



HAL
open science

L'individu, le corps et les affects : anthropologie et politique chez Spinoza

Louwoungou Massima

► **To cite this version:**

Louwoungou Massima. L'individu, le corps et les affects : anthropologie et politique chez Spinoza. Philosophie. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2013. Français. NNT : 2013BOR30061 . tel-01151096

HAL Id: tel-01151096

<https://theses.hal.science/tel-01151096>

Submitted on 12 May 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Bordeaux Montaigne

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

Équipe d'Accueil 4574 Sciences, Philosophie, Humanités (SPH)

THÈSE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

**L'individu, le corps et les
affects :**

Anthropologie et politique chez Spinoza

Présentée et soutenue publiquement le 5 novembre 2013 par

MASSIMA LOUWOUNGOU

Sous la direction de Madame la Professeure Kim Sang ONG-VAN-CUNG

Membres du jury :

Mme. Kim Sang ONG-VAN-CUNG, Professeure, Université Bordeaux Montaigne.

M. Pierre-François MOREAU, Professeur, Ecole Normale Supérieure (ENS-LSH) Lyon.

M. Charles RAMOND, Professeur, Université Paris 8.

M. Pascal SEVERAC, Maître de Conférences, Université Paris-Est.

L'individu, le corps et les affects :

Anthropologie et politique chez Spinoza

Par

MASSIMA LOUWOUNGOU

A la mémoire de mon père, MASSIMA Mwana Boulende Bôna Bissàla
et
à la miséricorde de ma mère, MOUEMBÉ Mwana Mamboundi Bôna Bitsoumou

REMERCIEMENTS

Si exister, c'est nécessairement produire des effets, c'est qu'en tant que mode (effet) de la Substance (Dieu), tout individu humain est nécessairement l'effet d'une cause, et en même temps cause de quelques effets. Cela dit, si ce texte qui s'ouvre sous vos yeux est un effet dont je suis la cause, la conscience que j'en ai, ne pourrait m'obnubiler de sorte à m'amener à ignorer, à quel point, je suis entièrement redevable à un grand nombre d'individus, en tête desquels, ma Directrice de Thèse, Mme. Kim Sang ONG-VAN-CUNG : le 6 février 2007, soit quatre jours après mon arrivée en France (dans des conditions difficiles), je lui écrivais et la sollicitais pour diriger mes travaux de recherche de Master 2 à l'Université de Poitiers : *L'amour et le salut chez Spinoza* est le sujet qui me fut proposé. Les encouragements et les suggestions de ma Directrice de recherche me permirent de soutenir mes travaux le 14 septembre de la même année : c'était le début d'une autre expérience philosophique. Expérience durant laquelle, il m'est souvent arrivé de me voir à travers cet *individu* que décrit l'anthropologie spinoziste des affects : au cours de la rédaction de cette thèse, je me suis continuellement reconnu dans les analyses de Spinoza. Il ne s'agit pas seulement de la corroboration des thèses du philosophe ; il ne s'agit, non plus, d'une simple introspection ; mais plus précisément, de la lecture ou de la scène que m'offrait ma propre expérience. Une expérience réellement vécue, au rythme des affects de *tristesse*, de *crainte*, voire d'*humilité*. Mais face à ces affects tristes, dus aussi bien à mes premières fréquentations des textes spinozistes, qu'aux aléas de la fortune, autrement dit aux occurrences de la vie elle-même, j'ai été conduit, *comme par la main*, par ma Directrice de Thèse, à améliorer ma compréhension de Spinoza qui, bien qu'elle ne soit parfaite, diffère joyeusement de celle que j'avais autre fois : pour sa patience, sa confiance, ses remarques, ses invitations aux séminaires, aux colloques et aux journées d'études, aussi bien à Poitiers, à Paris, qu'à Tours, je tiens à lui témoigner toute ma gratitude*.

Mes remerciements vont également à l'endroit de :

* C'est à la suite du colloque de Paris-Nanterre (du 27 au 28 octobre 2010, consacré à la question du genre et de l'identité) que j'ai concouru, avec quelques amis (Musadji Neil-Yohan, Doumbé Bangola Brice, Moubéyi Nina Léontine, Yembi Augustin Lobel et Makaya Makaya Rodrigue sur les encouragements de Massima Julien-Octave, Mpaga Christ-Olivier, Zaré Maïmouna, Lékélé Baghekema Stellina Gwenaëlle, Ngouanda Mickelley Silvère, Mangombi Joa Braïthe, Bouaré Nianti Trianneau Kadidia, Idalina Moubiya Mouélé, Sitti Danielle, Boulingui Boulingui Alain, Nana Mabouila Marcel, Nkodia Laetitia, Nkolo Roland ainsi que tous ceux dont les encouragements ont été nécessaires) à la création du Cercle des Chercheurs Gabonais (C.C.G), que je préside depuis le 21 février 2011, date de sa création. <http://cercle-chercheurs-gabonais.org/>

- M. Jean-Claude BOURDIN, membre du jury de mon Master 2, m'ayant accompagné en première année de thèse et permis de rencontrer Mme. Chantal JAQUET et M. Pascal SEVERAC, à Paris, le 20 février 2008, lors d'une séance du séminaire consacré à Spinoza* ;
- M. Christian LAZZERI pour son accueil et sa disponibilité lors du colloque sur « le genre et l'identité » (Paris-Nanterre, du 27 au 28 octobre 2010) ;
- MM. Pierre-François MOREAU et Charles RAMOND que j'ai rencontrés à Poitiers et à Tours, et m'ont enrichis de leurs précieux conseils par rapport à la recherche philosophique en général et à la philosophie de Spinoza en particulier ;
- L'Université Omar Bongo et à l'ensemble de ses enseignants ;
- l'Université de Poitiers et à la maison des sciences de l'homme et de la société (MSHS) ;
- l'Université Bordeaux Montaigne et à toute l'équipe d'accueil « sciences, philosophie, humanités » (SPH) ;
- tous les membres du jury qui ont bien voulu lire ce travail et me faire part de leurs critiques ;
- ma famille qui malgré la distance et le temps qui nous ont séparés (depuis le 2 février 2007, date de mon arrivée en France), a tout fait pour que je mène ce travail à bien. Rien n'aurait été possible sans l'*ingenium* de tous les membres dont elle est composée.
- mes ami(e)s, ainsi qu'à tous ceux qui, de près ou de loin, se sont efforcés, de diverses manières, de concourir au déploiement de mon *conatus*. Chacun pourra reconnaître aisément ce que je lui dois.

Je tiens enfin à remercier, s'il se peut, un corps politique : l'État gabonais.

* « Idée de l'idée et affects », tel était l'intitulé de la communication de Pascal SEVERAC lors de cette séance animée dans la salle Halbwachs.

Table des matières

Dédicace.....	3
REMERCIEMENTS	6
Table des matières.....	8
ABRÉVIATIONS.....	12
INTRODUCTION.....	16

PREMIÈRE PARTIE :

CORPS, IGNORANCE ET APPÉTIT :

DE LA CRITIQUE DES ILLUSIONS A LA CONSTRUCTION DU DISCOURS

ANTHROPOLOGIQUE CHEZ SPINOZA	48
---	-----------

CHAPITRE I : TEL CORPS, TEL ESPRIT.....	50
--	-----------

1.1. « Vie ordinaire », « chose utile » et servitude humaine : quel rôle jouent le corps et les affects ?	51
---	----

A. « Vie ordinaire » et recherche des biens : les raisons de la perte des individus humains dans le <i>Traité de la réforme de l'entendement</i>	53
--	----

B. L'ignorance des hommes : quel rapport avec le corps et les affects ?	59
---	----

1.2. Spinoza : critique de la détermination imaginative de l'utile.....	96
---	----

A. Choses utiles et antériorité du corps ?	98
--	----

B. Imagination et évaluation des choses	105
---	-----

CHAPITRE II : SPINOZA : UNE CRITIQUE DU LIBRE ARBITRE.....	120
---	------------

2.1. Les origines de la critique spinoziste du libre arbitre.....	121
---	-----

A. Augustin d'Hippone : de la question du mal à la thèse du libre arbitre	122
---	-----

B. Le libre arbitre comme puissance appétitive selon Thomas d'Aquin	129
---	-----

C. Descartes et l'identification de la volonté au libre arbitre	135
---	-----

2.2. Le libre arbitre, le corps et les affects : les enjeux de la critique spinoziste	144
---	-----

A. Spinoza : la conscience du désir et l'illusion du libre arbitre.....	144
---	-----

B. La réduction des choses naturelles en « moyens » et la question du jugement de valeurs	172
---	-----

C. La critique de l'illusion anthropomorphique chez Spinoza	196
---	-----

SECONDE PARTIE :

LE CORPS ET LES AFFECTS :

NATURE HUMAINE ET MODÈLE ANTHROPOLOGIQUE CHEZ SPINOZA..... 214

CHAPITRE III : STRUCTURES ET COMPLEXITÉ DU CORPS HUMAIN..... 216

- 3.1. Structure du corps humain chez Descartes et Spinoza 217
 - A. Descartes : structure et fonctions du corps humain 217
 - B. Spinoza : formation et structure du corps..... 232
- 3.2. La constitution de la mémoire chez Descartes et Spinoza 259
 - A. Descartes et la « mémoire corporelle » 260
 - B. Spinoza et les traces du corps humain..... 275
 - C. *L'ingenium* et l'individu humain : ce qui fait d'un individu humain cet individu selon Spinoza..... 311

CHAPITRE IV : NOUS SOMMES NOS AFFECTS : ENJEUX DU MODÈLE ANTHROPOLOGIQUE DE SPINOZA 326

- 4.1. Spinoza et la conduite des individus humains..... 326
 - A. La logique de l'amour et de la haine : comment aimons-nous et haïssons-nous ? 328
- 4.1. Cause finale et jugements de valeur : les enjeux du modèle anthropologique de Spinoza..... 342
 - A. L'appétit et son enjeu anthropologique : l'essence de l'homme 345
 - c) Spinoza et l'appétit comme cause finale 362
- 4.2. Le modèle anthropologique comme norme du jugement de valeurs 368
 - A. Le modèle anthropologique est-il une notion commune ? 369
 - B. Faut-il dire avec Deleuze que Spinoza est « immoraliste » ?..... 373

TROISIÈME PARTIE :

CORPS POLITIQUE ET AFFECTS DE LA MULTITUDE :

LE RÉALISME ANTHROPOLOGICO-POLITIQUE DE SPINOZA 386

CHAPITRE V : PASSIONS, FORMATION ET CONSERVATION DU CORPS POLITIQUE CHEZ HOBBS : UNE ANTHROPOLOGIE DE LA PEUR ? 388

- 5.1. Hobbes et la nature humaine 388
 - A. Description hobbesienne de l'état de nature : la genèse des conflits à travers les passions. 388
- 5.2. Hobbes et la thèse du contrat..... 407

CHAPITRE VI : CONSTITUTION DU CORPS POLITIQUE CHEZ SPINOZA	420
6.1. La question du pacte dans le Traité théologico-politique.	422
A. Spinoza et la vie des hommes « sous le règne de la nature » : affects et droit naturel.....	422
B. Ce que signifie vivre suivant les lois de la raison : les conditions du pacte et leur respect.....	429
6.2. De l'utilité de l'homme pour l'homme à l'utilité du corps politique : ressemblance et convenance (dans l'Éthique).....	441
A. Ressemblance, imitation des affects et constitution du corps politique.....	447
B. Utilité, convenance et corps politique.....	454
6.3. Du problème du droit naturel à la nécessité du corps politique (dans le Traité Politique).....	477
A. Le problème du droit naturel.....	480
B. La nécessité du corps politique.....	483
6.4. Spinoza et la spécificité de chaque corps politique : l'ingenium du corps politique	493
A. Ce que l'ingenium du corps politique n'est pas.....	494
B. L'ingenium du corps politique.....	496
CHAPITRE VII : AFFECT ET CONSERVATION DU CORPS POLITIQUE CHEZ SPINOZA	510
7.1. L'affect comme fondement juridique des institutions du corps politique.....	514
A. Spinoza et l'illusion du pacte social : inaliénation et aliénation des affects.....	515
d) L'éthique au service de la conservation du corps politique ?.....	546
7.2. Servitude, fortitude et multitude : L'indignation exprime-t-elle la souveraineté de la multitude ?.....	551
A. Indignation et Servitude.....	555
B. Indignation et Fortitude : l'indignation est-elle une vertu ?.....	561
CONCLUSION	572
BIBLIOGRAPHIE	598
INDEX DES NOMS	606
INDEX DES NOTIONS	608
Résumé	615
Summary:	616

ABRÉVIATIONS

TTP :	<i>Traité théologico-politique</i>
TRE :	<i>Traité de la réforme de l'entendement</i>
Lett :	<i>Lettre</i>
Éth :	<i>Éthique.</i>
TP :	<i>Traité politique</i>

Pour l'*Éthique* :

En plus des titres originaux (en langue latine) des cinq parties de l'*Éthique* à savoir, *De Deo*, *De natura et origine mentis*, *De origine et natura affectuum*, *De servitute humana*, *seu de affectuum viribus* et *De potentia intellectus, seu de libertate humana*, et pour chacune d'entre elles, nous emploierons également les abréviations suivantes : *Éth. I* ; *Éth. II* ; *Éth. III* ; *Éth. IV* et *Éth. V* ainsi que celles mentionnées ci-dessous :

App :	Appendice
Ax :	Axiome
Cor :	Corollaire
Déf :	Définition
Déf. Aff :	Définition des affects
Déf. Gén. Aff :	Définition générale des affects
Dém :	Démonstration
Exp :	Explication
Lem :	Lemme
Post :	Postulat
Préf :	Préface
Prop :	Proposition
Sco :	Scolie

Dans la mesure du possible, nous nous efforcerons donc d'éviter l'usage des termes : « De Mente », « De Affectibus », *etc.* qui bien qu'ils ne soient pas employés par Spinoza pour désigner les différentes parties de l'*Éthique*, sont toutefois employés par certains.

SPINOZA : la simple évocation de ce nom que nous nous permettons d'écrire ici, en lettres capitales, est à elle seule, expressive de la complexité de la pensée de ce philosophe. Cette complexité s'explique, entre autres, par la rigueur de la méthode (géométrique) dont il se sert, par les thèses déconcertantes qu'il défend, par l'illustration de celles-ci (quelque fois) à partir de la vie animale comme pour rappeler que l'individu humain n'est rien, sinon une chose parmi tant d'autres. Mais si cette chosification consiste à démontrer que l'homme n'est pas le centre du monde, elle ne tend nullement à le dévaloriser. La chosification spinoziste n'est pas un jugement moral, elle n'implique donc ni blâme, ni moquerie, ni mépris, ni malédiction, car elle traduit un désir que le philosophe s'efforce d'assouvir : le désir de comprendre (l'homme et le monde).

Cela dit, cheminer avec Spinoza, c'est entreprendre un itinéraire difficile ; c'est accepter d'extraire de notre esprit, les profondes racines du préjugé finaliste, autrement dit, c'est accepter d'abandonner le confort de l'ignorance native, donc refuser d'être des bébés ou plutôt, des enfants adultes : c'est le choix que nous avons fait en orientant notre esprit vers la pensée philosophique de Spinoza...

INTRODUCTION

Poser conjointement les concepts d'*individu*, de *corps* et d'*affect*, avec ceux d'*anthropologie* et de *politique*, revient à mettre en évidence l'existence, à la fois d'une anthropologie et d'une politique du corps et des affects. Mais, que faut-il entendre par *anthropologie et politique du corps et des affects* chez Spinoza ?

L'*anthropologie* renvoie avant tout, à l'étude de l'individu humain, aussi bien dans sa singularité que dans sa communauté ; donc non seulement tel qu'il est en lui-même, mais aussi, tel qu'il est dans ses rapports avec le monde extérieur. L'objectivité de cette science tient, entre autres, au fait qu'elle s'abstienne de juger la conduite des hommes (qui se fait tantôt sous le règne d'affects tristes, tantôt sous celui d'affects joyeux) et qu'elle se donne pour seule tâche de comprendre : de quoi l'homme est-il constitué¹, l'origine des affects, leur place dans la définition même de la nature humaine et les différents mécanismes affectifs rendant compte, non seulement des unions, mais aussi des désunions entre les individus humains.

Avec ce qui précède, on ne verrait pas trop de différence entre l'*anthropologie* et la *politique*. Car, cette dernière se pose également comme une science qui place au cœur de ses préoccupations, les faits de société, la spécificité des différents régimes politiques, la nature des rapports entre gouvernants et gouvernés, les unions et désunions aussi bien à l'intérieur du corps politique qu'à l'extérieur, autrement dit entre tel État et tel autre, *etc.* Mais, la *politique* ainsi définie, ne serait-elle pas une « conséquence » voire une « continuation » de la réflexion anthropologique ? Un tel rapport entre *anthropologie* et *politique* (en tant qu'il ferait penser à l'absence de rupture, chez Spinoza, entre l'état de nature et l'état civil) n'est-il pas, animé par le souci de faire de la politique une science pratique (c'est-à-dire, une science qui doit sa praticité ou son applicabilité à l'objectivité du discours anthropologique) ? Autrement dit, pour que les énoncés de science politique soient valables, ne faudrait-il pas, qu'ils tiennent compte, de la nature humaine, c'est-à-dire, non pas cette nature humaine utopique (que d'aucuns voudraient dépouillée des affects), et n'existant nulle part, mais bien celle qui existe réellement, la nôtre, celle qui est en proie aux affects ? Ainsi, une connaissance adéquate de la nature humaine ne permet-elle pas, d'établir des institutions favorables à la cohésion sociale au sens où, gouvernants et gouvernés y voient un plus grand bien ?

Associer l'*anthropologie* et la *politique* aux *affects*, comme l'indique l'intitulé de notre étude, n'est-ce pas préciser, entre autres, le rôle essentiel des affects dans la connaissance de l'homme et de la société (leur rôle dans la constitution, la destruction et la conservation des

¹ « (...) l'homme est constitué d'un Esprit et d'un Corps (...) ». Spinoza, *Éthique*, II, Proposition XIII, Corollaire, (texte latin, présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat), Paris, Seuil, 1988 ; 2e éd. (collection « Points Essais »), p. 117.

corps politiques) ? C'est bien l'objet de cette étude. Il s'agit plus précisément, de poser, comme le fait Spinoza lui-même, les affects comme des objets d'étude, au même titre que les réalités physiques ou géométriques² ; comme des réalités expressives d'une anthropologie, et indispensables à tout projet politique. En quoi les affects sont-ils révélateurs des propriétés, de la conduite ou même des traits essentiels des hommes ? Par quel procédé, peut-on, à partir des passions, dégager des lois censées favoriser la connaissance des individus humains ?

La conception d'une *anthropologie* et d'une *politique spinoziste des affects* n'est pas, sans impliquer quelques difficultés, que nous ramenons au nombre de trois, sinon deux. Il s'agit donc de la complexité des concepts d'*individu*, de *corps* et d'*affect* ; de la difficulté liée à la définition explicite de l'essence de l'homme chez Spinoza, et à celle de l'identification de l'État à un *corps politique*. Contrairement aux deux autres, la première difficulté est moins liée aux textes de Spinoza eux-mêmes, qu'à la détermination de notre sujet.

La complexité des concepts d'« individu », de « corps » et d'« affect » chez Spinoza

Si nous nous accordons à définir l'anthropologie comme un discours consacré exclusivement à l'individu humain, il nous faut préciser qu'une telle consécration se lit au plus haut point, à travers les concepts et les théories dont on se sert pour la construction de ce discours. Comme il s'agit d'un objet précis, à savoir « l'homme », et non d'une autre réalité, certains ont cru bon, de réserver l'exclusivité de quelques concepts et théories à l'individu humain. Cette exclusivité conceptuelle et théorique n'étant rien d'autre que l'expression même de l'idée (ou de la conception) qu'ils ont de l'homme : un être à part entière, jouissant donc d'un privilège particulier au sein de la nature. D'autres, tels que Spinoza, semblent employer indistinctement les mêmes concepts, aussi bien quand ils discutent sur l'homme que sur les bêtes ou toute autre réalité. Cette façon de procéder, correspond aussi à une certaine conception de l'homme et de la nature : ici, contrairement à la conception précédente, l'homme n'est rien d'autre qu'une partie de la nature. Cela dit, cette indistinction conceptuelle voire théorique implique-t-elle, justifie-t-elle pour autant l'absence d'un discours anthropologique chez Spinoza ?

Tout au long de la présente réflexion, nous nous proposons de traiter d'une question qui, à première vue, semble ne pas même valoir la peine d'être posée, puisqu'elle paraît aller de soi, et donc impliquer une réponse positive : il s'agit de la question de l'existence effective d'une anthropologie et d'une politique spinoziste. Cependant, de proche en proche, une telle

² *Op.cit.*, III, Préface, p. 201.

existence serait remise en cause par le fait qu'à certains moments, ce que Spinoza dit de l'homme, il le dit également de toute autre chose : l'homme ne serait donc pas l'objet exclusif du discours spinoziste. Ce qui ferait de son discours un exposé aussi bien sur l'individu humain, que sur tous les autres individus, tels que les animaux et même des corps plus complexes que le nôtre.

Spinoza parle bien de *l'homme* ; mais, suffit-il de parler de *l'homme* pour en faire une *anthropologie* ? Non, et vouloir défendre la thèse de l'anthropologie spinoziste, demande bien plus qu'une simple déduction de l'existence de cette science à partir de l'évocation du terme *d'homme* dans le discours du philosophe. Cela implique avant tout, la résolution d'un certain nombre de difficultés ; parmi lesquelles, la généralité qu'impliquent les concepts d'*individu*, de *corps* et d'*affect*, ainsi que celle de l'unité du corps et de l'esprit.

Autrement dit, parler d'*anthropologie* et de *politique* chez Spinoza, à partir des notions d'*individu*, de *corps* et d'*affect*, ne suppose pas seulement l'importance anthropologique et politique de ces trois notions ; mais cela suppose, avant tout, l'existence effective à la fois d'une anthropologie et d'une politique chez ce philosophe, c'est-à-dire un discours portant exclusivement sur l'individu humain en tant qu'être singulier et en tant qu'être social. Or, comme nous le verrons tout au long de notre étude, Spinoza emploie ces concepts (d'*individu*, de *corps* et d'*affect*) pour désigner aussi bien les hommes que toute autre chose, tels que les animaux³. Ceci dit, soutenir la thèse d'une anthropologie spinoziste à partir de l'*individu*, du *corps* et des *affects*, nécessite donc plus de précisions par rapport à la place qu'occupent ces concepts. Il s'agira de voir comment, en dépit de leur caractère général, ils donnent réellement à penser un discours spinoziste sur l'individu humain. Il sera donc question, de voir, si la généralité de ces concepts est expressive de la conception spinoziste de l'individu humain comme « une partie de la nature », parmi tant d'autres, donc ne jouissant d'aucun privilège par rapport au reste de la nature. Mais, là encore, une telle conception de l'homme (comme partie de la nature) empêche-t-elle une connaissance de l'homme en tant que tel, c'est-à-dire, comme un individu distinct d'autres individus que renferme la nature ?

Habituellement, lorsqu'on envisage de traiter de l'individu humain chez Spinoza, on est souvent conduit à s'intéresser, d'une part, à ce qui est désormais appelé l'« Abrégé de physique » (c'est-à-dire l'ensemble des textes compris entre les Propositions XIII et XIV de la Seconde Partie de l'*Éthique*), et plus précisément, aux Postulats qui font suite à la Proposition XIII du *De natura et origine mentis*, et, d'autre part, aux trois autres Parties de l'*Éthique* respectivement consacrées aux affects, à la servitude humaine et à la liberté humaine. A cela

³ *Op.cit.*, II, Prop. XIII, Déf. et III, Prop. LVII, Sco.

s'ajoutent, bien évidemment, les textes du *Traité théologico-politique* et du *Traité Politique*. Penser l'anthropologie et la politique spinoziste à partir des concepts d'*individu*, de *corps* et d'*affect*, disions-nous, c'est poser ceux-ci comme des expressions de la nature humaine. Or, l'*individu*, le *corps* et les *affects* sont bien loin d'être exclusifs aux hommes. Les autres individus qui composent la nature en sont concernés. Une telle thèse suscite donc un certain nombre d'interrogations.

