existence, et que l'éternité ne peut se définir par le temps, ni avoir aucune relation avec le temps. Et néanmoins nous sentons et nous éprouvons que nous sommes éternels. Car l'âme ne sent pas moins ces choses qu'elle conçoit dans le fait de comprendre que celles qu'elle possède dans la mémoire. Car les yeux de l'âme, par lesquels elle voit et observe les choses, sont les démonstrations elles-mêmes. C'est pourquoi, bien que nous ne nous souvenions pas d'avoir existé avant le corps, nous sentons pourtant que notre âme, en tant qu'elle implique l'essence du corps sous la catégorie de l'éternité, est éternelle et que cette sienne existence ne peut se définir par le temps ni s'expliquer par la durée. L'âme donc ne peut être dite durer, et son existence ne peut être définie par un temps déterminé que dans la mesure où elle implique l'existence actuelle du corps et c'est seulement dans cette mesure qu'elle a la puissance de déterminer par le temps l'existence des choses et de les concevoir dans la durée.

Pour entendre ce texte, il faut donner quelques éclaircissements sur les termes qu'il utilise. Il n'est pas question de traiter ici en détail de tout ce qui concerne l'éternité des âmes dans le système spinoziste ni d'analyser la structure d'ensemble du livre V. Cela exigerait de bien plus amples développements. Ces problèmes ont d'ailleurs été traités dans plusieurs études récentes[1]. Nous n'aborderons que ce qui est nécessaire pour éclairer notre sujet. Pour reconstituer la démarche de Spinoza, il faut d'abord effectuer quelques distinctions. En effet, ces pages fort elliptiques se placent successivement à plusieurs points de vue différents. Le raisonnement progresse en articulant au moins cinq thèmes : l'immortalité ; le fondement de l'éternité ; la réalité différentielle de l'éternité ; la connaissance de l'éternité ; enfin le sentiment qui émerge dans le scolie de la proposition XXIII. L'analyse, même rapide, de ces notions nous permettra d'écarter certaines positions qui éloignent par trop du sens proprement spinoziste des textes. Cette ultime section de l'*Ethique* est en effet à la fois condensée et rigoureuse. Si on ne veut pas aboutir à relever trop vite des « contradictions » ou

1. B. Rousset, *La perspective finale de l' « Ethique » et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, 1968 ; A. Matheron, Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza, *Etudes philosophiques*, 1972/3, p. 369-378 ; K. Hammacher, *Spinoza und die Frage nach der Unsterblichkeit*, MVHS, XLIII, Leiden, Brill, 1981 ; Gueroult, *Spinoza*, t. I, *Dieu*, p. 77-83, p. 300-308 ; t. II, *L'Ame*, p. 404-414, 609-615.

des « paradoxes », on doit tenir compte du fait que Spinoza avance sous un nom unique plusieurs thèmes différents. Sa démarche, néanmoins, n'est pas ambiguë, dans la mesure où la définition initiale de l'éternité demeure toujours valable ; où les différents thèmes concernent effectivement le même concept, mais vu de perspectives différentes ; où enfin ces thèmes se distinguent de façon rigoureuse par leur place et leur rôle dans la structure du raisonnement.

a / Eternité des modes et immortalité

On a parfois voulu voir, dans la fin du livre V, un ralliement aux croyances communes, juives ou chrétiennes, par lequel Spinoza abandonnerait sans rigueur ce qu'il a établi de plus ferme jusque-là[1] ; ou, s'il ne s'agit pas d'un retour sincère de religiosité, un discours de pure concession destiné à protéger l'hétérodoxie de l'œuvre[2]. Cette dernière lecture supposerait chez Spinoza un double langage que sa doctrine même rend impossible. Mais a-t-on le choix seulement entre l'incohérence et la dissimulation ? Toutes ces confusions sont fondées sur une identification implicite ou explicite entre éternité et immortalité : la question même, en effet, ne peut se poser que si l'on admet que les vingt dernières propositions défendent essentiellement une doctrine de l'immortalité de l'âme. Or Spinoza distingue très rigoureusement ces deux notions.

Le *Court Traité* utilisait certes le terme d'immortalité[3], mais il y

1. C'est ce que conclut Siegfried Grzymisch : les phrases qui attribuent à l'âme une durée éternelle « machen nur dem gemeinen Glauben und dem religiösen Bedürfnisse Spinozas selbst ein Zugeständnis, und durchbrechen ihnen zuliebe die strenge Folgerichtigkeit des Systems, lassen aber zugleich ahnen, wie fest und tief die gewöhnliche Unsterblichkeitslehre in unserem Denker gelebt haben muss, wenn sie noch hier, in der *Ethik*, eine lang fortgesetzte Reihe von Gedanken plötzlich aufhalten und am pflichtgemässen Vorwärtsschreiten hindern konnte », *Spinoza's Lehren von der Ewigkeit und der Unsterblichkeit*, Breslau, 1898, p. 28-29. Plus récemment, Darbon développe des considérations semblables (*Etudes spinozistes*, PUF, 1946, p. 150 sq.).

2. Ainsi Lamy note que Spinoza suit les conséquences de son système quand il affirme que l'âme est mortelle. Il ajoute : « Cependant dans la crainte qu'elles n'effraient trop le monde, il essaie de les adoucir, en disant que si après la destruction du corps, Dieu n'en voit plus l'existence, il en voit encore l'essence, et que l'idée qu'il a de cette essence est quelque chose qui appartient à la nature de l'âme, et qu'ainsi il n'y a qu'une partie de l'âme qui périt pendant que l'autre subsiste », *Le nouvel athéisme renversé*, p. 28.

3. *Van des Ziels onsterfelykheid*, IIe partie, chap. XXIII, *KV*, M, p. 322.

plaçait un contenu qui impliquait déjà une démarcation très nette avec l'idée de durée[1].

L'*Ethique*, quant à elle, distingue clairement éternité des âmes et immortalité. Par les termes : Spinoza n'utilise jamais dans ce texte le mot « immortalité » ; il emploie une seule fois l'adjectif « immortel », et c'est dans un sens très vague et négatif[2]. Par le contenu : il dit très précisément que les hommes confondent survie de la mémoire et de l'imagination après la mort du corps et éternité[3]. S'il fait remarquer cette confusion, c'est pour s'en désolidariser. Le thème central dont il est question à la fin de l'*Ethique* est donc bien l'éternité, tant pour le terme que pour le sens. Il faut faire violence au texte pour y lire au premier plan une doctrine de l'immortalité de l'âme. Cela n'exclut pas une certaine forme d'immortalité dans le système — celle qui correspondrait à une survie de l'entendement sans imagination[4] ; mais elle a une signification limitée et spécifique, et il est impossible qu'elle épuise le sens du mot éternité. En tout cas elle ne concerne pas la totalité de l'âme : elle ne peut donc être assimilée à la conception religieuse traditionnelle. Il faut également rejeter l'identification de l'éternité avec l'immortalité d'une partie de l'âme[5]. Une telle lecture oblitère

1. Sur les difficultés de ce chapitre, voir l'excellent commentaire de Mignini, p. 720-724.

2. « Vel, quia videt mentem non esse aeternam seu immortalem, ideo amens mavult esse et sine Ratione vivere », livre V, pr. XLI, scolie, G II, p. 307, l. 23-24. Il s'agit de la description d'un comportement qualifié d'absurde. Celui dont il est question ne fait donc pas de distinction conceptuelle entre éternité et immortalité : il voit simplement qu'elles lui échappent et ruine (à tort) aussi sa vie présente, parce qu'il s'y représente la piété comme un fardeau que seule une autre vie aurait pu compenser ou justifier.

3. « Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae mentis aeternitatis esse quidem conscios, sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt », livre V, pr. XXXIV, scolie, G II, p. 301, l. 30 ; p. 302, l. 2.

4. A. Matheron a très précisément montré laquelle dans son article de 1972, et surtout il en a indiqué les limites. L'éternité partielle n'est pas l'immortalité « au sens ordinaire », « puisqu'elle n'a rien de commun avec une durée indéfinie » (p. 369) ; les idées qui restent dans notre âme après la mort « s'y trouvaient avant la naissance » (p. 377) ; « notre participation à l'éternité est proportionnelle à la capacité qu'à notre corps de soumettre ses affections à la domination de ses propres lois » (p. 378, avec référence à la proposition XXXIX).

5. C'est ainsi que la comprend Wolfson, qui assimile du coup Spinoza à la tradition aristotélicienne-averroïste. Mais à vrai dire cette assimilation se fait chez lui sans aucune discussion : elle est présupposée dès le début ; jamais dans tout le chapitre qu'il lui consacre, il ne prononce le mot « éternité » (le chapitre XX s'intitule d'ailleurs « Love, Immortality and Blessedness », et son paragraphe 3 « Immortality and intellectual Love of God »). On apprend ainsi que l'essence pensante de l'âme « comes from above » (p. 291), puis « returns to unite itself with the attribute of thought whence it came » (p. 293). Il s'ensuit une série de contresens (par exemple : l'âme en tant qu'éternelle ne connaît ni son corps

d'emblée la signification spécifique du terme éternité[1] pour réduire le spinozisme à une sorte d'ultime rameau de la tradition aristotélicienne. Elle laisse de côté l'insistance de Spinoza sur l'enracinement de l'éternité de l'âme dans l'essence du corps, pour en faire une sorte d'intellect éternel par nature[2].

Surtout, l'éternité des âmes, telle qu'on la rencontre dans le livre V, renvoie à ce que l'on savait précédemment de l'éternité. Elle s'appuie sur le concept d'éternité déjà défini à propos de l'éternité divine. C'est pourquoi elle ne peut être identifiée ni à l'immortalité totale (qui est impossible), ni à l'immortalité partielle (qui est réelle mais dérivée). L'éternité de l'âme ne se définit pas plus par l'immortalité que l'éternité en général ne se définit par la sempiternité. En revanche, de même que l'éternité au sens général implique comme une conséquence (mais non dans sa définition) la sempiternité, de même l'éternité partielle des âmes implique comme une conséquence (mais non dans sa définition) l'immortalité[3].

Il ne suffit cependant pas de distinguer immortalité et éternité de l'âme. Il faut, pour comprendre le statut exact de cette dernière, analyser comment elle s'introduit dans le raisonnement. Or elle s'y introduit deux fois, selon deux perspectives sensiblement différentes, mais dont l'articulation seule permet de penser le concept complet de la béatitude : une perspective absolue et une perspective différentielle.

b / La première perspective : le fondement de l'éternité des âmes

La première approche se trouve dans les propositions XXI-XXIII. Elle vise à assurer le fondement de l'affirmation de l'éternité. On pourrait la qualifier d'absolue ou d'universelle.

ni les autres corps) qui culminent dans un non-sens historiographique : le livre V de l'*Ethique* se tiendrait aux côtés de Samuel da Silva et Menasseh ben Israel pour défendre la tradition de l'immortalité de l'âme contre Uriel da Costa (p. 323).

1. Certes, la question de savoir dans quelle mesure le système spinoziste déplace et transforme, sur son propre terrain, des questions inaugurées par la tradition aristotélicienne est loin d'être dépourvue d'intérêt. Hamelin avait commencé à la traiter dans un article initiateur. Mais, pour poser la question, encore faut-il en distinguer les termes. L'identification pure et simple entre éternité et immortalité, qu'elle soit partielle ou totale, empêche de comprendre le système spinoziste, donc de le comparer à aucun autre.

2. Réciproquement, elle est conduite à négliger le parallélisme : ainsi Wolfson écrit-il que durant la vie l'âme se trouve *dans* le corps (p. 302).

3. Il importe de préciser le vocabulaire : par « total » et « partiel », nous entendons ici : « qui concerne la totalité (ou une partie seulement) de l'âme ». L'éternité en tant que telle ne connaît pas de parties.

Si l'âme est éternelle c'est parce que quelque chose qui concerne le corps est conçu sous la catégorie de l'éternité[1]. En l'occurrence son essence. On a vu que, si les essences des choses ne sont pas éternelles, elles constituent néanmoins des vérités éternelles, et que les idées qui leur correspondent dans l'attribut Pensée présentent ce caractère d'éternité au sens strict. Précisément, dans la seconde partie du livre V, Spinoza va s'appuyer sur ce caractère en ce qui concerne une chose particulière : le corps humain.

On a donc ici une première approche de l'éternité, qui fonde l'éternité d'une partie de l'âme sur l'essence du corps. Il faut le souligner fortement : si ce fondement n'existait pas, rien de la suite du raisonnement ne pourrait être tenu. C'est parce que l'âme est l'idée d'une vérité éternelle qu'elle est éternelle. C'est là que la béatitude — qui ne s'y réduit pas — trouve son premier point d'ancrage et sa première condition.

Mais il faut aussi indiquer la limite de cette démonstration en ce qui concerne la perspective du salut : ce qui est dit ici n'a absolument rien de spécifique aux êtres humains. Le raisonnement est fondé sur un trait commun non seulement à tous les corps, mais même à toutes les choses de tous les attributs[2]. Ce fondement est commun à toutes choses, donc à toutes les âmes. Cela suffit à distinguer l'éternité spinoziste de la thèse classique de la séparation de l'intellect agent. Pas plus ici qu'ailleurs dans le système, l'homme n'est un empire dans un empire, ou un Etat dans l'Etat. Même en ce qui concerne l'éternité, il n'y a pas de différence radicale parmi les choses naturelles. La seule distinction qui peut être précisée est celle qui tient à une application spécifique des lois universelles. Il ne suffit d'ailleurs pas de remarquer que le

1. A la suite de Matheron (*Individu et Communauté*, p. 576), nous reprenons la traduction de L. Brunschvicg. Pour la critique de la traduction d'Appuhn, voir Gueroult, *Spinoza*, t. II, appendice n° 17, p. 609-615.

2. La proposition XXII concerne le corps humain, mais sa démonstration se réfère uniquement au livre I et à la proposition III du livre II, qui ne concerne pas l'homme spécifiquement : Dieu est la cause de l'existence et de l'essence des choses (pr. XXV) ; cette essence doit être conçue nécessairement par la connaissance de sa cause (ax. IV), c'est-à-dire par l'essence même de Dieu ; cette production et sa connaissance s'inscrivent dans une nécessité éternelle (pr. XV) ; enfin, comme il y a nécessairement en Dieu une idée tant de son essence que de tout ce qui suit nécessairement de son essence (livre II, pr. III), on peut dire de toute chose ce que la proposition XXII dit du corps humain : il existe nécessairement en Dieu une idée qui exprime l'essence de cette chose sous la catégorie de l'éternité. Bien entendu, cette thèse est vraie non seulement des choses étendues, mais aussi de toutes les autres, y compris de l'âme humaine ; mais précisément, comme le fait remarquer à juste titre Rousset, Spinoza n'utilise pas ce caractère dans sa démonstration.

raisonnement ne s'applique pas seulement aux âmes humaines ; dans la mesure où il s'applique à elles, il s'applique à toutes de façon égale. Il est donc impossible, de ce point de vue, de distinguer entre les sages et les ignorants, tout autant qu'il est impossible de distinguer entre les hommes et les autres modes finis.

En outre, ce fondement commun de l'éternité n'est guère susceptible de constituer à lui seul quelque chose comme le salut ou la béatitude. Ce quelque chose d'éternel peut être très faible, et pour ainsi dire inexistant[1]. Toutes choses ayant une âme, cette éternité, en tant que telle, est, pour la plupart de ces âmes, aveugle. Ce n'est guère quelque chose que l'on puisse considérer comme le salut, si l'on veut conserver à ce terme un sens fort. Il faut donc maintenant poser une nouvelle question : comment les hommes — ou certains hommes — peuvent-ils aller plus loin que cette éternité commune ? Il va donc falloir faire intervenir un second point de vue, qui explique ce que l'âme humaine a de plus que les autres, et éventuellement ce que certains hommes ont de plus que les autres ; enfin ce que certains moments de la vie d'un homme ont de plus que les précédents. Nous allons donc passer de la perspective fondamentale à la perspective différentielle.

On remarquera l'analogie d'une telle interrogation avec celle qui émergeait à la fin de la proposition XIII du livre II et qui justifiait l'exhibition de la physique afin de pouvoir penser, sur fond de lois communes, la spécificité du corps humain.

c / La seconde perspective : le salut comme connaissance de soi, de Dieu et des choses, et comme plus ou moins grande part d'éternité

Là au contraire, l'éternité ne se définit plus par rapport à l'essence du corps, mais par rapport à la connaissance qu'a l'âme de Dieu, des choses, d'elle-même. Elle concerne les hommes et certains plus que d'autres. Cette seconde perspective est proportionnelle et différentielle (le vocabulaire lui-même l'indique : *quo magis*, et d'autres termes). Il ne s'agit plus d'affirmer que toute âme a quelque chose d'éternel ; il

1. Spinoza le déclare explicitement pour les ignorants (« simulac pati desinit, simul etiam esse desinit », pr. XLII, scolie, p. 308, l. 19-20). C'est vrai a fortiori pour les choses non humaines.

s'agit maintenant de rendre raison de la plus ou moins grande dimension de la partie éternelle de l'âme.

Il faut cependant remarquer que nous retrouvons ici le corps ; mais non plus dans son essence : dans la plus ou moins grande multiplicité de ses aptitudes. Tout ce raisonnement est gouverné par les effets de la proposition XIII du livre II et de son scolie, auxquels répond la proposition XXXIX du livre V[1].

La structure du raisonnement vaut d'être notée : le bloc des propositions XXI-XXIII a établi le fondement de l'éternité. Les propositions suivantes abandonnent la question et passent à un autre point de vue : celui du développement de la connaissance du III[e] genre. C'est parce que l'on se place sur le terrain spécifique à l'âme humaine — la connaissance — que l'on va pouvoir quitter le registre commun et pauvre qui sert de fondement universel à l'éternité des âmes. La proposition XXIX fait la jonction entre les deux chaînes de raisonnement, mais elle semble réécrire le bloc XXI-XXIII. En fait, elle se borne à en tirer des conséquences inaperçues, mais qui viennent de la décisive proposition XIII du livre II. Le raisonnement s'appuie aussi sur le caractère de la raison : concevoir les choses sous la catégorie de l'éternité (nous sommes renvoyés au second scolie de la proposition XLIV du livre II). Nous voyons donc se rejoindre, pour passer de la première à la seconde perspective sur l'éternité, les deux branches de raisonnement que nous avions repérées précédemment : la méditation sur l'éternité et sur la connaissance du nécessaire d'une part ; l'expérience du moi à partir de la présence puis de la capacité différentielle du corps d'autre part. Cette fois on part de ce qui est spécifique à l'âme humaine : la connaissance. Plus la connaissance du troisième genre se développe, plus la partie éternelle de l'âme s'accroît ; et l'on passe de l'éternité en quelque sorte passive qui est commune à toutes les idées des essences, à une éternité active où l'âme exprime directement, par sa puissance de penser, la nécessité divine.

d / La connaissance de l'éternité

Le salut n'est pas au sens strict la connaissance de l'éternité mais il en est accompagné. Les derniers scolies le montrent clairement : le

1. « Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars e[st] aeterna », G II, p. 304, l. 32-33.

sage sait que la plus grande part de son âme est éternelle[1]. Dans la mesure où il se connaît, il connaît cela aussi. Il s'agit là évidemment d'une connaissance adéquate. On ne peut donc pas dire que trouver la voie du salut consiste à prendre conscience de l'éternité ; cette prise de conscience, dans la mesure où elle accompagne la progression dans la connaissance du troisième genre, est une conséquence et non pas un principe.

Nous pouvons maintenant revenir au sentiment d'éternité, tel qu'il apparaît dans le scolie. Observons tout d'abord qu'il ne se confond avec aucun des quatre thèmes précédents.

a / Il ne se confond pas avec l'immortalité, même si les hommes les assimilent. Spinoza les distingue explicitement ; il fait remarquer par deux fois la confusion : dans le scolie que nous étudions, et dans le scolie de la proposition XXXIV. Que le vulgaire assimile éternité et survie dans la durée n'est d'ailleurs pas une affirmation spécifique à l'*Ethique* : nous la trouvons aussi dans la préface du *Traité théologico-politique*[2].

b / Il n'est pas identique au fondement de l'éternité qui se dégage dans la première perspective : il a un champ plus restreint. Les raisons pour lesquelles nous sommes éternels ne sont pas applicables aux hommes seulement ; au contraire, Spinoza dit « nous » ou « les hommes » en parlant du sentiment d'éternité. Il semble donc s'agir ici de tous les hommes mais d'eux seuls.

c / Il ne se confond pas non plus avec la proportion d'éternité que nous pouvons obtenir dans la seconde perspective. Il a en effet un champ d'application plus large et, semble-t-il, égal pour tous. Or, on l'a vu, cette perspective différentielle permet le salut à certains hommes seulement, et d'une façon qui le pense sur le registre de la proportion. En somme ce sentiment d'éternité en dit trop pour la seconde perspective alors qu'il n'en dit pas assez pour la première. Spinoza en outre ne dit jamais que le sentiment de l'éternité est lié au corps (contrairement à ce que laissent entendre certains commentateurs). Il n'est lié ni à son essence (comme dans la perspective absolue), ni à ses plus ou moins grandes aptitudes (comme dans la perspective différentielle).

1. « Mentes [...] quarum maxima seu praecipua pars est aeterna », pr. XXXIX, scolie, p. 305, l. 15-17. Tous les hommes peuvent, en principe, avoir de telles âmes ; mais seuls quelques-uns y parviennent.

2. « Vulgus (superstitioni addictum, et quod temporis vestigia supra ipsam aeternitatem amat) », G III, p. 10, l. 22-23.

Au contraire, c'est sa traduction en langage corporel qui fait que beaucoup d'hommes, tout en le possédant, l'interprètent de façon fausse.

d / Enfin il est clair que ce sentiment n'a rien d'une connaissance adéquate et qu'il ne peut donc s'identifier avec le savoir du sage mentionné dans les dernières propositions. L'expression de « prise de conscience » de l'éternité peut donc être source de confusion, dans la mesure où elle désigne à la fois la connaissance adéquate et dérivée que possède le sage, et le sentiment confus qui se trouve en tous les hommes.

L'expérience de l'éternité est donc bien un cinquième thème, qui est certes lié aux quatre précédents, mais dont il faut déterminer l'articulation exacte si l'on veut comprendre les textes où il apparaît ; si l'on veut saisir, surtout, quel rôle il joue dans le système.

Pour comprendre ce rôle et cette articulation, nous devons maintenant revenir au scolie de la proposition XXIII.

Il faut d'abord noter que ce scolie est nettement écrit en langage expérientiel. Nous y reconnaissons en effet les mots, les tournures que nous avons appris à repérer comme l'expression de l'expérience[1]. Cela suffirait déjà à le distinguer de nombreux autres passages de la seconde partie du livre V — ceux précisément où sont abordés les quatre autres thèmes de l'éternité.

Le second trait à remarquer est la structure adversative de ce texte. On ne le comprend pas si on n'y voit pas un dialogue implicite. Il est structuré par une alternance. Cette alternance renvoie à la double définition de l'âme et à ses implications. Elle est comme un dialogue avec un interlocuteur spinoziste — un spinoziste qui aurait compris la deuxième partie de l'*Ethique* et essayerait d'en appliquer les règles à ce nouveau champ qui s'ouvre à lui. La première phrase énonce ce qui vient d'être établi par le bloc des propositions XXI à XXIII : « cette idée qui exprime l'essence du corps sous la catégorie de l'éternité est un certain mode du penser qui appartient à l'essence de l'âme et qui est éternel ». L'interlocuteur se souvient de ce que l'on a énoncé sur l'âme au livre II et il est tenté de l'appliquer à cette nouvelle partie de l'âme. Qu'avait-on établi alors ?

— que l'âme sent et éprouve qu'elle a un corps, aussi longtemps que le corps existe ;
— que cette expérience n'est pas nécessairement l'objet d'une idée adéquate ; et même qu'en général elle est l'objet d'une idée inadéquate ;

1. Cf. *sentimus*, *experimur*, etc.

— que cette expérience a lieu grâce aux sens et à la durée, par l'intermédiaire de la mémoire. C'est parce que le corps a une structure mémorielle que l'expérience peut avoir lieu ; et que son inadéquation ne l'empêche pas de rendre témoignage. Chaque instant a un passé que la constitution du corps rend encore actif et à travers lequel seulement peut être perçu ce qui existe effectivement.

L'interlocuteur se demande donc si l'on peut appliquer ces trois conclusions à la partie de l'âme dont on vient de découvrir l'existence. Spinoza répond en refusant la troisième thèse : les conditions particulières qui caractérisent cette partie de l'âme empêchent la structure mémorielle, donc ce type au moins d'expérience. C'est ce qu'indique la phrase qui commence par *tamen*. « Il est impossible cependant qu'il nous souvienne d'avoir existé avant le corps, puisqu'il ne peut y avoir dans le corps aucun vestige de cette existence, et que l'éternité ne peut se définir par le temps ni avoir aucune relation au temps. »

La logique voudrait alors que l'on abandonnât aussi les deux précédentes conclusions, puisqu'elles sont conditionnées par la troisième. On peut donc imaginer l'interlocuteur, s'appuyant sur la logique du livre II, disant : sans structure mémorielle, pas d'expérience ; donc nous n'avons pas d'expérience de cette éternité d'une partie de notre âme.

A cette conclusion, Spinoza répond par une deuxième restriction : *nihilominus* — nous sentons et éprouvons que nous sommes éternels. Autrement dit, il y a bien néanmoins une expérience de cette partie de l'âme. Comment est-ce possible ? Cela ne se peut que s'il existe quelque chose qui joue, *mutatis mutandis*, le même rôle que la fonction mémorielle du corps. Cette affirmation exige une explication : l'âme peut-elle sentir ces choses qu'elle conçoit en comprenant ? L'explication est donnée dans la phrase qui commence par *nam* : oui il y a une sensation de l'intellection, qui est l'équivalent de la mémoire. Il y a donc, au sens strict, des yeux de l'âme. Ces yeux, dit Spinoza, sont les démonstrations elles-mêmes. C'est cette formule qui constitue le noyau dur de la difficulté.

Lisons la conclusion *(itaque)* : bien qu'il ne nous souvienne pas d'avoir existé avant le corps (= rappel de l'invalidité de la thèse 3), nous sentons cependant *(tamen)* que notre âme est éternelle (validité de la thèse 1).

Revenons à la difficulté : il s'agit du double aspect des démonstrations.

— D'un côté, tout semble confirmer la thèse 2 : jamais Spinoza ne parle de *savoir* ; il dit *sentir, éprouver*. Le terme sentir revient trois

fois : ce ne peut être un hasard. Que la compréhension liée à l'expérience soit loin d'être adéquate, la suite le confirmera : le scolie de la proposition XXXIV notera que, si tous les hommes ont conscience de l'éternité de leur âme, ils traduisent cette éternité inadéquatement, en termes d'immortalité. Cette idée est donc aussi inadéquate en nous que l'idée de la flamme ou de notre propre main qui se brûle : dans un cas nous confondons la chose avec la rencontre ; dans l'autre la chose avec sa projection dans le temps. Il existe bien une structure quasi mémorielle, dont nous ne savons pas encore ce qu'elle est, mais dont nous constatons empiriquement les effets.