L'unité du corps et de l'esprit et l'« individu » chez Spinoza

Sur quoi se fonde l'anthropologie spinoziste ? Faut-il la fonder sur l'unité du corps et de l'esprit, ainsi que sur la notion d'*individu* ? Mais, à ce propos, conscient du fait que l'homme ne soit pas le seul être de la nature, et en parlant de l'unité du corps et de l'esprit, Spinoza ne dit-il pas, dans le Scolie de la Proposition XIII de la Seconde Partie de l'*Éthique* que : « (...) ce que nous avons montré jusqu'ici, ce ne sont que *des communs*, qui n'appartiennent pas plus *aux hommes qu'aux autres Individus*, lesquels sont tous *animés*, quoique à *des degrés divers* »⁴ ? En d'autres termes, la constitution de l'homme (corps et esprit) semble ne pas différer de celle des autres réalités de la nature : tout comme l'homme, celles-ci sont constituées du mode de l'attribut de la pensée et de celui de l'attribut de l'étendue. Dans ce cas, fonder l'unité du corps humain et de l'esprit humain à partir de la perception par ce dernier, des idées des affections corporelles est une chose ; et concevoir une *anthropologie* sur cette même base en est une autre. Car, ce qui est dit ici, est aussi bien valable pour les hommes que pour tout le reste (*reliqua*). Ainsi, tout individu (humain ou animal), percevant les idées des affections de son corps, peut être persuadé de l'unité de son corps et de son esprit. Dans ce cas, comment, à partir de l'unité du corps et de l'esprit, pouvons-nous penser l'anthropologie spinoziste ?

Aussi, en tant qu'elle retrace les différents processus débouchant sur la formation des corps composés, la Définition comprise dans l'Abrégé de physique, ne fait pas seulement la genèse des corps ; car à travers celle-ci, c'est la signification spinoziste de la notion d'*individu* qui nous est offerte. Si le Scolie ci-dessus pose conjointement les *hommes* et les *autres individus*, il ne nous dit rien de ce qu'il faut entendre par *individu* : certes, il a le mérite d'identifier les hommes comme des individus parmi tant d'autres ; ce qui signifie alors que les hommes ne sont pas les seuls individus, c'est-à-dire les seuls à être appelés ainsi (et à faire l'objet des analyses de Spinoza). Alors, qu'est-ce qu'un individu ?

⁴ *Op.cit.* II, XIII, Sco., p. 117. Nous soulignons.

Tel que l'entend Spinoza, l'individu n'est rien d'autre qu'une réalité résultant de l'union de corps ; lesquels ayant subi la pression d'autres corps, et s'étant appuyés les uns sur les autres, ou ayant communiqué leurs mouvements⁵. L'individu est donc un corps composé (d'autres corps composés)⁶. Il se distingue des autres par « un certain rapport précis » (*certa quâdam ratione*) de mouvements régulant ainsi ses parties composantes. C'est ce « rapport » qui faisait dire à Spinoza, dans le Scolie cité précédemment, que les hommes et les autres individus sont « animés (...) à des degrés divers ». La différence entre l'individu humain et les autres (et même entre tel individu humain et tel autre) tient-elle à ce « rapport » de mouvement et de repos (ces degrés d'animation) de leurs parties composantes ? A ce propos, nous sommes amenés à penser, que toute la physique spinoziste est une physique de l'individu ainsi défini. Et, comme cette physique va de pair avec la géométrie⁷, c'est elle qui éclairera les analyses de Spinoza, au sens où c'est à partir d'ici ou de cette base de connaissance, que devra prendre forme la description anthropologique et politique dans tous ses aspects.

⁵ « Cùm corpora aliquot ejusdem aut diversæ magnitudinis a reliquis ita coërcentur ut invicem incumbant, vel jî eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur ut motûs suos invicem certa quâdam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus & omnia jîmul unum corpus jîve Individuum componere quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur ». (Spinoza, *Éth.*, II, Prop. XIII, Déf., p. 124).

⁶ *Éth.* II, XIII, Déf., Lem., p. 125. La question de l'individu est très complexe : l'étudier à partir d'une lecture de premier degré, c'est courir le risque de croire que, chez Spinoza, l'individu (qui est un corps composé d'autres corps) n'est constitué que de « corps composés ». Une telle opinion pourrait se fonder sur ceci : c'est que lorsqu'on entend Spinoza parler de « corps simple », on se dit qu'ils sont tellement « simples » qu'ils ne sauraient aller au-delà de leur simplicité et constituer un individu. C'est justement cette croyance qui amène le lecteur de l'Abrégé de physique à lire la célèbre Définition de l'individu en n'ayant à l'idée que les « corps composés ». Une telle lecture semble même avoir été encouragée par Spinoza lui-même, puisqu'au terme de l'Axiome II qui vient avant la Définition de l'individu, il prévient le lecteur de la fin de l'étude des « corps les plus simples », et l'invite à s'élever aux « corps composés ». Et sitôt après avoir invité le lecteur à cette élévation, il décrit la formation de l'individu, c'est-à-dire un corps composé d'autres corps. Compte tenu de la transition qui s'opère entre l'Axiome II et la Définition, on affirmerait volontiers que l'individu est un composé de corps composés. Ce qui n'est pas vrai. A y regarder de près, donc en relisant attentivement la Définition, on peut s'apercevoir que les corps impliqués dans la formation de l'individu ne sont pas forcément des « corps composés » ; car Spinoza donne leurs caractéristiques distinctives : ce sont des corps définis par la « grandeur », le « mouvement » et la « vitesse ». Or, ce sont là, à-peu-près, les caractéristiques par lesquelles il distinguait les « corps les plus simples » avant la Définition : ce sont les caractéristiques propres à tous les corps ; ce en quoi ils conviennent tous. Ce qui nous amène à soutenir que cette Définition n'est pas exclusive aux seuls corps composés, mais à tous les corps. Autrement dit, si l'individu est un corps composé, il peut résulter de l'union des corps simples tout comme il peut résulter de celle des corps composés. Et la distinction entre un individu et un autre vient justement de là ; c'est-à-dire, du rapport de mouvement et de repos soit entre les corps simples, soit entre les corps composés dont il est constitué. Le Scolie qui vient après le Lemme VII (donc un peu plus loin, après la Définition l'individu) soutient ce qui suit : « (...) jusqu'ici nous avons conçu un Individu composé seulement de corps qui ne se distinguent entre eux que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur, c'est-à-dire qui est composé des corps les plus simples » (*Éth.*, II, Prop. XIII, Lem. VII, Sco. p. 129). Voir ci-dessous, la note n°33.

⁷ Non seulement parce que l'*Éthique* est démontrée selon l'ordre géométrique, mais aussi parce que, dans l'Abrégé de physique, il y a tout un croisement entre la géométrie et la physique. On le voit, par exemple, dans l'Axiome II qui précède la célèbre Définition évoquée ci-dessus : cet Axiome parle aussi bien de mouvement et de repos que de plan, d'angle et de ligne. Voir p. 123.

A tout ceci, il convient d'ajouter que la structure de l'Abrégé de physique semble exprimer le projet que se donne le philosophe au début de cette Partie de son ouvrage, c'est-à-dire : « nous conduire comme par la main à la connaissance de l'Esprit humain et de sa suprême béatitude »⁸. Ce qui laisserait penser que si les premiers moments de l'Abrégé de physique se posent comme un discours d'ordre général, donc sans qu'il ne soit exclusivement question de l'individu humain, puisque tout ce qui est dit s'applique aussi bien aux hommes qu'aux autres choses, il s'agirait tout simplement d'un propos censé nous conduire à la connaissance de l'individu humain. Dans ce cas, les Postulats constitueraient bien la preuve que le propos de Spinoza porte effectivement sur l'homme et que, s'il porte sur l'homme, c'est qu'il est possible de concevoir une anthropologie spinoziste.

En effet, contrairement aux Axiomes et aux Lemmes qui viennent avant et après la Définition qui fait suite à la Proposition XIII du *De natura et origine mentis*, où les concepts de *corps* et d'*individu* étaient employés indistinctement, donc aussi bien pour les humains que pour d'autres réalités, avec les Postulats, Spinoza parle désormais, précisément du *corps humain*⁹ et des *individus composant le Corps humain*¹⁰. Ce qui porterait à soutenir l'idée d'une anthropologie spinoziste du moins, à partir des concepts d'*individu* et de *corps*.

Cependant, malgré ces précisions, tout donnerait plutôt à penser que nous ne sommes toujours pas conduits à la connaissance de l'individu humain proprement dite ; car bien qu'il soit question du *corps humain* et des *individus composant le corps humain*, ce qui est dit ici, ne diffère pas de ce qui était dit avant les Postulats. Autrement formulé, ce que l'auteur affirme à propos du corps humain et de ce qui le constitue, pourrait aisément se dire du corps de n'importe quelle autre chose, telle qu'une bête. Ainsi, affirmer que « le Corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus de nature diverse, dont chacun est très composé »¹¹, ou que « le Corps humain lui-même est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières »¹², ce n'est pas, souligner l'exception ou l'exclusivité du corps humain ; car les énoncés de ces Postulats s'appliquent aussi aux autres êtres. En effet, le corps humain n'est pas le seul corps très composé. Certains mammifères disposent également de corps composés d'un très grand nombre d'individus de nature diverse (fluides, mous et durs) ; et tout comme le corps humain, les corps des mammifères sont également affectés d'un très grand nombre de manières. Leurs corps, tout comme celui des hommes et des végétaux ont,

⁸ *Éth.*, II, Préface, p. 93.

⁹ *Ibid.*, II, XIII, Postulat I à VI, pp. 129-131.

¹⁰ *Ibid.*, II, Post. I, II et III, p. 129.

¹¹ *Ibid.*, XIII, Post. I, p. 129.

¹² *Ibid.*, Postulat III.

pour se conserver, besoin d'autres corps qui les régénèrent continuellement. Encore une fois, en considérant ce que dit Spinoza à propos du corps humain, aussi bien pour sa composition, la manière dont il est affecté, sa conservation et sa régénération, ainsi que sa mobilité, on ne peut ne pas reconnaître que les mêmes propos sont valables pour d'autres corps très composés. Cela rend donc problématique la conception d'une anthropologie spinoziste (fondée, entre autres, sur les concepts d'*individu* et de *corps*).

Le même constat pourrait également se faire avec le concept d'*affect* dont la Définition fait apparaître explicitement une généralité par rapport à la nature du corps modifié par les affections et par rapport à la nature de l'esprit qui perçoit les idées de ces modifications de la puissance corporelle ; c'est ce qui pourrait se déduire de l'affirmation qui suit : « Par Affect, j'entends les affections du Corps, qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps [*& simul*] les idées de ces affections »¹³. De quel *corps* et de quelles *idées* est-il question ici ? Comme dans le Scolie de la Proposition XIII du *De natura et origine mentis*, ce qui est dit ici, n'est pas exclusif aux individus humains, mais c'est une affirmation qui embrasse tout individu doté d'un corps et d'un esprit. Le premier constat que l'on puisse faire à propos de cette assertion spinoziste, c'est que l'*affect* met en évidence le *corps* et l'*esprit* (que le Corollaire de la Proposition XIII du *De Mente* posait comme des réalités constitutives de l'individu humain, avant que le Scolie de la même Proposition ne soutienne, que ceci concerne aussi bien les hommes que d'autres individus).

Autre constat : c'est qu'il faut plusieurs affections (*affectiones*), donc plusieurs modifications de la puissance corporelle pour qu'il y ait un affect (*affectus*) ; dit de cette manière (c'est-à-dire qu'il faut plusieurs affections pour produire un affect), cela ne remet nullement en cause le fait que l'*affect* se produise *simultanément* (donc en même temps) dans le corps et dans l'esprit. Dans l'affirmation ci-dessus, l'*affect* se définit à la fois par le corps et par l'esprit ; autrement dit, par les affections du corps et par les idées de celles-ci. Mais qu'est-ce que cela signifie ?

Il n'y a pas d'affect sans un certain type d'affection ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'idée de *ce qui arrive au corps* sans *ce qui arrive au corps* (autrement dit, de quoi serait-elle l'idée ?) ; de même qu'il n'y a pas *ce qui arrive au corps* sans son idée¹⁴. Si l'esprit se doit de

¹³ *Op.cit.*, III, Déf. III, p. 203.

¹⁴ La Proposition XII du *De natura et origine mentis* souligne que « tout ce qui arrive à l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain doit être perçu par l'Esprit humain, autrement dit, il y en aura nécessairement une idée dans l'Esprit : (...) il ne pourra rien arriver dans [le] corps qui ne soit perçu par l'Esprit » (p.115).

percevoir *tout ce qui arrive au corps* (donc les affections), pour que cela soit perçu, il faut bien que cela *arrive* (donc se produise) ; et rien ne peut se produire dans le corps sans être perçu par l'esprit. Aussi, seules les affections augmentant ou diminuant, aidant ou contrariant la puissance du corps, constituent réellement la condition de possibilité de l'affect. L'ordre et la connexion des idées étant le même que l'ordre et la connexion des choses, l'augmentation et la diminution de la puissance corporelle ont leur pendant psychique : l'augmentation et la diminution de la puissance de penser¹⁵. Ces modifications de puissance (physique et psychique) se produisent *simultanément* dans le corps et dans l'esprit, puisque l'esprit et le corps ne sont pas *deux*, mais bien *une seule et même chose* sous deux attributs différents : c'est le même individu (humain ou animal) qui est à la fois *corps* et *esprit* ; autrement dit c'est l'esprit et le corps d'un seul et même individu. Mais, au-delà du fait qu'il implique à la fois certaines affections du corps et les idées de celles-ci, qu'est-ce que l'*affect* ?

L'affect relève de l'esprit au sens où c'est l'idée des affections du corps, le pendant psychique de certaines affections corporelles. Les affections renvoient aux modifications de la puissance du corps (cela n'enlève rien au fait que, dans l'ontologie de Spinoza, l'ontologie de la puissance, les affections sont, avant tout, des modifications d'une substance¹⁶ ou les manières d'être de la substance.

Mais, si l'affect relève de l'esprit, et qu'il renvoie à l'idée des affections du corps et, étant donné, que Spinoza récuse l'interaction entre l'esprit et le corps, en quoi le corps serait-

¹⁵ En soulignant « le caractère novateur de la théorie spinoziste », Chantal Jaquet précise que « Spinoza ressaisit les deux acceptions [traditionnelles du terme *adfectus* qui désignait un état de l'âme (tel qu'on le lit chez Cicéron), et une affection ou une disposition de l'âme (dans la médecine de l'époque)] sous l'unité d'un concept [à savoir *adfectus*] qui comprenne à la fois une affection corporelle et une modification mentale. L'affect concerne donc premièrement le corps en tant qu'il peut être modifié en vertu de sa nature et de celle de ses parties. Sa condition de possibilité réside dans l'existence d'un mode fini de l'étendue dont la nature très composée le rend apte à être disposé d'un très grand nombre de manières aussi bien au niveau de ses parties que de la totalité. L'affect se fonde donc sur une physique du corps humain conçu comme individu complexe. [...] L'affect implique, d'autre part, que l'esprit parce qu'il est chose pensante, forme un concept des affections de son corps. (...) L'affect est une réalité psychophysique. Comprendre les affects, c'est donc analyser simultanément l'homme en tant que mode de l'attribut pensée et en tant que mode de l'attribut étendue. En tant qu'il unit une affection corporelle et une affection mentale qui modifient la puissance d'agir, le concept d'*adfectus* chez Spinoza possède donc une signification qui ne recouvre pas exactement les acceptions traditionnelles du terme « passion » » (Ch. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004, pp. 67 ; 68 ; 69).

¹⁶ *Éth.*, I, Déf. V, p. 15.

il affecté ? Que faut-il entendre par « le corps humain (...) est affecté »¹⁷ ou « le corps humain (...) est disposé de façon à affecter les corps extérieurs »¹⁸ ?

Pour répondre à cette difficulté, il convient de ne pas voir, à travers ces expressions, comme une remise en cause de la définition même de l'affect, ni même l'attribution au mode de l'étendue (le corps) des propriétés de la pensée (telle que l'idée). En d'autres termes, dire du corps qu'il est affecté ou qu'il affecte, c'est lui reconnaître les déterminations mêmes de l'étendue, à savoir le mouvement (le repos, la vitesse et la lenteur). Dire du corps qu'il est affecté, ne revient pas à dire qu'il est affecté par l'idée, donc par une propriété d'un autre attribut. C'est le mouvement que reçoit le corps de la part des corps extérieurs et qui modifie sa puissance d'agir en l'augmentant ou en la diminuant, ou même en la suppléant ou en la contrariant, qui fait dire à Spinoza que le corps est affecté : il est donc affecté (modifié par) des mouvements divers. On verra par exemple que, après que le Postulat III du *De natura et origine mentis* ait déduit ce que l'on pourrait appeler le caractère affectif du corps humain à partir de celui des corps qu'il renferme, le Postulat VI qui pose l'action du corps humain sur les corps extérieurs, dit du corps humain qu'il peut « mouvoir » et « disposer » ces corps. Nous savons que ce Postulat (VI) apparaît comme le complément du Postulat III ; dans la mesure où, si ce dernier fait allusion à la manière dont les corps extérieurs agissent et donc affectent le corps humain, le Postulat VI vient montrer que le corps humain agit et donc affecte également les corps extérieurs. Encore une fois, c'est par le mouvement et le repos que tel corps affecte tel autre corps. En un sens, le verbe *mouvoir* est synonyme du verbe *affecter* : pour un corps, mouvoir un autre corps, c'est l'affecter ; de même qu'être mû par un autre corps, c'est être affecté.

Cela dit, tel qu'il est défini dans la philosophie spinoziste, le concept d'*affect* est plus expressif d'une généralité, que d'une exclusivité qui le rapporterait seulement à la réalité humaine. Ceci donne à penser que chez Spinoza, toute réalité dotée d'un corps et d'un esprit, est concernée par cette Définition. Autrement dit, au contact d'autres corps, la puissance du corps (humain ou animal) est modifiée, soit par une augmentation, soit par une diminution : c'est ce que Spinoza entend par « affections », c'est-à-dire une modification de la puissance corporelle. Et, comme le corps n'est rien d'autre que l'objet de l'idée, c'est-à-dire de l'esprit, avec lequel il forme une unité, tout ce qui modifie la puissance du corps est nécessairement perçu par l'esprit, autrement dit, l'esprit en a une idée. Cette idée de la modification de la

¹⁷ *Op.cit.*, II, Prop. XIII, Post., III, p. 129.

¹⁸ *Ibid.*, II, Prop. XIV, Dém., p. 131.

puissance corporelle n'est rien d'autre que l'affect. En somme, l'affect est le pendant psychique des affections corporelles¹⁹.

Là encore, s'agissant des phénomènes affectifs, Spinoza ne soutient-il pas, dans le Scolie de la Proposition III de la Troisième Partie de l'*Éthique* que : « les passions se rapportent aux choses singulières de la même façon qu'à l'Esprit, et ne peuvent se percevoir d'une autre façon ; mais mon dessein est seulement de traiter de l'Esprit humain »²⁰ ? Autrement dit, les affects ne sont pas exclusifs aux hommes, et leur processus de production est partout le même, que ce soit chez les hommes que chez les bêtes. Si les passions constituent une modalité de connaissance de l'individu humain, elles peuvent aussi permettre de connaître d'autres individus, puisqu'elles sont communes aussi bien aux hommes qu'aux autres choses que renferme la nature. Mais, la résolution que prend Spinoza dans cet extrait de texte, est de traiter uniquement de l'esprit humain, donc de ce qu'on appellerait aujourd'hui la « psychologie ». Toutefois, l'orientation de la pensée du philosophe n'exclue pas, pour autant des points communs, entre ce qui est dit de l'homme et ce qui peut être dit de toute autre chose. Dans ce cas, on ne peut ne pas souligner la difficulté suscitée par ces généralités relatives à l'*individu*, au *corps* et aux *affects* : tendent-elles à réduire l'écart différentiel entre l'individu humain et les autres espèces naturelles ? En quoi l'anthropologie spinoziste trouve-t-elle son fondement à partir des concepts d'*individu*, de *corps* et d'*affects*, quand on sait que ceux-ci ne sont pas spécifiquement humains ?

Soyons précis : ici, ce n'est pas tant parce que l'auteur emploie les termes d'*individu*, de *corps* et d'*affect* aussi bien pour l'homme que pour d'autres réalités qu'il y a problème. Mais c'est le fait qu'il ne se contente pas seulement de souligner la généralité de ces concepts, et que la manière dont il théorise sur l'homme, ne diffère pas de celle dont il théorise (ou pourrait théoriser) sur la conduite d'autres individus. Précisons aussi ce qui suit : plusieurs études ont été consacrées tantôt à la politique, tantôt à l'ontologie de Spinoza. Le choix et l'objet de ces sujets d'études ne tendent pas à dire, que Spinoza soit le seul philosophe à avoir parlé de politique ou d'ontologie ; car avant, tout comme après lui, ces questions ont été traitées par d'autres philosophes. Le but n'est même pas de donner une connotation différente aux notions de *politique* et d'*ontologie*, mais tout simplement de voir, comment Spinoza conçoit la politique et l'ontologie. Tout ceci pour dire que, lorsque nous avons choisi de travailler sur *l'anthropologie et la politique spinoziste des affects*, nous n'avons nullement voulu donner une nouvelle définition de l'anthropologie et encore moins de la politique ;

¹⁹ Nous reviendrons sur cette question dans le corps de notre texte.

²⁰ *Éth.*, III, Prop. III, Sco., p. 215.

comme si l'originalité d'un philosophe se lisait plus dans la définition des concepts que dans la place que ceux-ci occupent dans son système philosophique (au paragraphe 4 du chapitre premier du *Traité politique*, Spinoza revient sur les motivations qui l'ont conduites à s'intéresser à la politique : la recherche de l'inédit n'a jamais été sa préoccupation. Sa seule préoccupation était de proposer une « philosophie pratique », c'est-à-dire une réflexion discursive dont les énoncés s'accordent le mieux avec la pratique, avec la nature humaine). Nous pensons que pour donner sa conception de l'individu humain et du corps politique, Spinoza n'a pas besoin de fournir une définition de l'anthropologie (ou de l'homme) et de la politique, qui soit distincte de celle de ses pairs. Il n'y a donc que sa conception de l'individu humain qui compte le plus. A cette difficulté relative à la détermination de notre étude, il s'y ajoute celle que suscite l'essence (ou la définition explicite) de l'homme chez Spinoza et celle de l'identification de l'État à un « corps ».

Première difficulté : la définition de l'essence de l'homme chez Spinoza

Cela dit, si comme le souligne la première Définition des affects : « le Désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose »²¹, on peut avancer que le désir n'est rien de plus que l'expression de la puissance de l'homme. Le désir est avant tout désir de conservation, c'est-à-dire de tout ce qui concourt à l'accroissement de la puissance. Mais, si l'on fait bien attention à cette affirmation, il serait aisé de souligner que, pour se rapporter à l'essence même de l'homme, le désir semble conditionner par la nature de l'essence de l'homme ; autrement dit, c'est seulement lorsque cette dernière est déterminée par une affection d'elle-même, que le désir, en ce moment précis, est l'essence de l'homme. C'est comme s'il y aurait des moments où il n'est pas l'essence de l'homme.

Le problème qui se pose est le suivant : d'une part, à partir de la définition du Désir comme *essence de l'homme*, il a été dit, à tort ou à raison, que Spinoza donnait là, par la même occasion, une définition de l'*homme* (ou, ce qui revient au même, une définition de l'essence de l'homme). Telle est la position soutenue aussi bien par Martial Gueroult que par Robert Misrahi : la définition de l'homme par le désir est la troisième des quatre définitions que Martial Gueroult récence au sujet de l'essence de l'homme. Selon lui, « de l'essence de l'Âme et de l'Homme, on découvre chez Spinoza un lot de définitions variées »²². Ce qui

²¹ Spinoza, *op.cit.*, III, Déf. des Aff., I, p. 305.

²² M. Gueroult, *Spinoza. II- L'âme*, Paris, Aubier Montaigne, 1997 (1re éd. 1981), p. 547.

l'amène à soutenir, à partir des définitions de l'appétit et du désir que ces « définitions sont légitimes en vertu de l'Axiome 3 du Livre II précisé par la démonstration de la Proposition 11 »²³. Que dit cette Démonstration à laquelle Gueroult fait allusion ? Dans cette dernière, Spinoza évoque effectivement *l'essence de l'homme*, tout en indiquant que celle-ci est constituée des modes des attributs de Dieu, et plus précisément des modes de la pensée dont l'idée est, de par sa nature, la première de toutes. L'un des points forts de cette Démonstration se situe au moment où Spinoza insiste sur le fait que l'idée constituant le fondement de l'être de l'esprit humain est celle d'une chose qui existe en acte (donc le corps humain). La question que l'on pourrait se poser est celle de savoir, si c'est l'existence en acte (du corps humain) qui est condition de l'idée, ou si c'est l'idée qui est condition de l'existence en acte (du corps humain). Quoiqu'il en soit, il ne peut y avoir d'idée sans ce dont elle est l'idée, de même qu'il ne peut y avoir d'objet sans ce dont il est l'objet : une chose ne saurait exister et ne pas avoir d'essence ; de même qu'il n'y a d'essence que pour ce qui existe. Tout ceci pour dire que de même que l'idée est le premier fondement de l'être de l'esprit humain, le désir, tel que l'entend Spinoza est, quant à lui, le fondement de l'essence de l'homme. Cette essence qu'est le désir ne peut être celle d'un homme qui n'existe pas actuellement.