— D'un autre côté, cette structure quasi mémorielle, qui joue un rôle équivalent à celui du passé, est confiée à la démonstration. N'est-ce pas nier tout ce que nous avons appris sur l'expérience ? Ou bien plutôt ne faut-il pas admettre que l'expérience jette sur la démonstration elle-même un autre regard que le démonstratif ? Mais comment cela est-il possible ?

Au point où nous en sommes de notre analyse, tout le problème de l'expérience de l'éternité se ramène à cette question : est-il possible de décrire une structure qui soit entièrement intérieure à l'âme et qui pourtant ait des effets analogues à ceux du corps pour produire un sentiment ? Qu'est-ce que cette structure quasi mémorielle ? Comment l'âme *sent*-elle les démonstrations ? La réponse nous semble tenir au fait que même la connaissance de la nécessité n'abolit pas dans l'âme les perceptions et sentiments antérieurs, qui forment comme un paysage tel qu'elle ressente la différence entre ce qu'elle démontre et le reste de ce qu'elle vit. Certes, chaque fois que l'âme opère avec une démonstration, elle obtient d'abord un résultat qui n'est pas de l'ordre du sentiment. Elle en comprend la nécessité, pour chacune d'entre elles. Mais en même temps cette nécessité se détache sur le fond de ce qui n'est pas nécessaire. L'âme perçoit donc, du même mouvement, cette différence. On ne peut dire qu'elle connaisse le non-nécessaire ; mais il sert de toile de fond où se dégage la nécessité. A côté de la *connaissance* du nécessaire, il y a donc une perception différentielle qui constitue l'*expérience* de la nécessité. C'est bien la démonstration qui la fait ressentir, par l'arrachement qu'elle constitue à l'égard d'un registre de l'incertain — de la finitude — qui sans cela dominerait sans partage. Ainsi, c'est l'existence de la finitude qui permet que la nécessité soit objet non seulement de connaissance adéquate, mais aussi de sentiment.

Est-il possible que tous possèdent cette expérience ? Spinoza pourtant ne dit pas que tous possèdent la connaissance du troisième genre.

Pourtant le « nous » du scolie est sans appel. Cela est possible parce que :

a / Chacun possède le point de départ du troisième genre de connaissance. Il le développe plus ou moins (exactement comme il développe plus ou moins les notions communes). Mais du point de vue du poids quasi mémoriel — de l'idée de l'idée dans sa dimension expérientielle — ce qui compte n'est pas la longueur de la chaîne mais sa consistance.

b / Qu'est-ce qui lui donne sa consistance ? Sa différence avec le reste. L'éclat vient de la différence et non de la puissance intellective. Le témoignage de l'expérience est proportionnel à cet éclat. Comment cette différence se manifeste-t-elle ? Par le sentiment de la finitude. Le sentiment de la finitude est la condition du sentiment de l'éternité et, même, en un sens, il *est* le sentiment de l'éternité. C'est par le même mouvement, en accédant à la nécessité et en prenant conscience que tout n'est pas immédiatement nécessaire, que l'âme voit son impuissance et qu'elle aspire à sortir de la contingence, figure que prend pour elle la nécessité externe. Dans sa limitation même, la finitude joue donc un rôle intensément positif : elle dessine les linéaments du nécessaire et induit à l'assumer comme éternel. Toutes les âmes sont finies et en partie éternelles, mais toutes n'ont pas le sentiment de la finitude, donc de l'éternité[1].

Le sentiment de la finitude, qui joue un rôle majeur dans la détermination de l'expérience de l'éternité, n'est pas un inconnu : nous l'avons déjà rencontré quatre fois dans notre parcours des régions expérientielles du système.

— Au début du *TIE* : nous avons vu alors que, dans le flot des activités quotidiennes, perçait une insatisfaction qui ne venait pas du dehors, mais de la promesse même de ces activités. Ce vers quoi nous faisait tendre cette insatisfaction, déjà, avait pour nom : l'éternité. Le sentiment de la finitude était le vecteur de l'aspiration à l'éternité. Dans la progression du *proemium*, c'étaient souvent les aspects négatifs (l'empêchement, la crise, la mort) qui faisaient avancer l'*animus* en le contraignant à se heurter à des limites qu'il devait ensuite déplacer ; ces aspects négatifs étaient d'ailleurs la conséquence, sur l'individu, de puissances positives que sa finitude l'empêchait de saisir autrement.

1. On peut dire que Dieu n'a pas le sentiment de l'éternité, et que nous ne l'aurions pas si nous étions nés libres — il en est là comme de la connaissance vraie du bien et du mal.

La solution consistait d'ailleurs moins à échapper à celle-ci qu'à la découvrir de façon rigoureuse[1].

— Dans ce que nous avons appelé l'anthropologie générale : nous sommes déchirés par les affections, impuissants, inconstants. Cette dimension caractérise toute notre vie. Mais elle semble bien aussi nous distinguer des autres êtres, quoique Spinoza ne le mentionne pas explicitement. Ce n'est donc pas seulement la connaissance qui nous donne l'expérience différentielle de la nécessité : c'est chacun des moments de notre vie affective. C'est au sein même du déchirement et de l'inconstance que nous sentons que nous sommes éternels, parce que les démonstrations, fussent-elles minimales, embryonnaires, nous donnent la forme d'un monde qui contraste violemment avec celui-là. Mais, n'arrivant pas à nous représenter ce contraste autrement que comme une succession dans le temps, nous traduisons ce sentiment et imaginons cette éternité comme une survie dans un monde meilleur[2].

— Dans l'aspiration au *credo* minimal ou au salut : nous avons vu alors que si le *credo* peut avoir un sens, c'est parce qu'il y a déjà en tout homme une aspiration au salut, une conscience de ses errances et une insatisfaction de la vie finie telle qu'elle se donne à lui[3].

— Dans l'histoire : tout Etat est destiné à périr, de l'intérieur ou sous l'effet des forces externes. Cette destruction générale sous les coups de la Fortune contribue également à nous donner le sentiment de la finitude, c'est-à-dire aussi, si notre analyse est correcte, l'expérience de l'éternité[4].

Que cet être impuissant, inconstant et périssable soit capable de connaissances nécessaires suffit à lui donner le sentiment de l'éternité — donc l'aspiration au développement de celle-ci, qui est désir du salut.

On s'étonnera peut-être de nous voir conférer un rôle aussi positif à la finitude. Mais cette positivité est présente chez Spinoza presque dès les premiers instants, et en tout cas dès sa lecture de Descartes. Lorsque Ludowijk Meyer signale dans la préface des *Principia* qu'il existe des divergences entre Descartes et Spinoza, il en donne comme exemple, outre la question de la volonté libre, le refus spinozien de la thèse selon laquelle « telle ou telle chose est au-dessus de l'humaine compré-

1. Cf. ci-dessus, première partie.
2. Cf. ci-dessus, deuxième partie, chap. III.
3. Cf. ci-dessus, deuxième partie, chap. II.
4. Cf. ci-dessus, deuxième partie, chap. IV.

hension »[1]. Notre auteur, dit-il, juge au contraire « que toutes ces choses, et même beaucoup d'autres plus élevées et plus subtiles, non seulement peuvent être conçues par nous clairement et distinctement, mais qu'il est même possible de les expliquer très commodément, pourvu que l'entendement humain se dirige dans la poursuite de la vérité et la connaissance des choses par une autre voie que celle qui a été ouverte et frayée par Descartes ». Rien donc n'est de soi incompréhensible, et nous pouvons élever notre entendement « au faîte de la connaissance ». C'est là une thèse capitale et qui indique bien où passe la divergence entre Descartes d'une part, Spinoza (et Meyer[2]) de l'autre : sur la théorie de la finitude, qui est un élément clef des deux doctrines, mais qui est perçue et orientée de façon totalement divergente dans l'une et l'autre. Chez Descartes, la finitude constitue l'un des schémas directeurs de l'ordre des raisons, elle gouverne à la fois la première preuve de l'existence de Dieu et la distinction entre comprendre et concevoir, et c'est elle qui permet de déterminer en quoi le rationalisme cartésien est, si l'on peut dire, autolimité : le renoncement de la philosophie à traiter certains sujets n'est ni concession ni protection, il trouve son fondement dans l'articulation des premiers principes de la doctrine ; chez Spinoza au contraire, la finitude — tout aussi présente, tout aussi fortement marquée et continûment pensée — ne débouche jamais sur une limitation de la capacité de notre esprit ; au contraire, en fondant positivement le fini dans l'infini, elle assure que notre puissance de penser (comme celle d'agir) est la puissance même de Dieu. C'est bien dans une telle perspective que se place Meyer, aussi bien quand il présente son propre travail que lorsqu'il parle de celui de Spinoza. Une telle ontologie de la finitude positive explique *à la fois* l'enthousiasme pour Descartes destructeur de préjugés, restaurateur du savoir et initiateur de nouvelles sciences et les réserves devant ce qui apparaît comme sa timidité ou son inconséquence. Dans cette problématique, ce qui est chez Descartes impossibilité articulée devient limite à franchir, extension possible d'un mouvement qui n'a pas posé d'emblée de frontière à son effort ; au fond un « cartésio-spinozisme » qui rejette la thèse cartésienne de la finitude est conduit nécessairement à interpréter comme des domaines juxtaposés, dans un unique champ du savoir, ce qui relève

1. « Hoc aut illud captum humanum superare », G I, p. 132, l. 27.
2. En effet, elle s'applique aussi à l'*Interpres* de ce dernier et explique l'usage hétérodoxe qu'il fait du cartésianisme.

chez Descartes, non moins nécessairement, de deux champs distincts qui ne peuvent communiquer entre eux. C'est pourquoi l'horizon d'un tel cartésio-spinozisme est la sortie hors du cartésianisme, si du moins celui-ci est conçu dans la rigueur de ses preuves fondamentales. Ce qui apparaît comme limitation, et qui, sous l'effet de lois déterminées, est réellement limitation, n'est que la forme limitée d'une puissance résolument affirmative. Les effets de cette limitation sont vécus comme impuissance, misère, contingence. Mais ils sont encore, en tant que tels, porteurs d'une positivité qui se manifeste dans l'arrachement qu'ils provoquent et le chemin qu'ils font emprunter vers d'autres formes de la même puissance.

Il nous faut maintenant revenir à une question que nous avions laissée de côté dans la deuxième section de ce chapitre : celle de l'individualisation de l'expérience. On pourrait en effet objecter ceci à l'explication qui précède : Spinoza dit « nous sentons et nous éprouvons que nous sommes éternels », et non pas « nous sentons et nous éprouvons que des vérités nécessaires (ou éternelles) existent ». Comment l'interprétation que nous venons de donner du sentiment de la finitude et du sentiment de l'éternité implique-t-elle qu'il s'agit de *nous* ? Non seulement que nous, les hommes, nous sommes éternels ; mais encore que chacun de nous l'est, en tant que tel ? La seule forme que nous connaissions du sentiment de l'individuation semblait liée au corps et à la mémoire[1].

L'expérience de notre éternité ne fait référence ni à la connaissance des affections du corps, ni à la connaissance de l'essence du corps. L'une et l'autre serviront à la connaissance adéquate de l'éternité (c'est-à-dire à sa conscience au sens où Spinoza l'entend à la fin du livre V). Ce sont les démonstrations qui nous font éprouver l'éternité de l'âme ; de *notre* âme. Or Spinoza dit : les démonstrations sont les yeux de l'âme. Ce sont donc elles les organes qui nous mettent en contact avec les choses et, à l'occasion de ce contact, nous donnent ce sentiment de nous-mêmes. Il avait déjà utilisé la même expression dans le *TTP* : « les choses invisibles, qui sont objets de la pensée seulement, ne peuvent être vues par d'autres yeux que les démonstrations. Qui donc n'a point

1. Le problème ne concerne pas l'individuation elle-même : les essences sont individuelles. Il ne concerne pas non plus la connaissance de l'individuation : la connaissance du III[e] genre est précisément une connaissance adéquate des essences singulières. Il concerne bien le sentiment.

de démonstrations ne voit absolument rien de ces choses, et tout ce qu'il rapporte comme l'ayant entendu sur des objets de cette sorte n'a pas plus de relation à sa pensée et ne l'exprime pas plus que les paroles d'un perroquet ou d'un automate auxquelles ne s'attachent ni sens ni pensée »[1]. Cette métaphore a une longue histoire[2], mais Spinoza en fait un usage tout à fait irréductible.

Dans notre contact avec les choses corporelles, nous éprouvons notre corps et, par là, notre âme ; dans notre contact avec les choses théoriques, nous éprouvons notre puissance de démontrer, et par là, notre âme où cette puissance de démontrer est enracinée. C'est ce que nous avons appelé la structure quasi mémorielle. Ce qui donne ses caractéristiques au premier sentiment est la configuration propre du corps ; ce qui donne ses caractéristiques au second sentiment est la configuration propre de la puissance de démontrer. N'est-elle pas cependant la même pour tous ? Ne distingue-t-elle les individus que dans l'ordre du plus ou moins ? Elle relève aussi de la forme propre de l'individualité en tant que c'est sur le fond de *telle* finitude, de *telle* limitation, que j'éprouve la nécessité qui marque la démonstration. Le contenu de la démonstration est donc le même pour tous, mais le sentiment qui l'accompagne est obscurément singulier. Obscurément : car il n'implique nullement une conscience adéquate de l'individu et ce n'est pas ce sentiment qui valide la démonstration, laquelle se suffit toujours à elle-même. Le singulier est bien plutôt assujetti à la connaissance qu'il n'en est sujet[3].

J'éprouve ma finitude, donc mon éternité. En outre, l'erreur même que commettent les hommes en déchiffrant leur expérience de l'éternité comme promesse de l'immortalité est elle-même indicative d'une dimension de l'expérience. Nous avons toujours vu jusqu'ici que le mode expérientiel se constituait aussi du regard sur autrui et de l'héritage de la tradition. En ce sens, les pratiques religieuses des autres, si inadéquates soient-elles, confirment par leur présence qu'ils ont le même sentiment que moi, même s'ils l'interprètent nécessairement mal. Une

1. Chap. XIII, GIII, p. 170, l. 9-15 ; A, p. 213.

2. Elle remonte, certes, à Platon (*République*, VII 519*b*, 533 ; *Sophiste*, 254*a*) mais peut-être la référence augustinienne est-elle plus importante pour Spinoza, bien que les mathématiques y soient successivement envisagées puis rejetées (*Soliloques*, tout le livre I).

3. J.-C. Fraisse, qui met en garde à juste titre contre diverses fausses interprétations, et souligne bien les différences entre *Ethique* et *KV*, en vient à restreindre l'expérience de l'éternité au refus de la perte de l'individualité. Il la lie donc au troisième genre de connaissance, parce que le deuxième ne conduit qu'à des connaissances non individuelles (*L'œuvre de Spinoza*, Vrin, 1978, p. 280-281).

nouvelle fois, l'expérience s'établit sur la circulation entre ses trois dimensions fondamentales.

Cela ne signifie pas que Spinoza se rallie ici à une quelconque preuve par le consentement universel. Le sentiment de l'éternité s'éprouve. Il ne prouve rien. Seul l'ordre géométrique peut le faire. Mais l'expérience joue un autre rôle : si elle ne démontre pas, elle incite. Eprouvant que nous sommes éternels, c'est-à-dire que la nécessité que nous découvrons est un enjeu pour nous, elle nous fait aspirer à la vivre de l'intérieur. Elle nous engage ainsi à nous mettre en quête de cette éternité à la fois promise et donnée, c'est-à-dire à prendre le chemin qui nous conduira vers la connaissance et la béatitude.

Ainsi, nous voyons à la fin du livre V se rejoindre l'appréhension de l'éternité et le sentiment du moi, dans ce sentiment unique, irréductible, l'expérience de l'éternité. Ce sentiment a un rôle dans le système : il nous encourage à passer de la perspective absolue à la perspective différentielle.

CONCLUSION

LA CONSTITUTION DU SYSTÈME SPINOZISTE

La première partie de ce travail a analysé le début du *Traité de la Réforme de l'Entendement* en cherchant à rendre compte de sa singularité et à comprendre ce qui, dans ces pages, était effectivement en jeu. Il s'agissait d'atteindre un certain type de regard, décelable d'abord dans un certain ton. La perspective suggérée par ce ton, comme par le cadre générique et par les situations décrites, ne ressemble ni à celle qui organise la suite du même *Traité*, ni à l'ordre géométrique auquel on a coutume d'identifier la démarche spinoziste. Elle n'est pourtant ni pure rhétorique, ni simple annonce destinée à s'évanouir dans le système. Nous avons cru pouvoir la décrire à partir de la notion d'expérience. Ce terme n'apparaît qu'une fois, à la première ligne, mais ce qu'il désigne gouverne tout le texte. Articulant ce qui vient de la vie de chacun, ce que chacun peut voir de celle des autres, ce qui est reçu de la tradition littéraire, cette démarche recueille dans le registre du bien connu des données qui échappent encore à la démonstration et permettent l'entrée dans le système proprement dit. La pensée prend la forme d'un itinéraire où les biens de la vie commune suggèrent leur propre dépassement ; où de crise en crise le narrateur s'achemine vers un vrai bien qu'il ignorait au départ ; où la logique de la certitude conduit à changer l'institution de la vie elle-même.

Un tel chemin ne s'effectue pas dans la clarté du géométrique : il suppose le demi-jour des premières découvertes, l'hésitation et l'ignorance sur soi-même, les avancées sous la pression des événements. Ces formes d'exposition utilisent des procédures propres : heuristique de l'occasion ; dialectique de la limitation ; logique de l'anticipation. Ces procédures se justifient de leur effort pour donner un sens à ce qui

doit disparaître ; mais qui ne disparaîtra que grâce à ce sens enfin trouvé. L'intensité du texte tient à sa façon irréductible de mettre en œuvre une problématique présente également dans le *Court Traité* et qui déchiffre la faiblesse de l'individu dans la puissance des biens qui font l'objet de son amour.

La deuxième question que nous avons posée était celle de la continuation de ce mode expérientiel dans l'œuvre de la maturité. Contre la majorité des interprètes, il nous est apparu qu'il jouait un rôle décisif, ou plutôt plusieurs rôles, dans l'*Ethique* comme dans les *Traités*. A condition que l'on accepte de la distinguer de l'expérience vague, de l'expérimentation physique et de l'expérience mystique, l'*experientia* apparaît en effet comme une des formes principales de prise en compte de la réalité, en même temps qu'une voie d'accès essentielle pour comprendre la réflexion spinoziste sur le langage, les passions et l'histoire. Elle ne se borne plus désormais à composer un itinéraire : elle permet bien plutôt de défricher des territoires entiers du monde humain : sur un mode confirmatif lorsqu'elle enseigne autrement ce que l'ordre géométrique a démontré ; sur un mode constitutif là où le jeu des existences prolonge les lois de la nature dans les réseaux du singulier.

Usus, ingenium, fortuna : telles sont les catégories qui régissent les différents champs de l'expérience. Elles n'avaient guère été interrogées jusqu'ici par la recherche[1]. Elles nous sont pourtant apparues comme les formes spécifiques de l'intelligibilité expérientielle, lorsqu'il s'agit de faire le point sur la façon dont l'homme se rapporte aux mots et aux textes, aux passions et à la figure de l'Etat, aux coups des circonstances et à l'inattendu de son destin historique. A travers ces catégories s'ouvre le travail effectif du spinozisme. Nous avons vu comment il enregistrait ce qui au premier abord déjoue les prises de la Raison, et comment par leur détour il peut neutraliser l'inadéquation et la partialité indissociables de ce qui est consigné dans les archives de la vie commune ou imposé perpétuellement par sa reproduction. Nous savons désormais pourquoi le philosophe spinoziste peut se faire linguiste, exégète, psychologue et historien, et comment il peut le faire sans pourtant cesser d'être et spinoziste et philosophe.

Ainsi l'unité du système nous apparaît-elle plus forte, du fait qu'il distribue lui-même les différents modes de sa construction et de son

1. Aucun de ces trois termes n'apparaît dans le titre d'un article ou d'un livre consacré à Spinoza — si l'on excepte l'étude de Mignini sur la théologie et la fortune.

exposition. Ce qui ne relève pas directement de l'ordre géométrique n'est pas un sous-produit ou une dérive pédagogique : c'est un ordre différent, dont les relations avec l'ordre géométrique sont pensables dans la rigueur architectonique du système. Cet ordre expérientiel est lui-même affecté d'une forte cohérence interne, car, par-delà la différence des champs, nous avons pu reconnaître les régularités de son fonctionnement. Partout on retrouve l'intrication du *je*, de l'apport d'autrui et de la tradition, sans cependant la tension qui marquait l'itinéraire du *TIE*. Partout le corps et l'imaginaire fournissent à cet ordre ses matériaux, ce qui ne le rend pas inapte à une certaine forme d'universel, mais exclut cette universalité de la considération des causes et de la nécessité. Partout encore règne la même opacité dans la façon dont l'expérience est vécue. Elle prend des formes diverses : l'exception déplacée (ce qui semble un cas exceptionnel n'est que l'application de la règle dans des circonstances exceptionnelles) ; la règle retardée (je sais que c'est ainsi, mais je m'en excepte, ou j'excepte le moment présent, ou l'exemple qui m'éblouit) ; l'enracinement nié (je ne veux pas savoir que mon choix exprime ma complexion, que ma suffisance trahit la prospérité). Les textes nous font découvrir enfin un lexique spécifique, dont la simple apparition suffit à distinguer le mode expérientiel du mode géométrique. Ainsi, c'est un nouvel univers qui nous devient lisible : là où l'on ne voyait que des appendices, des remarques éparses des « applications » ou des illustrations, voire des incohérences, se dessine maintenant un mode d'enseignement réglé par des principes constants et qui couvre la plupart des activités humaines.

A la différence des procédures du *TIE*, ces principes ne supposent pas la disparition de l'expérience qu'ils caractérisent. Ils ne s'effacent pas devant le seuil de la béatitude ; ils organisent solidement notre rapport au monde, et, si leur reconnaissance peut aider aussi à la conduite de l'homme guidé par la Raison, leur statut ne se limite pas à une propédeutique. Le regard de l'expérience sauvegarde les habitudes du langage, fournit des règles de conduite dans la vie et des maximes pour le gouvernement des Etats. Cependant, à la marge de ce regard ou à son arrière-plan, on découvre une constante : le double aspect affirmatif et limitatif, de la finitude humaine.

Enfin la lettre à Simon de Vries conduisait à s'interroger sur le rôle incitatif que peut avoir l'expérience en métaphysique. Ici nous ne pouvions que rencontrer la phrase célèbre et peu comprise : *sentimus experimurque nos aeternos esse*. Nous avons supposé qu'une des sources

de cette incompréhension tenait au fait que les commentateurs ne déchiffraient pas dans quel registre elle s'inscrivait. L'ordre de l'expérience leur étant invisible, ils ne songent pas à en appliquer les règles à ce qu'ils lisent dans le scolie de la proposition XXIII. Nous avons admis au contraire qu'il fallait le comprendre en considérant le lexique de l'expérience comme univoque : si l'éternité se livre à nous sur un mode expérientiel, cela signifie que nous pouvons lui appliquer, *mutatis mutandis*, ce que nous avons appris des autres formes de l'expérience. Parmi les différentes lectures possibles, nous pourrons donc rejeter celles qui ne satisfont pas à cette univocité. En outre, nous avons reconstitué la sémantique spinoziste de l'éternité et les différents thèmes qu'elle articule dans la géométrie de la fin du livre V. Dans l'organisation de ces thèmes, ce que nous savons du mode expérientiel nous permet de déterminer comment le sentiment de l'éternité trouve sa place dans le raisonnement. Il y joue un rôle précis : il témoigne, chez chaque homme, de la présence d'une conscience de la nécessité au sein de la finitude, qui seule peut l'orienter vers les formes plus puissantes de cette nécessité.

Il reste à souligner encore une fois que l'expérience ainsi comprise ne saurait s'opposer à la Raison. F. Biasutti a rappelé dans un article récent[1] que l'expérience selon Spinoza ne représente nullement une défaite de la Raison ni une soumission à des données qui s'imposeraient à elle malgré elle. Il insiste sur le fait que ses résultats sont repris par l'intellect et que c'est cette reprise qui leur donne consistance et solidité. Mais il faut aller plus loin : c'est à bon droit qu'il rejette l'empirisme, néanmoins sa formule laisse entendre qu'une pleine reconnaissance de l'expérience serait un recul du rationalisme. Au contraire, l'expérience est le mode d'intervention propre du rationalisme dans les champs où la raison n'a pas d'accès direct. Elle maintient l'ordre de la nécessité dans toute son extension : tout, en droit, relève de la Raison ; mais là où la finitude de l'entendement humain peine à reconstituer la série des causes singulières, l'expérience assume un rôle de relais qui permet d'engranger sur un autre mode ce qui ne peut encore être

1. « In ultima analisi, secondo il punto di vista spinoziano, non è tanto la razionalità ad avere bisogno dell'esperienza comme puntello delle proprie operazioni, quanto, all'opposto, sono i dati empirici che necessitano del soccorso dell'intelletto e della ragione per acquistare solidità e consistenza », *Prospettive su Spinoza*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1990, p. 55.

su adéquatement. Ainsi rien n'est rejeté hors du pensable. C'est pourquoi on peut affirmer sans paradoxe que c'est parce que le spinozisme fait appel à l'expérience qu'il mérite le nom de rationalisme absolu : elle lui permet en effet de compléter le travail de la Raison afin que soient pris en compte tous les domaines où se manifeste la rationalité du réel — c'est-à-dire précisément le réel dans sa totalité.

Comment quelque chose comme l'expérience est-il possible ? Spinoza ne le dit pas, et ce n'est pas l'expérience elle-même qui peut l'enseigner. En parlant d'elle-même comme de toute autre chose, elle ne peut qu'indiquer sa propre présence et ses effets. On conçoit que la question de sa cause ne soit pas posée : la démarche expérientielle est tellement courante dans l'opinion commune et l'héritage rhétorique que lorsque l'on a recours à elle, il est inutile de s'interroger sur ses causes. Il n'est cependant pas interdit de risquer une hypothèse sur la façon dont on pourrait en rendre compte du point de vue systématique : l'expérience n'est rien d'autre que la manifestation de la puissance particulière du corps humain. Les corps humains sont à la fois capables de nombreuses actions différentes et relativement semblables entre eux. D'où le rassemblement dans l'âme de nombreuses idées — même et surtout inadéquates — sur lesquelles les mécanismes associatifs opèrent de deux façons : un processus rare (mais qui est celui qui développera le plus la puissance de penser) en dégage les notions communes, ce qui donne son origine à la connaissance par idées adéquates ; un processus commun (celui de l'imagination) en confond les notions usuelles, ce qui fabrique les idées inadéquates, les idées générales, les universaux... Mais les *modi cogitandi* ne sont pas seulement les idées, même si tous les autres se fondent sur elles. C'est pourquoi un troisième processus est possible, qui, lui, n'est pas de l'ordre de la connaissance, mais qui est sans doute le même que celui qui fonde l'imitation des affections : du fait de la ressemblance d'autrui avec nous[1], nous partageons d'une certaine façon ce que nous voyons lui arriver. Les idées qui sont communes aux rencontres les plus courantes de notre vie et de la sienne peuvent donc être rapprochées, certes pensées dans l'individuation de notre corps, de notre imaginaire, mais avec une nuance spéciale qui leur permet de nous apparaître comme concernant pour l'essentiel et autrui et nous-mêmes. La tonalité spéciale qui affecte ces idées est à l'origine du sentiment de la vie commune et de l'expérience

1. *Ethique*, livre III, pr. XXVII.