Dans le même élan, Robert Misrahi trouve quant à lui, que « les critiques de Spinoza (ses contemporains ou les nôtres) s'interrogent avec une fausse candeur sur la place laissée à l'homme et à sa liberté dans le système ontologique de la substance [...] »²⁴. Selon lui encore : « Spinoza élabore en II et III une philosophie de l'homme, c'est-à-dire une connaissance générale de l'homme en tant qu'homme : en fait, les parties II et III constituent une véritable *anthropologie* philosophique »²⁵. C'est en ce sens qu'il pose que : « (...) Spinoza affirme en effet qu'avec le Désir il est en présence de l'essence humaine complète, concrète et active »²⁶. Que peut-on déduire des analyses de Gueroult et Misrahi sur cette question de l'essence de l'homme et de l'existence effective d'un discours anthropologique chez Spinoza ?

De ces analyses, on peut déduire que, pour Gueroult et Misrahi, il y a, non seulement une définition de l'essence de l'homme chez Spinoza, mais aussi un discours consacré à l'individu humain proprement dit. Ils fondent, tous les deux, leurs analyses sur les parties II et III de l'*Éthique*. Seulement, quand bien même les références auxquelles ils nous renvoient

²³ M. Gueroult, *op.cit.*, p.551.

²⁴ R. Misrahi, *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2005, p. 182.

²⁵ *Ibid.*, c'est nous qui soulignons.

²⁶ *Ibid.*, p. 185.

traitent de l'homme, ce qui y est dit, n'est pas exclusif à l'homme. A partir de la Démonstration de la Proposition XI sur laquelle Gueroult se base, on peut aussi déduire la constitution de l'essence d'autres choses. Car, si comme l'homme, celles-ci sont des modes, c'est-à-dire, des modifications ou des expressions de la substance unique, il est clair que l'essence de chaque mode humain ou animal soit constituée des modes des attributs de Dieu tels quels que la pensée. Autant le fondement de l'être de l'esprit humain est celui de l'idée d'une chose existant en acte, à savoir un corps humain, autant le fondement de l'être de l'esprit d'une autre chose tel qu'un animal est l'idée d'une chose singulière existant aussi en acte, à savoir un corps animal. Cela dit, les parties II et III dont parle Misrahi sont celles qui portent sur l'âme (ou l'esprit) et les affects. En quoi ces deux parties de l'*Éthique* seraient-elles à même de constituer le fondement de l'anthropologie spinoziste, quand on sait que l'argumentation de l'Abrégé de physique et celle que le philosophe consacre aux affects, ne sont pas sans inclure des réalités autres qu'humaines ? On le voit déjà au niveau de la Définition même de l'affect ; et cela se confirmera dans le Scolie de la Proposition LVII (nous y reviendrons) où il sera question aussi bien de la *libido* animale que de la *libido* humaine.

Cette même question (de l'essence de l'homme chez Spinoza) serait renforcée par l'absence d'une définition explicite et exclusive de l'homme ; une définition qui permettrait de distinguer l'homme des autres composantes de la nature telles que les animaux. C'est justement le constat que font Alexandre Matheron, Charles Ramond et Pierre-François Moreau.

Par rapport à ces difficultés que suscite la thèse d'une anthropologie spinoziste, Alexandre Matheron faisait déjà constater que : « Spinoza parle de l'homme, en un sens il ne parle que de lui, mais ce qu'il en dit ne le caractérise jamais *en tant que tel* »²⁷. Quand bien même Spinoza pose la nature comme un Tout, au sens où il n'y a rien d'autre que la nature, il n'en demeure pas moins que les parties qui constituent celle-ci ont chacune une spécificité qui les distingue des autres. Ainsi, par exemple, l'homme diffère de tel autre chose de la nature. Mais, malgré cette distinction, le propos de Spinoza sur l'homme s'applique aisément aux autres individus de la nature. L'auteur de l'*Éthique* n'offre pas une définition « spécifique » de l'homme, autrement dit, il ne s'intéresse pas, et ne répond donc pas, précisément, à la question *qu'est-ce que l'homme ?* Au sens où celle-ci nécessite plus d'éclaircissements, non seulement sur l'essence de l'homme, mais aussi sur ce qui fait son exception, c'est-à-dire ce qui justifie les privilèges dont on dit qu'il jouit au sein de la nature. Ainsi, pour Matheron : «

²⁷ A. Matheron, « L'anthropologie spinoziste ? », in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 16.

Spinoza *n'a pas défini* l'essence spécifique de l'homme. Son équivalent de définition, qui est tout entier contenu dans les postulats 1 et 2, se situe à un niveau de généralité très supérieure (...). En tout cas, il ne nous dira jamais rien de plus sur la nature humaine : tout le reste de l'*Éthique* se situe à *ce niveau de généralité là* (...). *Spinoza en toute rigueur et théoriquement, ne sait pas ce que c'est que l'homme*, et il s'en passe très bien : il n'a pas besoin de le savoir pour édifier son système »²⁸. De quel « système » s'agit-il ? Que faut-il comprendre de l'assertion de Matheron ? Autrement dit, comment comprendre qu'il ne soit pas nécessaire d'avoir une connaissance théorique et rigoureuse de l'individu humain ? L'édification du système spinoziste peut-elle donc se passer d'une connaissance de l'homme ? Le système présuppose-t-il la connaissance de l'homme ?

Ici, par essence « spécifique » Matheron entend ce qui est propre à l'homme, ce qui permet à ce dernier de se démarquer des autres espèces de la nature. Spinoza élabore donc un discours sur l'homme qui semble ne pas être exclusif à ce dernier ; car quand bien même l'individu humain y est suffisamment évoqué, ce discours semble bien plus expressif de ce que nous appelons une « chosification »²⁹ de l'individu humain que d'une exception de celui-ci. De toute l'argumentation de Matheron, il ressort qu'il est difficile de démontrer « rigoureusement » l'existence d'une anthropologie spinoziste.

Dans le même ordre d'idées, Charles Ramond constate que les définitions censées déterminer l'essence de l'homme, ne montrent pas ce qui caractérise l'homme, c'est-à-dire ce qui fait sa spécificité : « aucune de ces définitions ne permet de distinguer l'homme d'une autre espèce naturelle »³⁰, soutient-il. Le Scolie de la Proposition IX du *De origine et natura affectuum* et la première Définition du *De Affectuum Definitiones* qui portent respectivement sur l'appétit et le désir, ne définissent pas l'essence de l'homme proprement dite, mais donnent une définition de l'appétit et du désir par référence à l'essence humaine qui demeure non définie³¹. A y regarder de près, comme nous venons de l'évoquer chez Charles Ramond, la Définition I est plus une définition du désir par référence à l'essence de l'homme, qu'une définition de l'essence de l'homme à proprement parler. Et quand bien même il s'agirait d'une définition de l'essence de l'homme, elle ne dit pas en quoi l'homme se distingue de l'animal. Ce qui pose à nouveau frais le problème de l'existence de l'anthropologie des affects chez Spinoza.

²⁸ A. Matheron, *op.cit.*, pp. 18-19.

²⁹ Spinoza parle en effet en termes d'*individu* ou de *chose*.

³⁰ Ch. Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1995, p. 247-252.

³¹ *Ibid.*, p. 250.

Au Chapitre V du *Traité théologico-politique*, Spinoza affirme, que l'utilité de la société ne se voit pas seulement dans la sécurité, la protection qu'elle est censée assurer aux membres qui la constituent ; mais en plus de cela, elle se donne aussi à lire à travers toutes les commodités indispensables à la préservation de la vie. Cette préservation passe nécessairement par des « techniques de base », telles que le fait de : *labourer, semer, moissonner, moudre, cuire, tisser, coudre*, etc. A partir du commentaire que Pierre-François Moreau fait de cette assertion spinoziste, nous pouvons reconnaître que chez Spinoza, la question anthropologique est intimement liée à celle de la préservation et la conservation de la vie : c'est comme si, pour comprendre ce qui fait de tels individus des *humains*, donc différents d'autres individus, il suffit de démontrer comment ils conservent et préservent la vie. Cependant, puisque cette tendance (la préservation et la conservation de la vie) est le propre de tout ce qui est (donc de tout individu humain, animal ou végétal), cette question ne deviendra anthropologique, que lorsqu'elle mettra en évidence la spécificité d'une telle préservation et conservation de la vie chez l'homme. La technique est justement ce qui sort, mieux, éloigne l'homme de l'animalité et met en lumière son humanité. Ainsi, le barbare qui mène une vie misérable, « presque animale », nous dit Spinoza, ne se sauve de l'animalité que par la technique et l'entraide.

Même s'il reconnaît à travers le commentaire qu'il fait du *Traité théologico-politique*, que la technique est ce par quoi l'homme se démarque « presque » de l'animal, Pierre-François Moreau atteste l'existence d'« une frontière inassignable sur le plan conceptuel entre l'humanité et l'animalité [qui] est donc perceptible dans l'usage de ces techniques élémentaires »³² : la satisfaction de besoins inhérents à la vie humaine passe nécessairement par des techniques qui, bien qu'on puisse les comparer à celles de quelques animaux, diffèrent pourtant de celles-ci. Et, sur ce point, il est possible que la technique soit ce par quoi l'homme pose sa différence par rapport à l'animal. Elle fait partie de ce que les hommes ont en commun. Mais, même sur ce point, et comme Spinoza semble le faire savoir à travers l'expression « presque animale », pour désigner la vie du barbare, la frontière entre l'individu humain et animal n'est pas vraiment considérable.

C'est par ces mots que nous concluons l'énonciation de la première difficulté. On l'aura vite compris, au cours des lignes qui précèdent, cette difficulté portait essentiellement sur la distance « presque » inexistante, entre l'individu humain et les autres individus que renferme la nature. Il nous reste à souligner la seconde difficulté portant sur l'identification de

³² P.-F. Moreau, *Spinoza, État et religion*, Lyon, ENS Éditions, 2005, p. 15.

l'État à un corps politique. Qu'est-ce qui justifie le lien entre ce qui précède (à savoir, les questions d'*individu*, de *corps* et d'*affect*) et la question du *corps politique* ?

Au-delà du fait qu'elle souligne la complexité des concepts d'*individu*, de *corps* et d'*affect*, la philosophie spinoziste pose les affects comme des propriétés à part entière de la nature de tout individu, dont l'homme. En quelques mots, que peut-on comprendre de la conception spinoziste de l'*individu* ? Du fait de sa généralité (puisqu'il se dit de toute chose) et de l'ouverture que laisse Spinoza, autrement dit la déduction des individus complexes à partir de l'union d'autres individus complexes et ce, jusqu'à l'infini (comme le démontre le Scolie après le Lemme VII et précédant les Postulats consacrés au corps humain), le concept d'*individu* peut-il rendre compte de l'État ? Autrement dit, l'État peut-il être considéré comme un individu complexe ?

De ce qui précède, il ressort que, l'*individu* n'est pas seulement un *composé de corps*, mais aussi un *composé de corps composés*. La distinction permet de comprendre que nous n'avons plus affaire aux « corps simples », mais à une autre nature de corps³³. Et qu'en tant que tel, leur composition va au-delà d'un simple assemblage, elle implique, que chacun des corps participant à la formation de l'*individu*, s'inscrive dans une sorte de dynamique qui se traduit par la communication de leur mouvement les uns aux autres. Voilà, en quelques mots, ce que nous pouvons retenir du concept d'*individu* qui trouve son origine dans la physique spinoziste. Pourquoi insistons-nous ici, sur l'essentiel de ce concept ? Cette insistance vient du fait que, si le concept d'*individu* donne à penser l'*individu* à la fois comme *corps*

³³ Tout donne à penser que la Définition comprise dans l'Abrégé de physique, n'est rien d'autre, que l'exposition de ce que l'on doit comprendre par « corps composé ». Dans la nature, il n'y a pas eu des « corps les plus simples » d'une part, et les « corps composés » d'autre part ; comme si les corps composés seraient nés *ex nihilo*. Or, ils ne sont dits « composés » que parce que leur existence implique bien l'union des corps ; c'est cette union qui fait qu'on n'ait plus seulement affaire aux corps les plus simples, mais à un autre type de corps : les composés. Lorsqu'on lit cette Définition à la lumière du Scolie qui vient à la suite du Lemme VII, on se rend compte qu'il y a plusieurs types d'individus : il y a ceux qui naissent des corps les plus simples, et qui deviennent des corps composés, donc des individus à part entière. Il y a ceux qui naissent de ceux-ci, et de ceux-là naissent d'autres individus, et ce, jusqu'à l'infini. Et, c'est dans cet enchaînement de composition en composition, donc cette fois-ci, des compositions à partir des corps composés, que l'on aura affaire à des individus complexes. Des individus dont la complexité s'explique par la nature des corps dont ils sont composés. Mais, plus on tend vers des individus complexes, plus leur critère de distinction devient complexe : le mouvement et le repos se lisent désormais en termes de manière d'affecter et d'être affecté. Ce qui ne remet pas en cause l'essentiel de la physique spinoziste, puisque l'augmentation et la diminution de la puissance de l'individu peuvent se lire en termes de vitesse et de lenteur. Le corps et les affects constituent le cœur même de l'individualité chez Spinoza.

complexe, et comme *complexe d'affects dominants*, nous nous demandons en quoi ce concept peut rendre compte de l'homme et en même temps de l'État.

Seconde difficulté : l'identification de la société à un seul « corps » et à une seule « âme »

Dans la Définition qui fait suite à la Proposition XIII de la Seconde Partie de l'*Éthique* (nous y reviendrons), Spinoza pose ce qu'il conviendrait d'appeler la « genèse » des corps composés ou complexes, autrement dit, des « individus ». Selon les termes de cette Définition :

Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps³⁴.

Il est vrai que cette définition semble porter essentiellement sur des réalités physiques au sens propre du terme ; d'où l'évocation de la « grandeur », du « mouvement » et de la « vitesse » (c'est d'ailleurs ce qui expliquerait en partie l'appellation de cette partie de l'ouvrage de Spinoza d'« Abrégé de physique »). Cette évocation permet donc de comprendre que nous avons plutôt affaire aux corps tels que les organismes vivants ; et qu'il semble ne pas être question d'autres réalités telles que le « corps politique ». En effet, peut-on parler de la formation de l'*État* en décrivant les individus qui le composent par leur « grandeur », leur « mouvement » et leur « vitesse » ? Autrement dit, la description spinoziste de la formation de l'« individu » telle qu'elle se donne à lire dans la Seconde Partie de l'*Éthique*, est-elle exclusive à un certain type de corps, en l'occurrence, les organismes vivants ? Le Scolie qui vient après le Lemme VII et qui précède les Postulats consacrés au corps humain n'encourage-t-il pas à envisager d'autres individus dont la complexité provient de la nature des corps qui le composent ?

Dans la suite de ses analyses (dans la Quatrième Partie de l'*Éthique* et dans le *Traité politique*), lorsqu'il évoque la formation de l'État, ceci n'est pas, sans faire penser à celle dont la Définition ci-dessus se faisait l'écho. A tel point qu'on se demande si le corps humain est

³⁴ *Éth.*, II, Prop. XIII, Déf., p. 125.

une modalité de penser le corps politique. Cette question est renforcée par l'évocation de l'État dans des termes semblables à ceux de l'Abrégé de physique.

Dans la Quatrième Partie de l'*Éthique*, et plus précisément dans le Scolie de la Proposition XVIII et le second Scolie de la Proposition XXXVII, Spinoza décrit la formation de la société dans des termes qui semblent faire penser au processus de formation du corps (humain ou de tout organisme vivant) évoqué dans l'Abrégé de physique. Que disent ces Scolies ? Selon le premier, on apprend ce qui suit : « Si en effet deux individus, par ex., ayant exactement la même nature, se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément. (...) en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps »³⁵. Qu'est-ce à dire ? Quelle est la nature du corps et de l'âme (ou l'esprit) qui résultent de la jonction de deux ou plusieurs individus ? Limitons-nous au nombre d'individus que donne Spinoza lui-même dans cet extrait : ici, contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, la jonction des deux individus et ce qui en résulte, ne renvoient nullement à un accouplement dont résulterait un autre être ; car le fait que l'individu résultant des deux premiers soit « deux fois plus puissant que chacun pris séparément », laisse penser que cette individualité est d'une nature autre que celle des deux premiers : cette nature et cette puissance sont tributaires de l'union des individus. Ce qui revient à dire qu'une fois celle-ci remise en cause, l'individu qui leur est redevable disparaît aussitôt. Ce qui n'est pas le cas de l'individu résultant par exemple de l'accouplement : l'enfant conserve son individualité en dépit de la séparation ou de la disparition des individus dont il provient (les parents). Tout donne donc à penser que l'individu dont il est question ici est d'un autre genre, c'est-à-dire qu'il diffère de l'organisme vivant.

Ce Scolie peut être complété par le second Scolie de la Proposition XXXVII de la même partie de l'ouvrage de Spinoza ; Scolie dans lequel celui-ci explique la différence qu'il y a, entre « l'état naturel » et « l'état civil » de l'individu humain : l'État (ou le corps politique) s'établit sur la base d'une loi, autrement dit, sur la prise en compte de la puissance des affects et sur la capacité d'amener les individus humains à s'abstenir de nuire aux autres de peur de subir un mal plus grand³⁶. Mais, cette prise en compte de la puissance des affects et cette capacité de conduire les hommes par des menaces permanentes se font dans le souci de causer et de conserver l'union des individus humains : s'abstenir de nuire aux autres de peur d'un mal plus grand c'est une manière parmi tant d'autres, de maintenir l'union des individus, et donc celle du corps politique tout entier.

³⁵ *Éth.*, IV, Prop. XVIII, Sco., p. 371.

³⁶ *Ibid.*, IV, Prop. XXXVII, Sco. II, p. 401.

Dans le *Traité politique*, plusieurs passages (notamment ceux du chapitre III) montrent comment Spinoza identifie l'État à un corps politique. Ainsi, peut-on lire ce qui suit : « (...) on appelle « Cité » le corps entier de l'Etat »³⁷ ; « le corps et l'âme de l'Etat tout entier ont autant de droit qu'ils valent par la puissance. Ainsi chacun, citoyen ou sujet, a d'autant moins de droit que la Cité est plus puissante que lui »³⁸. Dans ce cas, « (...) le corps politique doit être conduit comme par une seule âme, et (...) par conséquent la volonté de la Cité doit être tenue pour la volonté de tous »³⁹. Dans le premier passage (paragraphe 1), on a déjà l'idée selon laquelle, l'État n'est rien d'autre qu'un « corps ». Le paragraphe 2 vient pour ainsi dire confirmer cette idée, tout en soutenant une thèse que nous avons évoquée dans le Scolie de la Proposition XVIII de la Quatrième Partie de l'*Éthique*, à savoir que : le droit ou la puissance de chaque membre composant le corps politique s'amoindrit d'autant plus que l'État a plus de droit ou de puissance. La seule différence entre cet extrait et celui du Scolie en question, c'est qu'ici, l'accent est mis sur les individus et non sur le corps constitué. C'est ce qui explique que l'auteur décrive l'amoindrissement de leur puissance respective. Cet amoindrissement profite nécessairement à l'État. Comme le souligne le paragraphe 5, cette supériorité de la puissance de l'État s'explique par ce qui vient d'être dit.

Bien qu'elle se fonde sur l'union des individus humains, la notion de « corps politique » n'est pas sans poser le problème de l'unité de ce corps, quand on sait que chaque individu est conduit par son appétit ; et que l'appétit des uns diffère de celui des autres. En effet, contrairement aux organismes vivants (tels que le corps humain) qui doivent leur constitution à l'union d'autres corps qui forment ainsi une sorte de bloc, mieux, une entité à part entière, comme l'indique la Définition citée précédemment, l'État ou le corps politique, renferme non pas des corps d'une nature identique à celle de ceux qui composent le corps humain, mais des individus dont chacun est déjà doté d'une âme. Que faut-il dire alors de l'identification spinoziste de l'État à un corps (et plus précisément, un « corps politique ») ? S'agit-il d'une simple métaphore, d'une analogie ou plus précisément d'une réalité au même titre que le corps de tel ou tel individu ? Comment comprendre la notion de « corps politique » dans l'anthropologie spinoziste ? Faut-il la lire dans les termes de l'Abrégé de physique, donc sur le modèle du corps humain ? Ou s'agit-il d'une sorte d'*individu* d'une certaine complexité ? Qu'est-ce qui fait la puissance ou le droit du corps politique ? Si cette

³⁷ Spinoza, Œuvres, Vol. V, *Traité Politique*, III, §1, Édition bilingue, latin-français, texte latin établi par Omero Proietti ; traduction, présentation, notes, glossaire, index et bibliographie, par Charles Ramond, Paris, PUF, 2005, p. 113. Nous soulignons.

³⁸ Spinoza, *Traité politique*, III, §2, p. 113. Nous soulignons.

³⁹ *Ibid.*, III, §5, p. 115. Nous soulignons.

puissance est en partie liée à la multitude, à quel moment, cette dernière (donc la multitude) déploie-t-elle une puissance favorable à la constitution et à la consolidation de la puissance du corps politique ?

Certains supposent que chez Spinoza, la multitude agit *déjà* « comme une seule âme » : ce qui laisserait penser qu'il n'y a pas de multitude sans ce que l'on pourrait appeler une *communion des âmes* ; autrement dit, la multitude suppose *déjà* une telle communion, donc une conduite selon la même aspiration. D'autres soutiennent que la multitude est avant tout *multiple*, pour ne pas dire *diverse*, ce qui implique que la communion des âmes n'est pas toujours *déjà* effective. Ce serait seulement lorsqu'elle résulte d'une action commune de la multitude que la puissance de celle-ci devient réellement celle du corps politique. Cette deuxième lecture se fonde essentiellement sur l'équation que Spinoza pose entre la *puissance* et le *droit* : un individu quel qu'il soit, a autant de droit qu'il a de puissance. Ainsi, le corps politique qui découle de l'union des individus (lesquels ont tous autant de droit qu'ils ont de puissance) n'aura plus de droit (ou de puissance) que lorsqu'il aura une puissance supérieure à celle des individus qui le composent, de même que la puissance de l'ensemble de ces individus est tributaire de leur union.

Alexandre Matheron ne manque pas de poser l'État, tel que l'entend Spinoza, comme un « corps », mieux, un « individu » au sens propre du terme. En tant que tel, cet individu d'une complexité particulière (donc différente de celle de l'individu humain par exemple) a nécessairement une âme qui lui correspond. Et, selon Matheron, l'âme de l'État n'est pas à confondre avec celle du souverain, cette dernière représente une partie de l'âme étatique avec laquelle elle se doit de concorder.

Pierre-François Moreau précise, que la puissance des passions est au fondement même de ce que Spinoza appelle le « droit naturel ». Or, celui-ci joue un rôle essentiel dans la formation du corps politique. Ce qui explique que le corps politique n'est rien d'autre qu'une continuation de l'état naturel ; autrement dit, autant dans l'état de nature, les hommes étaient déterminés par les passions, autant dans l'état civil, les passions ont également le droit de cité ; au point où la politique se conçoit avant tout comme une affaire de passions : il s'agit de comprendre les combinaisons ou les liaisons affectives propres aux différentes situations de la vie politique. Qu'est-ce à dire ? En fait, la politique, qu'elle soit perçue théoriquement, qu'elle soit réellement vécue, donc pratiquée, (elle) n'a de valeur de vérité que lorsqu'elle se fonde sur l'expérience. Mais de quelle expérience s'agit-il, si ce n'est celle des individus, certes déterminés par des passions distinctes, mais conduits comme une seule âme et un seul corps. Cette complexité (à savoir l'importance des passions dans la conduite des hommes aussi bien

dans leur singularité que dans leurs rapports aux autres, donc au sein du corps politique) que soulève la pensée politique de Spinoza, nécessite alors l'explication de cette motivation affective ou passionnelle qui conduit les hommes plus vers la paix et la cohésion sociale que vers les conflits qui les déterminaient antérieurement. C'est justement sur cette motivation que se fondera le souverain pour conduire la multitude et l'amener ainsi à se conformer aux lois qui régissent le corps politique. Dans le prolongement et l'explicitation des thèses de Matheron, notamment sur l'individualité du corps politique, Moreau soutient non seulement la thèse selon laquelle le corps politique constitue une individualité à part entière, mais que, en tant que tel (donc en tant qu'*individu*) celui-ci diffère d'un autre par la constitution de cette individualité. Laquelle est tributaire d'une certaine expérience, donc propre à tel ou tel peuple, et acquise tout au long de l'histoire de chaque peuple : c'est son « *ingenium* ». A la question de savoir si le corps humain constitue une modalité de penser le corps politique, Pierre-François Moreau ne manque pas de souligner les limites d'une telle identification, en insistant, par exemple, sur le fait que contrairement à l'organisme vivant, le corps politique a plus à craindre (ceux qu'il conviendrait d'appeler) les *ennemis de l'intérieur* que ceux de l'extérieur. Le corps humain ne saurait constituer un modèle à partir duquel se concevrait le corps politique⁴⁰.