Cette dernière a donc pour cause la complexité et la similitude de la puissance des hommes.

Il apparaît alors logique que le statut de l'expérience se développe, dans l'histoire du système, parallèlement à celui de la puissance : on peut distinguer une première étape, où elle marque à la fois la faiblesse du sujet et la possibilité de son rapport avec ce qui lui donne sens ; une seconde étape, celle de l'*Ethique* et du *TTP*, où elle se déploie au rythme des activités du *conatus* ; enfin l'ultime étape du *Traité politique* où, devenant active *(...sive praxis)*, au moins dans certaines limites, elle marque le plein épanouissement de la puissance divine au sein de la finitude positive.

Nous indiquions au début de ce travail que nous espérions grâce à lui mieux comprendre comment une philosophie constitue son rapport à son extérieur, et, par là, se situe elle-même. Il est temps d'y revenir.

— La philosophie de Spinoza est une architecture. On sait ce que cela implique : une philosophie ne se réduit pas à une intuition centrale, mais elle constitue une structure rigoureuse qui ordonne cette intuition ou cette pluralité d'intuitions et lui confère sa force. S'il en était autrement, on serait face à une sagesse et non face à une philosophie. Dans le cas du spinozisme, cette structure semble en outre se donner à voir dans la forme extérieure qui est celle de l'ordonnancement géométrique.

— Mais comment cette architecture se donne-t-elle à elle-même les moyens de sa mise en œuvre ? Autrement dit comment le système se constitue-t-il ? Ce qui n'est pas la même question que : comment se forme-t-il ? Comment dispose-t-il ses formes de rationalité[1] ? A moins d'admettre qu'il crée à partir de rien ses concepts, ses preuves et ses modes de démonstration, il faut bien expliquer comment il peut établir un dialogue avec son lecteur possible. Nous avons déjà rencontré ce problème dans la première partie de ce travail, sous la forme d'une question qui en dérive : celle du protreptique. Mais avant la question du protreptique se pose celle de la constitution du système, qui est sa condition. Comment l'architectonique d'une pensée intègre-t-elle son rapport à ce qui lui est extérieur ?

L'éventail des réponses possibles est bien connu. On en trouve la discussion par exemple dans la « dianoématique » de Martial Gueroult.

1. Cf. P.-F. Moreau, Biographie intellectuelle et règles d'interprétation, in *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam, ed. by C. De Deugd, 1984, p.137-142.

Trois voies extrêmes se profilent. On peut expliquer une philosophie par la critique qu'elle effectue des systèmes antérieurs ; elle serait alors une nouvelle formulation d'une tradition philosophique, née de l'insatisfaction laissée par les précédentes, ou produite par le mélange de plusieurs influences. Mais on a souvent remarqué que les traits les plus clairs d'une pensée sont déjà formés avant la réception des héritages. En outre, si l'impression d'unité produite par un système n'est pas illusoire, on doit reconnaître à sa consistance une autre racine qu'une série de variations ou de juxtapositions issues de son passé. On peut aussi lire le système comme une description directe de la réalité — mais alors pourquoi existe-t-il plusieurs systèmes[1] ? Surtout on est alors amené à sous-estimer le rôle de l'architectonique et le remaniement qu'elle impose au réel. Enfin, pour éviter ces écueils, on peut souligner fortement la différence entre l'intérieur et l'extérieur. On insiste ainsi, à juste titre, sur le fait que le foyer d'intelligibilité d'un système compact réside d'abord dans ses propres structures. Le « réel commun » finit alors par s'amenuiser jusqu'à disparaître[2]. C'est la tendance de Gueroult, qui considère que les aspects sociaux, scientifiques, religieux ne tiennent que « fugitivement » aux systèmes : ils en constituent une sorte de périphérie dont les variations ne sont pas déterminantes[3].

Nous ne pouvons ici trancher ces questions en général. Mais peut-être le travail que nous venons d'effectuer nous permet-il d'y voir un peu plus clair en ce qui concerne le cas du spinozisme.

Une première réponse consiste à repérer les disciplines sectorielles et leurs langages propres : celui de la physique, celui du droit, celui de la théorie des passions. Le spinozisme, comme les autres philosophies, hérite de ces secteurs et les réorganise, mais sans les créer de toutes pièces. Il se retrouve donc là sur un terrain commun, où son argumentation s'élabore à partir de données préphilosophiques, pour les transformer certes, mais sans pouvoir les ignorer. Réciproquement, de sa capacité à résoudre ces problèmes préexistants, ou à éclairer leurs solutions dépendra sa capacité de convaincre. Ainsi, à l'âge classique, en est-il des problèmes de l'étendue et du mouvement, de la légitimation de l'Etat, de la domination des passions, de l'interprétation de l'Ecriture

1. M. Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, 1979, p. 60.
2. « Cessant de vouloir se fonder par rapport à un réel commun extérieur à elles, elle [= les philosophies] découvrent en elles-mêmes le fondement de leur réalité », *ibid.*, p. 106.
3. *Ibid.*, p. 138.

Cependant, dira-t-on, il s'agit là précisément de la « périphérie » du système.

Mais nous pouvons aussi trouver une seconde réponse en remarquant que tous les termes qui constituent chez Spinoza l'ordre de l'expérience — *experientia, usus, ingenium, fortuna* — ont un point commun : ils appartiennent à un lexique plus large que celui du langage philosophique. Ils cristallisent un point de vue, des exemples, des arguments qui sont véhiculés par des discours préphilosophiques, depuis les orateurs et les historiens latins jusqu'aux moralistes de la Renaissance. Le système partage donc certaines franges avec une tradition rhétorique : elles se manifestent de façon dominante dans ces notions qui sont au plus près de l'expérience humaine et peuvent donc d'emblée s'interpréter au-delà d'une approche spécialisée. Ces franges fournissent au philosophe et au lecteur un terrain commun qui semble appeler de lui-même l'interprétation métaphysique. Ce n'est donc pas un « réel commun » déterminé une fois pour toutes qui forme le terreau du système : c'est une expérience déjà prolongée dans une réflexion, ou dans une tradition de réflexion, qui oriente la façon dont les faits sont déchiffrés par ceux qui les vivent ; certes, cette tradition est déterminée historiquement, on peut repérer les strates qui l'ont composée, mais elle est devenue anonyme et constitue comme un fond de lecture usuelle de la vie, dont plusieurs systèmes différents peuvent tenir compte, chacun selon ses normes propres.

En ce sens, on aura beaucoup à apprendre de la façon dont les grandes philosophies rationalistes du XVII^e^ siècle sont immergées dans la pensée de l'expérience et de la fortune qui fut celle de l'humanisme : pour s'en inspirer parfois, pour en retourner ou en déplacer les concepts souvent. Le propre du spinozisme est de fonder sur ces notions à la fois héritées et proches de chacun un mode d'approche de la réalité qui introduit les préoccupations préphilosophiques au cœur même du système. L'expérience alors n'est pas la périphérie : c'est le point par où l'extérieur est à l'intérieur.

Bibliographie

Nous avons limité la liste qui suit aux ouvrages cités dans ce travail et à quelques autres traitant de problèmes connexes ou ayant particulièrement marqué la recherche. Pour une bibliographie exhaustive, il suffit de se reporter aux bibliographies citées en I (*a*), et notamment au *Bulletin de bibliographie spinoziste* pour l'analyse des ouvrages les plus récents.

I - INSTRUMENTS DE TRAVAIL

a) Bibliographiques

Garoux Alain, *Spinoza : Bibliographie 1971-1977*, Université de Reims, Centre de Philosophie politique, 1981.

Kingma J. et Offenberg A. K., Bibliography of Spinoza's works up to 1800, *Studia Rosenthaliana*, Assen, 11 (1977), p. 1-32. Edition séparée, van Gorcum, 1977.

Leone Adele, Bibliografia spinoziana 1972-1979, *Verifiche*, 11, 1982, p. 59-97.

Oko Adolph S., *The Spinoza Bibliography*, Compiled by Adolph S. Oko, published under the Auspices of the Columbia University Libraries, Boston, Mass., G. K. Hall & C°, 1964.

Préposiet J., *Bibliographie spinoziste, Répertoire alphabétique - Registre systématique - Textes et documents : Biographies de Lucas et de Colerus, article « Spinoza » du Dictionnaire de Bayle, inventaire de la bibliothèque de Spinoza, etc.*, Paris, Belles Lettres, 1973.

Santinelli Cristina, *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino, 1983.

Totok W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, IV, *Frühe Neuzeit, 17. Jahrhundert*, unter Mitarbeit von Erwin Schadel, Ingrid Dietsch und Helmut Schröer, Vittorio Klostermann, Francfort, 1981, p. 232-296.

Ueberweg : en attendant la nouvelle édition, on se reportera à : *F. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Teil, Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, völlig neubearbeitet von M. Frischeisen-Köhler und W. Moog, Berlin, Mittler & Sohn, 1924, p. 269-294.

Van der Linde Antonius, *Benedictus Spinoza*, Bibliografie, La Haye, M. Nijhoff, 1871. [Réimpression : Nieuwkoop, B. de Graaf, 1961.]

Wetlesen J., *A Spinoza bibliography. Particulary on the period 1940-1967*, Oslo, Universitetsforlaget, 1968. Id., 1971. 2nd rev. ed. arranged as a supplementary volume to Oko's Spinoza bibliography.

Bulletin de bibliographie spinoziste, depuis 1979 [chaque numéro annuel paraît dans le cahier 4 des *Archives de philosophie*].

b) Linguistiques et lexicographiques

Akkerman F., *Spinoza's tekort aan woorden. Humanistische aspecten van zijn schrijverschap*, Leyde, 1977, Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 36. Traduction française par A. van de Lindt et J. Lagrée, La pénurie de mots de Spinoza, *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, I, *Lire et traduire Spinoza*, PUPS, 1989, p. 9-37.

Bouveresse R. et Moreau P.-F., Index informatique, *in* Spinoza, *Tractatus politicus/Traité politique.* Texte latin. Traduction par P.-F. Moreau. Index informatique par P.-F. Moreau et Renée Bouveresse, Paris, Répliques, 1979.

Crapulli G. et Giancotti Boscherini E., *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza* (Lessico intellettuale europeo, 3), Rome, Ed. dell'Ateneo, 1969 ; 1971² (p. 119-184 : E. Giancotti Boscherini, Sul concetto spinoziano di *mens*).

Giancotti Boscherini Emilia, *Lexicon Spinozanum*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, « Archives Internationales d'Histoire des Idées », 28 (2 vol.).

Guéret M., Robinet A. et Tombeur P., *Spinoza. Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, Louvain-la-Neuve, CETEDOC, 1977.

Het groot Woordenboek der Nederlandsche en fransche Taele, getrocken uyt verscheyde soo Nederlandsche als Fransche Schryvers, naementlijk uyt den genen van P. Richelet, Bruxelles, 3ᵉ édition, 1739.

Kajanto I., Aspects of Spinoza's latinity, *Arctos, acta philologica fennica*, Helsinki, 13 (1979), p. 49-83.

Leopold J. H., *Ad Spinozae Opera Posthuma*, La Haye, Nijhoff, 1902.

II - TEXTES ET TRADUCTIONS

Editions originales

Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II More Geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem Cogitata Metaphysica, Amsterdam, Riewerts, 1663.

Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, Quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva Pietate, & Reipublicae Pace posse concedi : sed eandem nisi cum Pace Reipublicae, ipsaque Pietate tolli non posse, Hambourg, Künrath, 1670.

B. d. S. Opera Posthuma, Quorum series post Praefationem exhibetur, s.l., 1677.

De Nagelate Schriften van B.d. S. Als Zedekunst, Staatkunde, Verbetering van't Verstant, Breiven en Antwoorden, uit verscheide Talen in de Nederlandsche gebragt, s.l., 1677.

Editions de référence

Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt, ed. J. van Vloten et J. P. N. Land, La Haye, Nijhoff, 2 vol., 1883 ; 3 vol., 1895[2] ; 4 vol., 1914[3].
1. Tractatus de Intellectus Emendatione. Ethica. Tractatus politicus. Tractatus theologico-politicus.
2. Tractatus theologico-politicus (suite). Lettres.
3. Korte Verhandeling. Principia. Cogitata metaphysica. Stelkonstige reeckening van den regenboog - Reeckening van kanssen. Compendium grammatices linguae hebraeae.

Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Carl Winter, Heidelberg, 1925. 2. Auflage Heidelberg, 1972, 4 vol. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1925.
1. Korte verhandeling van God, de mensch en des zelfs welstand - Renati Des Cartes principiorum philosophiae, pars I, II - Cogitata metaphysica - Compendium grammatices linguae hebraeae.
2. Tractatus de intellectus emendatione - Ethica.
3. Tractatus theologico-politicus - Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum - Tractatus politicus.
4. Epistolae - Stelkonstige reeckening van den regenboog - Reeckening van kanssen.

Spinoza Opera V. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winter, Heidelberg, 1987.
5. Supplementa. Kommentar zum Tractatus theologico-politicus. Kommentar zu den Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum. Kommentar zum Tractatus politicus. Einleitung zu den beiden Traktaten.

Œuvres complètes

Werken van B. de Spinoza. Uitgave onder auspiciën van de Vereniging Het Spinozahuis, Amsterdam, 1977-1982, 3 vol.
1. Briefwisseling. Vertaald uit het Latijn en uitgegeven naar de bronnen alsmede van een inleiding en van verklarende en tekstkritische aantekeningen voorzien door F. Akkerman, H. G. Hubbeling en A. G. Westerbrink. 1977.
2. Ethica. Uit het Latijn vertaald en van verklarende aantekeningen voorzien door Nico Van Suchtelen. Nieuwe uitgave, herzien en ingeleid door Guido Van Suchtelen, 1979.
3. Korte geschriften. Bezorgd door F. Akkerman, H. G. Hubbeling, F. Mignini, M. J. Petry en N. en G. Van Suchtelen, 1982. René Descartes. De Beginselen van de wijsbegeerte - Korte verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand - Vertoog over de verbetering van het verstand - Stelkonstige reeckening van den regenboog - Reeckening van kanssen.

Œuvres de Spinoza, traduites par Emile Saisset, avec une introduction du traducteur, Paris, Charpentier, 2 volumes, 1842. Edition revue et augmentée 3 volumes, 1861.

1. Introduction critique.
2. Vie de Spinoza. Traité théologico-politique. Traité politique.
3. Ethique. De la Réforme de l'Entendement. Lettres.

Œuvres de Spinoza, traduites et annotées par Charles Appuhn, Paris, Garnier, s.d., réédition Garnier-Flammarion, 4 volumes.
1. Traité de la Réforme de l'Entendement. Court Traité. Les principes de la philosophie de Descartes. Pensées métaphysiques.
2. Ethique.
3. Traité théologico-politique.
4. Traité politique. Lettres.

Œuvres complètes, texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrashi, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954, 1978.

Sämtliche Werke in sieben Bänden [und einem Ergänzungsband]. In Verbindung mit Otto Baensch und Artur Buchenau herausgegeben und mit Einleitungen, Anmerkungen und Registern versehen von Carl Gebhardt. Leipzig, Felix Meiner, « Philosophische Bibliothek », 1905-1914, 7 vol. ; nouvelle édition, Hambourg, 1965-1984, 8 vol.
1. *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück*, Herausgegeben von Carl Gebhardt, 1965, Nachdruck der 4. Auflage 1922.
2. *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Übersetzung, Anmerkungen und Register von Otto Baensch, 1905 ; 1910². Einleitung von Rudolf Schottlaender, 1967. Nachdruck mit erneut ergänztem Literaturverzeichnis, 1976. Auswahl-Bibliographie von Wolfgang Bartuschat, 1989.
3. *Theologisch-politischer Traktat*, Auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt (1908) neu bearbeitet, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick, 1976, 2. durchges. Auflage, 1984.
4. *Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet* mit dem « Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken », Übersetzung von Artur Buchenau (1907), Einleitung und Anmerkungen von Wolfgang Bartuschat, 5. Auflage, 1978.
5. *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Abhandlung vom Staate*, Übersetzung, Anmerkungen und Register von Carl Gebhardt (1907), Einleitung von Klaus Hammacher, 5. Auflage, 1977.
6. *Briefwechsel*, Übersetzung und Anmerkungen von Carl Gebhardt (1914), 2. durch weitere Briefe ergänzte Auflage mit Einleitung und Bibliographie von Manfred Walther, 1977 ; p. 413-457 : bibliographie.
7. *Lebensbeschreibungen und Gespräche* (Jelles, Lucas, Kortholt, Bayle, Colerus, Stolle-Hallmann), Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von Carl Gebhardt (1914), Nachdruck mit einer Bibliographie von Manfred Walther, 2. Auflage, 1977 ; p. 148-171 : Bibliographie.
Ergänzungsband. Algebraische Berechnung des Regenbogens - Berechnung von Wahrscheinlichkeiten, Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben von Hans-Christian Lucas und Michael John Petry. Niederländisch-Deutsch, 1982.

Opera - Werke, Lateinisch und Deutsch. Darmstadt, WB, 2 vol.
1. Tractatus theologico-politicus : Theologisch-politischer Traktat. Herausgegeben von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner, 1979.

2. Tractatus de intellectus emendatione - Ethica : Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes - Ethik. Herausgegeben von Konrad Blumenstock, 1967, 1978[2], 1980[3].

Obras completas, I-V. Prologada por Abraham J. Weiss y Gregorio Weinberg, traducciones de Mario Calés y Oscar Cohan, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1977.

1. Breve Tratado. Los Principios de la Filosofia de Descartes. Pensiamentos metafisicos.
2. Tratado teologico-politico. Tratado politico.
3. Etica.
4. Tratado de la Reforma del Entendimiento. Epistolario.
5. Gramatica hebrea. Tratado sobre el arco iris. Tratado sobre el calculo de posibilidades.

The Collected Works of Spinoza, edited and translated by Edwin Curley, Princeton University Press, volume I (1985), XX-727 p.

1. Treatise on the Emendation of the Intellect. Short Treatise on God, Man, and His Well-being. Letters 1-16. Principles of Philosophy. Letters 17-29. Ethics.

Traité de la Réforme de l'entendement

Traité de la Réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses, texte, traduction et notes par A. Koyré, Paris, Vrin, 1937, 1969[4], 1974[5], 1979[6].

Traité de la Réforme de l'entendement, préface de B. Rousset, présentation et commentaire de B. Huisman, Paris, Nathan (Les intégrales de philo), 1987, 72 p.

Traité de la Réforme de l'entendement, introduction, texte, traduction et commentaire par Bernard Rousset, Vrin, 1992, 479 p.

Traité de la Réforme de l'entendement, préface, traduction et commentaires de André Scala, Agora, 1990, 197 p.

Tratado de la Reforma del entendimiento y otros escritos, traducción, notas y comentario de Lelio Fernandez y Jean-Paul Margot, Universidad nacional de Colombia, 1984, 136 p.

Tratado de la Reforma del entendimiento. Principios de Filosofia de Descartes. Pensamientos metafisicos, introducción, traducción y notas de Atilano Dominguez Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Tratado da Reforma do Entendimento, trad. Abilio Queiros, Lisbonne, Ediçoes 70 1987.

Verhandeling over de verbetering van het verstand, introduction, traduction et commentaire de Wim Klever, Baarn, Ambo, 1986, 210 p.

Ma'amar al tikkun hasekhel, trad. Nathan Spiegel ; introduction et notes Joseph Ben-Shlomo, Jerusalem, 1972, 1976[2].

Court Traité

Korte Verhandeling, van God, de Mensch, en deszelvs Welstand, Breve Trattato su Dio, l'Uomo, e il suo Bene, introduzione, edizione, traduzione e commento di Filippo Mignini, l'Aquila, L. U. Japadre editore, 1986.

Tratado breve, traducción, prologo y notas de Atilano Dominguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Ethique

Etica, demostrada segun el orden geométrico, edicion preparada (introdución, tradución y notas) por Vidal Peña Garcia, Madrid, 1975, 1979², 1980³, 1984⁴.

Etica, a cura di Emilia Giancotti, Rome, Editori Riuniti, « Biblioteca del pensiero moderno », 1988, 461 p.

Ethique, texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988, 539 p.

Ethique, introduction, traduction, notes et commentaire de Robert Misrahi, PUF, 1990.

The Ethics and selected letters, translated by Samuel Shirley, edited, with introduction, by Seymour Feldman. Indianapolis (Ind.), 1982.

Ethics, edited, with a revised translation, by G. H. R. Parkinson, Londres, Dent & Sons, 1989.

Traité théologico-politique

Tractatus theologico-politicus, translated by Samuel Shirley, with an introduction by Brad S. Gregory, Leyde, Brill, 1989.

Trattato teologico-politico, introduzione di Emilia Giancotti Boscherini, traduzione e commenti di Antonio Droetto ed Emilia Giancotti Boscherini, Turin, 1972 ; 2a edizione riveduta : Turin, 1980.

Tratado teologico-politico, introducción, traducción, notas, indices de Atilano Dominguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, 439 p.

Tratado Teologico-Politico, trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisbonne, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988, 429 p.

Traité politique

Traité politique, texte latin, traduction par P.-F. Moreau, index informatique par P.-F. Moreau et Renée Bouveresse, Paris, Répliques, 1979.

Tratado politico, traduction, introduction, index analytique et notes de Atilano Dominguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, 234 p.

Hoofdstukken uit de Politieke Verhandeling, introduction, traduction et commentaire de Wim N. A. Klever, Amsterdam, Boom Meppel, 1985, 123 p.

Tratado politico, introducción, traducción, notas, index latinus translationis y bibliografia : Humberto Gianini y Isabel Flisfisch, Santiago du Chili, Editorial Universitaria, 1989.

Politischer Traktat, traduction par Gerhard Güpner à partir de l'édition Gebhardt, complétée par un extrait du chapitre 16 du *TTP* et par un appendice de Hermann Klenner (chronologie, notes, bibliographie et un essai sur Des Bento/Baruch/Benedictus realistiche Utopie, p. 137-156), Leipzig, Reclam, 1988.

Correspondance

Epistolario, A cura di A. Droetto, Turin, 1951, 1974².

Correspondencia completa, traducción, introducción, notas e indices de Juan Domingo Sanchez Estop, Madrid, Libros Hiperion, 1988, 265 p.

Correspondencia, introducción, traducción, notas e indices de Atilano Dominguez, Madrid, Allianza Editorial, 1988, 429 p.

Lettre à Louis Meijer

Brief van Spinoza aan Lodewijk Meijer, 26 juli 1663, Uitgegeven door A. K. Offenberg, Amsterdam, 1975.

Letter from Spinoza to Lodewijk Meijer, 26 july 1663, ed. by A. K. Offenberg, in *Speculum spinozanum*, 1978, p. 426-435. Id : *Philosophia* (Isr.) 7 (1977), p. 1-13.

Lettre de Spinoza à Lodewijk Meijer, 26 juillet 1663, éditée par A. K. Offenberg, traduction par Michèle Miny-Chustka, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 102 (1977), p. 273-284.

III - REVUES ET COLLECTIONS CONSACRÉES A SPINOZA

Chronicon spinozanum, Hagae Comitis, curis Societatis Spinozanae, 5 vol. 1921-1927.

Mededelingen vanwege het Spinozahuis, Leyde, Brill, depuis 1934 ; puis Eburon, Delft, à partir du numéro 59, 1989 (cité : MVHS).

Cahiers Spinoza, Répliques, 6 volumes depuis 1977.

Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza, depuis 1978.

Bulletin de bibliographie spinoziste, in *Archives de philosophie*, depuis 1979.

Studia Spinozana, 6 volumes depuis 1985.

Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 4 volumes parus depuis 1989.

Guest Lectures and Seminar Papers on Spinozism, Rotterdam, Erasmus Universiteit, depuis 1986.

IV - ÉTUDES ET COMMENTAIRES

Abraham R. D., Spinoza's concept of common notions. A functional interpretation, *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 31 (1977), p. 27-38.
Adler Jacob, Divine Attributes in Spinoza : Intrinsic and Relational, *Philosophy & Theology*, IV, 1 (1989), p. 33-52.
Akkerman F. et Hubbeling H. G., The preface to Spinoza's posthumous works, 1677, and its author Jarig Jelles (c. 1619/20-1683), *Lias, sources and documents relating to the early modern history of ideas*, Amsterdam, 6 (1979), p. 103-173.
Akkerman F., J. H. Glazemaker, an early translator of Spinoza, in *Spinoza's political and theological thought*, 1984, p. 23-29.
Akkerman F., L'édition de Gebhardt de l'*Ethique* de Spinoza et ses sources, *Raison présente*, Paris, 43 (1977), p. 37-51.
Akkerman F., Le caractère rhétorique du *Traité théologico-politique*, in *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, 1985.
Akkerman F., *Studies in the posthumous works of Spinoza. On style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts* [Th.], Groningen, 1980.
Akkerman F., Vers une meilleure édition de la correspondance de Spinoza ?, *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 31 (1977), p. 4-26.
Alain (pseudonyme d'Emile Chartier), *Spinoza*, Paris, Delaplane, 1901 ; Mellottée, 1949 ; Gallimard, 1972.
Albiac Gabriel, *La sinagoga vacia. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperion, 1987, 558 p.
Albiac Gabriel, Maledictus, *El Pais*, 27/7/85.
Albrecht E., Was hat uns Spinoza heute noch zu sagen ? Festvortrag aus Anlaß des 300. Todestages des großen holländischen materialistischen Philosophen, *Greifswalder Universitätsreden*, Greifswald, 36 (1977), p. 1-13.
Aldrich V., Categories and Spinoza's attributes, *Pacific philosophical quarterly*, Los Angeles, 61 (1980), p. 156-166.
Alexander S., Lessons from Spinoza, in *Chr. sp. V*, 1927.
Allendesalazar Mercedes, *Spinoza, Filosofia, pasiones y politica*, Alianza Universidad, 1988, 127 p.
Allison Henry E., *Benedict de Spinoza*, Boston, 1975.
Allison Henry E., *Benedict de Spinoza : An Introduction* (revised edition) ; Yale University Press, 1987, 254 p.
Alquié Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981.
Alquié Ferdinand, *Servitude et Liberté selon Spinoza*, Paris, CDU, s.d., « Les Cours de Sorbonne ».
Althusser Louis, *Eléments d'autocritique*, Paris, 1974 ; 1979², p. 65-83.
Altkirch E., *Spinoza im Porträt*, Iéna, 1913 ; reprint : Londres, 1980.
Appuhn Charles, *Spinoza*, Paris, Delpeuch, 1927, « Civilisation et Christianisme, X ».
Arnaldez R., Spinoza et la pensée arabe, *Revue de synthèse*, Paris, 99 (1978), p. 151-172.
Assoun P. L., Spinoza, les libertins français et la politique 1665-1725, *Cahiers Spinoza*, Paris, 3 (1980), p. 171-207.

Atkins D., *George Eliot and Spinoza*, Salzbourg, 1978.
Auerbach, Berthold, *Spinoza. Ein Denkerleben*, Stuttgart, 1860 ; Nachdruck : Tübingen, 1980.
Aurelio Diogo Pires, O Deus dos Attributos, *Analise*, 1 (1984), p. 49-70.
Auvray P., Richard Simon et Spinoza, in *Religion, Erudition et Critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e*, Université de Strasbourg, Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisées, Paris, PUF, 1968, p. 201-214.
Avenarius Richard, *Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phase. Nebst einem Anhang : Über Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's*, Leipzig, Eduard Avenarius, 1868 ; reprint : Londres, 1980.
Avila Crespo Remedios, Finalidad, deseo y virtud. Spinoza y Nietzsche, *Anales del Seminario de Metafisica*, 20 (1985), p. 21-45.
Ayrault Roger, *La genèse du romantisme allemand. Situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Aubier, 1961. [Cf. t. II : *La Querelle du spinozisme : le Dieu de Goethe et de Herder*, p. 511-528.]

Balibar Etienne, Spinoza : la crainte des masses, *in* Giancotti Boscherini E. (éd.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso internazionale Urbino 4-8 ottobre 1982*, Naples, 1985.
Balibar Etienne, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, 127 p. (coll. « Philosophies »).
Balibar Etienne, Spinoza, politique et communication, *Cahiers philosophiques*, 39 (1989), p. 17-42.
Balling Pieter, *Het Licht op den Kandelaar*, s.l., 1662 ; rééd. C. Gebhardt (*Chr. sp.*, IV, 1924-1926).
Banfi Antonio, *Spinoza e il suo tempo. Lezioni e scritti a cura di L. Sichirollo* (Socrates, 6), Florence, Vallecchi, 1969.
Baraz Michael, *La Révolution inespérée : Constantin Brunner*, Paris, José Corti, 1986, 347 p.
Barret-Kriegel Blandine, Liberté et égalité chez Spinoza ou le traitement d'une antinomie, *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, 8 (1985), p. 97-106.
Barthelemy D., Critique et Prophétie selon Spinoza, Simon et Bossuet, *La vie de la Parole dans l'Ancien Testament*, études d'exégèse et d'herméneutique offertes à Pierre Grelot, Paris, Desclée, 1987, p. 319-332.
Bartuschat Wolfgang, Metaphysik als Ethik. Zu einem Buchtitel Spinozas, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim a. Glan, 28 (1974), p. 132-145.
Bartuschat Wolfgang, Neuere Spinoza-Literatur, *Philosophische Rundschau*, Tübingen, 24 (1977), p. 1-44.
Bartuschat Wolfgang, Selbstsein und Absolutes, *Neue Hefte für Philosophie*, Göttingen, 12 (1977), p. 21-63.
Bartuschat Wolfgang, Spinoza in der Philosophie von Leibniz, in *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, 1981, p. 51-66.
Bartuschat Wolfgang, The ontological basis of Spinoza's theory of politics, in *Spinoza's political and theological thought*, 1984, p. 30-36.

Bartuschat Wolfgang, Über Spinozismus und menschliche Freiheit beim frühen Schelling, *in* H.-M. Pawlowski, S. Smid & R. Specht (eds.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, Frommann-Holzboog, 1989, p. 153-175.

Baruch de Spinoza 1677-1977. Werk und Wirkung, Katalog der Ausstellung von 21. Februar zum 30. April 1977 in der Herzog-August Bibliothek gezeigt. Zusammengest. u. eingel. von W. Schmidt-Biggemann. Wolfenbüttel, 1977.

Bastien M., Dom Deschamps et Spinoza, *Recherches sur le XVII^e siècle*, Paris, 1 (1976), p. 111-124.

Bauer Emmanuel J., *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, Berne, Peter Lang, 1989.

Bayle Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Leers, 1697.

Bayle Pierre, *Ecrits sur Spinoza*, F. Charles-Daubert et P.-F. Moreau (eds), Paris, Berg, 1984.

Bayle Pierre, Lettres sur Spinoza, *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, Paris, 9 (1982), p. 1-10.

Belaief G., *Spinoza's philosophy of law*, La Haye, 1971.

Belaval Y., Leibniz lecteur de Spinoza, *Archives de philosophie*, Paris, 46 (1983), p. 531-552.

Belaval Y., Note sur l'emploi par Leibniz de l'expression spinoziste d'idée adéquate, *Archivio di filosofia*, Rome, 1978, p. 121-132.

Bell David, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, Institute of Germanic Studies, University of London, 1984, 192 p.

Bellangé Charles, *Spinoza et la philosophie moderne*, Paris, H. Didier, 1912.

Bennett J., *A study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, 1984.

Bent Victor, *Spinoza, el limite humano*, Caracas, Mediciencia, 1987.

Bernhardt J., Infini, substance et attributs : sur le spinozisme (à propos d'une étude magistrale), *Cahiers Spinoza*, Paris, 2 (1978), p. 53-92.

Berti Silvia, *La vie et l'esprit de Spinoza* (1719) e la prima traduzione francese dell'*Ethica*, *Rivista Storica italiana*, 98, 1 (1986), p. 5-46.

Bertrand M., Spinoza : le projet éthique et l'imaginaire, *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, Paris, 14 (1984), p. 1-12.

Bertrand, M., *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, 1983.

Biasutti Franco, Aspetti della critica spinoziana alla religione, *Verifiche*, Trente, 6 (1977), p. 731-754.

Biasutti Franco, L'idea di Dio e il problema della verità in Spinoza, *Verifiche*, Trente, 6 (1977), p. 240-274.

Biasutti Franco, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologne, 1979.

Biasutti Franco, Uomo e natura in Spinoza, in *Atti del XXVI congresso nazionale di filosofia*, Rome, 1978, p. 152-160.

Biasutti Franco, Verità e certezza nella epistemologia spinoziana, *Verifiche*, 17 (1988), p. 61-79.

Billecoq Alain, Spinoza et les spectres : l'autorité, *Revue de l'enseignement philosophique*, décembre 1985, p. 20-32.

Billecoq Alain, Spinoza et les spectres, Paris, PUF, 1987, 168 p.

Blom H. W., Spinoza précurseur de la méthode analytique dans les sciences sociales, *Il Pensiero politico*, 18, 1 (1985).

Blom H. W., Politieke wetenschap in de Gouden Eeuw. Kritiek, geschiedenis en theorie in het Nederlandse zeventiende eeuwse politieke denken, *Acta Politica*, Meppel, 13 (1978), p. 305-330 (p. 318-324 : Spinoza's wetenschappelijke politiek).

Blom H. W., *Spinoza en De la Court. Politieke wetenschap in de zeventiende eeuw*, Leyde, 1981 (Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 42).

Bolton M. B., Spinoza on Cartesian Doubt, *Nous*, 19 (1985), p. 379-395.

Bonger H., *Spinoza en Coornhert*, Leyde, Brill, Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 57, 1989.

Bordoli Roberto, Spinoza politico nella critica francese contemporanea, *Critica marxista*, 6 (1989), p. 115-151.

Borges Coelho Antonio, *Inquisiçao de Evora, dos primordios a 1668*, Lisbonne, Caminho, 1987, 348 p.

Borges Anselmo, Spinoza e a questao de Deus, *Humanistica e Teologia*, 2 (1987), p. 175-194.

Boss Gilbert, *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du « Court traité »*, Zurich, Editions du Grand Midi, 1982.

Boss Gilbert, *La différence des philosophies. Hume et Spinoza*, Zurich, Editions du Grand Midi, 1982.

Boss Gilbert, La conception de la philosophie chez Hobbes et Spinoza, *Archives de philosophie*, 48, 2 (1985), p. 311-326.

Bossers Anton, *Nil Volentibus Arduum* : Lodewijk Meyer en Adriaan Koerbagh, in *Opstellen over de Koninklijke Bibliotheek en andere Studies*, Hilversum, Verloren, 1986, p. 374-383.

Bostrenghi Daniela, Immaginazione e Ragione nella teoria Spinoziana della conoscenza e degli affetti : un progetto problematico, *Istituto di Filosofia Annali Due*, Urbino, 1987, p. 5-67.

Bouillier Francisque, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3e éd., Paris, Delagrave, 1868, 2 vol. [Spinoza : I, chap. XV-XIX, p. 315-428.]

Bourel Dominique, Edelmann et le spinozisme, *Archives de philosophie*, Paris, 46 (1983), p. 583-589.

Bourel Dominique, La purification du spinozisme chez Mendelssohn, *Archivio di filosofia*, Rome, (1978), p. 133-145.

Bourel Dominique, Leibniz et Spinoza : un essai de conciliation chez Moses Mendelssohn, in *Theoria cum praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert*, Akten des III. internationalen Leibnizkongresses, Hannover, 12. bis 17. november 1977, vol. 2 : *Spinoza*, Wiesbaden, 1981, p. 104-109.

Bourel Dominique, Spinoza en Allemagne : jalons, Bulletin de bibliographie spinoziste, 2 (1981), p. 1-4, in *Archives de philosophie*, Paris, 44, 1981.

Brann H. W., Schopenhauer and Spinoza, *Journal of the history of philosophy*, Berkeley (Calif.), 10 (1972), p. 181-196.

Breton Stanislas, Ame spinoziste, âme néo-platonicienne, *Revue philosophique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, 71 (1973), p. 210-224.

Breton Stanislas, Hegel ou Spinoza. Réflexions sur l'enjeu d'une alternative, *Cahiers Spinoza*, Paris, 4 (1983), p. 61-87.

Breton Stanislas, Les fondements théologiques du droit chez Spinoza, *Archives de philosophie du droit*, Paris, 18 (1973), p. 93-105.
Breton Stanislas, Origine et principe de raison, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 58 (1974), p. 41-57.
Breton Stanislas, *Politique, religion, écriture chez Spinoza*, Lyon, 1973.
Breton Stanislas, *Spinoza. Théologie et politique*, Paris, 1977.
Breton Stanislas, Grammaire, langage, expression chez Spinoza, *Bijdragen*, 45 (1984), p. 170-182.
Brochard Victor, Le Dieu de Spinoza, *Revue de métaphysique et de morale*, 1908.
Brown Norman O., Philosophy and prophecy, Spinoza's Hermeneutics, *Political theory*, vol. 14, 2, may 1986.
Brunner Constantin, *Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit*, Berlin, 1910. [Trad. franç., H. Lurié, *Spinoza contre Kant et la cause de la vérité spirituelle*, Paris, Vrin, 1933.]
Brunschvicg Léon, Le platonisme de Spinoza, *Chr. sp.*, III, 1923.
Brunschvicg Léon, Sommes-nous spinozistes ?, *Chr. sp.*, V, 1927.
Brunschvicg Léon, Sur l'interprétation du spinozisme, *Chr. sp.*, I, 1921.
Brunschvicg, Léon, *Spinoza*, Paris, Alcan, 1894 ; *Spinoza et ses contemporains*, 1923[3] ; PUF, 1951[4].
Brykman Geneviève, Sagesse et sécurité selon Spinoza, *Les études philosophiques*, Paris, (1972), p. 307-318.
Brykman Geneviève, *La judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, 1972.
Camerer Th., *Die Lehre Spinozas*, Stuttgart, 1877 (2[e] éd., 1914).
Camerer Th., *Spinoza und Schleiermacher*, Stuttgart, 1903.
Campana Gilberto, *Liberazione e salvezza dell'uomo in Spinoza*, Rome, 1978 (p. 208-245 : Bibliographie).
Campana Gilberto, Libertà e salvezza laica in Spinoza, *Per la filosofia*, Milan, 2, 5 (1985), p. 44-51.
Campana Gilberto, Presentazione del *TTP* di B. Spinoza, *Per la filosofia*, Milan, 2, 4 (1985), p. 72-86.
Carnois B., Le désir selon les Stoïciens et selon Spinoza, *Dialogue*, Ottawa, 19 (1980), p. 255-277.
Charles-Daubert F., Le *TTP*, une réponse au *Traité des trois Imposteurs ?*, *Etudes philosophiques : Spinoza*, 4 (octobre-décembre 1987).
Chenoufi Ali, Les théories de l'interprétation et les crises d'autorité, *Revue tunisienne des études philosophiques*, 4 (1984), p. 39-46.
Chiereghin Franco, Introduzione a Spinoza. La critica al sapere matematico e le aporie del linguaggio, *Verifiche*, Trente, 5 (1976), p. 3-23.
Chiereghin Franco, La presenza di Aristotele nel *Breve Trattato* di Spinoza, *Verifiche*, 16 (1987), p. 325-341.
Christ Kurt, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Wurtzbourg, Verlag Königshausen & Neumann, 1988, 192 p.
Clair P., Hétérodoxie et déisme chez J. Toland, *Recherches sur le XVII[e] siècle*, Paris, 4 (1980), p. 127-144.
Clair P., Spinoza à travers les journaux en langue française à la fin du XVII[e] siècle, *Cahiers Spinoza*, Paris, 2 (1978), p. 207-239.
Cohen Gustave, *Le séjour de Saint-Evremond en Hollande et l'entrée de Spinoza dans le champ de la pensée française*, Paris, Champion, 1929.

Colombero C., Andrea Cesalpino e la polemica anti-aristotelica e anti-spinoziana, *Rivista critica di storia della filosofia*, Milan, 35 (1980), p. 343-356.
Comte-Sponville André, D'un silence à l'autre, *La Liberté de l'esprit*, 9-10 (1985), p. 20-56.
Comte-Sponville André, Jean Cavaillès ou l'héroïsme de la raison, *La Liberté de l'esprit*, n° 16 (1987), p. 43-69.
Corsano A., Bayle e Spinoza, *Giornale critico della filosofia italiana*, Florence, 56 (1977), p. 319-326.
Corsi M., *Politica e saggezza in Spinoza*, Naples, 1978.
Couchoud P. L., *Benoît de Spinoza*, Paris, F. Alcan, 1902 (2e éd., 1924).
Courtois G., La loi chez Spinoza et saint Thomas d'Aquin, *Archives de philosophie du droit*, Paris, 25 (1980), 159-189.
Courtois G., Le *jus sive potentia* spinoziste, *Archives de philosophie du droit*, Paris, 18 (1973), p. 341-364.
Courtois G., Le rationalisme de Spinoza, *Les études philosophiques*, Paris (1982), p. 461-472.
Cousin Victor, Spinoza et la Synagogue des Juifs portugais à Amsterdam, in *Fragments philosophiques pour faire suite au cours de l'histoire de la philosophie*, 5e éd., Paris, 1866, t. II.
Cramer Konrad, Gedanken über Spinozas Lehre von der All-Einheit, *in* Henrich Dieter (éd.), *All-Einheit. Wege eines Gedankes in Ost und West*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985, p. 151-179.
Cremaschi S., *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Milan, 1979.
Cristofolini Paolo, Aliarum rerum mentes, *Teoria*, Pise (1982), p. 115-116 ; trad. franç., *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 10 (1983), p. 6-8.
Cristofolini Paolo, *Cartesiani e sociniani. Studio su Henry More*, Urbino, 1974 (p. 118-125 : « Il primo incontro con Spinoza »).
Cristofolini, Paolo, I due/infiniti attributi in Spinoza, *Annali della scuola normale superiore di Pisa*, Pise, 9 (1979), p. 1175-1188.
Cristofolini Paolo, Labriola e Spinoza, *Paradigmi*, 2, 5 (1984), p. 271-280.
Cristofolini Paolo, Amor erga rem immutabilem et aeternam, *Guest lectures and Seminar Papers on Spinozism*, Rotterdam, 3 (1986), 15 p.
Cristofolini Paolo, *La Scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, 1987, 236 p.
Cristofolini Paolo, Tschirnhaus, Spinoza e l'Italia, *Discorsi*, Naples, 1 (1986), p. 24-42.
Cuchetti Carlos, Baruch Spinoza : un filosofo ebrio de Dios, *Anales de la Academia nacional de ciencias morales y politicas*, 15 (1987), p. 419-422.
Curley Edwin, *Behind the geometrical method*, Princeton (New-Jersey), Princeton University Press, 1988.
Da Costa Uriel, *Die Schriften des Uriel da Costa, mit Einleitung, Übertragung und Regesten, hrsg. v. Carl Gebhardt*, Curis Societatis Spinozae, Amsterdam, M. Hertzberger, 1922, Bibliotheca Spinozana, t. II.
Da Silva, Joao Esteves, Espinosa e Marx - sobre o processo do conhecimento, *Filosofia*, Lisbonne, 2 (1985), p. 125-135.

Damiron Jean Philibert, Mémoire sur Spinoza et sa doctrine [février 1843, lu à l'Académie des Sciences morales et politiques], *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, Paris, Didot, 1844, 2e série, t. IV, p. 1-163.

Darbon André, *Etudes spinozistes*, Paris, PUF, 1946.

Dascal M., Spinoza. Pensamiento e linguagem, *Revista latinoamericana de filosofia*, Buenos Aires, 3 (1977), p. 223-236.

Daudin A., Spinoza et la science expérimentale : sa discussion de l'expérience de Boyle, *Rev. hist. des Sciences*, janvier-avril 1949, t. II, n° 2, p. 179-190.

De Carvalho Joaquim, *Orobio de Castro e o Espinosismo* (Memorias da Academia das Ciências de Lisboa, Classe de Letras, tômo II, Lisbonne, 1937).

De Deugd Cornelis, *The signifiance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Van Gorcum, 1966 (Wijsgerige teksten en studies, XV).

De Dijn Herman, Adriaan Heereboord en het Nederlands cartesianisme, *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte*, Assen, 75 (1983), 56-69.

De Dijn Herman, Conception of Philosophical Method in Spinoza : Logica and Mos geometricus, *Review of Metaphysics*, 40 (1986), p. 55-78.

De Dijn Herman, Gods attribuut denken en Gods oneindig intellekt bij Spinoza, *Tijdschrift voor filosofie*, Louvain, 37 (1975), p. 112-119.

De Dijn Herman, *Methode en waarheid bij Spinoza*, Leyde, 1975 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 35.

De Dijn Herman, Negri's spinozisme. Een nieuwe bevrijdingsphilosophie ?, *Bijdragen*, 48 (1987), p. 41-50.

De Dijn Herman, Spinoza's geometrische methode van denken, *Tijdschrift voor filosofie*, Louvain, 35 (1973), p. 707-765.

De Dijn Herman, Spinoza als bevrijdingsfilosoof. Omtrent Antonio Negri's Spinoza-interpretatie, *Tijdschrift voor Filosofie*, 48 (1986), p. 619-630.

De Flaviis Giuseppe, *Kant e Spinoza*, Florence, Sansoni, 1986, 294 p.

De Olaso Andrieu E., Feijoo lecteur de Spinoza, in *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, Actes du colloque de Fontenay-aux-Roses, 19-24 septembre 1983, Fontenay-aux-Roses, 1985.

De Olaso Andrieu E., Spinosa y nosotros, *in* Kibrick S. (éd.), *Homenaje a Baruch Spinoza. Con motivo del tricentenario de su muerte*, Buenos Aires, Museo Judio, 1976, p. 179-198.

De Souza Chaui M., *A nervura do real. Espinosa e a questao da liberdade* [Diss.], Sao Paulo, 1977.

De Souza Chaui M., Da obra espinosana ao espinosismo. Correspondência entre Dortous de Mairan e o reverendo padre Malebranche, *Almanaque*, Sao Paulo, 7 (1978), p. 12-25.

De Souza Chaui M., Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa, *Revista latinoamericana de filosofia*, Buenos Aires, 6 (1980), p. 57-71.

De Souza Chaui M., *Introduçao à leitura de Espinoza*, Sao Paulo, 1971.

De Souza Chaui M., Linguagem e liberdade. O contradiscurso de Baruch Espinosa, in *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*, Sao Paulo, 1981, p. 10-103 ; 1983².

De Souza Chaui M., Matematica, experiência e politica, *Almanaque*, Sao Paulo, 9 (1979), p. 30-52.

De Souza Chaui M., Politica e profecia, *Discurso, Faculdade de filosofia, letras e ciencias humanas. Universidade de Sao Paulo*, Sao Paulo, 10 (1979), p. 111-159.

De Souza Chaui M., Problema da linguagem em Espinosa, *Discurso. Faculdade de filosofia, letras e ciencias humanas. Universidade de Sao Paulo*, Sao Paulo, 2 (1972).

De Vet J. J. V. M., Was Spinoza de auteur van *Stelkonstige reeckening van den regenboog* en van *Reeckening van kanssen ?*, *Tijdschrift voor filosofie*, Louvain, 45 (1983), 602-639.

de Vries Theun, *Baruch de Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, 1970 ; 1981 ; 1983.

de Vries Theun, *De Gezegende*, Querido, Amsterdam, 1985, 131 p.

Delahunty R. J., *Spinoza*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985, 317 p. (coll. « The Arguments of the Philosophers »).

Delbos Victor, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, F. Alcan, 1893 [réimpression avec une introduction d'A. Matheron, PUPS, coll. « Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes », 1990].

Delbos Victor, *Le spinozisme*, cours professé à la Sorbonne en 1912-1913, 3e éd., Paris, Vrin, 1950.

Deleuze Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, 1970 ; éd. augm. : *ibid.*, 1981.

Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Editions de Minuit, 1969 (Arguments, 36) ; 1978².

Den Uyl D. J., Passion, State and Progress : Spinoza and Mandeville on the nature of human association, *Journal of the History of Philosophy*, 25, 3 (1987), p. 369-95.

Den Uyl D. J., *Power, state and freedom. An interpretation of Spinoza's political philosophy*, Assen, 1983.

Deregibus A., *Bruno e Spinoza. La realtà dell'infinito e il problema della sua unità* ; vol. 2 : *La dottrina di Spinoza sull'infinito*, Turin, 1981.

Desanti Jean-Toussaint, Inflexible Spinoza, *Le Monde*, 11-3-1977.

Desanti Jean-Toussaint, *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, Paris, Les Essais de la Nouvelle Critique, 2, 1956.

Descartes et le cartésianisme hollandais. Etudes et documents, Editions françaises d'Amsterdam, Paris, PUF, 1950 (E. J. Dijksterhuis, C. Serrurier, P. Dibon, H. J. Pos, J. Orcibal, C. L. Thijssen-Schoute, G. Lewis).

Deschepper J.-P., Le spinozisme, *in* Y. Belaval (éd.), *Histoire de la philosophie* ; vol. 2 : *De la Renaissance à la révolution kantienne*, Paris, 1973, p. 483-507.

Di Luca Giovanni, *Critica della Religione in Spinoza*, Japadre (L'Aquila), 1982, 176 p.

Di Noi G. B., *Lo spinozismo critico di Léger-Marie Deschamps*, Milella, Lecce, 1985, 145 p.

Di Vona P., *Baruch Spinoza*, Florence, 1975.

Di Vona P., La definizione dell'essenza in Spinoza, *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 31 (1977), p. 39-52.

Di Vona P., *Spinoza e i trascendentali*, Naples, 1977.

Dibon Paul, *La philosophie néerlandaise au Siècle d'Or* ; tome I : *L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartésienne (1575-1650)*, Paris, Amsterdam, Londres, New York, Elsevier Publishing Company, 1954 (publ. de l'Inst. fr. d'Amsterdam, Maison Descartes).
Dominguez A., La religion chez Spinoza, *Guest-Lectures and Seminar papers on spinozism*, Rotterdam 4 (1987), 18 p.
Dominguez A., Reflexiones en torno al método de Spinoza, *La ciudad de dios*, Escorial-Madrid, 188 (1975), p. 18-45.
Donagan Alan, *Spinoza*, New York, Harvester-Wheatsheaf, 1988, 219 p.
Dos Penedos Alvaro, Acerca do direito natural, direito civil e libertade no Tratado Teologico-politico de Spinoza, *Ensaios. Historia da Filosofia*, Porto, ed. Res, 1987, p. 95-108.
Doz A., Remarques sur les onze premières propositions de l'*Ethique* de Spinoza. A propos du Spinoza de Martial Gueroult, *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 81 (1976), p. 221-261.
Doz A., Réponse à Mlle Dreyfus à propos du Spinoza de Martial Gueroult, *Cahiers Spinoza*, Paris, 3 (1980), p. 209-237.
Dreyfus G., L'analyse des structures de l'*Ethique* par Martial Gueroult, *Kant-Studien*, Bonn, 66 (1975), p. 483-499.
Dreyfus G., Sur le Spinoza de Martial Gueroult. Réponses aux objections de M. Doz, *Cahiers Spinoza*, Paris, 2 (1978), p. 7-51.
Duchesneau F., Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant, *Cahiers Spinoza*, Paris, 2 (1978), 241-285.
Dufour-Kowalska G., *L'origine. L'essence de l'origine. L'origine selon l' « Ethique » de Spinoza*, Paris, 1973.
Dufour-Kowalska G., Un itinéraire fictif. Le *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, *Studia philosophica*, Bâle, 35 (1975), p. 58-80.
Dunin-Borkowski Stan. von, *Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*, Münster, Aschendorf, 1910.
Dunin-Borkowski Stan. von, *Spinoza nach dreihundert Jahren*, Berlin u. Bonn, Dümmler, 1932.
Dunin-Borkowski Stan. von, *Spinoza*, Münster, Aschendorf, 1933-1936 (4 vol. : I. Der junge de Spinoza ; II. Aus den Tagen Spinozas, Das Entscheidungsjahr 1657 ; III. Aus den Tagen Spinozas, Das neue Leben ; IV. Aus den Tagen Spinozas, Das Lebenswerk).
Ecole J., La critique wolffienne du spinozisme, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 5 (1981), p. 9-19.
Eisenberg P. D., How to understand *De intellectus emendatione*, *Journal of the history of philosophy*, Berkeley, 9 (1971), p. 171-191.
Elbogen Ismar, *Der Tractatus de Intellectus Emendatione Spinozas und seine Stellung in der Philosophie Spinozas. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Spinozas* [Diss.], Breslau, 1898.
Erdmann Joh. Ed., *Malebranche, Spinoza und die Skeptiker und Mystiker des 17 Jahrhunderts*, Riga, 1836.
Etudes philosophiques : Spinoza (4, octobre-décembre 1987).
Faller A., Anatomie und Philosophie : Niels Stensen (1638-1686) und sein

Jugendfreund B. de Spinoza (1632-1677), *Gesnerus* (Suisse), 43, 1-2 (1986), p. 47-60.

Fell Margaret, *A loving Salutation*, édité par R. H. Popkin et M. A. Signer, Van Gorcum, 1987, 106 p.

Fernandez Garcia Eugenio, *Potencia y Razon en B. Spinoza*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1988, 606 p.

Feuer Samuel Lewis, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1958 (*ibid.*, 1966 ; et London, Mayflower Publ. C°, 1960).

Filippi Ignazio, *Materia e Scienza in B. Spinoza*, Prefazione di Giuseppe Semerari, Palerme, Libreria Dario Flaccovio, 1985.