Ce qui est sûr, c'est que lorsqu'ils sont amenés à constituer le corps politique, les individus humains ne se réfèrent nullement à la structure de leurs propres corps. Leur intérêt n'est pas tant de prendre leurs corps en modèle, mais bien de constituer un corps qui puisse leur permettre de vivre paisiblement. Toutefois, s'il faut penser le corps politique en ayant à l'idée les enseignements de l'Abrégé de physique, ne peut-on pas dire que, la physique spinoziste (donc l'étude des corps) constitue la base à partir de laquelle devra se déployer la réflexion anthropologique et politique, comme nous l'avons énoncé précédemment ?

Dans ses travaux sur la philosophie politique de Spinoza, Etienne Balibar revient sur les solutions proposées par Pierre-François Moreau. Celui-ci est reproché d'avoir, en un certain sens, déplacé (voire substitué) la question de savoir ce qui fait l'individualité de l'État au profit de celle de la particularité de tel ou tel corps politique : « je ne vois pas ce que l'*ingenium* de l'*imperium* pourrait être d'autre que celui d'une multitude historiquement organisée. Pour la même raison je ne vois pas en quoi la « composition » des individualités et

⁴⁰ Pour soutenir cette idée, P.-F. Moreau fait remarquer que contrairement au corps politique, le corps humain conserve toujours son identité quand bien même les modifications de sa puissance d'agir sont significatives et se traduisent, par exemple, par sa destruction. Ce qui n'est pas le cas du corps politique, puisque la formation de celui-ci se fait sur la base d'une sorte d'accord ou de conjonction de *conatus* des individus ; et que l'identité du corps constitué est susceptible d'être remise en cause dès lors que chacune de ses parties composantes « n'a pas nécessairement de raison immédiate de se reconnaître dans l'âme de l'Etat » (P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 451).

l'intervention des « institutions » forment deux aspects différents de la « complexité » étudiée »⁴¹. A ce reproche adressé à Moreau par Balibar, il convient de mentionner un autre, à savoir, celui qui porte sur la formation du corps politique : poser le corps politique comme le résultat d'une régulation des passions et concevoir celles-ci comme le fondement même de celui-là (tel que le fait Moreau), est-ce manquer de saisir la place de l'éthique dans les analyses de Spinoza ? C'est le constat que fait Balibar : celui-ci insiste sur le terme d'*animorum unio* (autrement dit, l'union des âmes) pour soutenir l'idée selon laquelle, ce terme renvoie non seulement à une conduite des individus humains guidés par des passions communes, mais aussi à une conduite obéissant aux exigences mêmes de la raison. Tout est lié aux avantages que la multitude voit à travers sa conduite sous tel ou tel régime. Suite à tout ce qui précède, quelle sera alors notre démarche au cours de cette étude ?

Nous nous efforcerons de déterminer ce qui est en jeu dans notre étude, en insistant *très brièvement*, sur les difficultés suscitées par l'idée d'une *anthropologie spinoziste des affects*. La brièveté de cette insistance est telle que, d'une part, nous ne voulons pas concevoir une démarche qui partirait de l'idée d'une absence à celle d'une présence d'un discours anthropologique chez Spinoza. Cette brièveté s'explique, d'autre part, par le fait que dans le corps du texte, nous reviendrons, de temps en temps, sur la difficulté tant évoquée ci-dessus. Il ne s'agira pas de consacrer des chapitres à la difficulté de concevoir l'anthropologie spinoziste, mais de voir comment celle-ci permet de dépasser celle-là.

En tenant compte des difficultés suscitées par la thèse d'une anthropologie spinoziste, nous voulons, d'entrée de jeu, donc sans faire fi de ces difficultés, voir comment Spinoza en vient à l'anthropologie. Sur ce point, il se trouve que, l'Appendice de la Première Partie de l'*Éthique* semble renfermer quelques éléments de réponses.

Ceci permettra de voir pourquoi il est problématique de parler d'*anthropologie spinoziste*, d'autant plus que les concepts (d'*individu*, de *corps* et d'*affect*) sur lesquels nous nous fondons et les théories qui les sous-tendent, ne semblent pas souligner l'exclusivité de l'individu humain. Il s'agira donc de ne pas rester insensible à cette difficulté. Par la suite, notre effort consistera à voir dans quelle mesure, il est possible de la dépasser. Mais comment envisager un tel dépassement ? Celui-ci se fera par la prise en compte de la conception spinoziste de la Nature (ou Dieu). A ses yeux, il n'y a rien d'autre que la Nature. Les hommes, les végétaux, les animaux et bien d'autres encore, ne sont rien de plus que des

⁴¹ E. Balibar, « Spinoza et "l'âme" de l'État. Potentia multitudinis, quae una veluti mente dicitur », Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine (CIEPFC), [En ligne] mis en ligne le 23 juillet 2011, consulté le 19 mars 2012. URL : <http://www.ciepfc.fr/spip.php?article238>

manières d'être de ce Tout qu'est la Nature : ce sont des modes. Du point de vue « modal », l'individu humain ne diffère nullement de l'individu végétal ou animal ; ils sont tous des parties de la Nature et aucune d'entre elles ne jouit d'un privilège particulier par rapport aux autres. Toutefois, ne parle-t-on pas de « mode humain » ? Une telle appellation est-elle fortuite, ou tend-t-elle à souligner une réelle distinction au sein même des modes ? Si tel est le cas, faut-il poser que, le fait que les concepts d'*individu*, de *corps* et d'*affect* soient employés indistinctement pour l'homme (en tant qu'individu humain) et d'autres choses, n'empêche pas une distinction significative entre les différents individus ? Encore une fois, si tel est le cas, cela ne revient-il pas à dire que l'anthropologie spinoziste est un aperçu de la conception spinoziste de la Nature ? C'est-à-dire que l'individu humain, bien qu'il soit une partie de la Nature, est une réalité à part entière, pouvant donc se démarquer des autres ? Nous comptons démontrer notre thèse en trois parties.

Première partie : *Corps, ignorance et appétit : de la critique des illusions à la construction du discours anthropologique chez Spinoza.*

Pour répondre à la question de savoir s'il existe une anthropologie spinoziste, nous avons – dans la première partie de ce travail – jugé utile de nous fonder essentiellement sur l'Appendice de la Première Partie de l'*Éthique*, afin de démontrer pourquoi la critique spinoziste du préjugé finaliste constitue en même temps, une construction : la construction d'un discours anthropologique.

Il est fort probable que le lecteur s'attende à ce que la première partie de notre étude soit consacrée à la démonstration des difficultés inhérentes à l'existence d'une anthropologie spinoziste des affects. Celles-ci ont déjà été évoquées dans les premiers moments de notre introduction. Une telle évocation n'est pas fortuite ; elle permet de comprendre que tout au long de notre thèse, nous aurons à l'idée, lesdites difficultés, sans qu'il ne soit nécessaire de leur consacrer une partie ou un chapitre. Il est vrai qu'au cours de cette réflexion, il s'agira, entre autres, de répondre à la question de savoir s'il existe une anthropologie chez Spinoza, donc de démontrer l'existence ou l'inexistence de celle-ci ; et que comme nous voulons démontrer l'existence d'une science de l'homme chez Spinoza, il aurait été préférable de ressasser toutes les thèses liées à l'inexistence d'une telle science chez le philosophe. Mais, nous trouvons cette façon de procéder très courante et presque inintéressante. Nous espérons que le lecteur ne sera pas surpris que nous débutions cette thèse, non pas en nous demandant *si*, mais en présupposant *déjà* l'existence d'un discours spinoziste sur l'individu humain.

Dans la première partie de ce travail, nous avons donc choisi de commencer par démontrer non seulement *comment*, mais aussi *pourquoi* Spinoza en vient à l'anthropologie. Il se pourrait que les raisons qui conduisent le philosophe à traiter de l'individu humain soient autres que celles que nous évoquons ici ; mais nous sommes convaincus que les raisons que nous avançons ne sont pas dénuées de sens et qu'elles ont donc toute leur place dans la pensée de Spinoza. Ainsi, à la question de savoir *comment Spinoza en vient-il à l'anthropologie* (question qui, pour avoir toute sa pertinence, doit être conçue dans le contexte de l'argumentation du *De Deo* ; au sens où on se demande comment l'auteur passe-t-il de Dieu à l'homme ; pourquoi évoquer l'homme dans cette Première Partie de son ouvrage), il serait aisé de soutenir que, dans les premières lignes de l'Appendice du *De Deo*, Spinoza reconnaît que les thèses qu'il développe ne seront pas facilement comprises par le commun des hommes. C'est pourquoi, loin de rire de l'incompréhension des humains, il se propose de comprendre et d'exposer les causes d'une telle incompréhension : celle-ci s'explique par l'enracinement de l'individu humain dans une démarche qu'il a incorporée depuis son enfance, et qui consiste à expliquer toute chose par les causes finales. Or, cette démarche est à l'opposé de celle que propose le philosophe ; elle ne conduit pas à la connaissance réelle des choses, mais se borne à les expliquer en fonction de la complexion affective des individus. C'est donc au cours de cette critique spinoziste de l'explication des choses par les causes finales, qu'il nous semble se dégager la construction d'un discours anthropologique fondé d'abord sur l'entendement des individus humains.

C'est la raison pour laquelle nous avons intitulé cette première partie : *de la critique des illusions à la construction du discours anthropologique*. Autrement dit, en critiquant les illusions du commun des hommes, Spinoza pose, par exemple, le rôle de l'habitude dans la conduite de chacun. Ce qui nous paraît intéressant dans cette partie, c'est la place du *corps* et des *affects* non seulement dans la « construction » des connaissances illusoires, mais aussi dans l'attachement des hommes à ces illusions : tel est l'objet du premier chapitre. Mais, pourquoi, dans celui-ci, évoquons-nous la question de l'enfance et de l'âge adulte ? Qu'est-ce qui justifie une telle démarche ? Si tel est que l'Appendice du *De Deo* sur lequel nous nous fondons constitue une critique de l'ignorance (ou ce qui revient au même, du préjugé finaliste), faut-il pour autant rapporter l'ignorance présente des hommes à la thématique de l'enfance ? Autrement dit, la critique spinoziste tend-t-elle à souligner que les individus humains, en tant qu'ils sont ignorants, sont restés enfants ? Nous tenterons de justifier le choix de notre démarche à partir de l'un des fondements sur lesquels Spinoza se base lui-même pour construire son argumentation, à savoir que « les hommes naissent tous ignorants

des causes des choses »⁴² ; un peu plus loin, l'auteur parle d'un « présent et inné état d'ignorance »⁴³ : ces deux extraits, sur lesquels nous reviendrons dans le corps du texte, associent l'ignorance aux différents moments de la vie de l'individu humain.

Cependant, le but du chapitre n'est pas de procéder à une chronologie de l'ignorance (allant de l'enfant à l'adulte), mais de comprendre d'abord comment, chez l'enfant, l'ignorance peut trouver son explication dans l'absence de la constitution de certaines structures corporelles telle que la mémoire. Il s'agit ensuite, de comprendre comment *l'ignorance présente*, donc celle de l'adulte, trouve également son explication dans la disposition de son corps, c'est-à-dire, la manière dont il ordonne les images des choses dans l'imagination : c'est la place du corps que nous voulons comprendre dans ce phénomène.

A la suite de ce chapitre, nous aborderons aussi la question du libre arbitre : après l'évocation des origines de la critique spinoziste de cette question, il s'agira de démontrer le rôle du corps et des affects dans la formulation de cette thèse ainsi que des conséquences qu'elle implique. Dans le prolongement de la question du libre arbitre (au sens où celui-ci s'explique par la conscience que les hommes ont de leurs actions et par l'ignorance des causes qui les déterminent à agir), nous tenterons de voir si, le fait que les hommes considèrent les choses comme des « moyens » et l'illusion anthropomorphe sont tributaires de l'illusion du libre arbitre. Il est vrai que Spinoza pose ces faits comme des conséquences du préjugé finaliste ; mais dans l'étude de cette question, nous essaierons de comprendre si le fait de s'imaginer libre de toute détermination peut conduire l'homme à imaginer Dieu comme un individu constitué de la même manière que lui, donc, sujet aux affects.

Deuxième partie : *Le corps et les affects : nature humaine et modèle anthropologique chez Spinoza*

Dans la seconde partie de ce travail, nous traiterons de la nature humaine proprement dite. Mais, pourquoi parler de la *nature humaine* et en quoi les concepts de *corps* et d'*affects* participent-ils à la définition de celle-ci ? Le fait que nous en parlions, tend à démontrer l'existence d'un discours anthropologique chez Spinoza. Il ne s'agit pas seulement de dire que Spinoza évoque l'homme, mais de construire notre argumentation autour des concepts d'*individu*, de *corps* et d'*affect*, afin de comprendre dans quelle mesure ceux-ci, sont réellement expressifs d'une anthropologie. A cet effet, nous analyserons d'abord la structure et la complexité du corps humain (aussi bien chez Descartes que chez Spinoza) : il s'agira

⁴² Spinoza, *Éth.* I, Appendice, p. 81.

⁴³ *Ibid.*, p. 83.

donc entre autres, de répondre non seulement à la question de savoir *qu'est-ce qui fait d'un corps un corps humain* (distinct du corps d'autres individus de la nature), mais aussi, *qu'est-ce qui fait d'un corps humain ce corps* (donc distinct d'un autre corps humain). C'est dans ce contexte que la notion d'*ingenium* (que nous poserons comme le principe définitionnel et distinctif des individus complexes, tels que le sont le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur, pour les corps les plus simples), sera mise en valeur et nous permettra de poser la différence entre les individus.

Par la suite, nous mettrons l'accent sur l'observation que Spinoza fait de la conduite des hommes : ici, notre choix portera essentiellement sur *l'amour, la haine et le flottement de l'âme*. Enfin, le dernier moment de cette partie nous permettra de revenir sur la critique spinoziste du préjugé finaliste, notamment, par rapport au jugement de valeur : pour mieux comprendre la réhabilitation spinoziste du jugement de valeur, nous poserons ce que Spinoza appelle « le modèle de la nature humaine » dans la Quatrième Partie de l'*Éthique* comme un « modèle anthropologique », c'est-à-dire celui à partir duquel devrait être déterminé l'ensemble des valeurs censées favoriser la perfection de l'individu humain.

L'évocation de la place du « modèle » dans la pensée de Spinoza a déjà fait l'objet d'études bien poussées. C'est le cas des travaux de Gilles Deleuze : dans deux de ses ouvrages, à savoir, *Spinoza et le problème de l'expression*, ainsi que *Spinoza. Philosophie pratique*, respectivement aux chapitres XVI et II de ces textes, l'auteur insiste sur la place du corps dans le discours spinoziste : conscient du fait qu'il y ait, chez Spinoza, une nécessité de connaître le corps humain pour une meilleure détermination de la différence et de la supériorité de l'esprit humain⁴⁴, et se fondant sur le Scolie de la Proposition II d'*Éthique* III dans lequel Spinoza constate les limites de la connaissance humaine par rapport à l'étendue des capacités du corps (humain)⁴⁵, Gilles Deleuze soutient l'idée selon laquelle, Spinoza institue « le corps en modèle »⁴⁶. Dès lors que Spinoza souligne l'importance qu'il y a, à connaître le corps pour mieux comprendre ce qui fait la spécificité de l'esprit humain (ou de tel individu humain par rapport à tel autre), la tentation est alors grande de penser que le philosophe accorde une place de choix au corps dans ce que l'on pourrait appeler *l'ordre de connaissance*. Et c'est justement dans cette optique que s'inscrit Gilles Deleuze. Pour celui-ci, le corps constitue un « modèle » qui permet au philosophe d'opérer une ligne de démarcation par rapport à ses pairs : « le modèle du corps, selon Spinoza, n'implique aucune

⁴⁴ Spinoza, *op.cit.*, II, Prop. XIII, Sco., p. 119.

⁴⁵ *Ibid.*, III, Prop. II, Sco., pp. 209-213.

⁴⁶ G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuits, 2003 (1re éd. 1981), p. 28.

dévalorisation de la pensée par rapport à l'étendue, mais, ce qui est beaucoup plus important, une dévalorisation de la conscience par rapport à la pensée : une découverte de l'inconscient, et d'un *inconscient de la pensée*, non moins profond que *l'inconnu du corps* »⁴⁷. Mais, comment Gilles Deleuze justifie-t-il la thèse d'un « modèle du corps » dans la pensée de Spinoza ?

Il se fonde sur ce qu'il appelle les « rapports de composition » ou de « décomposition » entre les corps : si un corps se compose avec un autre et qu'il en résulte un effet favorable à ce corps, on dira du corps extérieur qu'il participe à la puissance du corps en question, dans le cas contraire, on dira qu'il lui est défavorable. De ce constat, Deleuze affirme que : « Bon et mauvais ont donc un premier sens, objectif, mais relatif et partiel : ce qui convient avec notre nature, ce qui ne convient pas. Et par voie de conséquence, « bon » et « mauvais » ont un second sens, subjectif et modal, qualifiant deux types, deux modes d'existence de l'homme : sera dit *bon* (...) celui qui s'efforce, autant qu'il est en lui, d'organiser les rencontres, de s'unir à ce qui convient avec sa nature, de composer son rapport avec des rapports combinables, et, par là, d'augmenter sa puissance (...). Sera dit *mauvais*, ou esclave, ou faible, ou insensé, celui qui vit au hasard des rencontres, se contente d'en subir les effets »⁴⁸. Les termes de « bon » et de « mauvais » s'élaborent sur la base de la réalité corporelle. Dis-moi comment ton corps se compose avec d'autres corps, je te dirais s'ils te sont bons ou mauvais ; et dis-moi aussi comment tu te composes avec les choses, je te dirais si tu es « bon » ou « mauvais » : tel pourrait être, en substance, le sens de l'analyse de Deleuze qui pose le corps comme un modèle notamment dans la déduction des valeurs.

L'analyse de Deleuze est encore plus profonde que cela, puisque le « bon » et le « mauvais » ne se disent pas forcément par rapport à la nature des rencontres des corps respectifs, mais comme par analogie à la rencontre des corps. Qu'est-ce à dire ? Cela revient à dire que, autant la nature du rapport de composition d'un corps extérieur avec le nôtre ne peut se décréter (puisque'il s'évalue expérimentalement), autant la détermination de la servitude et de la liberté d'un homme ne saurait se décréter, mais elle s'évalue en fonction des rencontres ou de la nature des rapports de composition. Quelle sera notre démarche ?

Dans ce chapitre, nous évoquerons, à nouveau frais, la question de « modèle » chez Spinoza. Il s'agira plus précisément de souligner son importance anthropologique : en nous fondant sur la Préface du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* et plus précisément sur la réhabilitation spinoziste du jugement de valeurs, nous verrons donc pourquoi il y a lieu

⁴⁷ G. Deleuze, *op.cit.* p. 29.

⁴⁸ *Ibid.* p. 35.

de parler d'un *modèle anthropologique* chez Spinoza. Ce qui, du coup, fera de notre thèse l'antithèse de la thèse deleuzienne. En effet, parler de *modèle anthropologique* et de valeurs (bien/mal, beau/laid, etc.) n'est-ce pas souligner l'existence d'une morale et donc prendre le contre-courant de la thèse de Deleuze selon laquelle, avec Spinoza, il y a lieu de parler d'« éthique » que de « morale » ? Cette morale peut-elle avoir une consistance ? Si oui, comment celle-ci permet d'amender la thèse deleuzienne ? Toutes les valeurs relèvent-elles seulement du pragmatisme vital ? Ne relèvent-elles pas aussi d'un certain idéal de l'homme ? Si oui, quelle est donc la valeur de cet idéal dans un réalisme anthropologique ? Comment sa valeur opératoire permet-elle de produire l'idée d'homme raisonnable ? Le fait qu'il n'ait pas la vérité d'une connaissance du troisième genre empêche-t-il de souligner sa consistance et son importance en politique ? Cette dernière ne tend-t-elle pas à lui donner une réalité plus forte que ne le souligne l'analyse de Deleuze ?

Troisième partie : *Corps politique et affects : le réalisme anthropologico-politique de Spinoza.*

Pourquoi penser la société comme un *corps politique* ? Pourquoi l'union des individus humains intéressés par des fins communes, censées favoriser l'expression de leur être, constitue-t-elle un *corps politique*, quand on sait que cette expression n'est pas, sans impliquer quelque difficulté, d'autant plus qu'un *corps* est un seul individu, une seule entité ; or les individus humains sont multiples et chacun d'eux, guidé par son appétit ? Qu'est-ce qui explique que la diversité des appétits et des volontés (des individus) se ramène désormais en une seule volonté, celle du *corps politique* ? Et en quoi une telle dénomination (*corps politique*) peut-elle être expressive d'un réalisme anthropologique ? Telle sera notre préoccupation dans la dernière partie de cette recherche où il s'agira de poser la politique comme une *politique des passions*.

Le premier des trois chapitres de cette partie débute par la question des passions dans l'anthropologie hobbesienne : la théorie des passions permet à Hobbes de démontrer que celles-ci (les passions) sont au fondement même des conflits entre les hommes. Déterminés par des passions contraires ou identiques, les hommes s'opposent les uns aux autres, allant même jusqu'à se faire la guerre : chacun exprime son droit de nature, c'est-à-dire, ce droit qui permet aux individus de faire tout ce qui leur est possible de faire, pour se maintenir en vie et donc s'affirmer davantage. Comment mettre un terme à cette tendance spontanée pour la guerre ? La question qui nous intéressera ici, est celle de savoir : comment penser la constitution du corps politique chez Hobbes, quand on sait que sa théorie des passions rend le

« contrat » problématique ? Comment concilier une théorie des passions avec une pensée de la représentation et de la personne morale, tel que l'État ?

Les deux derniers chapitres de cette partie porteront respectivement sur la constitution du corps politique et sur la conservation de celui-ci chez Spinoza. Aux yeux de ce dernier (nous le verrons dans l'étude du *Traité théologico-politique*), le contrat ne saurait être au fondement même de la constitution politique du peuple. Dans ce cas, si tel est que le contrat n'est pas l'acte fondateur de la constitution du corps politique, la question qui mérite d'être posée est bien celle de savoir : comment comprendre l'unité du corps politique, c'est-à-dire, les motivations qui sont celles des individus pour la constitution et la conservation du *corps politique* ?

Nous nous servirons des enjeux des deux premières parties de notre recherche, pour voir s'il faut poser l'État comme un corps (s'agit-il d'un vrai corps, est-ce le même genre de corps que celui de l'individu humain ?) : la notion d'*individu* peut-elle rendre compte de l'État (comme *corps politique*) ? En d'autres termes, en posant l'*individu* aussi bien comme un *corps complexe*, que comme un *complexe d'affects éminents* (ou *dominants*), il se posera la question de savoir, comment cette notion (d'*individu*) peut-elle rendre compte du corps politique. Nous tenterons de mettre en valeur la façon dont l'ontologie de la puissance permet de penser l'historicité du corps collectif ; et insisterons sur la place des affects dans la formation et le maintien du corps politique : comment penser la constitution du corps politique chez Spinoza, quand on sait que l'imitation des affects (sur laquelle on se fonde généralement pour l'expliquer) se fait en deux sens, autant vers le conflit que vers la paix ? Nous tenterons de comprendre ce qui fait la matérialité du corps politique : s'agit-il d'une physique ou d'un équivalent de physique ? Ou s'agit-il précisément de l'ensemble des institutions qui se constituent historiquement et contribuent à l'équilibre du corps politique ?

PREMIÈRE PARTIE :

CORPS, IGNORANCE ET APPÉTIT :

DE LA CRITIQUE DES ILLUSIONS A LA CONSTRUCTION DU DISCOURS ANTHROPOLOGIQUE CHEZ SPINOZA

« En outre, partout où l'occasion s'est présentée, j'ai eu soin d'écarter les préjugés qui pouvaient empêcher qu'on perçoive mes démonstrations ; mais, parce qu'il reste encore un bon nombre de préjugés susceptibles eux aussi, et même au plus haut point, maintenant comme avant, d'empêcher les hommes d'embrasser l'enchaînement des choses de la manière dont je l'ai expliqué, j'ai pensé qu'il valait la peine de les faire comparaître ici à l'examen de la raison ».

(Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, *op.cit.*, p. 87)

CHAPITRE I : TEL CORPS, TEL ESPRIT

Constitué de corps et d'esprit, l'individu humain est une partie de la nature qui ne peut, sans les autres composantes de celle-ci, non seulement se comprendre et comprendre les choses extérieures, mais aussi assurer sa régénération, et par-dessus tout, la persévérance de son propre être. Et, le fait qu'il soit une partie de la nature, implique aussi qu'il ne puisse pas subir l'influence des choses extérieures qui viennent, pour ainsi dire, remettre en cause sa puissance d'agir et de penser.