Filosofia, publicaçao periodica da sociedade portuguesa da filosofia, n° 2 (décembre), *Sobre Espinosa*, Lisbonne, 1985.

Foucher de Careil Louis Alexandre (éd.), Leibniz, Descartes et Spinoza, avec un rapport par M. Victor Cousin, Paris, Ladrange, 1862.

Foucher de Careil Louis Alexandre (éd.), *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Paris, 1854.

Fraisse J.-C., *L'œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1978.

Frances Madeleine, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, F. Alcan, 1937.

Frankfurt Harry G., Two Motivations for Rationalism : Descartes and Spinoza, *in* A. Donagan (éd.), *Human Nature and Natural Knowledge*, Dordrecht, Riedel, 1986, p. 47-62.

Freudenthal J. (éd.), *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, hrsg. von J. Freudenthal, Leipzig, Veit, 1899, XVI, 304 p. ; reprint : Londres, 1980.

Freudenthal J., *Spinozas Leben und Lehre*. I. *Das Leben Spinozas von J. Freudenthal, 2. Auflage, hrsg. v. Carl Gebhardt. II. Die Lehre Spinozas*, auf Grund des Nachlasses von J. Freudenthal, bearb. v. Carl Gebhardt ; « Bibliotheca Spinozana », tomus V, Curis Societatis Spinozanae, Heidelberg, C. Winter, 1927.

Friedman Joel, How the finite follows from the infinite in Spinoza's metaphysical system, *Synthese*, 69, 3 (1986), p. 371-407.

Fuks L., A propos de la bibliothèque de Spinoza, *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, Madrid, 80 (1977), 1, p. 55-61.

Gabaude J.-M., *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et Leibniz* ; vol. 2 : *Philosophie compréhensive de la nécessitation libératrice*, Toulouse, 1972.

Gallicet Calvetti Carla, *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo (Jehudah Abrabanel). Problemi etico-religiosi e « amor Dei intellectualis »*, Milan, 1982.

Gallicet Calvetti Carla, Due testi chiave di Spinoza su Hobbes, in *Studi di filosofia in onore di G. Bontadini*, vol. 1, Milan, 1975, p. 439-470.

Gallicet Calvetti Carla, In margine a Spinoza lettore del De Cive di Hobbes, I and II, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milan, 73 (1981), p. 52-84 ; 235-263.

Gallicet Calvetti Carla, Spinoza interprete del *Principe*, in *Studi in onore di A. Chiari*, vol. 1, Brescia, 1973, p. 549-566.

Gallicet Calvetti Carla, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milan, 1972.

Gallicet Calvetti Carla, *Spinoza, i presupposti teoretici dell'irenismo etico*, Milan, Vita e Pensiero, 1968 (publ. dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Scienze filosofiche, XII), VI, 257 p.

Gandini Sergio, Linee di tendenza della critica francese del '900 intorno a Spinoza, *Rivista di Storia della filosofia*, 4 (1987), p. 737-746.

Garcia Leal J., Fisica y Ontologia en Spinoza, *Revista de Filosofia*, 8 (1985), p. 253-280.

Garniron P., Hegel : deux leçons sur Spinoza (textes) ; Leçon de 1823-1824 ; Leçon de 1825-1826, *Cahiers Spinoza*, Paris, 4 (1983), p. 89-116.

Garniron P., La substance spinoziste d'après les manuscrits d'auditeurs des cours de Hegel d'histoire de la philosophie à Berlin, *Raison présente*, Paris, 43 (1977), p. 81-106.

Gebhardt Carl, Die Religion Spinozas, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1932, XLI, p. 339-362.

Gebhardt Carl, Juan de Prado (*Chr. sp.*, III, 1923).

Gebhardt Carl (éd.), *Leone Ebreo, Dialoghi d'Amore. Hebräische Gedichte*, hrsg. mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones, Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Uebertragung der hebräischen Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen v. C. Gebhardt, Curis Societatis Spinozanae, Heidelberg, C. Winter, 1929 ; « Bibliotheca Spinozana », tomus III.

Gebhardt Carl., Spinoza und der Platonismus, *Chr. sp.*, I, 1921, p. 178-234).

Gebhardt Carl., *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung von C. Gebhardt Heidelberg, C. Winter, 1905.

Gehlhaar Sabine, *Prophetie und Gesetz bei Jehudah Hallevi, Maimonides und Spinoza*, Verlag Peter Lang, coll. « Judentum und Umwelt », 1988, 211 p.

Geismann Georg, Spinoza jenseits von Hobbes und Rousseau, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43, 3 (1989), p. 405-431.

Gentile Giovanni, Leone Ebreo e Spinoza, in *Studi sul Rinascimento*, Florence, Valsecchi, 1923 (2e éd., Florence, Sansoni, 1936).

Giancotti Boscherini Emilia, La question du matérialisme chez Spinoza, *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 31 (1977), p. 174-197.

Giancotti Emilia, *Baruch Spinoza, 1632-1677. La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Roma, Editori Riuniti, coll. « Libri di base », 1985, 168 p.

Gilead Amihud, Spinoza's *principium individuationis* and personal identity, *International studies in philosophy - Studi internazionali di filosofia*, Chico (Calif.), 15 (1983), 1, 41-57.

Gilead Amihud, *Darkha shel torat Spinoza leshitah filosofit* (le chemin de la doctrine de Spinoza vers un système philosophique), Jérusalem, Institut Bialik, 1986.

Gilead Amihud, The order and connexion of things, *Kant-Studien* (1985), p. 72-78.

Gilead Amihud, The problem of immediate evidence. The case of Spinoza and Hegel, *Hegel-Studien*, 20 (1985), p. 145-162.

Gilli M., L'influence de Spinoza dans la formation du matérialisme allemand, *Archives de philosophie*, Paris, 46 (1983), p. 590-610.

Giovannangeli Daniel, Spinoza et le problème de l'analogie, *Cahiers internationaux du Symbolisme*, 51-52 (1985), p. 55-71.

Glazemaker 1682-1982. Catalogus bij een tentoonstelling over de vertaler Jan Hendriksz Glazemaker in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, M. Keyser (éd.), Amsterdam, 1982 (p. VIII-XIII : F. Akkerman, *Glazemakers wijze van vertalen*).

Goggi Gianluigi, Spinoza contro Rousseau : un commento ad alcuni passi di Diderot e di D'Holbach, *Annali di Ca'Foscari*, Padoue, 25 (1986), p. 133-159.

Goldenbaum Ursula, Spinozas Überwindung des Naturrechts durch eine utilitaristische Gesellschaftsauffassung, *in* M. Buhr, W. Förster (éds.), *Aufklärung - Gesellschaft - Kritik*, Berlin, Akademie Verlag, 1985, p. 277-297.

Goldenbaum Ursula, Zu einer vermeintlichen Textlücke in Spinozas *Ethica*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 32/1 (1984), p. 1036-1040.

Goldschmidt V., La place de la théorie politique dans la philosophie de Spinoza, *Manuscrito*, Sao Paulo, Campinas, 2 (1978), p. 103-122.

Goschler Isidore, *Du panthéisme* [Th. Lettres], Strasbourg, 1840.

Grange Joseph, Spinoza's Scientia Intuitiva, *Philosophy and theology*, 2 (1988), p. 241-257.

Groen J. J., *Ethica en ethologie. Spinoza's leer der affecten en de moderne psychobiologie*, Leyde, 1972, Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 29.

Grünwald Max, *Spinoza in Deutschland*, Berlin, Calvary, 1897 ; Nachdruck Aalen, Scientia Verlag, 1986, 380 p.

Gueroult Martial, *Spinoza*, Paris, Aubier ; Hildesheim, Olms ; 1968-1974, 2 vols ; vol. 1, *Dieu* (*Ethique*, 1), 1968 ; vol. 2, *L'Ame* (*Ethique*, 2), 1974.

Gueroult Martial, Spinoza, tome 3 (Introduction générale et première moitié du premier chapitre), *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, 102 (1977), p. 285-302.

Guigue Bruno, De Machiavel à Spinoza, l'émergence de l'Etat moderne, *La liberté de l'Esprit*, 13 (1986), p. 41-64.

Guzzo Augusto, *Il pensiero di B. Spinoza*, Florence, Vallecchi, 1924 (2e éd., Turin, Edizioni di *Filosofia*, 1964, XVII, 302 p.).

Haddad-Chamakh F., *Philosophie systématique et système de philosophie politique chez Spinoza*, Tunis, 1980.

Haitsma Mulier E. O. G., *The myth of Venice and Dutch republican thought in the seventeenth century*, Assen, 1980.

Hall A. Rupert et Hall Marie Boas, Philosophy and natural philosophy : Boyle and Spinoza, in *Mélanges Alexandre Koyré*, publiés à l'occasion de son 70e anniversaire ; tome I : *L'aventure de la science* ; tome II : *L'aventure de l'esprit* ; Paris, Hermann, 1964 (coll. « Histoire de la Pensée », XII-XIII), t. II, p. 241-256.

Hallet H. F., *Benedict de Spinoza. The elements of his philosophy*, Londres, Athlone Press, 1957 ; Fair Lawn, New Jersey, Essential Books, 1957, XVI, 171 p.

Hallet H. F., *Creation, Emanation and Salvation. A spinozistic Study*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962, XI, 234 p.

Hallet H. F., *Aeternitas. A spinozistic Study*, Oxford, The Clarendon Press, 1930.

Hamelin Octave, La théorie de la certitude dans Spinoza, cours inédit, F. Turlot (éd.), *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, Paris, 8 (1982), p. 1-10.

Hamelin Octave, Sur une des origines du spinozisme, *L'Année philosophique*, XI[e] année, 1901, p. 15-28.
Hammacher Klaus, La raison dans la vie affective et sociale selon Descartes et Spinoza, *Les études philosophiques*, Paris (1984), p. 73-81.
Hammacher Klaus, *Spinoza und die Frage nach der Unsterblichkeit*, Leyde, 1981, Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 43.
Hammacher Klaus, Ist Spinozismus Kabbalismus? Zum Verhältnis von Religion und Philosophie im ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert, *Archivio di Filosofia*, 53, 2-3 (1985), p. 29-50.
Hampshire S., *Spinoza*, Harmondsworth, 1951 ; 1981[2].
Harmsen A. J. E., *Onderwys in de tooneel-poëzy (Nil Volentibus Arduum)*, avec sommaire en français, Rotterdam, Ordeman, 1989.
Harris E. E., *Salvation from despair. A reappraisal of Spinoza's philosophy*, La Haye, Nijhoff, 1973.
Hart A., *Spinoza's Ethics, part I and II. A platonic commentary*, Leyde, Brill, 1983.
Hecker K., *Spinozas allgemeine Ontologie*, Darmstadt, WB, 1978.
Heimbrock H.-G., *Vom Heil der Seele. Studien zum Verhältnis von Religion und Psychologie bei Baruch Spinoza. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der modernen Religionspsychologie* [Diss.], Francfort/M., 1981.
Henrard R., *Nietzsche en Spinoza, vreemde verwanten*, Leyde, Brill, 1989 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 56.
Herer M., *Spinoza, die Philosophie der Wahrheit und der Erkenntnis*, Jerusalem, 1971.
Hermosa Andujar Antonio, *La teoria del Estado de Spinoza*, Universidad de Sevilla, 1989.
Hirsch P., *Bloch over Spinoza. Een poging tot verheldering van de plaats van Spinoza's wijsbegeerte, belicht vanuit de historische en sociaaleconomische kontekst van zijn tijd, in de geschiedenis van de filosofie*, Huizen, 1978.
Hessing Siegfried (éd.), *Spinoza : Dreihundert Jahre Ewigkeit, Spinoza-Festschrift, 1632-1932*, 2. verm. Auflage, La Haye, M. Nijhoff, 1962, XLII, 205 p.
Hoffheimer Michael H., Locke, Spinoza and the idea of political equality, *History of political Thought*, 7 (1986), p. 341-360.
Hoffheimer Michael H., The Four Equals : Analyzing Spinoza's Ideal of Equality, *Philosophia* (Israël), 15 (1985), p. 237-249.
Hong Han-Ding, *Spinoza und die deutsche Philosophie*, Aalen, Scientia Verlag, 1989.
Hubbeling H. G., *Spinoza*, Fribourg, K. Alber, 1978.
Hubbeling H. G., La méthode axiomatique de Spinoza et la définition du concept de Dieu, *Raison présente*, Paris, 43 (1977), p. 25-36.
Hubbeling H. G., La morale de Spinoza : une vision ouverte encadrée par une argumentation stricte, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 4 (1980), p. 15-17.
Hubbeling H. G., *Logica en ervaring in Spinoza's en Ruusbroecs mystiek*, Leyde, 1973 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 31.
Hubbeling H. G., Spinoza's axiomatische methode en zijn definitie van God, *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte*, Assen, 70 (1978), p. 18-28.
Hubbeling H. G., *Spinoza's Methodology*, Assen, Van Gorcum. 1964 [2[e] éd., 1967], IV, 158 p., « Philosophia Religionis, Bibliotheek van geschriften over de godsdienstwijsbegeerte, XI ».

Huisman B., L'inaliénable et l'imprescriptible. Autour d'une rencontre peu fortuite entre Spinoza et Hegel, *Cahiers Spinoza*, Paris, 4 (1983), p. 117-126.
Hungisto Markku et Oittinen Vesa, potentia hominis : Spinoza, Hegel, Marx, über das menschliche Wesen, *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*, Kempen, Societas Hegeliana, 3 (1986), p. 170-178.
Hylkema C. B., *Réformateurs. Geschiedkundige Studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden eeuw*, Haarlem, 1900-1902, 2 vol., Herdruk Bouma's Boekhuis/Bert Hagen, Groningue/Amsterdam, 1978, 1 vol.
Igoin A., De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx, *Cahiers Spinoza*, Paris, 1 (1977), p. 213-228.
Irrlitz G., Spinoza, die Ethik in der *Ethik*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 30 (1982), p. 222-232.
Ivaldo Marco, La comprensione fichtiana di Spinoza, *Filosofia* (Mursia), 39-3 (1988), p. 285-313.
Jacob M., *The radical enlightenment : pantheists, freemasons and republicans*, Londres, Allen & Unwin, 1981.
Jacobs Wilhelm G., Spinozas Theologisch-politischer Traktat und das Problem der Geschichte, *in* Wolfgang Kluxen (éd.), *Tradition und Innovation*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1988, p. 82-89.
Jelles Jarig, *Belydenisse der algemeenen en Christelyken geloofs, vervaltet in een brief aan N. N., door Jarig Jelles*, Amsterdam, Jan Rieuwertsz. 1684.
Joachim Harold H., *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione*, A Commentary, Preliminary note by Elisabeth Joachim and pref. by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1940, XVI, 231 p. [rééd., New York, Russell & Russell, 1964].
Jung Gertrud, Die Affektenlehre Spinozas, in *Spinoza-Festheft, Kant-Studien*, 1927, XXXII, p. 85-150.
Jung Gertrud, *Spinozas Affektenlehre* [Diss.], Berlin, 1926.
Jungmann Albert, *Goethes Naturphilosophie zwischen Spinoza und Nietzsche*, Berne, Peter Lang, 1989.
Kaplan Francis, Les définitions de la substance et du mode par Spinoza, *Etudes philosophiques*, n° 1 (1989), p. 21-37.
Kaplan Y., A propos de la signification historique du phénomène hétérodoxe dans les communautés séfarades occidentales au XVII^e siècle, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 4 (1980), p. 1-14.
Karppe Salomon, L'idée de nécessité chez Averroès et Spinoza, in *Essais de critique et d'histoire de la philosophie*, Paris, 1902, p. 109-117.
Karppe Salomon, Richard Simon et Spinoza, in *Essais de critique et d'histoire de la philosophie*, Paris, 1902.
Kashap S. Paul, *Spinoza and Moral Freedom*, State University of New York Press, 1987, XIII, 198 p.
Kennington R. (éd.), *The philosophy of Baruch Spinoza*, The Catholic University of America Press, Washington (DC), 1980.
Kibrick S. (éd.), *Homenaje a Baruch Spinoza. Con motivo del tricentenario de su muerte*, Buenos Aires, Museo Judio, 1976, 254 p.
Klever Wim N. A., Burchard de Volder (1643-1709). A cryptospinozist on a Leiden cathedra, *Lias*, XV, 2 (1988), p. 191-241.

Klever Wim N. A., *De Methodologische Functie van de Godsidee*, Leyde, Brill, 1986 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 48, 11 p.
Klever Wim N. A., De Spinozistische prediking van Peter Balling, *Doopsgezinde Bijdragen*, 14 (1988), p. 55-85.
Klever Wim N. A., *Dialektiek contra axiomatiek. Een confrontatie tussen Spinoza en Hegel onder methodologisch opzicht*, Leyde, 1974 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 33.
Klever Wim N. A., Het Koppelingsbeginsel in Spinoza's politicologie, *Acta politica*, 3 (1988), p. 359-377.
Klever Wim N. A., Nieuwe argumenten tegen de toeschriving van het auteurs - chap van de *Stelkonstige reeckening van de regenboog* en *reeckening van kanssen* aan Spinoza, *Tijdschrift voor Filosofie*, 47/3 (1985), p. 493-502.
Klever Wim N. A., *Voorbeschikking. De wetenschappelijke filosofie*, Nimègue, Markant, 1989.
Klijnsmit Anthony J., *Spinoza and Grammatical Tradition*, Leyde, Brill, 1986 ; Mededelingen van wege het Spinozahuis, 49, 16 p.
Klijnsmit Anthony J., Spinoza over taal, *Studia Rosenthaliana*, XIX/1 (1985), p. 1-38.
Klijnsmit Anthony J., Spinoza on « the imperfection of words », *Cahiers voor taalkunde*, 1, Stichting Neerlandistiek VU, 1989.
Koerbagh J. and Koerbagh A., *Een ligt schijnende in duystere plaatsen*, H. Vandenbossche (éd.), Bruxelles, 1974.
Kopper Joachim, Einige Bemerkungen zur Bedeutung von Ewigkeit und Dauer in Spinozas Ethik, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43 (1989), p. 432-448.
Kortholt Christian, *De tribus impostoribus magnis liber, cura editus Christiani Kortholti*, Kiloni, 1680 (2e éd., Hamburgi, imprimebat Joachimus Reumann, 1700 ; 3e éd., *ibid.*, 1701).
Kortholt S., Sur la vie de Spinoza ; préface au De Tribus Impostoribus, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 7 (1982), p. 1-5.
Kreimendahl L., *Freiheitsgesetz und höchstes Gut in Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Hildesheim, 1983.
Lachterman D. R., The physics of Spinoza's *Ethics*, *in* R. W. Shahan et J. I. Biro (éds.), *Spinoza : new perspectives*, Norman (Okla.), 1978 ; reprint : *ibid.*, 1980, p. 71-111.
Lagrée Jacqueline, De quelques références spinozistes chez Sartre, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 15 (1985).
Lagrée Jacqueline, Une traduction française du *Traité théologico-politique* de Spinoza au XVIIIe siècle, *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, I, 1989, p. 109-123.
Lagrée J. et P.-F. Moreau, La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza, in *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la direction de J.-R. Armogathe (BTLT, t. VI), Beauchesne, 1989, p. 97-116.
Laplanche François, *L'Ecriture, le sacré, l'histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle* (APA, Holland University Press/Presses universitaires de Lille), 1986, 1017 p.
Lauth R., Spinoza vu par Fichte, *Archives de philosophie*, Paris, 1 (1978), 27-48.

Lazzeri C., Les lois de l'obéissance : sur la théorie spinoziste des transferts de droit, *Etudes philosophiques : Spinoza* (4, octobre-décembre 1987).

Le Clerc Jean, *Epistolario*, volume I, 1679-1689, a cura di Mario Sina, Florence, Leo Olschki, 1987.

Lécrivain A., Spinoza et la physique cartésienne, I et II, *Cahiers Spinoza*, Paris, 1 (1977), p. 235-265 et 2 (1978), p. 93-206.

Lefèbvre J.-P., Heine, Hegel et Spinoza, *Cahiers Spinoza*, Paris, 4 (1983), p. 211-229.

Lenoble M., L'état civil selon Hobbes et selon Spinoza, *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen (1983), 3, p. 113-121.

Léon A., *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, Paris, F. Alcan, 1907.

Lermond Lucia, *The form of Man*, Leyde, Brill, 1988, 87 p.

Les premiers écrits de Spinoza, Actes du colloque organisé par le Groupe de recherches spinozistes au CNRS du 9 au 11 avril 1986, *Archives de philosophie*, janvier-mars 1988, tome 51, cahier 1.

Les premiers écrits de Spinoza, Actes du colloque organisé par le Groupe de recherches spinozistes au CNRS du 9 au 11 avril 1986, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71, 1 (1987).

Lévinas E., Avez-vous relu Baruch ?, in *ibid.*, *Difficile liberté*, 2e éd., Paris, 1976, p. 148-159.

Lévinas E., Le cas Spinoza, in *ibid.*, *Difficile liberté*, 2e éd., Paris, 1976, p. 142-147.

Levy Ze'ev, The relation of Spinoza's Concept of Substance to the concept of Ultimate Reality, *Ultimate Reality and Meaning*, Toronto, X, 3 (1987), p. 186-201.

Levy Ze'ev, *Baruch or Benedict. On some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*, Berne, Peter Lang, 1989.

Levy Ze'ev, Hermeneutik und Esoterik bei Maimonides und Spinoza, *Schleiermacher-Archiv*, Bd 1 (1985), p. 541-560.

Lewis Christopher E., Baruch Spinoza : A Critic of Robert Boyle. On Matter, *Dialogue* (PST), 27 (1984), p. 11-22.

Liepert A., Der Spinozismus Lessings, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 27 (1979), p. 59-70.

Liepert A., Über Lessings Spinoza-Rezeption, *in* H. Seidel (éd.), *Marxismus und Spinozismus. Materialien einer wissenschaftlichen Konferenz*, Leipzig, 1981, p. 180-188.

Loewenhardt S. E., *Benedictus von Spinoza in seinem Verhältnis zur Philosophie und Naturforschung der neueren Zeit*, Berlin, 1872.

Loptson Peter, Spinozist Monism, *Philosophia* (Israël), 18 (1988), p. 19-38.

Lo spinozismo ieri e oggi, M. M. Olivetti (éd.), Rome, 1978, numéro spécial de *Archivio di filosofia*, 1978, n° 1.

Lucas H.-C., Causa sive ratio, *Cahiers Spinoza*, Paris, 4 (1983), p. 171-204.

Lucas H.-C., Hegel et l'édition de Spinoza par Paulus, *Cahiers Spinoza*, Paris, 4 (1983), p. 127-138.

Lucas H.-C., La légitimation de la peine (Réflexions sur la conception de la liberté chez Spinoza), *Les études philosophiques*, Paris, (1984), p. 83-96.

Lucas H.-C., *Spinoza in Hegels Logik*, Leyde, 1982 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 45.
Lucash F. S., The Mind's Body : The Body Self-Awareness, *Dialogue* (Canada), 23 (1984), p. 619-633.
Maccone Sina M. G., Le *Apologie de Spinoza* di Languenes, *Nouvelles de la République des Lettres*, 2, 1984, p. 117-137.
Machado de Abreu Luis, O Regresso de Spinoza. A proposito de um coloquio do CNRS, *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, 3 (1986), p. 311-313.
Machado de Abreu Luis, Uma apologia de Spinoza - o prefacio as obras postumas, *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, 2, 1985, p. 293-329.
Macherey Pierre, De la médiation à la constitution : description d'un parcours spéculatif, *Cahiers Spinoza*, Paris, 4 (1983), p. 9-37.
Macherey Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero - La Découverte, 1979 ; 1990².
Madanes Leiser, Spinoza y la libertad de expresion, *Revista de filosofia y teoria politica* (La Plata), 26-27 (1986), p. 279-283.
Magliano F., *Il diritto nel sistema di Spinoza*, Milan, Bocca, 1946.
Malet André, *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966 (publications de l'Université de Dijon, XXXV).
Marcus Ruth Barcan, Spinoza and the ontological Proof, *in* A. Donagan (éd.), *Human Nature and Natural Knowledge*, Dordrecht, Riedel, 1986, p. 153-166.
Maréchal G., Les retombées de la *Vie de Philopater* dans la République néerlandaise de la fin du XVII^e siècle, *Etudes philosophiques : Spinoza* (4, octobre-décembre 1987).
Maret H., *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, Paris, Fulgence, 1840.
Marion Jean-Luc, De la création des vérités éternelles au principe de la raison : remarques sur l'anticartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz, *XVII^e siècle*, 147 (1985), p. 143-164).
Marion Jean-Luc, Le fondement de la *cogitatio* selon le *De intellectus emendatione*, essai d'une lecture des paragraphes 104-105, *Les études philosophiques*, Paris, 47 (1972), p. 357-368.
Mark T. C., A unique copy of Spinoza's Nagelate schriften, *Journal of the history of philosophy*, Berkeley (Calif.), 13 (1975), p. 81-83.
Martinetti Piero, La dottrina della conoscenza e del metodo nella filosofia di Spinoza, *Rivista di Filosofia*, 1915-1916.
Martinetti Piero, La dottrina della libertà in B. Spinoza, *Chr. sp.*, IV, 1926, p. 58-67).
Martinetti Piero, *Spinoza*, a cura di Franco Alessio, Naples, Bibliopolis, 1987, 423 p.
Marx Karl, Le *Traité théologico-politique* et la *Correspondance* de Spinoza : trois cahiers d'études de l'année 1841, *Cahiers Spinoza*, Paris, 1 (1977), p. 29-157.
Marx Karl et Engels F., *Exzerpte und Notizen bis 1842*, Berlin, 1976, 2 vol. : *K. Marx und F. Engels Gesamtausgabe*, Vierte Abteilung, Bd. 1. : 1. *Text*, p. 233-276 : « Exzerpte aus Benedictus de Spinoza : Opera ed. Paulus » ; « Spinoza's Theologisch-politischer Tractat » ; « Briefe » ; 2. *Apparat*, p. 773-818 : « Entstehung und Überlieferung » ; « Übersetzung der lateinischen Textteile ».
Mason R. V., Spinoza on modality, *Philosophical Quarterly*, 36 (1986), p. 313-342.

Mason R. V., Spinoza on the causality of individuals, *Journal of the history of Philosophy*, 24 (1986), p. 197-210.
Matheron Alexandre, *Anthropologie et politique au XVII^e siècle (études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986, 230 p.
Matheron Alexandre, Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, 102 (1977), p. 181-200.
Matheron Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, coll. « Le sens commun », 648 p.
Matheron Alexandre, L'anomalie sauvage d'Antonio Negri, *Cahiers Spinoza*, Paris, 4 (1983), p. 39-60.
Matheron Alexandre, L'anthropologie spinoziste ?, *Revue de synthèse*, Paris, 99 (1978), p. 175-185.
Matheron Alexandre, *Le Christ et le Salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971 (*Analyse et Raison*, 16), 284 p.
Matheron Alexandre, Le *Traité théologico-politique* vu par le jeune Marx, *Cahiers Spinoza*, Paris, 1 (1977), p. 159-212.
Matheron Alexandre, Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza, *Les études philosophiques*, Paris (1972), p. 369-378.
Matheron Alexandre, Spinoza et la décomposition de la politique thomiste : machiavélisme et utopie, *Archivio di filosofia*, Rome, (1978), p. 29-59.
Matheron Alexandre, Spinoza et la propriété, *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, Bruxelles, 6 (1978), p. 96-110.
Matheron Alexandre, Spinoza et la sexualité, *Giornale critico della filosofia italiana*, Florence, 56 (1977), p. 436-457.
Matheron Alexandre, Spinoza et le pouvoir, *La nouvelle critique*, Paris, 109 (1977), p. 45-51.
Matson Wallace I., *Spinoza on Beliefs, Guest-lectures and Seminar Papers on Spinozism*, Erasmus Universiteit Rotterdam, 7 (1989).
Mauro Letterio, Cristo nel pensiero di Spinoza, *Verifiche*, Trente, 6 (1977), p. 789-809.
Mauro Letterio, Nota sulla teologia filosofica di Spinoza, *Sugkrisis, Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso*, a cura di C. Angelino, E. Salvaneschi, 1983, p. 103-113.
Maxwell Vance, The formalist Treatment of Spinoza, *Dialogue*, 25 (1986), p. 337-347.
Maxwell Vance, The Philosophical Method of Spinoza, *Dialogue*, 27 (1988), p. 89-110.
Mazzoli Lisci A. L., Baruch Spinoza : un marrano della ragione, *Rassegna mensile di Israel*, 49, 5-8 (1983), p. 531-542.
Méchoulan Henri, Le herem à Amsterdam et « l'excommunication » de Spinoza, *Cahiers Spinoza*, Paris, 3 (1980), p. 117-134.
Méchoulan Henri, Morteira et Spinoza au carrefour du socinianisme, *Revue des études juives*, 135 (1976), p. 51-65.
Méchoulan Henri, Quelques remarques à propos du marranisme : un concept à tout faire, *Ethnopsychologie, revue de psychologie des peuples*, Le Havre (1978), p. 83-100.

Méchoulan Henri, Quelques remarques sur le marranisme et la rupture spinoziste, *Studia Rosenthaliana*, Assen, 11 (1977), p. 113-125.
Méchoulan Henri, Spinoza face à quelques textes d'origine marrane, *Raison présente*, Paris, 43 (1977), p. 13-24.
Méchoulan Henri, Spinoza lecteur d'Antonio Perez, *Ethnopsychologie, revue de psychologie des peuples*, Le Havre, 29 (1974), p. 289-301.
Méchoulan Henry, *Hispanidad y Judaismo en tiempos de Espinoza*, Edicion critica de *La Certeza del Camino* de Abraham Pereyra, Ediciones Universitad de Salamanca, 1987, 341 p.
Meckenstock Günter, *Deterministiche Ethik und kritische Theologie*, Berlin, New York, de Gruyter Verlag, 1988, 244 p.
Meijer Jaap, *Beeldvoorming om Baruch. « Eigentijdse » aspecten van de vroege Spinoza-Biografie* (Balans der Ballingschap, X), Heemstede, 1986, 62 p.
Meijer Jaap, *Beeldvorming om Baruch. Supplementum sefardicum historicum* (Balans der Ballingschap, XIV-XV), Heemstede, 1989.
Meijer Jaap, *Om de verloren zoon. Spinoza weerspiegeld in het geschiedbeeld der nederlandse Joden*, 1840-1940 (Balans der Ballingschap, VIII-IX), Heemstede, 1986, 96 p.
Meijer Jaap, *Om de verloren zoon. Supplementum sefardicum neerlandicum* (Balans der Ballingschap, XIII), Heemstede, 1988.
Meininger J. V. et Suchtelen G. van, *Liever met wercken, als met woorden. De levensreis van doctor Franciscus Van den Enden, leermeester van Spinoza, complotteur tegen Lodewijk de Veertiende*, Weesp, Heureka, 1980.
Meinsma K. O., *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*, 's-Gravenhage, 1896 ; Herdruk : Utrecht, 1980 (trad. all., *Spinoza und sein Kreis*, Berlin, Schnabel, 1909 ; trad. franç., *Spinoza et son cercle. Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, 1983).
Meli F., *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo*, Florence, Sansoni, 1934, VIII, 197 p.
Menasseh ben Israël, *Espérance d'Israel*, introd., trad. et notes par H. Méchoulan et G. Nahon, Paris, 1979.
Menasseh ben Israel and his World, edited by Yosef Kaplan, Henry Méchoulan, Richard H. Popkin, Leyde, Brill, 1989.
Meozzi A., *Le dottrine politiche e religiose di B. Spinoza. Parallelo con T. Hobbes*, Pise, Vallerini, 1914 [2e éd., Arezzo, Sinatti, 1915 ; 3e éd., Florence, Gonnelli, 1917].
Meur Agnès, Spinoza et l'imaginaire, *Raison présente*, 81 (1986), p. 121-127.
Meyer Ludowijk, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, Eleutheropoli [Amsterdam], 1666. *La philosophie interprète de l'Ecriture Sainte*, traduction du latin, notes et présentation par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, collection « Horizons », Paris, Intertextes éditeur, 1988.
Mieth G., Einige Thesen zu Hölderlins Spinoza-Rezeption, *Weimarer Beiträge*, 24 (1978), 7, p. 175-180.
Mignini Filippo, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Naples, 1981.
Mignini Filippo, Données et problèmes de la chronologie spinozienne 1656-

1665, *Les premiers écrits de Spinoza*, numéro de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71, 1 (1987).
Mignini Filippo, Il sigillo di Spinoza, *La cultura*, Florence, 19 (1981), p. 351-389.

Mignini Filippo, *Introduzione a Spinoza*, Rome, 1983.
Mignini Filippo, L'intendire e un puro patire (*KV*, 2/15,5), *La Cultura*, 1 (1987), p. 120-151.
Mignini Filippo, Per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione* di B. Spinoza, *La cultura*, Florence, 17 (1979), p. 87-160.
Mignini Filippo, Un documento trascurato della revisione spinoziana del Breve trattato, *La cultura*, Florence, 18 (1980), p. 223-273.
Mignini Filippo, La cronologia e l'interpretazione delle opere di Spinoza, *La Cultura*, 26, 2 (1988), p. 339-360.
Mignini Filippo, Lo *Spinoza* di Piero Martinetti, *Rivista di Filosofia*, LXXX, 1 (1989), p. 127-152.
Minazzi Fabio, Juvalta interprete delle dottrine morali di Spinoza, *Rivista di Storia della Filosofia*, 41 (1986), p. 619-627.
Mirri F. S., *Richard Simon e il metodo storico-critico di B. Spinoza. Storia di un libro e di una polemica sullo sfondo delle lotte politico-religiose della Francia di Luigi* XIV, Florence, 1972.
Mitsui Y., Essai sur l'article Spinoza dans le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, *Etudes de langue et littérature française*, Tokyo, 38 (1981), p. 36-48.
Montag Warren, Spinoza : Politics in a World without Transcendance, *Rethinking Marxism*, II, 3 (1989), p. 89-103.
Moreau Joseph, L'argument ontologique chez Spinoza, *Les études philosophiques*, Paris, (1972), p. 379-383.
Moreau Joseph, Nature et individualité chez Spinoza et Leibniz, *Revue philosophique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, 76 (1978), p. 447-456.
Moreau Joseph, Spinoza et la création, *Giornale di metafisica*, Gênes, 32 (1977), p. 487-505.
Moreau Joseph, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, 1971 ; 1977².
Moreau Pierre-François, Biographie intellectuelle et règles d'interprétation, in *Spinoza's political and theological thought*, 1984, p. 137-142.
Moreau Pierre-François, L'indexation du *Tractatus politicus*, *Cahiers Spinoza*, Paris, 1 (1977), p. 229-233.
Moreau Pierre-François, Les premiers écrits : problèmes et ressources, *Les premiers écrits de Spinoza*, numéro de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71, 1 (1987).
Moreau Pierre-François, Nouveaux documents sur Spinoza, *Etudes philosophiques : Spinoza* (4, octobre-décembre 1987).
Moreau Pierre-François, Saisset, lecteur de Spinoza, *Recherches sur le XVII^e siècle*, Paris, 4 (1980), p. 85-98.
Moreau Pierre-François, Spinoza et l'Italie : le modèle vénitien, *Langues néo-latines*, Paris, 76 (1982), 2, p. 87-92.
Moreau Pierre-François, Spinoza et Victor Cousin, *Archivio di filosofia*, Rome (1978), p. 327-331.

Moreau Pierre-François, *Spinoza*, Paris, 1975.
Moreau Pierre-François, *Jus et lex* : Spinoza devant la tradition juridique, d'après le dépouillement informatique du *Traité politique*, *Raison présente*, Paris, 43 (1977), p. 53-61.
Moreau P.-F., Spinozisme et matérialisme au XIX^e siècle, *Raison présente*, Paris, 52 (1979), p. 85-94.
Moretti Costanzi T., *Spinoza*, Rome, Editrice Universitas, 1946.
Moretto G., Prometeo contro Spinoza ?, in *Etica e storia in Schleiermacher*, Naples, 1979. p. 175-184.
Morichère B., L'objet transcendental et la question du « spinozisme » de Kant, *Cahiers philosophiques* (CNDP), Paris, 3 (1980), p. 33-48.
Morrison James C., The ethics of Spinoza 's *Ethics*, *Modern Schoolman*, 63 (1986), p. 173-91.
Morteira Saul Levi, *Tratado da Verdade da lei de Moises, escrito pelo seu proprio punho em portuguès em Amsterdao 1659-1660*, ediçao facsimilada e leitura do autografo, introduçao e comentario por H. P. Salomon, Coimbre, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1988.
Moura Zaza, Dificil libertade - aspectos da filosofia de Espinosa em *The Fixer* de Bernard Malamud, *Filosofia*, Lisbonne, 2 (1985), p. 136-142.
Mugnier-Pollet L., Esquisse d'une axiologie de Spinoza, *Les études philosophiques*, Paris, 3 (1972), p. 385-397.
Mugnier-Pollet L., *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, 1976.
Naess Arne, Limited definiteness of « God » in Spinoza's System. Answer to Heine Siebrand, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 28, 3 (1986), p. 261-274.
Nahon G., Amsterdam, métropole occidentale des Séfarades au XVII^e siècle, *Cahiers Spinoza*, Paris, 3 (1980), p. 15-50.
Negri A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milan, 1981 (trad. franç., *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, 1982).
Niccolo Stenone, 1638-1686, Florence, Leo S. Olschki, 1988.
Nieuwentijt Bernard, *Een zekere, zakelijke wijsbegeerte* (introduction et notes de R. H. Vermij), Baarn, Ambo, 1988, 141 p.
Nieuwentijt Bernard, *Gronden van zekerheid. ter wederlegging van Spinosaas denkbeeldig samenstel*, Amsterdam, 1720.
Niewöhner Friedrich W., *Veritas sive varietas, Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1988.
Niewöhner Friedrich W., Maimonides und Spinoza, *Guest Lectures and Seminar Papers on Spinozism*, Rotterdam, 1986, 32 p.
Niewöhner Friedrich W., Ein schwieriges Maimonides-Zitat im *Tractatus theologico-politicus* und Hermann Cohens Kritik an Spinoza, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim a. Glan, 31 (1977), p. 618-626.
Norena Carlos G., Suarez and Spinoza. The metaphysics of modal being, *Cuadernos salmantinos de Filosofia*, 12 (1985), p. 163-82.
Nourrisson Jean-Félix, *Spinoza et le naturalisme contemporain*, Paris, Didier, 1866, in-8°, XII, 306 p.
O'Higgins J., *Yves de Vallone : the making of an esprit-fort*, La Haye, 1982.

Offenberg A. K., Spinoza's library. The story of a reconstruction, *Quaerendo, a quarterly journal from the low countries devoted to manuscripts and printed books*, Leyde, 3 (1973), p. 309-321.
Oittinen Vesa, Idea adaequata und imaginäre Realitäten. Zur Spinoza-Rezeption der Althusser-Schule, *Aufklärung und Französische Revolution*, I, hrg Juha Manninen, Oulu, 1986, p. 151-231.
Olivetti M. M., Da Leibniz a Bayle : alle radici degli « Spinozabriefe », *Archivio di filosofia*, Rome, (1978), p. 147-199.
Osier J.-P., *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, 1983, p. 77-97 : « Uriel da Costa et Baruch Spinoza ».
Osier J.-P., Judaïsme et hétérodoxie au siècle de Spinoza : les arguments de Léon de Modène, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 5 (1981), p. 1-8.
Osier J.-P., Sur un inédit de Feuerbach relatif à Spinoza (texte « Sur le système spinoziste »), *Cahiers Spinoza*, Paris, 4 (1983), p. 205-210.
Otto R., Herder auf dem Wege zu Spinoza, *Weimarer Beiträge*, Berlin, 24 (1978), 10, p. 165-176.
Pacchiani C., *Spinoza tra teologia e politica*, Padoue, Francisci, 1979.
Paganini G., *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Florence, 1980.
Parkinson G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, The Clarendon Press, 1954.
Peña Etcheverria F. Javier, *La Filosofia politica de Espinosa*, Universidad de Valladolid, 1989.
Peña Garcia V. I., *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontologia spinozista*, Madrid, 1974.
Perrot Maryvonne, Spinoza, Rousseau et la notion de *dictamen*, *Les Etudes philosophiques*, Paris, juil.-sept. 1972, p. 399-410.
Petitdemange G., Les traversées de la fin. Spinoza, Kant, Derrida, *Recherches de science religieuse*, Paris, 68 (1980), p. 358-390.
Petry M. J., *Nieuwentijt's criticism of Spinoza*, Leyde, 1979 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 40.
Philosophie et réception : Spinoza, Revue de métaphysique et de morale, 2 (1988).
Pietarinen Juhani, Possible and necessary existence in Spinoza, *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie, Societas Hegeliana*, Kempen, 3 (1986), p. 150-153.
Piguet Jean-Claude, *Le Dieu de Spinoza*, Genève, Labor et fides, 1987, 134 p.
Pines Shlomo, Note sur la conception spinoziste de la liberté humaine, du bien et du mal, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 6 (1981), p. 13-25.
Pines Shlomo, Nietzsche : Psychology vs Philosophy, and Freedom, *in* Y. Yovel (éd.), *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986, p. 147-159.
Pires Aurelio Diogo, Uriel da Costa : o discurso da vitima, *Analise*, 1 (1985), p. 5-33.
Pires Aurelio Diogo, Imaginaçao e razao face ao contrato, *Analise*, 8 (1988), p. 99-109.

Piro Francesco, La differenza tra *in se esse* e *per se concipi*. Sulla critica leibniziana a Spinoza, *Istituto di Filosofia Annali Due*, Urbino, 1987, p. 69-111.

Pitassi Maria Cristina, *Entre croire et savoir, le problème de la méthode critique chez Jean le Clerc*, Leyde, 1987, 200 p.

Pitassi Maria Cristina, Un manuscrit genevois du XVIII[e] siècle : *La Réfutation du système de Spinoza par M. Turrettini, Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 68 (1988), p. 180-212.

Pitts Edwards I., Spinoza on Freedom of Expression, *Journal of the History of Ideas*, 47 (1986), p. 21-35.

Poch y Gutierrez de Cavedes Antonio, Nexos hispanicos de Benito Espinosa, in *Estudios de filosofia del derecho y ciencia juridica en memoria y homenaje al catedratico don Luis Legaz y Lacambra*, t. II, 1985, p. 251-264.

Pollock Frederick, *Spinoza, his Life and Philosophy*, London, Kegan Paul, 1880 [nouv. éd. 1912], XLII, 467 p. [réimpr. de la 2[e], New York, American Scholar Publications, 1966, XXIV, 427 p.].

Popkin Richard H., Serendipity at the Clark : Spinoza and the Prince of Condé, *The Clark Newsletter*, 10, University of California, Los Angeles, 1986, p. 4-7.

Popkin Richard H., Spinoza, the Quakers and the Millenarians, 1656-1658, *Manuscrito*, Sao Paulo, Campinas, 6 (1982/1983), p. 113-133.

Popkin Richard H., Hume and Spinoza, *Hume studies*, London (Ont.), 5 (1979), p. 65-93.

Popkin Richard H., Spinoza a-t-il pu connaître le *Colloquium Heptaplomeres* de Bodin ?, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 15 (1985).

Popkin Richard H., Spinoza and Samuel Fischer, *Philosophia* (Israël), XV/3 (1985), p. 219-236.

Popkin Richard H., *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley (Calif.), 1979. p. 229-248.

Popkin Richard H., Un autre Spinoza, *Archives de philosophie*, 48/1 (1985), p. 37-58.

Popkin Richard H., The first published discussion of a central theme in *Spinoza's Tractatus*, *Philosophia* (Israel), 17 (1987), p. 101-109.

Popkin Richard H., *Isaac La Peyrère (1596-1676), His Life, Work and Influence*, Leyde, Brill, 1987.

Popkin Richard H., Some seventeenth-century interpretations of Spinoza's ideas, *in* C. Augustin et al. (éds.), *Kerkhistorische opstellen aangeboden aan Prof. Dr. Jan van den Berg*, 1987, p. 63-74.

Porges N., Spinozas Compendium der hebräischen Grammatik, *Chr. sp*, IV, 1924-1926.

Portugueses em Amsterdao 1600-1680, red. por Renée Kistemaker e Tirtsah Levie, Amsterdams Historisch Museum/De Bataafsche Leeuw, Amsterdam, 1988.

Pousseur J.-M., La première métaphysique spinoziste de la connaissance, *Cahiers Spinoza*, Paris, 2 (1978), p. 287-314.

Préposiet J., Remarques sur la doctrine de la double nécessité dans le spinozisme, *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 31 (1977), p. 135-144.

Proietti Omero, Sul problema di un assioma inutile in Spinoza, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milan, 75 (1983), p. 223-242.

Proietti Omero, *Adulescens luxu perditus* : classici latini nell'opera di Spinoza, *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 2 (1985), p. 210-257.

Puchet E., Autoridade teologica e livre pensamento em Spinoza, *Discurso. faculdade de filosofia letras e ciencias humanas*, Universidade de Sao Paulo, Sao Paulo, 12 (1981), p. 83-97.

Radchik Laura, La Beatitud en Baruch Spinoza, *Logos*, 14 (1986), p. 95-102.

Ramond Ch., La question de l'origine chez Spinoza, *Etudes philosophiques : Spinoza* (4, octobre-décembre 1987).

Ravoux Jean-Philippe, Rêverie sur un inachèvement, *Revue de l'enseignement philosophique*, 37/3 (1985), p. 12-30.

Ravven, Heidi M., Notes on Spinoza's Critique of Aristotle's Ethics : From Teleology to Process Theory, *Philosophy & Theology*, IV, 1 (1989), p. 3-31.

Raymond Pierre, La générosité, *Cahiers philosophiques*, 35 (1988), p. 7-21.

Redl Karoly, Spinoza und Lessius, *Annales Universitatis Roland Eötvös*, sectio philosophica, 17 (1983), p. 327-345.

Rensi G., *Spinoza*, Roma, Formiggini, 1929 (Milan, Bocca, 1942).

Revah I. S., Aux origines de la rupture spinozienne : nouvel examen des origines, du déroulement et des conséquences de l'affaire Spinoza-Prado-Ribera, *Annales du Collège de France*, Paris, 70 (1969/1970), p. 562-568 ; 71 (1970/1971), p. 574-589 ; 72 (1971/1972), p. 641-653.

Revah I. S., Aux origines de la rupture spinozienne. Nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza, *Revue des Etudes juives*, 1964, III, fasc. 3, 4, juil.-déc., p. 359-431.

Revah I. S., *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris, La Haye, Mouton & Cie, 1959, 162 (*Etudes juives*, I).

Revue philosophique, n° 2 (avril-juin 1985), « Hobbes et Spinoza ».

Ribeiro Ferreira Maria Luisa, A « outra parte » da Etica, *Filosofia*, Lisbonne, 2 (1985), p. 92-108.

Ribeiro Ferreira Maria Luisa, Consideraçoens sobre o Deus de Espinosa : o itinerario da substância a Deus, *Ao Encontro da Palavra*, Homenagem a Manuel Antunes, Lisbonne, Faculté des Lettres, 1986, p. 87-121.

Rice L. C., Emotion, appetition and *conatus* in Spinoza, *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 31 (1977), p. 101-116.

Rice L. C., Spinoza on individuation, *The monist*, La Salle (Ill.), 55 (1971), p. 640-659.

Rice Lee C., Spinoza's account of sexuality, *Philosophy Research Archives*, 10 (1985), p. 19-34.

Rice Lee C., Spinoza, Bennett, and teleology, *The Southern Journal of Philosophy*, 23/2 (1985), p. 241-253.

Rickman H. P., *The adventure of reason, the uses of philosophy in sociology*, Greenwood Press, Westport Connecticut, Westport Publications, London, 1983, 172 p.

Riesinger P., Hölderlin zwischen Fichte und Spinoza oder der Weg zu Hegel, *in* H. Bachmeier, Th. Rentsch (éd.), *Poetische Autonomie ? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

Rivaud Albert, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, F. Alcan, 1906.
Robinet A., Spiritus/esprit chez Spinoza et Malebranche, in *Spiritus*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Rome, 1984, p. 333-343.
Robinet A., *Ethica* 77 : premiers résultats informatiques sur le dépouillement lexical de l'*Ethica* de Spinoza *(Substantia)*, *Recherches sur le XVII^e siècle*, Paris, 4 (1980), p. 67-84.
Robinet A., Considérations lexicales sur « attribut » (*Ethica* 77), *Raison présente*, Paris, 43 (1977), p. 63-80.
Robinet A., Expression ou expressivité selon *Ethica* 77, *Revue de synthèse*, Paris, 99 (1978), p. 223-269.
Robinet A., *Le langage à l'âge classique*, Paris, 1978, p. 141-153.
Robinet A., Modèle géométrique et critique informatique dans le discours spinozien, *Studia leibnitiana*, Wiesbaden, 12 (1980), p. 96-113.
Robinet A., *Res* et *nihil* dans *Ethica* 77, in *Res. Atti del III colloquio internazionale del Lessico intellectuale europeo 1980*, Rome, 1982.
Robinet A., Theoria et praxis chez Spinoza et Leibniz, in *Theoria cum praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert*, Akten des III. internationalen Leibnizkongresses, Hannover, 12. bis 17. november 1977 ; vol. 2 : *Spinoza*, Wiesbaden, 1981, p. 20-30.
Rodis-Lewis Geneviève, Le monde philosophique contemporain de Spinoza, *Revue de synthèse*, Paris, 99 (1978), p. 7-17.
Rodis-Lewis Geneviève, Questions sur la cinquième partie de l'*Ethique*, *Revue philosophique*, 2 (1986), p. 207-221.
Rohs Peter, Transzendentalphilosophie als spatio-temporaler Spinozismus, *in* Gisela Müller et Thomas M. Seebohm (éds), *Perspektiven transzendentaler Reflexion. Festschrift Gerhard Funke*, Bonn, Bouvier Verlag, 1989, p. 99-108.
Roldan Panadero Concha, Critica de Leibniz al determinismo absoluto de Spinoza, *Revista de Filosofia*, 7 (1984), p. 327-338.
Rotenstreich Nathan, Moses Hess - ein Jünger Spinozas ?, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 71, 2 (1989), p. 231-247.
Roth Leon, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, Clarendon Press, 1924, 148 p. [*ibid.*, New York, Russell & Russell, 1963].
Rottner E., *Spinoza in Israel. Eine kritische Betrachtung*, Nieuwkoop, Heureka, 1979.
Rousset Bernard, *La perspective finale de l' « Ethique » et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris, Vrin, 1968.
Rousset Bernard, Actualité du spinozisme à la fin du XX^e siècle, *Cahiers philosophiques*, Paris, CNDP, 35 (1988), p. 23-38.
Rousset Bernard, *Homo homini deus*. Anthropologie et humanisme dans une conception spinoziste de l'Etre, *Cahiers de Fontenay*, 39-40 (1985), p. 133-139.
Rousset Bernard, L'être du fini dans l'Infini selon l'*Ethique* de Spinoza, *Revue philosophique*, 2 (1986), p. 223-247.
Rousset Bernard, Le Spinoza d'Alain, *Alain lecteur des philosophes*, présenté par Robert Bourgne, Paris, Bordas, 1987, 264 p., p. 83-94, discussion p. 225-229.

Rubel M., Marx à la rencontre de Spinoza, *Cahiers Spinoza*, Paris, 1 (1977), p. 7-28.
Russell John M., Freedom and Determinism in Spinoza, *Auslegung*, 11 (1984), p. 378-389.
Saccaro Battisti Giuseppa, Democracy in Spinoza's unfinished *Tractatus politicus*, *Journal of the history of ideas*, New York. 38 (1977), p. 623-634.
Saccaro Battisti Giuseppa, Le origini della metafisica di Spinoza nell' Abbozzo del 1661, *De homine*, Rome, 42-43 (1972), p. 19-142.
Saccaro Battisti Giuseppa, Sistemi politici del passato e del futuro nell'opera di Spinoza, *Giornale critico della filosofia italiana*, Florence, 56 (1977), p. 506-549.
Saccaro Battisti Giuseppa, Spinoza politico tra due rivoluzioni, *Archivio di filosofia*, Rome, (1978), p. 61-95.
Saccaro Battisti Giuseppa, Spinoza, l'utopia e le masse : un'analisi dei concetti di *plebs*, *multitudo*, *populus* e *vulgus*, *Rivista critica di storia della filosofia*, Milan, 39 (1984), p. 61-90 ; p. 452-474.
Saccaro Battisti Giuseppa, La cultura filosofica del Rinascimento italiano nella *Puerta del Cielo* di Abraham Cohen Herrera, *Italia Judaica*, Atti del II Convegno Internazionale (Genova 10-15 giugno 1984), Rome, 1986, p. 295-334.
Saccaro Battisti Giuseppa, Herrera and Spinoza on divine Attributes, *Italia*, Jerusalem, Magnes Press, 1985, p. 21-58.
Sacksteder William, Simple Wholes and complex Parts, *Philosophy and philosophical Research*, 45 (1985), p. 393-406.
Saint-Sernin Bertrand, Une épistémologie du concept : Georges Canguilhem, *Cahiers philosophiques*, 23 (1985), p. 7-14.
Saintes Amand, *Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinoza, fondateur de l'exégèse et de la philosophie moderne*, Paris, Renouard, 1842, XX, 390 p.
Saisset Émile, Sur la philosophie des Juifs : Maïmonide et Spinoza, *Revue des Deux Mondes*, Paris, 1862, XXXVI, p. 296-344.
Salazar Freddy, *Marx y Spinoza. Problemas del Metodo y del conocimiento*, Universidad de Antioquia, 1986, 448 p.
Sandys-Wunsch J., Spinoza, the first biblical theologian, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, 93 (1981), p. 327-340.
Sanen Hans, Baruch de Spinoza, in *Neuzeit : Von der Konfessionskriegen bis zur Auklärung* (Pipers Handbuch der politischen Ideen, 3, chap. 8 : *Die Vertragstheoretiker und deren Kritiker*), Munich/Zurich, Piper, 1985.
Santinelli Cristina, Spinoza in Italia fra hegelismo e spiritualismo. La polemica Acri-Fiorentino (1875-1877), *Studi Urbinati*, 59 (1986), p. 49-81.
Santinelli Cristina, La storiografia spinoziana contemporanea in Italia 1945-1969, *Istituto di Filosofia Annali Uno*, Urbino, 1986, p. 57-120.
Santinelli Cristina, Studi sul pensiero di Spinoza in Italia, *Cultura e scuola*, n° 97 (janvier-mars), p. 87-103 et n° 99 (juillet-septembre 1986), p. 115-137.
Sasso R., Parcours du *De Deo* de Spinoza (*Ethique*, 1). Un exemple des fonctions de la systématicité dans la constitution du discours philosophique, *Archives de philosophie*, Paris, 44 (1981), p. 579-610.
Savater Fernando, Imaginacion religiosa y teologia politica en Spinoza, *Er*, Séville, 1, 2 (1985), p. 35-46.