L'objet de ce chapitre est de poser le rapport qu'il y a, chez Spinoza, entre l'état du corps d'un individu humain et la nature des idées qui sont les siennes. Par « état du corps », nous entendons la capacité que celui-ci a d'affecter et d'être affecté par les corps extérieurs qui l'entourent et qui mettent sa puissance d'agir à l'épreuve.

Disons-le, dans ce chapitre, il ne s'agira pas d'évoquer en profondeur la constitution de la mémoire et la formation des idées adéquates proprement dite – ces questions seront davantage étudiées dans la seconde partie de notre thèse – ici, il s'agira plutôt de scruter précisément les fondements que Spinoza pose pour entreprendre son discours anthropologique, à savoir, d'une part, que les hommes naissent tous ignorants et, d'autre part, qu'ils ont tous l'appétit de rechercher ce qui leur est utile. Dans cette optique, ce chapitre se subdivisera en deux moments caractérisés chacun par une question qui nous permettra de comprendre l'importance du corps et des affects dans ces différentes évocations auxquelles Spinoza fait référence.

Cela dit, pourquoi les hommes naissent-ils tous ignorants ? Quel rapport y a-t-il entre l'ignorance des hommes et leur naissance ? Aussi, pourquoi les hommes ont-ils l'appétit de rechercher ce qui leur est utile ? Et, quel rapport y a-t-il entre la recherche de l'utile, l'ignorance et la perte des hommes ? Telles sont les principales questions qui vont orienter notre propos dans les lignes qui suivent.

Pour mieux répondre à ces préoccupations, nous avons jugé nécessaire de nous appesantir sur les premiers moments du *Traité de la réforme de l'entendement*, quand bien même, nous avons prévu débiter notre réflexion sur l'Appendice du De Deo, et qu'une bonne partie des réponses aux questions ci-dessus s'y trouve. Bien que ce soit un ouvrage consacré, entre autres, à la question de la « méthode » au sens où il se propose de tracer « la meilleure

voie qui (...) dirige vers la connaissance de la vérité »⁴⁹, il ne manque pas d'évoquer la question de l'ignorance et de ses conséquences dans la conduite des hommes.

1.1. « Vie ordinaire », « chose utile » et servitude humaine : quel rôle jouent le corps et les affects ?

Quel est l'intérêt d'associer les termes de « vie ordinaire », de « recherche de l'utile » et de « servitude humaine » ? Chercher ce qui est utile, c'est s'efforcer, autant que faire se peut, de trouver des voies et moyens par lesquels se conserver, se maintenir dans l'existence, donc s'affirmer pleinement. Alors, comment se fait-il que, tandis qu'ils cherchent ce qui leur est utile, les hommes risquent le plus souvent, leur propre perte, donc d'œuvrer pour leur propre servitude ? Est-ce parce que le salut de l'individu humain, tout comme sa perte, – tel qu'on le sait depuis le paragraphe 9 du *Traité de la réforme de l'entendement* – sont liés à la chose que l'on pose comme *utile*⁵⁰ ? Telle est la question qui sera au cœur de notre réflexion ici. Elle trouve sa raison d'être dans certaines formules spinozistes portant sur l'*utilité* ou l'*utile*. On lit par exemple, aussi bien aux paragraphes 8 et 9 du *Traité de la réforme de l'entendement*, que dans l'Appendice du De Deo, que la recherche de l'utile est une caractéristique essentielle de l'individu humain. De ce fait, cette tendance, s'il se trouve qu'elle soit propre au genre humain, ne serait-elle pas, à même de constituer un critère de définition de l'individu humain ? La recherche de l'utile peut-elle être considérée comme un fait anthropologique ? Si oui, en quoi est-elle caractéristique de l'humanité et en quoi permet-elle de distinguer un individu humain d'un autre ? Autrement dit, en quoi rend-elle compte de la critique spinoziste amorcée dans l'Appendice de la Première Partie de l'*Éthique* ?

Selon les termes de cette critique : les hommes ont l'appétit de chercher ce qui leur est utile. Cependant, ils ignorent les causes qui les déterminent à appéter. L'ignorance (des causes) fait de la recherche de l'utile une recherche « aveugle » au sens où elle n'est pas

⁴⁹ C'est ce qu'indique le sous-titre du *Traité de la réforme de l'entendement*.

⁵⁰ Il est vrai que, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza parle plus de « la qualité de l'objet auquel l'amour nous attache » (Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie qui le dirige vers la connaissance de la vérité*, § 9, in *Œuvres, I, Premiers écrits*, Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, introduction générale par Pierre-François Moreau, texte établi par Filippo Mignini, traduction par Michelle Beyssade, Paris, PUF, 2009, p. 69). Mais quoi qu'il en soit, l'objet aimé est bien celui que nous posons comme utile au sens où il est indispensable à notre félicité et que nous considérons comme un véritable bien. Précisons aussi que le terme d'utilité (ou d'utile) n'est pas étranger au lexique du *TRE* : le narrateur précise bien qu'au cours de sa démarche éthique, il était « contraint de chercher ce qui [lui] était le plus utile » (Spinoza, *TRE*, § 6, p.67).

fondée sur une connaissance claire et distincte. Or, qu'est-ce qui est utile selon Spinoza ? S'agit-il de ce que chacun détermine (ou décrète) « aveuglement », donc en fonction de sa propre complexion affective (au lieu qu'un tel décret soit fondé sur la connaissance) ?

Si la recherche de l'utile est une tendance propre au genre humain, il convient de souligner que tout ce qui est dit *utile* participe, certes, à l'affirmation du *conatus* de chacun, mais ne conduit pas forcément, autrement dit véritablement, au salut : si l'*utilité* est la modalité de la connaissance de notre suprême béatitude, et si tout ce que l'on suppose comme tel – donc comme *utile* – n'est pas « réellement utile », autrement dit capable de nous conduire véritablement au salut, il convient de s'interroger non seulement sur la nature des choses posées comme « utiles », mais aussi sur leur mode de détermination, c'est-à-dire démontrer comment, les hommes imaginent ce que doit être la recherche de l'utile. Qu'est-ce qui explique qu'une recherche de l'utile soit moins effective qu'une autre ? Qu'est-ce qui fait qu'elle soit critiquée dès (ou dans) l'Appendice du *De Deo* (et même un peu plus tôt, dans les premières lignes du *Traité de la réforme de l'entendement*) ? En quoi cette tendance fondée essentiellement sur l'ignorance des hommes peut-elle s'expliquer à partir du corps et des affects ?

Dans les lignes qui suivent, nous tenterons de voir comment la recherche de l'utile – telle que le donnent à voir les premières lignes du *Traité de la réforme de l'entendement*, l'Appendice du *De Deo* et, dans une certaine mesure, le *De servitute humana, seu de affectuum viribus* – peut être à l'origine de la servitude humaine. Pour mener à bien notre démonstration, nous lirons certains passages de l'*Éthique* à la lumière du *Traité de la réforme de l'entendement* (le but étant seulement de voir comment certaines choses dites « utiles » peuvent causer la perte de l'individu). Il ne s'agira pas de poser ces choses comme étant la cause de notre perte, mais de situer cette perte dans notre manière de percevoir, d'évaluer, de juger, de poser l'utilité des choses.

Aussi, dire avec Spinoza, dans le Chapitre XXVII de l'Appendice du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, que les choses utiles sont avant tout, celles qui alimentent le corps, est-ce souligner l'antériorité du corps ? Est-ce la même la chose que de poser l'alimentation du corps comme une recherche de l'utilité alors qu'il ne s'agit là que d'une nécessité biologique ? Est-ce la même chose que de poser le corps humain comme le critère de détermination de l'utilité des choses ? Mais, encore une fois, quel est l'intérêt d'associer les termes de « vie ordinaire », de « recherche de l'utile » et de « servitude humaine » ? Cet intérêt s'explique-t-il par cela même que, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, la recherche de l'utile, ou plus précisément, la recherche des biens, est intimement liée à la vie

ordinaire (au sens où, vivre c'est nécessairement rechercher ce qui est utile) et qu'en tant que telle, elle détermine soit le bonheur, soit le malheur des individus qui s'y attachent ? Cet intérêt ne s'explique-t-il pas aussi par le fait que Spinoza – tel qu'on peut le lire dans le Scolie de la Proposition XXXIX de la Cinquième Partie de l'*Éthique* – pose la vie non pas comme une réalité statique, mais comme « un continuel changement » qui affecte les individus au point où ces derniers changent « en mieux ou en pire », et sont dits « heureux ou malheureux » ? Autrement dit, la vie ordinaire, comme champ d'expérience de la quête de l'utile, se pose également comme le point à partir duquel se construisent les conditions de la servitude et du salut.

A. « Vie ordinaire » et recherche des biens : les raisons de la perte des individus humains dans le *Traité de la réforme de l'entendement*⁵¹

La *vie*, telle qu'on peut la voir chez Spinoza, renvoie aussi bien à la vie biologique – en tant que continuation de l'existence animale – qu'au vécu proprement dit, c'est-à-dire à la biographie des individus humains. Dans cette dernière conception, il s'agit, non pas d'une vie animale au sens propre du terme, donc du maintien du fonctionnement des organes corporels, mais d'un ensemble d'expériences⁵² (ou d'événements) mettant en scène chaque individu humain aussi bien avec lui-même qu'avec le monde extérieur. Il est vrai qu'en toute rigueur, il n'y a qu'une seule vie, à savoir, celle qui nous englobe tous. Mais, en dépit de cette généralité, la vie ne laisse pas moins apparaître des disparités, des différences entre les individus. Celles-ci s'expliquent en grande partie par les expériences des uns et des autres ; autrement dit, par le mode de vie, donc la manière dont chacun vit et perçoit la vie elle-même.

Nous pensons qu'en dehors de la distinction qui se lit entre la vie animale ou biologique et la vie comme enchaînement d'expériences, il convient – en nous intéressant à cette dernière conception de la vie – d'opérer une distinction en cette dernière : une telle distinction se lit dans toute l'œuvre de Spinoza. Elle se caractérise par les exemples de

⁵¹ Il ne s'agira pas ici, de réduire le *TRE* à une démonstration de la perte des hommes. Dans le souci de rendre compte de la thèse spinoziste selon laquelle, les hommes ont l'appétit de chercher ce qui leur est utile, mais mieux encore, dans le souci d'inscrire cette thèse dans la critique de l'Appendice du *De Deo*, nous nous limiterons seulement à voir comment le *TRE* permet d'associer le malheur des individus humains à la manière dont ceux-ci s'intéressent aux biens (périssables). Cette entrée par le *TRE* nous permettra par la suite de nous étendre davantage sur le texte de l'*Éth.*

⁵² On peut même dire que la vie elle-même n'est qu'expérience. Ainsi, le premier paragraphe du *TRE* qui met en évidence ce que l'expérience a appris au narrateur, peut aussi se lire de la manière suivante : quand la vie m'eut enseigné, etc. car la vie en tant que « vécu », est indissociable de l'expérience, tout comme l'expérience est indissociable de la vie.

l'ignorant et du sage ; mais davantage dans les expressions de « vie ordinaire » et de « vie nouvelle »⁵³, telles qu'elles apparaissent, entre autres, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Cette distinction, sur laquelle nous voulons insister, nous permettra d'introduire la critique spinoziste de la manière dont les hommes appètent les choses utiles dans l'*Éthique*. Nous verrons un peu plus loin, pourquoi la vie ordinaire pourrait se définir comme celle au cours de laquelle, les hommes cherchent ce qui leur est utile tout en ignorant les causes qui les déterminent à appéter. Encore une fois, en partant du *Traité de la réforme de l'entendement*, nous voulons « seulement », donc « uniquement » comprendre comment, avant l'argumentation de l'*Éthique*, l'auteur concevait la place du corps⁵⁴ et des affects dans la perte des individus (ou comment cette perte peut être tributaire de la recherche de l'utile).

Les premiers paragraphes du *Traité de la réforme de l'entendement* s'ouvrent sur une description de la vie, ou plus précisément de la conduite ordinaire de la vie des hommes. Le narrateur (donc Spinoza lui-même) part d'un constat tout simple : de manière générale, ce que les individus humains considèrent comme « bien suprême » (dans la vie ordinaire) se rapporte à la *richesse*, aux *honneurs* et au *plaisir*⁵⁵. Qu'est-ce qui fait la particularité de ces biens dans la vie ordinaire ? En quoi peuvent-ils causer la perte de l'individu humain ?

Ces biens se particularisent par leur capacité de nous amener à comprendre comment, en les cherchant, en les possédant ou en les perdant, l'individu humain est, par rapport à lui-même, et par rapport à ses semblables : *premièrement*, la richesse renvoie à l'ensemble des biens. On la rapporte souvent à la possession de l'argent ou de tout ce qui permet à celui qui la possède, d'acheter les objets de ses désirs. C'est donc un bien qui place l'individu dans l'aisance, autrement dit à l'abri du manque ou du besoin. C'est dans cette préservation (ou ce pouvoir d'achat) que l'on peut lire une distinction entre un individu et un autre : l'un, riche, ignore ce que c'est que la précarité ; l'autre, pauvre, croupit sous le poids des dettes. Ici, pour

⁵³ On note, dans les traductions du *Traité de la réforme de l'entendement*, notamment celles de Charles Appuhn, d'André Lécivain et de Michelle Beyssade, une manière différente de rendre l'expression spinoziste *novum institutum* que l'on lit dès les premières lignes du *Traité*. Appuhn la rend par « vie nouvelle » ; Lécivain la traduit par « nouveau principe de vie » (p. 67), tandis que Beyssade préfère parler en termes de « nouvelle règle de vie » (p. 65). Quoiqu'il en soit, tout donne à penser que cette expression est avant tout liée à la vie. Mais, comme nous le verrons, il ne s'agit plus d'une vie qui se confondrait avec celle dite « ordinaire », mais d'une vie qui sort précisément de l'ordinaire sans pourtant perdre son effectivité. Bien que nous ayons choisi de travailler avec la traduction de Beyssade, publiée sous la direction de Pierre-François Moreau (aux PUF), nous emprunterons, à Appuhn, l'expression de « vie nouvelle » qui, même si elle semble ne pas se distinguer des autres (traductions) au sens où elles impliquent toutes un changement et une différence par rapport à la conduite ordinaire des hommes, elle n'en a pas moins le mérite de poser la résolution du philosophe non pas comme un ensemble de principes, mais comme une vie autre que celle du commun des hommes (même si, nous le savons, cette différence tient précisément à la nature de ces principes).

⁵⁴ Il est vrai que le terme de « corps » n'apparaît presque pas dans le *TRE*. Mais, son champs lexical est bien présent : il s'agit entre autres, de l'imagination, du plaisir, etc.

⁵⁵ « De fait, ce qui advient la plupart du temps dans la vie, et que les hommes, à en juger par leurs actes, estiment comme le bien suprême, se ramène à ces trois objets : la richesse, les honneurs et le plaisir » (Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, *op. cit.*, §5, pp. 65-67).

les deux individus, la richesse constitue un bien puisqu'elle peut changer, améliorer les conditions de vie des individus. Elle occupe donc une place importante dans la vie, et les hommes ne peuvent ne pas la rechercher. *Deuxièmement*, les honneurs renvoient généralement aux marques d'attention, aux titres honorifiques, etc. Ils se donnent, par exemple, à voir dans les cérémonies de préséances⁵⁶. L'homme désire toujours devancer ses semblables, être mis en avant, être élevé à tel ou tel rang. Ainsi, dirige-t-il sa vie d'après le regard des autres ; les opinions de ces derniers ont une influence sur sa vie, puisqu'il ne tire véritablement sa satisfaction qu'en fonction de la foule. *Troisièmement*, le plaisir est, quant à lui, lié au corps humain et à tout ce qui peut lui procurer une sensation donnée. En quoi ces biens peuvent-ils causer la perte de l'individu humain ?

Les biens de la vie ordinaire sont riches de promesses (ils sont tous censés améliorer les conditions de vie des individus), mais très pauvres quant à la réalisation de ces promesses. Car, aucun d'entre eux n'est expressif du « bien suprême ». C'est comme si la vie ordinaire se déroulait en marge du « bien véritable », le bien éternel. Ces trois biens ont la capacité de causer la perte des individus. Comment s'exemplifie cette perte ? Ces biens ont la capacité d'attirer et de distraire l'esprit, de le détourner de tout ce qui pourrait l'amener à se parfaire. L'attachement des individus à ces biens cause leur perte de la manière suivante : l'homme n'est jamais sûr de les posséder ; ainsi, passera-t-il sa vie à les poursuivre et à manquer de se réaliser, donc de vivre pleinement. En dehors du caractère inatteignable de ces biens, il s'ajoute le fait que celui qui les possède ne soit pas certain de les conserver : leur perte est imminente, puisque ce sont là des biens périssables. A ces deux formes de perte, il s'en suit bien évidemment, la perte de l'individu humain lui-même. Ce dernier peut perdre sa vie en les cherchant, en les possédant, ou même en les perdant : la recherche des biens cités ci-dessus

⁵⁶ Pour mieux comprendre la question des honneurs, on pourrait se rapporter aux travaux de l'historienne Fanny Cosandey (dont le collectif qu'elle a dirigé, à savoir, *Dire et vivre l'ordre social en France sous l'Ancien Régime*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2004) ; lesquels portent, entre autres, sur les rapports entre pouvoir politique, la construction de l'État, l'histoire politique, les possessions territoriales, et les préséances : toutes ces questions ne sont rien d'autres que les implications de sa thématique centrale, à savoir, la monarchie française à l'époque moderne. La société de Cour occupe donc une place de choix dans ses travaux. La société de Cour est un corps politique dont la référence principale est le roi. En partageant l'affirmation de Clairambault, selon laquelle : les souverains sont « distributeurs des honneurs dans leurs estats » (Clairambault, cité par Cosandey, p. 181), Fanny Cosandey propose « une grammaire des rangs » : « Devant/derrière, dessus/dessous, droite/gauche sont les trois données constamment retenues pour évaluer la place de chacun, le roi occupant toujours une position centrale, unique, supérieure, comme référent ultime. Etre devant, au-dessus, à droite est toujours plus honorable, sachant cependant qu'à la table royale par exemple la seconde à gauche est préférable à la troisième à droite » (p. 174.). De cette « grammaire des rangs », elle déduit ce qu'elle appelle « le vocabulaire de la soumission ». La soumission renvoie en principe à la position de celui qui occupe un rang à la suite des autres. Du fait qu'il soit précédé, il est pour cela même, dominé par celui qui est devant ou au-dessus de lui. Fanny Cosandey formule cela de la manière suivante : « celui qui passe après, qui est mis sous, est compris comme soumis » (p. 175). La querelle de 1570 met en scène le duc de Nevers, les princes de Longueville, de Nemours et de Guise. Tous aspirent à une place honorifique à l'occasion du mariage de Charles IX. Mais, grande sera la déception du duc de Nerver qui occupera la dernière place. Il refuse ainsi d'assister à cette cérémonie, car sa présence ne sera rien d'autre qu'une acceptation de son humiliation et sa soumission.

peut nécessiter, de la part de l'individu, d'énormes sacrifices au point de manquer vraiment l'essentiel (son accomplissement). En tant qu'elle lui procure une joie et qu'il veuille demeurer dans cet état, la perduration de son affect (donc la joie) dépendra nécessairement de la conservation du bien qu'il possède. Cette conservation se fera au prix des luttes avec d'autres concurrents, donc au prix de la vie de l'individu. Or, étant donné que les forces extérieures sont supérieures à celle de l'individu, jamais celui-ci ne conservera ce bien indéfiniment ; il arrivera un jour où il le perdra. Et cette perte, impliquera aussi celle de l'individu. Quel rapport y a-t-il entre cette conduite ordinaire de la vie (caractérisée par la recherche des biens périssables) et les affects ?

On peut lire, tout au long de la narration, que les trois principaux biens ne sont plus seulement des choses auxquelles les hommes aspirent, mais qu'à force d'y aspirer, il naît en chaque individu, quelques affects : l'amour est l'un d'entre eux. C'est lui qui nous lie davantage à ces choses. Car l'individu identifie le bien auquel il s'attache comme la cause de sa joie (nous nous permettons ici, d'anticiper sur la lecture de l'*Éthique*). Ici, nous nous définissons désormais non pas à partir de notre propre consistance, mais par rapport au bien extérieur. L'affect se présente alors comme ce qui permettra à tel ou tel individu de se définir et de donner un sens à sa vie⁵⁷. L'amour des honneurs conduit à une vie (ou à une quête permanente) des honneurs ; de même que l'amour des plaisirs conduit à une vie (ou à une quête perpétuelle) des plaisirs. Tous les affects qui caractérisent la vie ordinaire sont la conséquence de notre attachement aux choses. En d'autres termes, nous ne pouvons pas rechercher les choses. Car, la recherche des choses est une expression de notre *conatus*. Et, nous ne pouvons les rechercher sans finir par les aimer ; or nous ne pouvons les aimer sans nous les attacher. Mais nous ne pouvons nous y attacher sans déchaîner toutes les autres passions. Donc, les affects sont indissociables de la conduite même des choses. Que constatons-nous ?

Il y a comme un renversement de situation : au départ, on a appris que les hommes sont souvent en quête permanente de biens dont les trois principaux sont ceux mentionnés ci-dessus. Ensuite, on a vu que de cette quête, il peut résulter un attachement des hommes à ces biens. Enfin, nous apprenons que c'est l'affect (ici, l'amour) qui vient donner une consistance à l'individu humain. L'amour vient conforter, renforcer notre relation à la chose.

Un autre constat, plus profond, mérite d'être fait au sujet des occurrences de la vie ordinaire : au début de son cheminement, le narrateur se demandait s'il était possible de faire

⁵⁷ Si les occurrences de la vie ordinaire varient entre le bonheur et le malheur, et que ces deux états (bonheur et malheur) sont relatifs à la nature de la chose à laquelle nous nous attachons par l'amour, nous pourrions nous demander si l'affect d'amour (et ses corollaires) n'est pas caractéristique de la vie humaine.

coexister la vie ordinaire et la vie nouvelle, c'est-à-dire s'il était envisageable de rechercher les biens futiles en même temps que le bien suprême. Mais, ayant constaté que, les premiers distraient l'esprit et l'empêchent de se parfaire, il se décide de récuser cette coexistence entre les deux vies (ou les deux types de recherche, donc celle des biens éphémères et celle du bien éternel), et d'opter pour celle qui lui permettra de découvrir le bien suprême.

Il est vraiment séduisant de voir comment Spinoza identifie la vie ordinaire à la mort (ou plus précisément à « une maladie », « une affection » « mortelle » ou à « une mort certaine »)⁵⁸. Cette identification s'explique non seulement par le caractère éphémère des biens appétés, mais aussi par l'instantanéité de la jouissance des biens propres à cette vie : car, leur quête, leur possession et leur conservation mêlent les affects de « joie » et de « tristesse ». Quelle est la nature de la vie ? Qu'est-ce qui la caractérise précisément ? Et, à quel moment une vie devient-elle « invivable » au point de s'identifier à une maladie ou une affection mortelle ?

Ce qui caractérise la vie, la vie proprement humaine (encore une fois, si nous faisons abstraction de son caractère biologique), donc la vie telle qu'on souhaite la vivre, c'est l'absence de troubles ; c'est l'accomplissement de l'individu humain à travers ses différentes expériences quotidiennes ; c'est la quête perpétuelle de la joie à travers l'amour des choses appétées. Il y a donc un ensemble d'affects expressifs (ou caractéristiques) de la vie : ce sont les affects liés à l'affirmation du *conatus* de l'individu, parmi lesquels, se trouvent, entre autres : la *joie*, le *bonheur*, l'*espoir*, le *désir*, etc. Il convient de souligner à ce propos que, la teneur de ces affects (liés à la vie) est relative à la nature de la conduite de la vie des individus (y compris aux objets de leurs désirs), puisque le texte précise que la joie et le bonheur peuvent être éphémères dès lors qu'ils découlent de l'attachement de l'individu aux choses éphémères non pas comme « moyen » en vue de la félicité, mais pour elles-mêmes. Ainsi, tel individu sera joyeux ou heureux, mais la nature de sa conduite est telle que cette joie et ce bonheur ne seront qu'une illusion, puisqu'ils seront aussitôt relayés par la tristesse et tout ce qui s'y rapporte. C'est précisément pour distinguer la vie ordinaire de la vie nouvelle que Spinoza parle des affects liés à cette dernière, en termes de « joie suprême et continue » et de « bonheur extrême ». Dans quelle mesure peut-on identifier la vie ordinaire à une maladie ou à une affection mortelle ?

Spinoza se sert également des affects d'une nature autre, pour rendre compte de l'opposition de la vie (au sens vécu du terme) et de la mort. Ces autres affects sont expressifs de la diminution de la puissance de l'individu humain ; et ils résultent toujours du caractère

⁵⁸ *TRE*, § 11-12, p. 69.

déceptif des biens appétés non pas comme des moyens, mais comme des fins. Ce qui revient à dire que, la *joie*, le *bonheur*, l'*espoir*, la tranquillité de l'âme qui semblaient découler de l'attachement aux biens éphémères (et cela, pour eux-mêmes), se substitueront en leurs contraires que sont : la *tristesse*, le *repentir*, la *persécution*, la *folie*, la *souffrance*, les *querelles*, la *jalousie*, la *crainte*, la *haine*, en un mot, le *trouble de l'âme*⁵⁹. Qu'est-ce qui explique cette mort que les hommes encourent (et dont ils font l'expérience) à tout moment ?