Schaefer Alfred, *Spinoza, Philosoph des europäischen Bürgertums*, Berlin, Berlin Verlag, 1989

Schaub M., Philosophie politique en France et spinozisme, *Recherches sur le XVII^e siècle*, Paris, 2 (1978), p. 140-148.

Schaub M., Spinoza ou une philosophie politique galiléenne, *in* F. Châtelet (éd.), *Histoire de la philosophie*, vol. 3, Paris, 1972. p. 162-195.

Schleiermacher, *Jugendschriften 1787-1796*, édité par G. Meckenstock, Berlin, 1984 (« Spinozismus » ; « Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems » ; « Ueber dasjenige in Jacobis Briefen und Realismus, was den Spinoza nicht betrifft, und besonders über seine eigene Philosophie »).

Schmidt-Biggemann W., Spinoza, Spinozismus, Geschichtlichkeit. Ein Nach-Wort, *in* K. Cramer, W. G. Jacobs et W. Schmidt-Biggeman (éds.), *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, Wolfenbüttel, 1981, p. 117-129.

Schmidt-Biggemann W., Veritas particeps Dei. Der Spinozismus im Horizont mystischer und rationalistischer Theologie, *in* K. Gründer et W. Schmidt-Biggemann (éds.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg, 1984, p. 65-91.

Schneider Monique, Le fini, l'autre et le savoir chez Spinoza et chez Freud, *Cahiers Spinoza*, Paris, 1 (1977), p. 267-319.

Schobinger J.-P., La portée historique des théories de la lecture, *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 112 (1980), p. 43-56.

Schottlaender Rudolf, Comment le libéralisme politique de Spinoza est-il compatible avec son déterminisme éthique ?, *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, Bruxelles, 6 (1978), p. 191-203.

Schottlaender Rudolf, Spinoza : ein Meister der Freiheit, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim a. Glan, 31 (1977), p. 511-526.

Schottlaender Rudolf, Spinoza et le stoïcisme, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 17 (1986), p. 1-8.

Schrader Fred E., *Substanz und Begriff : Zur Spinoza-Rezeption Marxens*, Leyde, 1985 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 47, 20 p.

Schrijvers M., Johannes Müller, admirateur de Spinoza, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 9 (1982), p. 11-13.

Schröder Winfried, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 1987, 210 p.

Schütt Hans-Peter, Spinozas Konzeption der Modalitäten, *Neue Hefte für Philosophie*, 24/25 (1985), p. 165-183.

Schwartz Joël, Liberalism and the jewish connexion : A Study of Spinoza and the young Marx, *Political Theory*, 13 (1985), p. 58-84.

Scruton Roger, *Spinoza*, Oxford, Oxford University Press (coll. « Masters of the Past »), 1986, VII, 122 p.

Secrétan Catherine, Partisans et détracteurs de Hobbes dans les Provinces-Unies du temps de Spinoza, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 2 (1979), p. 2-13.

Secrétan Catherine, Premières réactions néerlandaises à Hobbes au XVII^e siècle, *Annales d'histoire des facultés de droit*, 3 (1986), p. 137-165.

Secrétan Philibert, Du salut sans la grâce, in *Paradigmes de théologie philosophique*, Editions universitaires, Fribourg (Suisse), 1983, 220 p.

Seidel H. (éd.), *Marxismus und Spinozismus. Materialien einer wissenschaftlichen Konferenz*, Leipzig, 1981.
Seidel H., Marxismus und Spinozismus, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 25 (1977), p. 46-61.
Semerari G., L'idea della scienza in Spinoza, *Quaderni di filosofia*, Palerme, 1 (1978), p. 9-23.
Semerari G., L'ontologia della sicurezza in Spinoza, *Paradigmi*, Fasano, 1 (1983), 1, p. 33-55.
Sheldon M., Spinoza, imagination and chaos, *The southern journal of philosophy*, Memphis (Tenn.), 17 (1979), p. 119-132.
Shimizu R., Excommunication and the philosophy of Spinoza, *Inquiry*, Oslo, 23 (1980), p. 327-348.
Shimizu R., La méthode et le donné, *in* S. Hessing (éd.), *Speculum spinozanum 1677-1977*, Londres, 1977 (= 1978), p. 455-474.
Siebrand Heine J., *Spinoza and the netherlanders, An inquiry into the early reception of his philosophy of religion*, Van Gorcum, Assen, 1988, 239 p.
Siebrand Heine J., Is God an « open place » in Spinoza's Philosophy of Religion ?, *Neue Zeitschrift für systenatische Theologie und Religionsphilosophie*, 28, 3 (1986), p. 261-274.
Siebrand Heine J., Dutch Cartesianism and Spinozism, an introduction, *Guest lectures and seminar papers on spinozism*, Erasmus Universiteit Rotterdam, 1986.
Siena Robertomaria, Sull'antropologia e l'etica di Spinoza, *Sapienza*, 39 (1986), p. 337-343.
Simonutti Luisa, *Arminianismo e tolleranza nel seicento olandese. il carteggio Ph. van Limborch - J. Le Clerc*, Florence, Leo Olschki, 1984, 174 p.
Slyomovics Peter, Spinoza : Liberal democratic religion, *Journal of the history of Philosophy*, 23 (1985), p. 499-513.
Snel Robert, *Het hermetisch universum. Nietzsches verhouding tot Spinoza en de moderne ontologie*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 60 (Delft, Eburon), 1989.
Sonne I., Un manoscritto sconosciuto delle *adnotationes* al *Trattato teologico-politico* di Spinoza, *Civiltà moderna*, 1933, n° 3-4.
Speculum spinozanum 1677-1977, S. Hessing (éd.). Londres, 1977 (= 1978).
Spinoza (1632-1677), E. Giancotti Boscherini (éd.), Florence, 1977, numéro spécial de *Giornale critico della filosofia italiana*, anno 56, n° 3/4.
Spinoza (1632-1677), 1977, numéro spécial de *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, vol. 31, n° 119-120.
Spinoza : a tercentenary perspective, B. S. Kogan (éd.), Cincinnati (Ohio), 1979.
Spinoza : new perspectives, R. W. Shahan et J. I. Biro (éds), Norman (Okla.), 1978 ; reprint : *ibid.*, 1980.
Spinoza entre Lumières et Romantisme, Actes du colloque tenu du 19 au 24 septembre 1983 à l'ENS de Fontenay, à l'initiative de Pierre-François Moreau, Michèle Crampe-Casnabet et Michèle Le Dœuff, Cahiers de Fontenay, n° 36 à 38 (mars 1985), Fontenay-aux-Roses, 439 p., 1985.
Spinoza herdacht 1677, 21 februari, 1977, Assen, 1977.
Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung, K. Gründer et W. Schmidt-Biggemann (éds), Heidelberg, 1984.
Spinoza in soviet philosophy, A series of essays selected and translated with an

introduction by G. L. Kline, Londres, 1952 ; reprint : Westport (Conn.), 1981.

Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso internazionale Urbino 4-8 ottobre 1982, a cura di Emilia Giancotti, Naples, Bibliopolis, 1985, 537 p.

Spinoza on knowing, being and freedom. Proceedings of the Spinoza symposium at the international school of philosophy in the Netherlands (Leusden, september 1973), J. G. van der Bend (éd.), Assen, 1974.

Spinoza's metaphysics : essays in critical appreciation, J. B. Wilbur (éd.), Assen, 1976.

Spinoza's philosophy of man. Proceedings of the Scandinavian Spinoza symposium 1977, J. Wetlesen (éd.), Oslo, 1978.

Spinoza's political and theological thought. International symposium under the auspices of the Royal Netherlands Academy of arts and sciences. Commemorating the 350th anniversary of the birth of Spinoza. Amsterdam 24-27 november 1982, C. de Deugd (éd.), Amsterdam, 1984.

Spinoza's sterfhuis aan de Paviljoensgracht. Levensbericht van een Haags monument 1646-1977, G. van Suchtelen (éd.), La Haye, 1977.

Spinoza, Science et Religion, De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Ecriture Sainte, Actes du colloque de Cerisy la Salle, 20-27 septembre 1982, IIEE, Lyon, Vrin, Paris, 1988.

Spinoza. A collection of critical essays, M. Grene (éd.), Garden City (New York), 1973 ; reprint : Notre Dame (Ind.), 1979.

Spinoza. Essays in interpretation, E. Freeman et M. Mandelbaum (éds), La Salle (Ill.), 1975.

Spinoza. His thought and work. Entretiens in Jerusalem, 6-9 september 1977, N. Rotenstreich et N. Schneider (éds), Jerusalem, 1983.

Spinoza. Troisième centenaire de la mort du philosophe. Catalogue de l'exposition mai-juin 1977, Institut néerlandais, Paris, 1977.

Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung, K. Cramer, W. G. Jacobs et W. Schmidt-Biggeman (éds), Wolfenbüttel, 1981.

Sprigge T. L. S., *The significance of Spinoza's determinism*, Leyde, Brill, 1989 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 58.

Starobinski-Safran Esther, Histoire et appartenance culturelle : le cas de Spinoza, *Cahiers internationaux du symbolisme*, 56-57-58 (1987).

Steenbakkers Piet, *Over kennis en ideologie bij Louis Althusser. Een materialistische kritiek*, Groningen, 1982.

Steenbakkers Piet, *Opera minora van Spinoza. Een bespreking en aantekeningen*, Amsterdam, Richard Tummers boekverkoper, 1988.

Steinberg Diane, Spinoza's ethical doctrine and the unity of human nature, *Journal of the history of philosophy*, 22/3 (1984), p. 303-324.

Steinberg Diane, Spinoza's theory of the eternity of the mind, *Canadian journal of philosophy*, Lethbridge (Alberta), 11 (1981), p. 35-68.

Steinberg Diane, A note on Bennett's transattribute differentiae and Spinoza's substance monism, *Southern Journal of Philosophy*, 24, 3 (1986), p. 431-435.

Steinberg Diane, Necessity and Essence in Spinoza, *Modern Schoolman*, 64 (1987), p. 187-195.

Strauss Leo, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, Berlin, Akademie-

Verlag, 1930, XXII, 288 p. (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Philosophische Sektion. Zweiter Band) ; Nachdruck : Darmstadt, 1981.

Strauss Leo, *How to study Spinoza's Theologico-political Treatise* (Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 1948, XVII, p. 69-113) [reproduit dans : *Persecution and the Art of Writing*].

Strauss L., *Persecution and the art of writing*, Glencoe, 1952 ; reprint : Westport (Calif.), 1973. p. 142-201 : How to study Spinoza's Theologico-political treatise.

Studi sul Seicento e sull'imaginazione, a cura di Paolo Cristofolini, Ecole Normale Supérieure de Pise, 1985, 210 p.

Studies in Spinoza. Critical and interpretive essays, S. P. Kashap (éd.), Berkeley (Calif.), 1972 ; reprint : *ibid.*, 1973, 1974.

Teensma B. N., Sefardim en Portugese Taalkunde in Nederland, *Studia spinozana*, XIX, 1 (1985), p. 39-74.

Teixeira Livio, *A doctrina dos modos de percepçao e o conceito de abstraçao na filosofia de Espinoza*, Sao Paulo, Fac. de Filos., 199 (1954), 136 p.

Tejedor Campomanes C., *Una antropologia del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*, Madrid, 1981.

Texte zur Geschichte des Spinozismus, N. Altwicker (éd.), Darmstadt, 1971.

Theoria cum praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert. Akten des III. internationalen Leibnizkongresses, Hannover, 12. bis 17. november 1977, vol. 2 : *Spinoza*, Wiesbaden, 1981.

Thijssen-Schoute Caroline Louise : *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, 1954 ; Utrecht, HES uitgevers BV, 1989.

Thiry B., Désutopie et transition : l'actualité de la politique spinoziste selon A. Negri, *in* G. Labica et M. Delbraccio, *De Marx au marxisme*, Paris, CNRS, 1986, p. 167-180.

Tilliette Xavier, Foi et savoir dans le conflit des autorités, *Les études philosophiques*, Paris (1977), 2, p. 157-167.

Tilliette Xavier, Spinoza devant le Christ, *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, Paris (1977), 2, p. 2-17.

Tilliette Xavier, Spinoza préromantique. Aspects de la première renaissance, *Archivio di filosofia*, Rome, (1978), p. 217-229.

Tilliette Xavier, Schelling et Spinoza, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 22 (1989).

Timm Hermann, Amor Dei intellectualis. Die teleologische Systemidee des romantischen Spinozismus, *Neue Hefte für Philosophie*, Göttingen, 12 (1977), p. 64-91.

Timm Hermann, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, vol. 1, *Die Spinozarenaissance*, Francfort/M., 1974.

Todorov T., *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil, 1978, p. 125-138 et 157-159.

Tognon G., Leibniz, Toland et Spinoza. Une lettre inédite à propos des Lettres à Serena, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 12 (1984), p. 2-11.

Tombeur P., L'analyse par ordinateur du vocabulaire de l'*Ethique* de Spinoza : méthodes et résultats, in *Theoria cum praxi*, 1981, p. 189-202.

Tosel André, Résumé de sa thèse de doctorat d'Etat sur *Religion, politique, philosophie chez Spinoza*, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 8 (1982), p. 14-19.

Tosel André, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le « Traité théologico-politique »*, Paris, 1984.

Tosel André, Le marxisme au miroir de Spinoza, *Guest lectures and seminar papers on Spinozism*, Rotterdam, 6 (1988), 51 p.

Totaro Giuseppina, Perfectio e realitas nell'opera di Spinoza, *Lexicon philosophicum*, 3 (1988), p. 71-113.

Totaro Giuseppina, Spinoza nei *classici della filosofia moderna*. Per una storia dell'edizione gentiliana dell'*Ethica*, *Giornale critico della filosofia italiana*, 45 (47), 2 (1986), p. 273-283.

Touati C., Croyances vraies et croyances nécessaires (Platon, Averroes, philosophie juive et Spinoza), in *Hommage à Georges Vajda*, Louvain, 1980, p. 169-182.

Touati C., L'excommunication de Spinoza, *Annales de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris, 80-81 (1974), p. 221-223.

Troisfontaine Claude, Liberté de pensée et soumission politique selon Spinoza, *Revue philosophique de Louvain*, 84 (1986), p. 187-206.

Troisfontaine Claude, Maurice Blondel et Victor Delbos, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 111 (1986), p. 467-83.

Trompetter L., Spinoza : a response to De Vries, *Canadian journal of philosophy*, Lethbridge (Alberta), 11 (1981), p. 525-537.

Trouillard J., *L'action chez Spinoza*, Paris, 1973.

Trouillard J., Le quiétisme de Spinoza, *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, Paris (1977), 2, p. 18-21.

Trouillard J., *Procession et conversion chez Spinoza*, Paris, 1972.

Trouillard J., Proclos et Spinoza, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 6 (1981), p. 1-12.

Tschirnhaus E. W. von, *Médecine de l'esprit, ou préceptes généraux de l'art de découvrir*, introduction, traduction, notes et appendices par J.-P. Wurtz, Paris, 1980.

Tschirnhaus E. W. von, *Medecina Mentis*, Naples, Guida, 1987, 409 p.

Ueno Osamu, Le reste (les autres collectifs) - Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes, *Cartesiana*, Mémoires du département I de Philosophie et d'histoire de la Philosophie de la Faculté des Lettres d'Osaka, 8 (1988), p. 27 sq. (en japonais ; résumé en français) ; version française dans *Cahiers Spinoza*, VI (1990).

Van Balen Petrus, *De verbetering der gedachten*, Uitgegeven, ingeleid en van aantekeningen voorzien door M. J. van den Hoven, Baarn, Ambo, 1988, 146 p. (série : Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland, 11).

Van den Hoven M. J., *Petrus van Balen en Spinoza over de verbetering van het verstand*, Mededeligen vanwege het Spinozahuis, 55, 1988, 16 p.

Van der Hoeven P., *De cartesiaanse fysica in het denken van Spinoza*, Leyde, 1973 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 30.

Van der Hoeven P., Over Spinoza's interpretatie van de cartesiaanse fysica, en de betekenis daarvan voor het systeem der Ethica, *Tijdschrift voor filosofie*, Louvain, 35 (1973), p. 27-86.

Van der Tak W. G., De Ludovico Meyer, *Chr. sp.*, I, 1921.
Van der Wal G. A., *Politieke vrijheid en democratie bij Spinoza*, Leyde, 1980 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 41.
Van Heemst Jean, Omnis determinatio negatio est ? Hegels lezing van Spinoza polemisch getoetst door Pierre Macherey, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 77 (1985), p. 222-234.
Van Peursen C. A., *Eindigheid bij Spinoza*, Leyde, 1977 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 37.
Van Slee J. C., *De Rijnsburger collegianten*, Haarlem, 1895 ; Herdruk : Utrecht, 1980.
Van Suchtelen Guido, François van den Enden, précepteur de Spinoza, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 1 (1979), p. 3-14.
Van Suchtelen Guido, Une réfutation contemporaine et anonyme de Spinoza, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 8 (1982), p. 11-13.
Van Suchtelen Guido, Découverte d'une maison Spinoza à Voorburg ?, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 13 (1984), p. 1-2.
Van Suchtelen Guido, K .O. Meinsma en de kring van Spinoza, *Tijdschrift voor de studie van de verlichting*, I (1985), p. 69-75.
Van Suchtelen Guido, Une lettre de Spinoza inédite en français, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 10 (1983), p. 1-5.
Vandenbossche H., *Adriaan Koerbagh en Spinoza*, Leyde, 1978 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 39.
Vandenbossche H., Le spinozisme d'Adriaan Koerbagh : une première analyse, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 1 (1979), p. 15-36.
Vandenbossche H., Quelques idées politiques de Koerbagh, *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, Bruxelles, 6 (1978), p. 223-240.
Vandenbossche H. et Walravens E. (éds.), *De politieke filosofie van Spinoza - La philosophie politique de Spinoza*, numéro spécial de *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, Bruxelles, 1978, vol. 6, n° 1-3.
Vaz Dias A. M., *Spinoza and Simon Joosten De Vries* ; Van der Tak W. G., *Jarich Jellesz' origins ; Jellesz' life and business*, Delft, Eburon, 1989 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 59.
Vaz Dias A. M. et van der Tak W. G., *Spinoza Mercator et Autodidactus. Oorkonden en andere authenticke Documenten betreffende des Wijsgeers jeugd en Diens betrekkingen*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1933, in-4°, X, 100, 13 fac-similés.
— *Spinoza merchant & autodidact*, Assen, 1982.
Vazquez Juan, El limite de conocimiento en la filosofia de Spinoza, *Dianoia*, 30 (1984), p. 111-121.
Vazquez Rodolfo, El proceso de la religion en Lutero, Spinoza y Bayle, *Estudios*, Mexico (1987), p. 43-66.
Vermij R. H., De Nederlandse Vriendenkring van E. W. von Tschirnhaus, *Tijdschift voor de Geschiedenis der Geneeskunde, Natuurwetenschappen, Wiskunde en Techniek*, 11 (1988), p. 153-178.
Vernière Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954 (2 vol.) (publ. de la Fac. des Lettres d'Alger, XX), Genève, 1979[2] ; Paris, 1982[3].

Vieira Jordao Francisco, Iluminismo e tradiçao do texto religioso em Espinosa, *Tradiçao e crise*, Coimbra, 1 (1986), p. 186-243.
Viguier A., Vieilles outres et vins nouveaux, penseurs nouveaux et langues anciennes, *Cahiers de littérature du XVII^e siècle* (Toulouse), 6 (1984), p. 433-449.
Vink H. J., *Plotiniaanse en spinozistische elementen in de esthetische opvattingen van de kunstpedagog Bremmer*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 54, 1988, 29 p.
Vinti C., Il problema della salvezza in Spinoza, in *Il problema della salvezza*, Padoue, 1979, p. 255-269.
Vinti C., *La filosofia come « vitae meditatio ». Una lettura di Spinoza*, Rome, 1979.
Vinti C., Possibilità di una antropologia in Spinoza. Due posizioni a confronto, in *Vetera novis augere. Studi in onore di Carlo Giacon per il 25e convegno degli assistenti universitari del movimento di Gallarate*, Rome, 1982, p. 265-277.
Vinti C., Recherches sur Spinoza en Italie 1945-1979, *Cahiers Spinoza*, Paris, 4 (1983), p. 243-271.
Vinti C., *Spinoza. La conoscenza come liberazione*, Rome, 1984, p. 101-140 : « Ethica, parte quinta ».
Violette R., Méthode inventive et méthode inventée dans l'introduction au *De intellectus emendatione* de Spinoza, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, 102 (1977), p. 303-322.
Voss S. H., How Spinoza enumerated the affects, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, 63 (1981), p. 167-179.
Vulliaud Paul, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Paris, Chacornac, 1934, 103 p.
Walker Ralph C. S., *Spinoza and the coherence theory of truth*, Mind, 94 (1985), p. 1-18.
Walther Manfred, Die gesellschaftliche Begründung der Vernunft bei Spinoza, *in* G. H. R. Parkinson (éd.), *Truth, knowledge and reality. Inquiries into the foundations of seventeenth century rationalism. A symposium of the Leibniz-Gesellschaft, Reading, 27-30 july 1979*, Wiesbaden, 1981, p. 44-55.
Walther Manfred, *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hambourg, 1971.
Walther Manfred, Spinoza als Kritiker der Neuzeit ? Bestimmungen der Aktualität Spinozas in der neueren Literatur, *Philosophische Rundschau*, Tübingen, 28 (1981), p. 274-300.
Walther Manfred, Spinozas Religionsphilosophie als Gesellschaftstheorie. Zu Stanislas Breton : Spinoza Théologie et politique 1977, *Studia leibnitiana*, Wiesbaden, 14 (1982), p. 48-55.
Weischedel W., *Der Gott der Philosophen*, vol. 1, Munich, 1971 ; 1979², p. 175-183 : « Die philosophische Theologie bei Spinoza ».
Wenzel A., *Die Weltanschauung Spinozas*, vol. 1 : *Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge*, Leipzig, 1907, Nachdruck : Aalen, 1983.
Wernham A. G., Le contrat social chez Spinoza, *Revue de synthèse*, Paris, 99 (1978), p. 69-77.

Wetlesen J., Recherches récentes sur Spinoza en Norvège, *Cahiers Spinoza*, Paris, 2 (1978), p. 315-318.
Wetlesen J., *The sage and the way. Spinoza's ethics of freedom*, Assen, 1979.
Wiedmann F., *Baruch de Spinoza. Eine Hinführung*, Wurtzbourg, 1982.
Wiehl R., *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre*, Göttingen, 1983.
Wienpahl P., *The radical Spinoza*, New York, 1979.
Williams Forrest, Some Reflexions on Spinoza's Ethics as edifying ontology, *in* E. Casey (éd.), *The Life of the Transcendantal Ego*, Albany, Suny Press, 1986, p. 95-110.
Wolfson H. A., *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Cambridge (Mass.), 1934 ; reprint : *ibid.*, 1983, 2 vol. in one.
Wollgast Siegfried, *Ehrenfried Walter von Tschirnhaus und die deutsche Frühaufklärung*, Berlin, Akademie-Verlag, 1988, 83 p.
Wurtz Jean-Paul, L'éthique et le concept de Dieu chez Tschirnhaus : l'influence de Spinoza, in *Spinoza's political and theological thought*, 1984, p. 230-242.
Wurtz Jean-Paul, Tschirnhaus et l'accusation de spinozisme : la polémique avec Christian Thomasius, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris 1 (1979), p. 37-50.
Wurtz Jean-Paul, Tschirnhaus et Spinoza, in *Theoria cum praxi*, 1981, p. 93-103.
Wurtz Jean-Paul, Über einige offene oder strittige, die *Medicina Mentis* von Tschirnhaus betreffende Fragen, *Studia Leibnitiana*, 20, 2 (1988), p. 190-211.
Wurzer W. S., *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim a. Glan, 1975.
Yakira Elhanan, Etudes spinozistes en Israël, *Cahiers Spinoza*, Paris, 3 (1980), p. 271-277.
Yakira Elhanan, *Contrainte, Nécessité, Choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Editions du Grand Midi, Zurich, 1989.
Yerushalmi Yosef Hayim, *De la Cour d'Espagne au ghetto italien*, Paris, Fayard 1987, 659 p.
Yovel Yirmiyahu, Nietzsche and Spinoza : Amor Fati and Amor Dei, *in* Y. Yovel (éd.), *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986 p. 183-203.
Yovel Yirmiyahu, Bible interpretation as philosophical praxis : a study of Spinoza and Kant, *Journal of the history of philosophy*, Berkeley (Calif.), 11 (1973) p. 189-212.
Yovel Yirmiyahu, Heinrich Heine and the message of pantheism, *Jerusalem Quarterly*, 35 (1985), p. 101-111.
Yovel Yirmiyahu, Marranisme et dissidence. Spinoza et quelques prédécesseurs *Cahiers Spinoza*, Paris, 3 (1980), p. 67-99.
Yovel Yirmiyahu, Why Spinoza was excommunicated, *Commentary*, New York 64 (1977), 5, p. 46-52.
Yovel Yirmiyahu, *Spinoza vekoufrim akherim* (Spinoza et d'autres hérétiques) Tel-Aviv, Sifriat Poalim, 1988, XVI, 566 p. ; *Spinoza et d'autres hérétiques* Seuil, 1991, trad. par J. Lagrée et E. Beaumatin.
Zac Sylvain, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Paris, 1979
Zac Sylvain, *Essais spinozistes* (Vrin-Reprises), 1985, 206 p.

Zac Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963, in-8°, 282 p.

Zac Sylvain, *La Morale de Spinoza*, Paris, PUF, 1959, 1972², 116 p.

Zac Sylvain, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

Zac Sylvain, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, Paris, PUF, 1965, in-8°, 241 p.

Zuber R., Isaac Papin lecteur de Spinoza, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, Paris, 11 (1983), p. 1-14.

Zuber R., Spinozisme et tolérance chez le jeune Papin, *Dix-huitième Siècle*, Paris, 4 (1972), p. 217-227.

Zubimendi Martinez Julian, La teoria de las distinctiones en Espinosa, *Pensamiento*, 41 (1985), p. 257-79.