De la même manière que la vie ne se définit pas seulement par le fonctionnement des organes corporels, donc par le biologique, mais qu'elle peut également s'entendre comme l'enchaînement des expériences quotidiennes des individus, il se trouve aussi que, la mort ne se définit pas seulement par la cessation ou le dysfonctionnement des organes corporels, mais également par tout ce qui trouble l'âme, tout ce qui l'empêche de vivre selon sa nature même. Ainsi, la mort, tout comme la vie dont il est question ici, sont avant tout affectives : il s'agit pour l'un, des affects tristes (qui ont d'abord une apparence joyeuse, mais qui, par la force des choses, finissent par déboucher sur « une tristesse extrême ») ; et il s'agit pour l'autre, des affects joyeux ; ceux qui sont compatibles avec une réforme de l'entendement. Et, en tant qu'elles sont affectives, elles (vie et mort) sont intimement liées à ce que nous pouvons appeler un « désir épistémologique » et à un « désir éthique ».

Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, la manière dont Spinoza pose les modes de perception, diffère de ce qu'il en sera dans l'*Éthique*. Dans le premier texte, les modes de perceptions sont tout simplement décrits, énumérés sans pourtant rendre compte du processus de leur production. Ainsi, même lorsqu'il fait le bilan de nos différents modes de perceptions, Spinoza ne les explique pas précisément à partir de leur mode de production ; il ne fait que se les remémorer. Ici, on ne sait donc pas, par exemple, comment se produit la connaissance imaginative. Cette tâche reviendra à l'*Éthique*. Et c'est dans cet ouvrage que l'on verra comment le corps et les affects rendent parfaitement compte de la connaissance imaginative. Dans l'*Éthique*, Spinoza nous explique ce qu'est le corps humain ; comment il est structuré, comment affecte-t-il les corps extérieurs, et comment est-il affecté par eux ; comment sa disposition est susceptible de produire l'imagination et comment celle-ci produit la connaissance imaginative. Cette entrée par le *Traité de la réforme de l'entendement* nous permet de mieux aborder les thèses soulevées dans l'Appendice de la Première Partie de l'*Éthique*.

⁵⁹ *TRE*, « tristesse extrême » (§§6-11, pp. 67-69).

B. L'ignorance des hommes : quel rapport avec le corps et les affects ?

La plupart des penseurs qui ont écrit au sujet des individus humains, n'ont pas manqué d'insister sur un fait, à savoir que : les hommes naissent tous ignorants et que, si les uns se complaisent dans un tel état, les autres s'efforcent de repousser les limites de leur entendement, donc de sortir de cette prison qu'est l'ignorance. L'état natif des hommes dans lequel la plupart d'entre eux demeurent, trouverait son explication à travers le corps humain mieux, à travers la place que chacun accorde à celui-ci dans la connaissance de soi-même et des choses extérieures. Mais, si certains y voient là, un moyen de « condamner le corps », c'est-à-dire d'accorder une préférence à l'âme au détriment du corps⁶⁰, d'autres y voient au contraire un moyen de poser le corps et l'esprit (ou l'âme) comme les expressions d'un seul et même individu, donc vues sous deux attributs distincts. Ainsi, privilégier l'âme au détriment du corps, ou le corps au détriment de l'âme, reviendrait tout simplement à ne rien faire, sinon

⁶⁰ Nous pensons que l'approche spinoziste de la question, n'est pas, sans faire penser à celle de Platon. Pour nous limiter à un texte court, mais riche de sens, à savoir, le « mythe de la caverne » (une partie du Livre VII de la *République*), il est à souligner que, l'ignorance des prisonniers de la caverne s'explique en partie par la mauvaise posture dans laquelle leurs corps ont toujours été depuis l'enfance : leurs jambes et leurs cous étant enchaînés, ils ne peuvent effectuer le moindre mouvement, si ce n'est seulement voir ce qui apparaît devant eux. Les chaînes qui les retiennent les empêchent de tourner la tête et de voir tout autour (on pourrait dire : voir autre chose que ce que leur donnent les sens). Au-dessus et derrière eux, un feu éclaire la caverne et renvoie des ombres. Ils ne peuvent voir que leurs propres ombres projetées contre le mur opposé de la caverne ; n'ayant jamais pu tourner la tête, ils ne peuvent voir autre chose que ces ombres. Et les connaissances qu'ils déduisent des ombres s'expliquent aussi par la position de leurs corps, c'est-à-dire, l'état dans lequel ils se trouvent (enchaînés, on pourrait dire « affectés »). Nous verrons, dans la suite de notre étude, pourquoi il est possible d'identifier ces ombres perçues par les prisonniers à ce que Spinoza désignera sous le terme de « préjugé » ; c'est-à-dire cette connaissance illusoire que les hommes forment en fonction de leur complexion affective. Aussi, on peut noter avec Sylvain Roux que, quand bien même dans des textes tels que, *Gorgias*, 493 a 3, *Cratyle*, 400c 1-2 et *Phédon*, 82d 8-e 4, Platon donne à penser le corps humain comme une entrave à l'élévation de l'âme, au sens où si l'âme juge mal, si elle est perturbée, c'est à cause du corps ou plus précisément, ses sensations ; cependant, il n'empêche que dans un texte comme le *Timée*, Platon tend plutôt à poser le corps, non plus comme le tombeau de l'âme, mais comme ce dont l'hygiène participe à l'élévation de celle-ci : « c'est pourquoi, par l'éducation et par une nourriture appropriée, il est possible d'échapper à cette maladie de l'âme qu'est l'ignorance. Il y a donc un rapport au corps qui n'empêche pas et même permet un usage correct de certaines fonctions de l'âme [...]. C'est justement et paradoxalement l'antériorité de l'âme sur le corps qui, loin d'aboutir à la condamnation de ce dernier, lui donne toute sa place » (Sylvain Roux, « Le statut du corps dans la philosophie platonicienne », in *Le corps*, sous la direction de Jean-Christophe Goddard, Paris, Vrin, 2005, pp. 32 ; 42).

à négliger l'individu. On pourrait dire que pour Spinoza, la nature du corps d'un individu humain est expressive de la nature de son entendement. C'est ce que nous verrons ci-dessous.

a) Le corps du bébé : absence de structures cérébrales et absence de connaissance

Il est vrai que, lorsque Spinoza évoque les hommes dans la Première Partie de l'*Éthique*, c'est généralement pour insister sur leurs limites par rapport à la compréhension de l'ordre des choses. Cela se lit dans les Scolies et les Démonstrations des Propositions VIII⁶¹, XI⁶², XV⁶³, XVII⁶⁴ et XXXIII⁶⁵. Il est possible d'avancer que dans ces textes (à savoir, ces Scolies et Démonstrations), il s'agit plus de la critique d'une ignorance de type « secondaire », plus complexe que l'ignorance native. L'ignorance native n'est, quant à elle, évoquée, pour la première fois, que dans l'Appendice du De Deo. Et, elle constitue, selon nous, l'un des fondements à partir desquels Spinoza débute son discours anthropologique : il est anthropologiquement démontré que les individus humains naissent tous ignorants.

Cela dit, étant donné que l'ignorance native précède toute connaissance illusoire, c'est d'elle que nous partons pour comprendre l'ignorance des hommes. Dans ce contexte, le lecteur pourra comprendre pourquoi nous partons de l'Appendice et non de tout autre Scolie et Démonstration de la Première Partie de ce texte. Au cours de cette étude, la question qui nous servira de fil conducteur est, bien évidemment, celle-ci : quel rapport y a-t-il entre le corps de l'homme à la naissance et l'ignorance qui le caractérise en cette même période de sa vie ? En d'autres termes, pourquoi le bébé est-il en proie à l'ignorance ? Ce fait qu'est l'ignorance, pourrait-il s'expliquer par la nature même de son corps ?

L'ignorance native des hommes est un fait que nul ne saurait ignorer ; et surtout pas au siècle de Descartes, Malebranche et Spinoza⁶⁶. Ce dernier la pose d'ailleurs comme une vérité connue de tous, en ce sens qu'elle n'échappe à personne. Il le dit en ces termes : « Il suffira ici que je prenne pour fondement ce qui doit être à la connaissance de tous ; je veux dire, que les hommes naissent tous ignorants des causes des choses, et qu'ils ont tous l'appétit de chercher

⁶¹ Spinoza, *op.cit.*, I, Scolie II, p. 23-27.

⁶² *Ibid.*, Démonstration, Autrement (II), p. 31-33.

⁶³ *Ibid.*, Scolie, p. 39-45.

⁶⁴ *Ibid.*, Scolie, p. 47-51.

⁶⁵ *Ibid.*, Scolie II, p. 73-77.

⁶⁶ Le livre de Bernard Jolibert, consacré à *L'enfance au 17e siècle* (Paris, Vrin, 1981) nous éclaire davantage sur la question de l'ignorance native à l'époque classique.

ce qui leur est utile, chose dont ils ont conscience »⁶⁷. Remarquons bien que, dans ce passage, l'auteur parle seulement de l'ignorance des « causes des choses », et non de l'ignorance des choses elles-mêmes. Cela ne veut nullement dire qu'à ses yeux, le problème des individus humains à leur naissance porte moins sur la connaissance des choses que sur celle de leurs causes. Selon Spinoza, connaître, c'est connaître par les causes. On ne peut donc avoir une connaissance des choses (même si on a une idée de ces dernières) tant qu'on ignore les causes qui les produisent.

De cet extrait, nous pouvons déduire que : qu'elle soit adéquate ou non, la connaissance des choses s'acquière tout au long de l'existence des hommes. Aucun homme ne vient au monde avec une idée précise des choses. L'ignorance native constitue, en un certain sens, l'une des caractéristiques essentielles de l'humanité. Non seulement c'est un fait connu de tous, mais en plus de cela, ce fait a été expérimenté par tous. Personne n'y échappe. En naissant, tous les hommes découvrent un monde qui leur est étranger. Ils sont tous entourés de choses pour lesquelles ils n'ont aucune référence. En eux, tout est confus ; tout se mêle et s'entremêle. Mais, encore une fois, cette ignorance, comment s'explique-t-elle ? Autrement dit, qu'est-ce qui explique que les hommes soient tous ignorants dès leur naissance ?

Nous pouvons avancer que, chez Spinoza (comme chez tous les autres penseurs), l'ignorance renvoie à la privation d'une idée. Ainsi, lorsque nous ne considérons que les choses, sans tenir compte du processus de leur production, nous avons certes une connaissance des choses, mais cette connaissance n'en est pas une, puisqu'elle ne porte que sur les effets produits et nous prive de la connaissance même des causes de ces effets. Au mieux, une telle connaissance est seulement partielle, puisqu'elle ne porte que sur les choses sans prendre en compte leurs causes. Quelques textes spinozistes relatifs à la réalité mentale nous permettront de mieux comprendre le problème de l'ignorance native des hommes. Le premier d'entre eux, n'est tout autre que la Démonstration de la Proposition XI du *De natura et origine mentis*, dans laquelle Spinoza soutient que :

L'essence de l'homme (par le Corroll. Prop. précéd.) est constituée par des manières précises des attributs de Dieu ; à savoir (par l'Axiome 2 de cette p.) par des manières de penser, et parmi elles toutes (par l'Axiome 3 de cette p.) la première, de nature, est l'idée, et il faut qu'il y ait l'idée pour que les autres manières (auxquelles donc l'idée est, de nature, antérieure) soient

⁶⁷ *Éth.*, I, Appendice, p. 81.

dans le même individu (par le même Axiome 3). Et par suite, le premier à constituer l'essence de l'Esprit humain, c'est l'idée. Mais pas l'idée d'une chose qui n'existe pas⁶⁸.

Tel qu'on peut le lire chez Spinoza, l'esprit n'a d'autre réalité que modale : tout comme le corps, c'est un mode qui fait partie de l'un des attributs de Dieu. Cela dit, l'esprit a nécessairement une essence à partir de laquelle on peut le connaître. Et, en tant que « mode », son essence est avant tout « modale », puisqu'elle est constituée par les modes de penser tels que la joie, la haine, la tristesse, l'amour, etc. L'évocation de la constitution de l'esprit dans cette Démonstration, rappelle une fois de plus les Axiomes II et III de cette même Partie de l'*Éthique* où Spinoza affirme respectivement que : *homo cogitat* (« l'homme pense ») ; et que tous les modes de penser ne sont rien d'autres que des réalités postérieures à l'idée.

Autrement dit, si l'homme pense, ce n'est pas tant parce qu'il a ces modes de penser, mais c'est parce qu'il est avant tout doté de l'idée ; laquelle conditionne, en un certain sens, tous les autres modes de penser. Le fait qu'il puisse y avoir l'idée sans qu'il y ait les autres modes de penser suffit à démontrer que c'est bien l'idée qui constitue l'essence même de l'esprit humain. Mais, quelle est donc la particularité de l'idée ?

Compte tenu de l'unité du corps et de l'esprit qui sera confirmée à partir de la Proposition XIII du *De natura et origine mentis*, Spinoza pose, dès la Démonstration de la Proposition XII, un rapport logique entre toutes les modifications corporelles et leurs perceptions qui s'ensuivent dans l'esprit : « Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain doit être perçu par l'Esprit humain, autrement dit, il y en aura nécessairement une idée dans l'Esprit : C'est-à-dire, si l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est un corps, il ne pourra rien arriver dans ce corps qui ne soit perçu par l'Esprit »⁶⁹. Si une chose arrive au corps d'un individu humain et modifie sa puissance d'une manière quelconque, l'idée de cette chose sera *simultanément* perçue par l'esprit de ce corps. Mais, qu'est-ce qui arrive au corps ? Ce qui arrive au corps, c'est ce qui modifie sa puissance d'agir soit en l'augmentant ou en la suppléant, soit en la diminuant ou en la contraignant.

Rappelons-nous que dans la Démonstration de la Proposition XI, il était dit que l'esprit ne percevait que les affections d'un objet « existant en acte ». Pour un corps, exister en acte c'est exprimer une certaine puissance d'affirmation. C'est pouvoir affecter et être affecté. Nous pouvons dire que c'est l'existence en acte qui conditionne la production des affections. Et les affections sont les expressions d'une existence en acte d'un objet auquel l'esprit est uni.

⁶⁸ *Éth.*, II, Prop. XI, Dém., p. 113.

⁶⁹ *Ibid.*, II, Prop. XII, Dém., p. 115.

L'idée, en même temps qu'elle constitue l'être de l'esprit, a aussi l'idée de ce qui arrive au corps auquel l'esprit est uni. A partir de cette affirmation qui pose, comme nous le disions, une égalité entre l'idée et son objet, nous pouvons dire que chez un individu humain, la perception des idées relatives aux modifications de son corps, constitue en quelque sorte un premier savoir ; c'est-à-dire, les bases mêmes de la connaissance qui le sort de l'état d'ignorance native. Notons qu'ici, dans la Démonstration de cette Proposition, il y a comme une mise en évidence du corps à travers toutes ses modifications dont l'esprit perçoit les idées : ce qui se confirme avec la Démonstration de la Proposition XIII du *De natura et origine mentis*, où l'on peut comprendre que l'esprit ne perçoit que les affections de l'objet auquel il est uni ; et comme il est uni au corps humain, il va de soi qu'il perçoive les idées des affections de celui-ci : « Si en effet le Corps n'était pas l'objet de l'Esprit humain, les idées des affections du Corps (...) ne seraient pas dans notre Esprit ; or (...) les idées des affections du corps, nous les avons. Donc l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps (...) »⁷⁰. Il y a donc comme une conséquence logique entre la perception des idées des affections du corps par l'esprit et le fait que celui-ci soit l'idée du corps dans lequel se produisent ces affections. Autrement dit, la perception des idées des affections du corps par l'esprit est une preuve même de l'unité du corps et de l'esprit. Ainsi, par exemple, un individu dont le corps est exposé, non pas au froid hivernal, mais au soleil tropical et aux températures élevées, ne perçoit que des idées relatives aux affections actuelles de son corps. L'unité du corps et de l'esprit est telle que, la chose qui modifie la puissance du corps (l'idée de cette chose) modifie *simultanément* la puissance de l'esprit. Qu'est-ce que nous pouvons déduire de tout ce qui précède ?

Etant donné que l'esprit perçoit les idées des affections de son corps, et que ces idées (relatives aux affections) constituent une modalité par laquelle l'esprit acquière non seulement la connaissance de son corps en tant qu'il est modifié de telle ou telle manière, mais aussi la connaissance de soi, en tant qu'il est dans tel ou tel état par rapport à l'idée qu'il a de son corps, nous pouvons déduire de ce qui précède, que la connaissance qu'un individu humain a de lui-même et du monde qui l'entoure, passe nécessairement par la capacité du corps à renfermer ses affections ainsi que celle de l'esprit d'en former *simultanément* les idées.

Et, en quoi tout ceci nous permet-il de résoudre le problème de l'ignorance native des hommes ? Autrement dit, en quoi ce qui précède nous permet-il de poser le rapport qu'il y a entre le corps des hommes à la naissance et l'ignorance qui les caractérise tous en cette période précise de leur existence ?

⁷⁰ Spinoza, *op.cit.*, II, p. 117.

Chez Spinoza, l'état du corps est un indicateur approprié pour la compréhension de l'état ou de la perfection de l'esprit ; car la puissance de celui-ci est égale à la puissance de celui-là. Ainsi, dans le Scolie de la Proposition XIII du *De natura et origine mentis*, nous pouvons comprendre que : « les idées diffèrent entre elles comme leurs objets, et que l'une l'emporte sur l'autre, et contient plus de réalité, dans la mesure où l'objet de l'une l'emporte sur l'objet de l'autre, et contient plus de réalité (...) et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins il y a de corps qui concourent avec lui pour agir, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte »⁷¹. Il se trouve que si l'esprit humain est l'idée du corps humain, il n'y a pas de perfectionnement de l'esprit sans (un équivalent de) perfectionnement corporel. Tant que le corps d'un individu restera dans un état donné, son esprit restera aussi dans un état relatif à celui de son corps. De ce passage, nous pouvons retenir qu'il y a une différence entre les esprits autant qu'il y en a entre les corps. Et la supériorité d'un esprit sur un autre se détermine en fonction de la complexité et de la réalité du corps auquel chaque esprit est uni.

Remarquons aussi que dans le Scolie de la Proposition XIII ci-dessus, la compréhension claire et distincte des choses (c'est-à-dire, la connaissance proprement dite) est indissociable de l'état même du corps. Ceci comme pour dire que pour avoir un esprit réformé, il faut avoir un corps qui réponde aux exigences d'un tel esprit. Surtout que la sagesse spinoziste n'est pas un ascétisme. Elle ne consiste pas en une privation du corps ou de l'individu.

De là, nous pouvons déduire que, le corps du bébé, n'ayant aucune aptitude, l'esprit de celui-ci ne perçoit rien : et c'est en cela que le bébé est dit « ignorant ». L'esprit humain ne se connaît qu'à travers les idées des affections du corps. Or, comment un esprit (en l'occurrence celui du bébé), dont le corps est moins affecté et ne retient encore presque aucune trace des corps extérieurs, peut-il avoir idée de soi et des affections de son corps ? Pour qu'un esprit perçoive les idées des affections de son corps, il faut que ce corps soit en mesure d'être modifié selon les quatre manières évoquées dans la définition des affections⁷². Mais il faut surtout que ce même corps soit capable de retenir et de relier les vestiges des corps extérieurs. C'est la difficulté dans laquelle se trouve le bébé et dans une certaine mesure l'enfant.

Dans le cas du bébé, l'ignorance est presque double, puisqu'elle consiste en la privation de la connaissance des choses (y compris soi-même) et de leurs causes (par

⁷¹ Spinoza, *op.cit*, II, Prop. XIII, Sco., p. 119.

⁷² Il est vrai qu'il s'agit de la Définition de l'affect. Mais, nous ne devons pas perdre de vue qu'au cours de cette définition, l'auteur nous amène également à comprendre ce que sont les affections : les modifications de la puissance corporelle qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient cette puissance d'agir.

exemple, ses parents). En tant qu'elle est « native », c'est-à-dire une ignorance de naissance, elle pourrait s'expliquer par l'état même du corps de l'individu humain à ce moment précis de son existence qu'est la naissance : c'est un corps et un esprit à peine constitués ; donc non-habitués aux sollicitations du monde extérieur. Cette ignorance, disons-nous, pourrait s'expliquer par le fait que pour connaître une chose, pour prononcer un mot, il faut d'abord les avoir expérimentés. Autrement dit, il faut d'abord avoir été au contact de cette chose ou avoir entendu ce mot pour pouvoir les graver ou les inscrire dans la mémoire, et les évoquer à chaque fois qu'il sera nécessaire de le faire.

Spinoza n'est pas en manque d'exemples pour illustrer ce fait. Il lui suffit seulement de se référer à sa propre expérience : ainsi, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, le philosophe montre à quel point nos premières connaissances sont acquises par ouï-dire : « Je sais par le seul ouï-dire le jour de ma naissance, et que j'ai eu tels parents »⁷³. Il s'agit donc là, de ce que l'*Éthique* appellera « connaissance du premier genre ». Mais, permettons-nous un instant, d'ouvrir une parenthèse à ce propos : cette connaissance par ouï-dire n'est dévaluée qu'au prix des efforts, donc de l'itinéraire du philosophe, autrement dit, après de longs moments de méditations. Considérons d'abord ce que cette connaissance représente aussi bien pour l'enfant que pour son entourage : un enfant qui sait le jour de sa naissance et qui parvient à distinguer ses parents d'autres individus, diffère bien évidemment de celui qui ignore et sa date de naissance, et ses parents. Contrairement au second, seul le premier enfant sera dit « sage »⁷⁴. Cette « sagesse »⁷⁵, d'où provient-elle ? A qui l'enfant la doit-il ? Elle provient de la structure même de son corps : cela ne signifie pas forcément que le corps de tel enfant soit mieux structuré que celui de tel autre, mais que l'un parvient à imprimer et à associer les images des choses, tandis que l'autre en est incapable. A présent, reprenons le cours de notre argumentation.

Cet exemple (que le narrateur du *Traité de la réforme de l'entendement* donne) est significatif à plus d'un titre ; car il montre à quel point l'ignorance native est manifeste. En effet, la naissance d'un homme constitue le premier événement qui caractérise son existence. Cet événement ne s'étant pas produit *ex nihilo*, il s'explique nécessairement par des causes précises. Seulement, le bébé ne possède pas la connaissance de toutes ces informations ;

⁷³ Spinoza, *TRE*, §34, p. 75-77.

⁷⁴ Il est vrai que ce terme s'applique précisément à celui qui comprend les choses rationnellement. Mais, dans le cadre de la parenthèse que nous avons ouverte, nous nous permettons d'employer ce terme uniquement pour décrire la manière dont on pourrait distinguer tel enfant de tel autre.

⁷⁵ Encore une fois, nous employons ce terme avec beaucoup de réserve. Cet emploi s'inscrit dans la description de l'imaginaire de la plupart des hommes qui considèrent la connaissance par ouï-dire comme « la » connaissance.

d'abord, il ne s'y intéresse pratiquement pas. Et lorsqu'il s'y intéressera plus tard, ce n'est pas en lui-même (ou par lui-même) qu'il trouvera réponse à ces questions (telles que : quelle est sa date de naissance...qui sont ses parents), mais auprès d'autres personnes (l'entourage). Cet exemple, disions-nous, confirme l'état d'ignorance dans lequel se trouve tout bébé ; car il souligne le rapport qui peut s'établir entre l'état du corps du bébé et l'ignorance qui le caractérise et, en même temps, le rôle du corps dans l'acquisition des connaissances élémentaires. Connaissances élémentaires qui, rappelons-le, ne peuvent s'acquérir sans une certaine disposition du corps humain, autrement dit, sans la constitution de la mémoire.

Autrement dit, pour que l'enfant sache qui sont ses parents et quelle est sa date de naissance, il a fallu que son corps soit constamment affecté de telle sorte qu'aux mots « maman » et « papa » s'associait souvent en lui l'image de tels individus ; de même qu'au mot « naissance » il s'associait souvent l'image d'un jour précis. En dehors de cette association qui lie les mots aux choses (qui peut paraître une opération propre à un individu d'un certain âge) il est possible d'évoquer le rapport affectif proprement dit ; ce rapport qui précède les mots et semble parfois plus chargé que ces derniers : c'est la manière dont le bébé est affecté par les choses extérieures. Bien que ses affections soient encore fugitives (puisqu'il a du mal à retenir les traces des choses), il n'en demeure pas moins que les choses qu'il identifiera « le plus rapidement » sont celles qui l'affectent d'une manière ou d'une autre. Certaines d'entre elles lui deviendront familières (les parents, l'entourage, ses jouets). C'est ce mécanisme que décrit Spinoza dans son œuvre majeure. Ainsi, dans la Proposition XVIII du *De natura et origine mentis*, on peut lire ce qui suit : « Si le Corps humain a une fois été affecté par deux ou plusieurs corps à la fois, quand ensuite l'Esprit en imaginera un, aussitôt il se souviendra des autres »⁷⁶. Cette Proposition décrit tout un processus d'association propre à l'esprit. C'est par ce processus que l'esprit, en tant qu'il perçoit nécessairement les idées des affections du corps auquel il est uni, parvient à percevoir les relations entre les images des corps extérieurs ayant déjà affecté son objet. Une fois cette mise en relation effectuée par le corps, à chaque fois que l'esprit formera l'idée de l'une de ces réalités extérieures, il s'en suivra nécessairement en lui, les images des autres corps qui l'ont affecté en même temps que le corps dont il a formé l'image en premier. Autrement dit, aux affections *simultanées* des corps extérieurs, s'en suivent nécessairement des idées *simultanées* de ces affections. Cette Proposition s'inscrit dans la logique des Propositions XII et XIII ainsi que leurs Démonstrations et Scolies du *De natura et origine mentis*.

⁷⁶ *Éth.*, II, Prop. XVIII, p. 137.

En forçant un peu le trait, nous pouvons dire que la Proposition XVIII décrit parfaitement la régulation de la mémoire, mieux, son mode de fonctionnement : pour que l'esprit se souvienne des images des corps extérieurs, il faut d'abord que son corps dont il est l'idée soit affecté par ces corps qui laissent ainsi des traces, des marques, des vestiges de leur contact avec notre corps. Dans la même perspective, Spinoza souligne, dans le Scolie de la Proposition XVIII du *De natura et origine mentis*, le rôle de l'habitude dans la manière de comprendre les choses ; il le dit en ces termes : « ...de la pensée du mot *pomum* [pomme], un Romain tombera aussitôt dans la pensée d'un fruit [parce que] le Corps de cet homme a souvent été affecté par les deux, c'est-à-dire que cet homme a souvent entendu *pomum* alors qu'il voyait ce fruit »⁷⁷. Cet exemple, associé à celui du paragraphe 34 du *Traité de la réforme de l'entendement*, montre suffisamment que la connaissance des choses implique nécessairement un apprentissage qui se traduit, entre autres, par l'inscription des traces ou des images des choses dans le cerveau de l'individu humain. Un bébé qui, contrairement au narrateur du *Traité de la réforme de l'entendement* et du romain auquel l'*Éthique* fait allusion, n'a jamais été affecté *simultanément* par les mots « maman » et « papa » et *simultanément* par l'image de quelques individus, puis par le mot « naissance » et l'image d'un jour précis ou encore par le son du mot « pomme » et par la vue de ce fruit, ce bébé sera tout simplement ignorant de ces différents enchaînements.

Car, ici, dans ce cas précis, la connaissance, c'est-à-dire, ce par quoi l'individu humain sort de l'ignorance, est conditionnée par sa capacité à affecter les réalités extérieures et à être affecté par elles. Le tout n'est pas d'être sollicité par les corps extérieurs, mais il faut aussi que l'individu soit en mesure d'ordonner, d'agencer toutes les traces imprimées en lui afin de procéder aux déductions de toutes sortes, c'est-à-dire, passer d'une pensée à une autre, en fonction de tout ce qui se présente à lui. Encore une fois, c'est ce que tous les hommes sont incapables de faire à leur naissance. Les exemples que Spinoza donne dans le paragraphe 34 du *Traité de la réforme de l'entendement* et dans le Scolie de la Proposition XVIII du *De natura et origine mentis* seront repris dans le second Scolie de la Proposition XL de la même partie de l'*Éthique* afin de déterminer ce type de connaissance et marquer sa différence avec les autres genres de connaissance :

Nous apercevons bien de choses, et formons des notions universelles (I) à partir des singuliers, qui se représentent à nous par le moyen des sens de manière mutilée, confuse, et sans ordre pour l'intellect (voir Coroll. Prop. 29 de cette p.) : et c'est pourquoi j'ai l'habitude d'appeler de

⁷⁷ *Op.cit.*, II, Prop. XVIII, Sco, p. 139.

telles perceptions connaissance par expérience vague ; (II) à partir des signes, par ex. de ce que, ayant entendu ou lu certains mots, nous nous en souvenons de choses, et en formons certaines idées semblables à celles par le moyen desquelles nous imaginons les choses (voir le Scol. Prop. 18 de cette p.). L'une et l'autre manière de contempler les choses, je l'appellerai dans la suite connaissance du premier genre, opinion ou imagination⁷⁸.

En suivant l'argumentation ci-dessus, il est possible d'affirmer que, la formation des concepts des choses est précédée ou même conditionnée par la perception de ces choses. On ne saurait former des notions de choses que nous n'avons jamais perçues. Donc, c'est en tant qu'elles sollicitent (ou affectent) nos organes de sens que ces choses sont identifiées par nous de telle ou telle manière. Car, l'homme a toujours tendance à vouloir identifier tout ce qui lui arrive. Et par voie de conséquence, tant qu'il n'aura pas été affecté par une chose, il ne pourra que l'ignorer. Ici, nous voyons le rôle que jouent le corps et les affects dans la formation de la mémoire de l'homme, bien qu'il s'agisse souvent d'une connaissance de type primaire, élémentaire, autrement dit, une connaissance dite du « premier genre ».

Or, un nourrisson, n'ayant encore aucune expérience passée, du fait qu'il n'ait jamais été au contact des choses, n'a ni souvenirs, ni même la possibilité d'imaginer un événement futur (car l'imagination d'une chose future, comme nous le verrons longuement dans la suite de notre étude, nécessite une certaine disposition de la mémoire). Le bébé est tout simplement ignorant. Cette ignorance qui a caractérisé chacun de nous durant les premières périodes de notre enfance, précède, pour ainsi dire, la construction de la mémoire. L'ignorance native ne résulte pas de ce que la mémoire soit déjà constituée, mais de ce qu'elle ne soit pas encore constituée, puisque celle-ci se constitue en fonction des rencontres qui se font entre notre corps et les corps extérieurs tout au long de la vie. L'ignorance native ne vient pas d'un effacement de la mémoire, comme c'est le cas chez le « poète espagnol », mais de ce que la mémoire ne soit qu'en devenir. Le bébé dont le corps n'a pas encore retenu les images des choses et dont l'esprit est apte à très peu de choses, peut être considéré avec beaucoup de pondération comme « ignorant » et non « dans l'erreur », puisque l'erreur suppose déjà l'idée de quelque chose (que l'on perçoit confusément) et qu'elle se définit comme la persistance d'une idée (ou connaissance) confuse par rapport à une chose.

Dans le Scolie de la Proposition XXXIX du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, Spinoza dit du poète amnésique qui a oublié sa vie passée, qu'on l'aurait pris pour « un bébé adulte s'il avait oublié sa langue maternelle »⁷⁹. La langue maternelle fait partie des

⁷⁸ *Op.cit.*, II, Prop. XL, Sco. II, p. 169.

⁷⁹ *Ibid.*, IV, Prop. XXXIX, Sco, p. 405.

premières connaissances que l'individu humain acquière durant son enfance. Elle fait partie du dispositif qui sort l'enfant de l'ignorance native et lui ouvre, au fur et à mesure, les champs de la connaissance. Cela dit, il est remarquable que Spinoza identifie la mémoire du bébé à une sorte de vide, de table rase. Car, en toute rigueur, contrairement à l'amnésique, on ne peut pas parler d'oubli chez le bébé, puisque n'ayant encore rien emmagasiné, il est tout simplement « ignorant ». Ici, on voit que le poète espagnol qu'on aurait identifié à un bébé a effectivement oublié sa vie passée, mais pas totalement, puisqu'il subsiste en lui, quelques traces, relatives à sa langue maternelle. Autrement dit encore, si on s'abstient de l'identifier au bébé, c'est parce que contrairement à l'amnésique qui a presque tout oublié et dont le cerveau ne conserve plus que peu de traces des choses, le bébé n'a rien ; son cerveau est comme vide, sans aucune trace, pourrait-on dire. Et lorsque ces traces apparaissent, le bébé est incapable de les agencer. Tout est encore confus, vertigineux chez le bébé. Pour souligner l'ignorance du bébé, Spinoza va même jusqu'à énumérer les choses que celui-ci ne parvient pas encore à faire. Si l'ignorance peut être conçue comme un manque, il convient de préciser de quoi est-elle un manque, compte tenu de la distinction que nous posons entre l'ignorance native et celle que l'on pourrait appeler « secondaire », parce qu'elle résulte en un certain sens de la première. L'ignorance native se caractérise par un manque absolu d'idée de choses chez le bébé, tandis que la seconde forme d'ignorance se caractérise par la présence d'idées confuses dans l'esprit (de l'homme n'ayant pour seul mode de connaissance que celui du premier genre).

Voilà pourquoi, la première forme d'ignorance est, en un certain sens, « comprise » ou « admise » (autrement dit, passée sous silence par l'ensemble des humains), puisqu'elle met en évidence ces êtres « innocents » que sont les bébés. Pour montrer la compréhension dont font montre les adultes par rapport à l'ignorance native des bébés, l'auteur de l'*Éthique* précise ce qui suit : « Et nous voyons de même que personne ne plaint *les bébés* de ce qu'ils *ne savent pas parler, marcher, raisonner*, ni enfin de ce qu'ils *vivent tant d'années pour ainsi dire inconscients d'eux-mêmes*. Tandis que, si la plupart naissaient adultes, et que l'un ou l'autre naquît bébé, alors on plaindrait chaque bébé, parce qu'alors on considérerait l'état même de bébé non comme une chose naturelle et nécessaire, mais comme un vice ou un péché de nature »⁸⁰. Remarquons qu'ici, Spinoza décrit respectivement, les différentes étapes propices à la croissance du bébé, c'est-à-dire, son passage de cet état qui est le sien (l'inconscience), à celui d'enfant (parler, marcher) et de celui-ci à l'état d'adulte (raisonner). L'acquisition de la parole et de la marche précède celle du raisonnement. « Marcher »,

⁸⁰ *Op.cit.*, V, Proposition VI, Scolie, p. 495. Nous soulignons.

« parler » et « raisonner » relèvent d'un savoir que les bébés ne possèdent pas encore, autrement dit, ils l'ignorent. Cet extrait constitue la charnière entre le Scolie de la Proposition XXXIX du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* et celui du *De potentia intellectus, seu de libertate humana*. En effet, souvenons-nous que, dans le premier Scolie cité, le poète amnésique manque de très peu d'être identifié à un bébé grâce à la conservation, dans son cerveau, des traces relatives à sa langue maternelle.

Or, le Scolie de la Proposition VI ci-dessus, rappelle à juste titre, que les bébés ne savent pas parler. Ce qui constitue non seulement une ignorance (native) de leur langue maternelle, mais aussi et surtout avant tout une incapacité d'articulation et d'agencement des mots ; donc leurs corps ou, plus précisément, leurs langues (l'organe corporel) ne sont pas encore disposés à une telle articulation. A cette ignorance (relative à la disposition du corps) s'ajoute une autre : celle liée au mouvement du corps, c'est-à-dire, le déplacement du bébé, par lui-même, d'un endroit à un autre. Ajoutée à l'absence de raisonnement, cette ignorance identifie le bébé à un muet, à un invalide et à un imbécile. Face à une telle incapacité dans laquelle se trouve le bébé, l'entourage est tenu de jouer un rôle essentiel dans son développement. C'est ce que soutiendra un peu plus loin, le Scolie de la Proposition XXXIX de la dernière partie de l'*Éthique* où il est dit que :

Nous vivons dans un continuel changement et (...) selon que nous changeons en mieux ou en pire (...) nous sommes dits heureux ou malheureux. Qui, en effet, de bébé ou d'enfant se change en cadavre, est dit malheureux, et au contraire on met au compte du bonheur d'avoir pu parcourir tout l'espace de la vie avec un Esprit sain dans un Corps sain. Et, en vérité, *qui a, comme le bébé ou l'enfant, un Corps apte à très peu de chose, et dépendant au plus haut point des causes extérieures, a un Esprit qui, considéré en soi seul, n'a presque aucune conscience ni de soi, ni de Dieu, ni des choses ; et, au contraire, qui a un Corps apte à beaucoup de choses, a un Esprit qui, considéré en soi seul, a une grande conscience de soi, de Dieu, et des choses*. Dans cette vie, nous nous efforçons avant tout de faire que le Corps de bébé se change, autant que sa nature le souffre et s'y prête, en un autre qui soit apte à beaucoup de choses, et qui se rapporte à un Esprit qui ait une grande conscience de soi et de Dieu et des choses⁸¹.

Si nous lisons ce texte dans l'optique d'une comparaison entre le bébé, l'enfant et l'adulte, il va de soi que le corps et l'esprit de ce dernier aient plus d'aptitudes que celui des deux autres. Le corps du bébé et celui de l'enfant ont plus besoin du concours des choses extérieures, en l'occurrence, des parents, pour qu'ils acquièrent des mécanismes qui les

⁸¹ *Op.cit.*, V, Prop. XXXIX, Sco, p. 535. Nous soulignons.

conduiront petit à petit vers une certaine autonomie, c'est-à-dire, vers un corps, un esprit et une vie d'adulte.

A propos de la distinction *bébé/enfant*, nous ne manquerons pas de souligner les travaux considérables de François Zourabichvili sur cette question : il était l'un des rares spinozistes à s'être intéressé à la question de l'enfance. Ainsi, dans son livre, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, il souligne la nécessité de distinguer les termes spinozistes d'*infans* et de *puer*. Le premier (*infans*) renvoie plus au bébé, au nourrisson soumis à la dépendance de son entourage ; tandis que le second (*puer*) renvoie à « *autre chose, de mécanismes affectifs complexes permettant de modéliser à certains égards la conduite de l'adulte* »⁸². Il est intéressant de voir que le développement du bébé, son passage du stade de l'enfance à celui de l'adulte soit associé à la complexion affective. En lisant cette étude de Zourabichvili, on comprend que, quand bien même son corps soit affecté par les corps extérieurs (celui de la nourrice, ou l'eau de son bain, etc.) le bébé est tel qu'il ne parvient pas encore à relier les images des choses, puisqu'il ne les retient pas encore. On pourrait même dire que chez lui, les mécanismes affectifs sont tellement insignifiants, pour ne pas dire « inexistants ».

Le changement du corps du bébé, sa sortie des ténèbres de l'ignorance, nécessite l'implication des adultes. Tout laisserait penser que le bébé, du fait de l'état de son corps, n'a pas en lui-même, la capacité de favoriser son propre développement. Car, comme il ressort de ce Scolie, ce n'est pas le bébé qui s'efforce pour que son corps se change (car il est dans un tel état qu'il ignore l'importance du changement). Mais, c'est *nous* qui *nous efforçons* à cet effet. Ici, le pronom personnel « *nous* » indique, les adultes qui viennent constamment suppléer le bébé ou l'enfant pour que son corps puisse se changer. Mais, nous pouvons également voir à travers ce « *nous* », Spinoza lui-même qui se propose de conduire le genre humain « comme par la main », à la connaissance de soi-même, de Dieu, des choses et à la béatitude de l'esprit. Relisons attentivement un extrait de cette citation : « nous nous efforçons avant tout de faire que le Corps de bébé se change, autant que sa nature le souffre et s'y prête, en un autre qui soit apte à beaucoup de choses ». Que remarquons-nous ?

La formulation n'est pas, sans nous rappeler celle par laquelle Spinoza pose le *conatus* dans la Proposition VI du *De origine et natura affectuum*, à savoir que : « *chaque chose autant qu'il est en elle s'efforce de persévérer dans son être* ». Il est possible de voir une identité entre les termes de la Proposition VI du *De origine et natura affectuum* liés à l'être

⁸² F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, pratiques théoriques, 2002, p. 29.

même de chaque chose, et ceux du Scolie que nous sommes en train d'étudier, liés cette fois-ci, à l'être même du bébé. Ainsi, nous avons les termes : « autant qu'il est en elle » et « autant que sa nature le souffre et s'y prête ». Mais, on l'aura sans doute compris, dans notre Scolie, le *conatus* du bébé consiste surtout à amener le bébé à « s'adapter », à « souffrir » (supporter) et à « se prêter » au concours d'autres *conatus* qui viennent pour ainsi dire le suppléer. Ce qui fait que « l'effort » proprement dit, est effectué par d'autres causes que le bébé lui-même. Mais, en même temps, le bébé n'est pas dépourvu de puissance, puisque les causes extérieures ne peuvent favoriser le changement du corps du bébé qu'à condition que la nature de celui-ci le permette. Ce qui sous-entend qu'il n'est pas complètement inapte.

La pensée de Spinoza, telle qu'elle se déploie dans l'*Éthique*, s'ouvre par la question de Dieu et s'achève par celle de la liberté humaine en passant par la question de la servitude humaine. Un tel déploiement décrit, en un certain sens, le devenir de l'individu humain et tient compte des premiers moments de la venue de l'homme au monde. Encore une fois, en partant de notre ignorance native, Spinoza décrit l'itinéraire éthique que tout homme peut suivre pour parvenir au salut : tout comme le bébé sort des ténèbres de l'ignorance native, chaque individu humain peut aboutir à une réforme de son entendement.

Il faut dire que Spinoza n'est pas le seul philosophe de son siècle à avoir souligné l'ignorance native des hommes. D'après les travaux de Bernard Jolibert, les philosophes du XVII^e siècle tiennent compte de l'enfance comme une période trouble dont il faut sortir à tout prix. Selon lui, contrairement à ce qu'il en a été aux siècles précédents, au XVII^e siècle :

L'enfance n'est plus alors seulement un ange ou une bête, elle devient un problème pour l'homme en général. Il ne s'agit plus de l'adorer, de le mépriser ou de le rejeter mais tout simplement d'en tenir compte comme un fait inquiétant et par là même important. Telle est bien l'attitude des philosophes et des pédagogues du 17^e siècle. Par delà les métaphores littéraires ou artistiques, ils tentent de dévoiler l'importance du rôle de cet état transitoire qu'est l'enfance, dans la formation de l'adulte, tant sur le plan de l'origine des connaissances que sur celui du développement affectif⁸³.

Cette résolution qui consiste à ne pas mépriser l'enfance et encore moins la rejeter, nous rappelle celle de Descartes et Spinoza au sujet des passions des hommes, à savoir : ni rire, ni pleurer, ni blâmer, mais comprendre. En plaçant l'enfance au cœur de leurs réflexions, les penseurs classiques s'accordent sur le fait qu'aux premières années de leur existence, les hommes sont dans une ignorance absolue d'eux-mêmes et de tout ce qui les entoure.

⁸³ B. Jolibert, *L'enfance au 17^e siècle*, Paris, Vrin, 1981, p. 74.

Descartes le dit en quelques mots dans les *Méditations Premières* : « il y a déjà quelques temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu de fausses opinions pour véritables (...) ; il me fallait entreprendre sérieusement une fois dans ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements »⁸⁴. L'auteur évoque là, de façon implicite, l'ignorance qui était la sienne les premiers moments de son existence. Car il y a seulement « quelque temps » qu'il s'est rendu compte de la fausseté des connaissances acquises jusqu'ici. Mais c'est surtout dans un texte posthume, à savoir, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* que Descartes emploie précisément le terme d'« ignorant » pour traduire les premières années de l'enfant. Selon lui, ce dernier « est entré ignorant dans le monde et la connaissance de son premier âge n'étant appuyée que sur la faiblesse des sens et sur l'autorité des précepteurs, il est presque impossible que son imagination ne se trouve remplie d'une infinité de fausses pensées »⁸⁵. Le fait de décrire l'enfant comme quelqu'un qui « entre ignorant dans le monde » souligne au plus haut point, la conception cartésienne de l'ignorance native. Il semble se dégager une distance entre celui qui « entre dans le monde » pour la première fois, et le monde lui-même. Du fait de son ignorance native, l'enfant méconnaît le monde extérieur. Le corps joue un rôle essentiel dans l'acquisition de la connaissance de ses premières années. C'est par ses organes de sens qu'il prend conscience des choses extérieures et des rapports que son corps a avec ces dernières.

De son côté, Malebranche insiste surtout sur l'état de la structure du corps de l'enfant. S'il reconnaît que contrairement à un sexagénaire, l'enfant (de sept ans) a plus de possibilité de sortir de l'ignorance, Malebranche ne manque pas de poser l'enfant comme un être fragile, confus et donc imparfait. Ainsi, dans *De la recherche de la vérité*, il soutient, dans des propos semblables à ceux de Descartes, que :

En même temps qu'il quitte les ténèbres et qu'il voit pour la première fois la lumière (...) tous les objets extérieurs le surprennent ; ils lui sont tous des sujets de crainte, parce qu'il ne les connaît pas encore [...]. Pour bien concevoir l'embarras où se trouve son esprit en cet état, il faut se souvenir que les fibres de son cerveau sont très molles et très délicates, et par conséquent que tous les objets du dehors font sur elles des impressions très profondes. Un si

⁸⁴ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, FA, II, p. 404.

⁸⁵ Descartes, AT, X, p. 495.

grand nombre d'objets surprenants ne peut manquer de blesser ou de brouiller celle d'un enfant⁸⁶.

Tel qu'on peut le comprendre, la fragilité de l'enfant, ainsi que son imperfection, résultent de l'état de son corps aux premiers moments de son existence. Le processus que décrit Malebranche est saisissant : l'enfant quitte les ténèbres (le ventre de sa mère) où il ne voyait et ne connaissait rien, pour s'exposer à la lumière de la vie qui lui paraît encore confuse. Malebranche justifie l'ignorance de l'enfant par la structure du cerveau de celui-ci : la mollesse et la délicatesse des fibres qui le constituent sont telles que le cerveau de l'enfant, bien qu'il soit affecté par les traces des corps extérieurs, n'est pas encore constitué pour retenir ces traces et les agencer comme il le faut. Cette dernière précision malebranchienne nous permet de soutenir une fois de plus que l'on peut être plus « compréhensible » à l'égard de l'ignorance de l'enfant qu'à l'égard de celle de l'adulte : l'état dans lequel se trouve le corps du premier permet de comprendre l'état de son esprit ; tandis que le second a un corps suffisamment structuré, mais il en use mal.

En somme, nous venons donc de voir que le principe à partir duquel Spinoza déploie son discours anthropologique est partagé par tous : les hommes naissent effectivement ignorants des causes des choses. Mais, cette ignorance ne préoccupe pas autant que celle que nous appelons « l'ignorance secondaire » ou de « l'ignorance de complaisance ». Comme nous l'avons vu dans le Scolie de la Proposition XXXIX de la Cinquième Partie de l'*Éthique*, compte tenu de l'état de son corps, le bébé se voit encadrer par son entourage qui s'efforce pour que son corps se change et acquière des mécanismes à même de le sortir de cet état. Et c'est justement dans cette implication des causes extérieures (les parents) dans le développement du bébé ou de l'enfant, que l'on aura affaire à une autre forme d'ignorance (qui viendra en grande partie de la connaissance par ouï-dire). Et, elle fait partie du fondement à partir duquel débute le discours anthropologique de Spinoza. L'ignorance native des hommes se rapporte à l'état de leurs corps à la naissance. Pour sortir de cette forme d'ignorance, il faut, non seulement que le corps soit apte à certaines choses, mais il faut aussi que l'esprit le soit.

Après avoir tenté d'expliquer le rapport entre l'ignorance native des individus humains et l'état de leur corps, nous nous efforcerons, dans les lignes qui prendront forme ci-dessous, d'expliquer leur état présent d'ignorance. Il s'agira donc de se demander : comment se fait-il

⁸⁶ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre II, Première Partie, Chapitre VIII, §257, Paris, Vrin, 2006, p. 297.

que malgré le fait que les individus humains aient un corps plus développé que celui de l'enfant, ils ne parviennent pas tous à avoir une connaissance adéquate des choses ? Si l'état du corps est le pendant de l'état de l'esprit, qu'est-ce qui explique alors qu'un corps aussi structuré que celui de l'adulte (donc censé être apte à plus de choses), soit souvent apte à très peu de choses ? Comment ce corps adulte très structuré soit le pendant (physique) d'un esprit apte à très peu de choses ? En un mot, pourquoi serons-nous enclins à affirmer que les individus humains ignorants sont des enfants adultes, quand on sait que Spinoza lui-même s'abstient d'identifier les adultes ignorants aux bébés ?