Zweerman T. H., *Spinoza en de hedendaagse kritiek op het humanisme als ideologie*, Leyde, 1975 ; Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 34.

Zweerman T. H., *Spinoza's inleiding tot de filosofie. Een vertaling en structuuranalyse van de inleiding der Tractatus de intellectus emendatione ; benevens een commentaar bij deze tekst*, Louvain, 1983.

Akkerman F., 18 n., 46, 47 n., 50, 109 n., 391 n., 414 n.
Alain, 238 n.
Albiac G., 44 n., 510 n.
Alexandre d'Aphrodise, 119 n.
Alquié F., 96 n., 99 n., 183, 185.
Althusser L., 483 n.
Anselme (saint), 263 n.
Antistius Constans L., 41, 349 n., 406 n., 407 n.
Appuhn Ch., 66 n., 271 n., 275 n., 285 n., 397 n., 537 n.
Aristippe, 66, 145 n.
Aristote, 16, 35, 39 n., 50, 119, 125, 127, 128, 130, 131, 145 n., 150, 218, 299, 322, 381, 473 n.
Arnauld A., 309.
Auerbach B., 29 n., 43 n.
Augustin (saint), 27, 28 n., 29 n., 30 n., 31 n., 36 n., 61 n., 69, 124, 133, 462 n., 548 n.
Ayrault R., 32 n.

Baca A. R., 134 n.
Bachelard G., 261, 262 n., 280, 283.
Bacon F., 41, 49, 218 n., 248, 249, 250, 258, 263, 265, 309, 310 n., 424 n.
Baensch O., 389 n.
Baillet A., 58 n., 60 n.
Bakhtine M., 32 n.
Balibar E., 375 n., 485 n.
Balling P., 41 n., 316, 371.
Banfi A., 45, 56 n.
Barlaeus, 406 n.
Bartuschat W., 287 n.
Baruzi J., 289 n.
Bataillon M., 337 n.
Bayle P., 12 n., 174 n., 195 n.
Beaude J., 30 n., 32 n.
Belaval Y., 367 n.
Belin M.-H., 517 n.
Ben-Asher M., 339 n.
Bennett J., 384 n.
Bent V., 25 n.
Benveniste E., 97 n.
Bergson H., 290.
Bernays J., 339 n.
Bernhardt J., 44 n., 304 n.
Bertius, 406 n.
Bertrand M., 460 n.
Beyssade J.-M., 60 n., 61 n., 94 n., 100 n.
Bianchi L., 507 n.
Biasutti F., 322 n., 368 n., 553.
Bierbaum M., 30 n.

Bloch O., 60 n., 228 n.
Blumenberg H., 30 n.
Boas Hall M., 240 n., 269 n.
Boccace J., 481.
Boèce, 133, 138, 140, 144 n.
Boissier G., 29 n.
Bonaventure (saint), 36 n.
Bordas-Demoulin J.-B., 228 n.
Boss G., 214 n., 313 n.
Bouiller F., 228 n.
Boulainvillers (de), 502 n., 514.
Bourdin (le P.), 95.
Bouveresse R., 443 n.
Boyle R., 239, 248 n., 269-279, 307 n.
Bracciolini (le Pogge), 481 n.
Brague R., 35 n., 39 n.
Brecht B., 383.
Breton S., 433 n.
Bruder C. H., 159.
Bruno G., 16 n., 49 n.
Brunschvicg L., 183 n., 495 n., 537 n.
Brykman G., 437 n.
Burgh A., 307 n., 462 n., 464 n.
Butori V., 406 n.

Cahné P. A., 61 n., 98 n.
Caillois R., 138 n., 183 n.
Camerer T., 274 n.
Campo M., 12 n.
Canguilhem G., 281.
Canziani G., 478 n., 507 n.
Carnois B., 495 n.
Cervantès, 397.
Chajes A., 339 n.
Charles-Daubert F., 12 n., 367 n., 368 n.
Charron P., 367 n.
Chiereghin F., 314, 495 n.
Chomsky N., 528 n.
Cicéron, 35, 36 n., 58, 124, 130, 169 n., 301, 389 n., 424, 472 n.
Clauberg, 389 n.
Cléanthe, 16 n., 130 n.
Clément d'Alexandrie, 36 n.
Cohan O., 272 n.
Cohen H., 463 n.
Couchoud P.-L., 46.
Courcelles P., 28 n., 29 n.
Cousin V., 227, 236, 238 n., 288 n.
Cristofolini P., 12 n., 443 n.
Cureau de la Chambre M., 382 n., 526 n.
Curley E., 261, 272 n.

Da Costa U., 44, 141, 536 n.
Damiron J.-Ph., 228 n., 238 n.
Darbon A., 534 n.
Daudin H., 239 n., 269 n., 270 n., 273 n.
Daumal R., 288 n.
De Deugd C., 255 n., 261 n.
De Dijn G., 200 n.
De Vries S., 4 n., 231, 241, 293, 294, 306, 489, 553.
Delacroix H., 289 n.
Delbos V., 51, 52, 54 n.
Deleule D., 249 n.
Deleuze G., 159 n., 279, 280 n., 366 n., 527 n.
Den Uyl D., 442, 443, 444 n., 446 n., 453 n.
Desanti J.-T., 205 n., 238 n., 518 n.
Descartes R., 18, 41, 45, 46 n., 48, 49, 51, 59, 60, 78, 94, 95, 98, 99, 109 n., 113 n., 128, 135, 187, 188 n., 236, 237, 238, 248 n., 268, 309, 310 n., 318 n., 326 n., 348, 397 n., 518 n., 531, 546.
Desgraves L., 28 n.
Démocrite, 49, 219 n., 434, 495 n.
Di Vona P., 199 n., 495 n.
Dibon P., 37 n., 406 n.
Dilthey, 46 n., 128 n.
Dodds E. R., 32 n.
Dominguez A., 138 n., 144 n., 272 n., 320 n., 374 n.
Donagan A., 501 n., 507 n., 508 n.
Doren A., 480 n.
Droetto A., 271 n.
Dufour-Kowalska G., 4 n., 48 n.
Dumoulin B., 35 n.
Dunin-Borkowski S., 42, 49 n., 94 n., 128 n., 239 n., 392 n., 398 n.
Düring I., 35 n.

Eckstein W., 415 n.
Ecole J., 240 n.

Elbogen I., 4 n., 13 n., 18 n., 45, 46 n., 59, 199 n., 224 n.
Epictète, 124 n.
Epicure, 49, 434, 495, 496.
Erasme, 102 n.
Erdmann J. E., 15 n.
Etter E. L., 392 n.
Euclide, 362, 363, 434.
Euripide, 394 n.

Falkenheim H., 16 n.
Faller A., 30 n.
Fénelon F., 496 n.
Fernàndez L., 87 n., 144 n.
Feuer S. L., 43.
Filippi I., 278 n.
Fischer K., 16 n.
Flavius Josèphe, 359.
Foucher de Careil L.-A., 238, 288 n.
Fraisse J. C., 548 n.
Francès M., 43 n.
Franck A., 238.
Francke A. H., 28 n.
Franck I., 261 n.
Frankfurt H. G., 60 n.
Freudenthal J., 14, 43 n., 53 n., 96 n., 223 n., 499, 500.
Frohschammer J., 255 n.
Fumaroli M., 59 n.

Galilée, 264 n., 265 n., 267.
Gallicet-Calvetti C., 46, 174 n.
Ganault J., 198 n.
Garin E., 103 n.
Gebhardt C., 4 n., 7 n., 14, 25, 26, 43 n., 44 n., 46, 47 n., 48, 56 n., 59, 66 n., 84 n., 96, 199 n., 224 n., 271 n., 288 n., 374 n., 407 n., 495 n.
Gentile G., 46.
Giancotti E., 85 n., 169 n.
Giannini H., 4 n.
Gilson E., 228 n.
Glazemaker J. H., 46.
Goclenius R., 98.
Goethe J. W., 13 n.
Goldenbaum U., 454 n.
Goschler I., 227 n.
Gouhier H., 58 n., 59 n., 96 n., 188 n.
Gracián B., 397.
Grassi P., 264 n.
Green J., 381 n.
Greimas A. J., 103 n.
Grilli A., 35 n., 36 n.
Groethuysen B., 93 n., 102 n.
Grotius H., 367 n., 406 n., 407 n.
Grunwald M., 15 n.
Grzymisch S., 534 n.
Guéret M., 22 n.
Gueroult M., 37 n., 48 n., 50 n., 52, 217 n., 220 n., 248 n., 252 n., 255 n., 256 n., 257 n., 285 n., 288 n., 316 n., 318, 362 n., 363 n., 392 n., 441 n., 445 n., 501 n., 503, 511 n., 517 n., 521 n., 533 n., 537 n., 556, 557.
Guyau J. M., 495 n.

Hall A. R., 240 n., 269 n.
Hamelin O., 495 n., 536 n.
Hammacher K., 94 n., 382 n., 533 n.
Hampshire S., 100 n.
Harmsen A. J. E., 356 n.
Harris E., 368 n.
Hart A., 495 n.
Heereboord A., 49 n., 512 n.
Hegel G. W. F., 11 n., 12 n., 38 n., 208-209, 227 n., 228.
Heitmann K., 480 n.
Hemsterhuis F., 12 n.
Hidalgo-Serna E., 396 n., 397 n.
Hillesum J. M., 339 n.
Hobbes T., 44, 45, 87, 88 n., 114, 115, 116, 117, 122 n., 150 n., 153 n., 188 n., 197, 286 n., 299, 311, 326 n., 349, 352, 357, 367 n., 369, 370, 373, 376 n., 381 n., 401, 402, 405-411, 412, 417, 421, 424 n., 427 n., 429 n., 435 n., 446 n., 461 n., 478 n., 479 n., 504.
Hong Han-Ding, 15 n.
Huan G., 512 n., 513 n.
Huarte J., 396, 397, 398 n.
Hubbeling H. G., 269 n., 288, 298 n., 312 n.
Hulin M., 289 n.
Hume D., 313 n.

Hylkema C. B., 284 n.

Iriarte M., 398 n.
Isaac J., 462 n.
Isocrate, 35 n., 130 n.

Jacchaeus, 406 n.
Jacobi F. H., 240 n., 288 n.
Jacquelot I., 496 n.
Jamblique, 35.
Janet P., 228 n.
Jelles J., 3 n., 41 n., 43 n., 223, 279, 405, 407, 421.
Joachim H., 4 n., 199 n.
Jongeneelen G., 406 n.
Jorland G., 265 n.
Jung G., 327 n.

Karppe S., 11 n.
Keesing E., 284.
Klever W., 4 n., 30 n., 35 n., 139 n., 174 n., 183 n., 258 n., 283-287.
Klijnsmit A. J., 339 n., 341 n., 345 n.
Kneale M., 504 n.
Koerbagh A., 406 n.
Kolakowski L., 41 n., 43 n., 284 n., 289 n.
Kortholt S., 43 n.
Koyré A., 6 n., 75, 107, 109, 127, 138, 262 n., 265.

La Bruyère J. de, 381.
Lacroix J., 517 n.
Lafuma L., 186 n.
Lagny A., 29 n.
Lagrée J., 11 n., 18 n., 50 n., 349 n., 350 n., 407 n.
Lamy F., 491 n., 534 n.
Laplanche F., 350 n., 351 n.
Landim Filho R., 248 n.
Lazzeri Ch., 416 n.
La Mothe Le Vayer F., 474 n.
La Placette, 496 n.
Le Doeuff M., 264 n.
Lecourt D., 262 n.
Lécrivain A., 267 n.
Lehrke W., 77 n.
Leibniz G. W., 237, 309, 322, 338.
Lejeune Ph., 32 n.
Léon A., 96 n.
Léon l'Hébreu Jehudah Abravanel, 46, 48, 138, 145 n.
Leopold J. H., 7 n., 50, 388 n., 391 n.
Lévy Z., 339 n., 462 n.
Ligota A., 350 n.
Limborch Ph. van, 44 n.
Llasera M., 264 n.
Locke J., 309, 427 n.
Loewenhardt S. E., 49 n.
Lovsky F., 462 n.
Lucas H. C., 12 n.
Lucien, 495.
Lucrèce, 169 n., 495, 496 n., 528, 531.
Luynes duc de, 95 n.

Macherey P., 184 n., 200 n.
Machiavel N., 235, 307, 380 n., 456, 481, 482.
Magnard P., 124 n., 186 n.
Maïmonide, 350, 352, 354, 358, 361 n.
Malebranche N., 53 n., 124, 309.
Malherbe M., 249 n., 264 n., 265 n., 309 n.
Marc Aurèle, 46, 49, 66.
Margot J.-P., 87 n., 144 n.
Marion J.-L., 241 n., 366 n.
Martinetti P., 77 n., 96 n., 299 n.
Mason J., 50 n.
Matheron A., 40, 88 n., 122 n., 146 n., 220 n., 248 n., 251 n., 253 n., 278 n., 289 n., 319, 362 n., 367 n., 382 n., 384 n., 411 n., 415 n., 417 n., 431 n., 433 n., 441 n., 442, 445, 448 n., 449 n., 459 n., 485 n., 515, 533 n., 535 n., 537 n.
Maull N., 240 n.
Mauthner F., 288 n.
Mc Shea R., 77 n., 84 n., 440 n.
Méchoulan H., 43 n., 381 n.
Mehlis G., 288 n.
Meinsma K. O., 43 n., 223 n., 284.
Ménandre, 391.
Menzel A., 453 n.
Mesnard J., 28 n.
Metzger H., 270 n.
Meyer L., 11, 41, 43 n., 47 n., 50 n., 135 n., 219 n., 345 n., 349, 352, 356 n.,

361, 363, 368, 494 n., 535 n., 545, 546, 552 n.
Mignini F., 3 n., 77 n., 84 n., 109 n., 216 n., 356 n., 480 n.
Miwa M., 60 n.
Mohrmann C., 35 n.
Momigliano A., 32 n.
Montaigne M. de, 145 n., 244 n.
Montbeillard L., 239 n.
Moreau J., 472 n.
Moreau P. F., 11 n., 12 n., 28 n., 50 n., 55, 252 n., 349 n., 351 n., 406 n., 408 n., 484 n., 493 n., 556 n.
Moretti-Costanzi T., 15 n.
Mortera S. L., 462 n.
Moschetti A. M., 77 n.
Mugnet-Pollet L., 405 n.
Munk S., 238.

Nahon G., 43 n.
Naess A., 289 n.
Negri A., 220 n., 392 n.
Nicole P., 309.
Nicoletti G., 481 n.
Nieuwentijt B., 239.
Niewöhner F., 368 n.
Nobbs D., 405 n., 406 n.
Nourrisson J.-F., 15 n.
Novalis, 288 n.

Origène, 36 n.
Osier J.-P., 30 n., 44 n., 45 n., 269 n., 407 n.
Ovide, 356, 364, 389, 394, 494.

Paganini G., 478 n., 507 n.
Parkinson G. H. R., 315 n.
Parocchia D., 304 n.
Pascal B., 28 n., 66, 124, 153 n., 183-188, 218.
Paul, 357, 379, 394 n., 404 n.
Paulus H. E. G., 12 n.
Perez A., 381 n.
Pérouse G.-A., 397 n.
Pétrarque, 58 n., 59 n., 102 n., 263 n., 480, 481.
Petry M. J., 12 n., 43 n., 239 n.
Pfersmann O., 78 n., 110 n.
Pflaum H., 288 n., 292.
Pie II, 134 n.
Piepmeier R., 357 n.
Platon, 35, 548 n.
Plotin, 289 n.
Plutarque, 380.
Poiret P., 503 n.
Pollock F., 19 n., 45, 46 n.
Polybe, 472, 473.
Popkin R., 41 n., 43 n., 368 n., 495 n.
Porges N., 339 n.
Pousseur J.-M., 249 n., 265 n., 309 n.
Powell E., 512 n.
Proietti O., 4 n., 47, 50, 300 n., 356 n., 390 n., 392 n., 394 n.
Pufendorf S., 427 n.

Quinte-Curce, 300, 372, 380, 424, 431 n., 473-476.

Ramond Ch., 380 n.
Rappaport S., 15 n.
Reichert K., 480 n.
Revah I. S., 43 n.
Rice Lee C., 442, 498 n.
Riese W., 380 n., 382 n.
Risse W., 37 n.
Rivaud A., 304 n., 411 n.
Robinet A., 22 n., 94 n., 511 n.
Rodis-Lewis G., 58 n.
Rolland R., 78 n.
Romilly J. de, 32 n.
Rousseau J.-J., 427 n.
Rousset B., 511 n., 512 n., 513 n., 533 n.
Ruch M., 35 n.
Ruysbroek, 288.

Sabine G.-H., 240 n.
Saffrey H. D., 32 n.
Saint-Cyran, 28 n.
Saintes A., 94 n.
Saisset E., 4 n., 76 n., 228 n., 229-240, 244, 271 n., 288 n., 290, 294, 516.
Salluste, 263 n., 396 n., 423 n., 424 n.
Salomon H. P., 43 n., 462 n.
Salutati C., 97, 150 n., 481 n.

Sanchez Estop J. D., 103 n., 272 n., 317 n.
Saraiva A. J., 43 n.
Sasso R., 37 n.
Savan D., 314, 315 n.
Schaarschmidt, 339 n.
Schewe M., 443 n.
Schmidt-Biggeman W., 491 n.
Schopenhauer A., 13-16.
Schottlaender R., 174 n., 495 n.
Secrétan C., 406 n.
Semerari G., 15 n.
Semler J. S., 11 n.
Senault F., 381 n., 382 n.
Sénèque, 35, 47 n., 50, 58, 93 n., 124, 128, 131, 132, 135, 140, 147, 161 n., 301, 364, 392, 424.
Signer M. A., 41 n.
Simon Renée, 502 n.
Simon Richard, 335.
Slaughter M. A., 341 n.
Socrate, 39.
Solmi E., 46.
Sonne I., 396 n.
Souza Chaui M. de, 407 n.
Stace, 478 n.
Stein G., 45 n.
Steinberg D., 505 n.
Sténon N., 30 n.
Stolle·G. et Hallmann, 43 n.
Strauss L., 241, 367, 372 n.
Suárez F., 351.
Suétone, 435 n.
Sylvester Maurus, 118 n., 129 n.

Tacite, 261 n., 300, 359, 364, 370 n., 376, 390, 392 n., 414 n., 424, 426 n., 431 n., 473.
Teixeira L., 248 n., 252 n.
Tejedor Campomanes C., 65 n., 96 n., 183 n.
Térence, 364, 388 n., 390, 391.
Thalès, 224, 434.
Théophraste, 381.
Thomas d'Aquin, 94 n., 118 n., 161 n., 299 n.
Timm H., 288 n.
Tite-Live, 359, 376 n., 481 n.
Tombeur P., 22 n.
Tosel A., 443 n., 483 n., 485 n.
Totaro G., 396 n.
Traeger J., 30 n.
Trendelenburg, 300 n.
Tricot J., 130.
Troifontaines C., 54 n.
Tschirnhaus E. W. von, 12, 23, 284, 298.
Tumarkin A., 288 n.
Turkowska D., 35 n., 131 n.

Van Balen P., 12.
Van Bunge R., 494 n.
Van de Lindt A., 18 n.
Van den Hoven M. J., 12 n.
Van der Hoeven P., 278 n.
Van der Tak W. G., 43 n.
Van Deursen A. Th., 28 n.
Van Slee J. C., 284 n.
Van Suchtelen G., 356 n.
Vaz Dias A. M., 43 n., 44 n.
Velthuysen L., 223 n., 351 n., 352, 355 n.
Vermij R., 239 n., 284.
Vernière P., 12 n., 496 n., 502 n.
Villa E., 4 n.
Violette R., 4 n., 77 n.
Virgile, 413 n.
Vivès J.-L., 327 n., 396, 397.
Voetius G., 355 n., 406 n.
Vogelsang R., 352.
Voss S. H., 327 n.
Vossius G.-J., 97, 322, 356 n., 406 n., 473.
Vuillaud P., 59 n.

Walaeus A., 406 n.
Walther M., 15 n., 279 n.
Weinrich H., 397 n.
Wenzel A., 14, 49 n.
Westerbrink A. G., 270 n.
Wetlesen J., 289-293.
Willey E., 16 n.
Winter E., 12 n.
Wirzubski C., 50, 376 n.
Wittichius, 491 n.
Wolf A., 272 n., 274 n.
Wolff Ch., 12 n., 240 n.

Wolfson H. A., 48 n., 60 n., 127, 128 n., 241, 535 n., 536 n.
Wollgast S., 12 n.
Wundt M., 240 n.
Wurtz J.-P., 12 n., 284.

Yakira E., 269 n., 274 n.

Zac S., 25, 120, 121 n., 516, 530 n., 351 n., 420, 455 n., 463 n.
Ziggelaar A., 30 n.
Zweerman T., 4 n., 47, 50, 54, 82 n., 195 n., 203 n.

Table des matières

Introduction, V

PREMIÈRE PARTIE

CERTITUDO

L'itinéraire de la philosophie

CHAPITRE I. — Le statut du Prologue, 11

1. Le ton, 17
   familiarité, 17 ; *tension*, 19 ; *singularité*, 21 ; *le tragique*, 24
2. La situation, 26
   récit de conversion, 27 ; *protreptique*, 34 ; *un nouveau genre*, 40
3. Le registre, 42
   autobiographie, 42 ; *tradition rhétorique*, 47 ; *la cohérence du système : Delbos*, 51 ; *les solutions de Zweerman et Matheron*, 54 ; *l'expérience*, 56

CHAPITRE II. — Etapes de la certitude, 65

a / Lecture empiriste, lecture expérientielle, 65. *b / La certitude comme critère*, 67

1. Déterminations du certain, 71
2. Les quatre étapes, 78
   a / La jouissance naïve et le donné, 78. *b / L'aspiration*, 82. *c / La tergiversation*, 87. *d / La décision*, 90
3. Spécificité de la certitude spinozienne, 94

CHAPITRE III. — Vie commune et biens périssables, 105

1. Dimensions et séquences de la vie commune, 106
2. La *summa felicitas*, 123
3. *Haec tria*, 125

CHAPITRE IV. — Le vrai bien, 149

1. L'ontologie de la promesse, 151
2. L'ontologie de la menace, 156
3. L'ontologie de la mesure, 159
4. Les transfigurations du vrai bien, 161

CHAPITRE V. — L'*animus* et l'amour, 169

1. Les opérations de l'*animus* et leurs résultats, 170
   a / Les trois processus, 171. *b / Les résultats*, 173
2. L'amour, 176
3. Le *je* narratif, 180
4. Impuissance et misère, 182

Annexe : tableau des trois biens et de leurs fonctions, 192

CHAPITRE VI. — Les cercles de l'expérience, 193

1. Le point de butée, 193
2. Le contenu effectif de l'expérience, 201
   a / Description et démonstration, 202. *b / Accrochage et point d'impact*, 207. *c / Opacité et récurrence*, 209. *d / Saturation et totalité*, 210
3. Le traité qui ne fut pas écrit, 219

DEUXIÈME PARTIE

EXPERIENTIA

Détermination et champs de l'expérience

CHAPITRE I. — Déterminations et limites de l'expérience, 227

1. La théorie standard, 227
2. Ce que l'expérience n'est pas, 245
   a / L'expérience ne se réduit pas à l'expérience vague, 245. *b / L'expérience n'est pas l'expérimentation*, 262. *c / L'expérience n'est pas l'expérience mystique*, 287.
3. Ce qu'est l'expérience, 293
   a / Les trois fonctions de l'expérience, 296. *b / Les niveaux de l'expérience*, 299. *c / Les modalités de l'expérience*, 301

CHAPITRE II. — Les champs de l'expérience : le langage, 307

1. Le statut théorique du langage, 308
a / La critique : mots et adéquation, 308. *b / L'imagination réordonnée*, 315. *c / La double image*, 319

2. Usage de la vie, usage de la langue, 327
a / Les noms des passions, 327. *b / L'usage gardien et interprète de la langue*, 331. *c / Grammaire et rhétorique*, 338. *d / Langue et culture*, 345

3. L'Ecriture et l'expérience, 348
a / L'archéologie de l'Ecriture, 350. *b / La théologie*, 361

4. Le travail du langage, 364

5. Expérience de la parole et liberté de parler, 369

Annexe : questions de terminologie, 377

CHAPITRE III. — Les champs de l'expérience : les passions, 379

1. L'*ingenium* et les passions, 379
a / La fonction confirmative : les passions, 383. *b / La fonction constitutive : l'*ingenium, 395

2. Les passions et l'Etat
a / Le temps et le pacte, 407. *b / Fondements de l'Etat et noyaux passionnels*, 411. *c / La continuation de l'état de nature*, 418

3. L'*ingenium* du peuple et l'âme de l'Etat, 427
a / La complexion d'un peuple, 427. *b / L'Etat comme individu*, 441. *c / La racine passionnelle du symbolique et ses effets*, 459

CHAPITRE IV. — Les champs de l'expérience : l'histoire, 467

1. La fortune, 467
a / L'expérience de l'extériorité, 468. *b / Fortune et vertu*, 480

2. La fin de l'histoire, 483

TROISIÈME PARTIE

AETERNITAS

L'expérience de l'éternité

Une expérience métaphysique ?, 489

1. Une expérience des formes ?, 490
   a / La ligne de démarcation, 491. *b / L'histoire critique de la connaissance*, 497. *c / Sémantique de l'éternité*, 502
2. L'âme et le corps, 516
   a / La dimension mémorielle de l'expérience, 517. *b / La dimension négative de l'expérience*, 523
3. L'expérience de l'éternité, 532
   a / Eternité des modes et immortalité, 534. *b / La première perspective : le fondement de l'éternité des âmes*, 536. *c / La seconde perspective : le salut comme connaissance de soi, de Dieu et des choses, et comme plus ou moins grande part d'éternité*, 538. *d / La connaissance de l'éternité*, 539

CONCLUSION. — La constitution du système spinoziste, 551

Bibliographie, 559

Index, 601

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Février 1994 — N° 39 022

« Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. » Cette phrase énigmatique n'est peut-être pas solitaire : elle appelle — et suppose pour être comprise — toute une problématique spinoziste de l'expérience, peu aperçue mais régissant des pans entiers du système.

L'expérience, c'est d'abord la clef de l'itinéraire par lequel, au début de la *Réforme de l'entendement*, le narrateur arrache à la vie commune les raisons de chercher le vrai Bien. C'est ensuite, dans les champs de l'histoire (lieu de la *fortune*), de la langue (lieu de l'*usage*), des passions (lieu de l'*ingenium*), le signe de tout ce qui paraît échapper à la Raison sans pourtant la contredire. C'est enfin la présence, en tout homme, d'une conscience de la nécessité au sein même de la finitude.

Ainsi l'étude de l'expérience permet-elle de voir autrement la Raison elle-même ; de comprendre, aussi, la constitution du système qui apparaît comme une réflexion sur les formes et les moyens de la rationalité.

Ancien élève de l'ENS, Pierre-François Moreau est professeur de philosophie à l'Ecole normale supérieure de Fontenay/Saint-Cloud.

385 FF

22409330/4/94

9 782130 451815