En effet, nous l'avons souligné, le philosophe s'abstient de qualifier le poète amnésique de « bébé adulte » parce que, malgré sa maladie, cet individu parle encore sa langue maternelle (ce qu'un bébé ne parvient pas à faire). Autrement dit, si l'auteur de l'*Éthique* évite finalement d'identifier le poète espagnol à un bébé, d'autant plus que celui-ci conserve encore les traces relatives à sa langue maternelle et que sa langue (organe corporel) et ses lèvres effectuent des mouvements permettant de mieux articuler les sons relatifs à sa langue maternelle, en quoi serait-il possible de poser les individus humains (donc les adultes) ignorants, non pas comme des « bébés adultes », mais comme des « enfants adultes » ? Sur quoi pourrait se fonder cette distinction ? Et qu'est-ce qui la justifie ?

b) Peut-on parler d'« enfants adultes » chez Spinoza ?

Le terme d'*enfant adulte* pourrait impliquer plusieurs acceptions : on l'emploierait pour désigner un enfant qui se démarque des autres enfants par ses aptitudes à agir et à penser. C'est le cas des enfants dits « éveillés », mieux des enfants « surdoués ». Ce dernier terme est le mieux adapté pour qualifier les enfants ayant des aptitudes au-dessus de ce que nous appelons « la norme enfantine » et qui correspond à un corps et à un esprit aptes à très peu de choses. Conscient du fait que l'enfant est appelé à progresser (aussi bien physiquement que mentalement), on s'abstient de l'identifier à l'adulte, et cela, même si sa puissance d'agir et de penser sont supérieurs à celle d'autres enfants. Donc, le terme d'*enfant adulte* ne saurait désigner les individus enfants ayant une avance sur leurs semblables.

Par contre, le même terme (d'*enfant adulte*) est expressif, non pas d'une louange (que l'on ferait à un enfant surdoué) mais d'un blâme, d'une plainte, voire d'une moquerie⁸⁷. Il

⁸⁷ Cette attitude qui consiste à plaindre l'individu adulte ne concerne que ce dernier ; jamais l'individu bébé ou enfant ne sera l'objet de plaintes relatives à l'état de son corps et de son esprit. *Éth.* V, Prop. VI, Sco., p. 495.

traduirait donc un paradoxe : celui d'un individu adulte, mais identifiable à un enfant. Etre *adulte*, c'est avoir un corps et un esprit différents de ceux qu'on avait au cours des premiers âges de la vie ; c'est avoir connu une progression aussi bien physique que mentale : c'est sortir définitivement de l'enfance. Et, comme cette « sortie » ne se limite pas seulement à la croissance du corps et aux différents changements de celui-ci, mais qu'elle implique autres choses, telles que la possession d'un corps et d'un esprit aptes à un plus grand nombre de choses et, étant donné que ces aptitudes nécessitent de la part de l'individu, une implication, un effort personnels, donc plus significatifs que ceux du bébé et de l'enfant, on déduirait finalement que celui dont le corps et l'esprit ne sont pas aptes à un très grand nombre de choses, n'a pas œuvré à cet effet. Etre *adulte*, s'est s'affranchir des causes extérieures, ne plus dépendre d'elles comme aux premiers moments de l'existence ; c'est conformer progressivement l'imaginaire à l'entendement, c'est-à-dire ordonner les images des choses dans le sens de l'intellect. Cela dit, peut-on affirmer que les adultes qui vivent sous le règne de l'imagination demeurent également « enfants » ?

L'expérience montre qu'il n'y a pas que les bébés et les enfants qui soient ignorants d'eux-mêmes, de Dieu et des choses. Car, bien qu'ils aient dépassé le stade de l'enfance, la plupart des hommes demeurent pourtant ignorants. C'est fort de cela que l'une des principales préoccupations de la philosophie a toujours été d'amener les hommes à « ouvrir les yeux », c'est-à-dire à prendre conscience d'eux-mêmes, de Dieu et des choses. Spinoza ne s'inscrit pas en marge de cette préoccupation : « l'ignorance » étant, dans une certaine mesure, l'autre dénomination de « la servitude »⁸⁸, l'auteur de l'*Éthique* décrit dans un premier moment les causes de l'ignorance (et de la servitude) humaine, puis les voies de la connaissance (ou la liberté).

L'objet de la présente étude est de comprendre le rapport qu'il y a, entre l'état du corps des hommes et leur ignorance « présente ». En fait, nous nous posons la question de savoir ce qui suit : si les hommes naissent tous ignorants, en ce sens que bébés et enfants, ils ont un corps apte à accomplir très peu choses, ainsi qu'un esprit inconscient, pourquoi une fois adultes, ne sont-ils pas *de facto*, dotés d'un corps et d'un esprit aptes à accomplir plusieurs choses ? Qu'est-ce qui explique que certains adultes, bien qu'ils ne soient plus, à proprement parler, des bébés, demeurent dans leur état d'ignorance (comme le soutient si bien

⁸⁸ Nous savons que dans la Préface du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, Spinoza définit la servitude comme « l'impuissance humaine à maîtriser et à contrarier les affects ». L'ignorance est quant à elle, l'absence de connaissance.

l'Appendice du *De Deo*⁸⁹) ? Telles sont les questions auxquelles nous tenterons de répondre dans cette étude.

A l'ignorance native qui se caractérise par une absence d'idées de choses due à la fragilité des structures cérébrales et à l'incapacité que le bébé a de retenir et d'agencer les images des choses, il va s'ajouter une autre forme d'ignorance qui se caractérise par l'aspect confus et obscur des connaissances acquises. Ces connaissances, tous les hommes vont les acquérir à partir de leur enfance, donc en même temps que la constitution de leurs structures corporelles. Et elles vont constituer ce que Spinoza appelle la *fabrica* (fabrique, construction) à partir de laquelle les individus humains se réfèrent ; c'est-à-dire qu'elle constitue le moyen par lequel ils perçoivent les choses. La *fabrica* peut se comprendre comme la manière dont les images des choses se sont imprimées et enchaînées dans le corps humain aussi bien depuis l'enfance qu'à tout autre moment de la vie ; elle correspond à la constitution et à la régulation de la mémoire. Mais, la *fabrica* peut aussi renvoyer à autre chose : nous remarquons que, lorsqu'il appelle à la destruction de la *fabrica* qui conduit les hommes à expliquer les choses par les causes finales, Spinoza en appelle aussitôt à la construction d'une autre (*fabrica*), fondée sur le modèle mathématique qui permet plutôt de comprendre l'essence des choses. C'est comme si l'individu humain, quel qu'il soit, ne saurait être sans recourir à une *fabrica*⁹⁰.

L'emploi même du terme de *fabrica* dans l'Appendice du *De Deo*, tend surtout à présenter le mode de perception des choses propre à la plupart des hommes, c'est-à-dire comme une tendance qui s'est « construite » en chaque homme en y laissant des « profondes racines ». Les idées que les hommes acquièrent à partir de leur enfance seront tellement ancrées, « enracinées » en eux qu'ils auront du mal à s'en défaire. En effet, les hommes naissent tous ignorants des causes des choses, mais ils finissent toujours par s'entourer d'autres individus qui leur servent de précepteurs ; ainsi croient-ils trouver une explication aux choses en se fondant sur les opinions de leur entourage. Et, en dehors de leur entourage, ils leur arrivent, très souvent, de se fier à leurs organes de sens, donc à la manière dont ils sont habituellement affectés par telle ou telle chose.

Cette connaissance qui se limite à rendre compte des choses à partir des causes finales, n'en est pas une, elle demeure avant tout une ignorance, puisqu'elle manque ainsi de saisir les

⁸⁹ « & sic præsentem suum & innatum statum ignorantia retinere ». (*Éth.* I, App., p. 82).

⁹⁰ La première fabrique est essentiellement corporelle ; elle résulte précisément des déductions que l'on tire des différentes manières dont on est affecté par les choses extérieures. C'est donc une construction imaginaire qui consiste en un agencement d'images des choses. Tandis que la fabrique dont Spinoza vante le mérite parce qu'elle est fondée sur le modèle mathématique, est une construction non de l'imagination, mais de la raison.

causes qui déterminent ou (occasionnent) les choses. Autrement dit, ici, la connaissance ne porte pas sur ce que les choses sont en elles-mêmes, mais sur ce qu'elles sont pour tel individu humain.

Ainsi, peut-on déduire qu'en lieu et place du « qu'est-ce que » (qui est la question fondatrice de la science depuis Socrate⁹¹), on a plutôt affaire aux questions qui consistent à se demander implicitement : « à quoi ça sert », « à quelle fin », « pour quoi » (pour quelle cause ou fin) ? C'est en ce sens que Spinoza, parlant de ceux qui préfèrent expliquer les choses par les causes finales, soutient ce qui suit : « (...) *des choses accomplies*, ils veulent *toujours savoir les causes finales*, et rien qu'elles, et quand on les leur a dites, ils sont contents ; c'est qu'ils n'ont plus alors raison de douter »⁹². Les choses sont « accomplies », c'est-à-dire causées ; donc, non seulement, elles ont des causes qui les ont produites, mais elles sont aussi « accomplies », pour ne pas dire « achevées ». Autrement dit, aucun sens ne manque aux choses qui nécessiteraient que les hommes leur en assignent un. Ici, l'ignorance des hommes vient du fait qu'ils ne comprennent pas, non seulement, que les choses ne manquent d'aucun sens et qu'elles sont produites par des causes précises, mais aussi, que la connaissance de ces choses passe nécessairement par la connaissance de leurs causes véritables. En ne s'intéressant qu'aux causes finales, les hommes ne parviennent pas à connaître l'essence des choses.

Aussi, le « contentement » que les hommes manifestent à chaque fois qu'on leur signifie l'usage⁹³ de telle ou telle chose, n'est pas un contentement au sens propre du terme ; car en tant qu'il se fonde sur une connaissance illusoire, la joie qu'il est censé procurer n'est qu'une joie partielle. L'ignorance ne permet pas aux hommes d'accéder à une parfaite compréhension des choses. Elle s'explique par l'adjonction de l'ignorance des causes des choses et la conscience que les hommes ont de leur appétit. Cette ignorance des causes des choses s'explique d'abord par l'individu humain lui-même : en tant qu'il est limité (aussi bien corporellement que mentalement) par des causes extérieures, l'individu humain n'appréhende pas toujours l'ordre des choses.

De qui l'auteur parle-t-il ici ? Dans cet extrait de l'Appendice du De Deo, il parle bien évidemment des adeptes du préjugé finaliste. Mais qui sont-ils précisément ? Ils sont ceux qui diffèrent des bébés et des enfants non seulement par la structure de leurs corps, mais également par la manière dont les images des choses s'enchaînent en eux. Cependant, malgré ce critère de différenciation, il n'en demeure pas moins que, par leur manière de se conduire,

⁹¹ Comme on peut le voir dans l'Apologie que lui consacre son disciple Platon.

⁹² Spinoza, *Éth.*, I, Appendice, p. 81. Nous soulignons.

⁹³ « ...quorum ufum ignorabant... » (Spinoza, *Éth.* I, App. p. 83). Ici, Spinoza parle bien de « l'usage » (usum) des choses et non de leur utilité.

les adultes semblent régresser (autrement dit, perdre en perfection)⁹⁴ au point de « demeurer » ignorants, comme ils l'étaient, durant les premières années de leur vie. Cette régression se lit précisément dans la nature de leurs interrogations : ces dernières sont expressives de l'enfantillage de la plupart des individus humains, puisqu'à travers elles, nous pouvons déduire le manque d'élévation des partisans du préjugé finaliste qui, nous semble-t-il, préfèrent formuler le même type d'interrogation que les enfants⁹⁵, et rester au même stade qu'eux (sans le savoir). Remonter aux causes réelles des choses, c'est non seulement une entreprise difficile, mais c'est surtout quelque chose qu'ils ignorent, car tout ce qui compte pour eux, ce sont les causes finales et rien qu'elles.

Ce passage de l'Appendice du *De Deo* n'est pas, sans nous faire penser, à ce que Spinoza dira dans le Scolie de la Proposition XXXIX de la dernière partie de l'*Éthique*, lorsqu'il pose les enfants comme des êtres dépendant en grande partie d'autres individus qui viennent, pour ainsi dire, suppléer leur puissance. Notons aussi que Spinoza présente les adeptes du préjugé finaliste comme des individus qui dépendent en grande partie d'autres individus. Nous le voyons par exemple à travers l'extrait suivant : « et quand on les leur a dites, ils sont contents ». Le *on* est mis pour d'autres individus, donc ceux dont les partisans des causes finales sont sous la dépendance, comme les enfants le sont sous celle des adultes. Tout comme les enfants, ces adultes (ignorants) dépendent de ce qu'Emmanuel Kant appellera, après Spinoza, des directeurs de conscience⁹⁶.

⁹⁴ Voir le Sco. de la Prop. XXXIX du *De potentia intellectus, seu de libertate humana*, qui soutient que le fait de changer en pire est à mettre au compte du malheur (p. 535).

⁹⁵ Lorsque ces derniers commencent à prendre conscience de ce qui se passe à tour d'eux.

⁹⁶ Dans *Qu'est-ce que les lumières*, article qu'il publie dans la presse le 30 septembre 1784, Kant se pose la question de savoir, comment les hommes peuvent sortir de l'obscurcissement des préjugés, se servir de la raison et exercer librement leur pensée. Une telle interrogation vient d'un constat : « La paresse et la lâcheté sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes, après que la nature les a affranchis depuis longtemps d'une direction étrangère, restent volontiers, leur vie durant, mineurs, et qu'il soit si facile à d'autres de se poser en tuteurs des premiers ». Le philosophe parle bien d'un affranchissement des hommes par « la nature ». La nature (ou l'ordre des choses) est telle que, le corps et l'esprit des enfants sont appelés à acquérir une perfection qu'ils n'avaient pas les premiers moments de leur vie. L'implication naturelle des parents vise précisément à sortir les enfants de la dépendance physique et mentale. Ainsi, par exemple, marcher par soi-même constitue bien la preuve de l'évolution de l'enfant, autrement dit de sa sortie de l'enfance et de sa progression vers un peu plus d'autonomie, comme devrait l'être tout adulte. Ce qui est remarquable avec le texte de Kant, c'est que les termes de « mineur » ou « minorité », de même que ceux de « majeur » ou « majorité » n'ont rien à voir avec le statut juridique qu'on leur connaît. Autrement dit, ici l'âge d'un individu ne détermine plus sa minorité et sa majorité ; car le statut que l'auteur accorde à ces termes est moins lié à ce que nous pourrions appeler « l'âge juridique », mais il est plutôt déductible de la manière dont les individus se conduisent. Il s'agit donc plus d'une

Spinoza décrit cette seconde forme d'ignorance comme un phénomène qui se constitue et s'enracine en chaque individu humain. En d'autres termes, l'expression « profondes racines »⁹⁷ que Spinoza emploie pour parler de la superstition, traduit parfaitement la constitution de toute connaissance illusoire, et en particulier, tout préjugé finaliste qui est un jugement précédant la connaissance véritable et qui trouve ses sources depuis l'enfance. C'est en cela que nous voyons l'enracinement de cette perception de choses qui se pose désormais comme une manière d'interpréter le monde. Pourquoi affirmons-nous que l'explication par les causes finales est conçue comme une manière de connaître les choses ?

Notre affirmation se fonde sur le constat que fait Spinoza lui-même, à savoir que des choses accomplies, les hommes ne cherchent à comprendre que les fins qui sont assignées aux choses, et nullement les causes qui les ont produites. La suite de l'Appendice abonde dans ce sens, puisqu'on y lit aisément que : « chacun mît son zèle et tout son effort à comprendre les causes finales de toute chose, et à les expliquer »⁹⁸. Ici, dans ce contexte propre au préjugé finaliste, « comprendre » une chose, c'est l'expliquer par sa fin ; c'est pouvoir l'expliquer par les causes finales, en disant, par exemple, à quoi telle chose sert, quel est son but ou sa fonction : or, c'est là, manquer tout simplement d'expliquer la chose comme il se doit, autrement dit, par sa cause réelle. Et, dans ce même contexte, « expliquer » une chose, c'est pouvoir démontrer, non pas les causes de cette chose, mais rendre compte du sens de sa production, c'est-à-dire, la fin pour laquelle elle a été produite, à savoir : son usage. Comprendre une chose, ce ne serait plus expliquer la chose par sa cause, mais par sa fin ; ce serait se contenter de la considération d'un effet et méconnaître la cause de celui-ci.

Nous avons vu, avec la Proposition XVIII d'*Éth.*II qui part du principe que si le corps humain a été affecté *simultanément* par deux ou plusieurs corps, l'imagination de l'un d'entre eux est telle que l'esprit se souviendra aussitôt de l'autre puisqu'elles sont toutes liées par et à travers la même affection. Les traces ou les images des corps font la spécificité de certaines affections. Il ne peut donc y avoir telle affection particulière indépendamment des images des corps par lesquels le corps humain a été affecté (*simultanément*). Ainsi, les traces d'un cheval dans le sable, conduiront, certes, le soldat et le paysan à des interprétations différentes, c'est-

référence éthique que juridique. Cela dit, être « mineur », c'est s'abstenir (refuser) de prendre le courage de penser par soi-même ; c'est s'en remettre à la bonne gouvernance des autres. Nous lisons là, une ressemblance avec les thèses de Spinoza : être d'un âge avancé ne signifie pas systématiquement que l'on soit moins dépendant des causes extérieures. Nous pensons qu'il est possible de parler d'enfants adultes chez Spinoza, tout comme Kant identifiera les adultes aux mineurs. Identification fondée éthiquement.

⁹⁷ Spinoza, *op.cit.*, I, Appendice, p. 83.

⁹⁸ *Ibid.*

à-dire « suivant l'ordre que l'habitude a, pour chacun, mis dans son corps entre les images des choses »⁹⁹ ; et il n'en demeure pas moins que ces interprétations seront toujours rapportées aux causes finales que l'on substitue aux causes réelles. Les hommes se sont donc habitués à expliquer les phénomènes par les causes censées rendre compte de la fin ou du but de ces derniers. Cette manière de procéder, propre aux adeptes du préjugé finaliste, Spinoza la pose comme une « construction » ayant des racines profondes dans l'entendement des hommes ; et c'est pour cette raison qu'il convient de la « détruire » afin de favoriser le salut des hommes, autrement dit, les sortir non seulement de l'ignorance native, mais aussi de l'ignorance présente, comme nous pouvons le déduire de ce passage de l'Appendice qui montre qu'en privilégiant une telle interprétation des phénomènes, les hommes préfèrent : « demeurer ainsi dans leur présent et inné état d'ignorance, que de détruire toute cette construction et en inventer en pensée une neuve »¹⁰⁰. L'invention dont il est question ici, n'est rien d'autre que la construction d'une méthode, une manière de comprendre les choses rigoureusement. Cette méthode, est celle dont Spinoza se sert pour montrer aux hommes une autre manière de comprendre les choses. L'explication des choses par les causes finales est source d'embrigadement, comme on peut le comprendre dans l'extrait suivant :

Et cela seul eût suffi à faire que la vérité demeurât pour l'éternité cachée au genre humain ; s'il n'y avait eu la Mathématique, qui s'occupe non pas des fins mais seulement des essences et propriétés des figures, pour montrer aux hommes une autre norme de la vérité, et outre la Mathématique on peut encore assigner d'autres causes (...) qui ont pu faire que *les hommes ouvrirent les yeux* sur ces *préjugés communs*, avant de se laisser conduire à la vraie connaissance des choses¹⁰¹.

A travers cette assertion, nous pouvons comprendre que Spinoza distingue les deux manières d'expliquer les choses : la sienne, à savoir, la méthode géométrique et celle des finalistes. Les deux manières diffèrent donc par rapport à leurs objets. L'explication par les causes finales porte plus sur les fins des choses, elle n'est donc intéressée que par l'usage ou le but de ces dernières. Tandis que celle que propose Spinoza porte uniquement sur la nature des choses, c'est-à-dire, sur ce qu'elles sont, non pas pour nous, mais en elles-mêmes. Et la saisie d'une telle connaissance des choses passe nécessairement par celle de leurs causes. Ainsi, face à une chose, l'individu ne se demande pas comment elle a été produite, donc quel est le processus (ou quelles sont les causes qui sont à l'origine) de sa production ; mais il se

⁹⁹ *Op.cit.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, I, p. 83.

¹⁰¹ *Ibid.*,

contente de chercher à quoi elle peut bien servir. C'est donc l'usage ou l'utilité qu'il lui reconnaît qui lui permet d'expliquer la chose. L'usage (ou l'utilité) que l'on attribue à la chose devient alors ce par quoi celle-ci se définit : sa norme définitionnelle. C'est en ce sens qu'un organe comme l'œil définira par la vue, autrement dit la fonction que les hommes lui attribuent, et non par son essence même.

L'extrait de texte que nous venons de citer peut aussi être compris comme suit : en parlant des avantages de la mathématique, Spinoza souligne tout le bien que procure son œuvre, en tant que celle-ci est construite sur le modèle mathématique. En d'autres termes, étant donné que la mathématique constitue l'une des voies par lesquelles les hommes peuvent se délivrer des chaînes des connaissances illusoires et accéder à la connaissance véritable des choses, il va de soi que l'*Éthique* qui est rédigée selon l'ordre des géomètres, offre la voie par laquelle le genre humain peut enfin « ouvrir les yeux » et avancer sûrement vers son salut. Les hommes sont ignorants (et persistent dans leur ignorance) parce que de toutes les choses produites, ils ne s'intéressent qu'aux causes finales et ne se préoccupent guère des causes qui ont été à l'origine de production de ces choses.

Mais, quel lien peut-on poser entre l'ignorance « présente » et l'état du corps des individus humains ? Pourquoi les individus ayant dépassé le stade de l'enfance n'ont-ils pas systématiquement un corps et un esprit aptes à plusieurs choses ? En un mot, qu'est-ce qui explique que les hommes, pour la plupart d'entre eux, demeurent toujours ignorants ? Faut-il affirmer que les ignorants actuels sont tout simplement des « enfants adultes » ?

Pour répondre à ces questions, nous analyserons à nouveau frais, le Scolie de la Proposition XXXIX d'*Éth. V*. Et pour faciliter cette analyse, nous évoquerons d'abord quelques extraits d'*Éth. II*, notamment les Postulats III et VI ainsi que la Proposition XIV et sa Démonstration ; avant d'évoquer les Propositions relatives à la connaissance inadéquate¹⁰². Ces textes ont la particularité de mettre en évidence les aptitudes du corps et de l'esprit. L'unité de ces deux réalités est telle qu'il ne peut rien arriver au corps de l'homme sans que cela ne soit perçu par son esprit ; ce qui ne signifie pas que l'esprit soit un simple réceptacle d'images de choses qui modifient la puissance d'agir du corps, mais que les idées des affections du corps sont *simultanément* perçues par lui.

Dans le Postulat III du De Mente, Spinoza se fonde sur la nature des corps constituant le corps humain pour déduire les diverses manières dont celui-ci est affecté : « *Les individus composant le Corps humain, et par conséquent le Corps humain lui-même est affecté par les*

¹⁰² Ces derniers textes ne seront évoqués que furtivement, puisqu'ils occuperont une place de choix dans notre seconde partie.

corps extérieurs d'un très grand nombre de manières »¹⁰³. Les affections du corps (c'est-à-dire, les modifications de sa puissance d'agir par les corps extérieurs) font partie de « ce qui arrive au corps ». Le corps humain est conçu comme une réalité constituée de corps de nature diverse. Ces corps sont affectés de plusieurs manières et par conséquent, le corps humain qui les renferme est à même d'être affecté, et donc modifié de plusieurs manières par les causes extérieures. Ce qui revient à dire que la diversité des manières dont le corps humain peut être affecté par les corps qui l'entourent, résulte de la nature même des corps dont il est constitué, ainsi que de celle des corps extérieurs.

De ce Postulat, nous pouvons déduire que la manière, mieux, le degré dont un corps peut être affecté par les corps extérieurs dépend en principe du degré de composition de ce corps ; autrement dit, autant il y a de corps qui composent le corps humain, autant celui-ci est affecté par les corps extérieurs. Mais, dire du corps humain qu'il est affecté de plusieurs manières, signifie en principe qu'au cours de ses rencontres avec les corps extérieurs, le corps humain reçoit des traces ou des images qui correspondent chacune à une réalité donnée. Autrement dit, « être affecté » pour le corps humain c'est non seulement « subir » une modification de sa puissance d'agir, mais c'est aussi et surtout retenir les traces de ces modifications. Ainsi, par exemple, pour le corps, être affecté par le soleil c'est contenir en soi les traces mêmes du soleil, c'est-à-dire, des images qui lui sont nécessairement associées, à savoir, la chaleur, la lumière, etc.

Le Postulat VI reconnaît au corps humain une autre aptitude ; une aptitude que le Postulat III semblait seulement accorder aux corps extérieurs ; c'est-à-dire que le corps humain n'est pas seulement une réalité modifiée, sollicitée par les autres, mais c'est également une réalité apte à modifier les corps qui l'entourent ; Spinoza l'énonce de la manière suivante : « Le Corps humain peut mouvoir les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières, et les disposer d'un très grand nombre de manières [*Corpus humanum potest corpora externa plurimis modis movere, plurimisque modis disponere*] »¹⁰⁴. Le Postulat VI soutient que le corps humain est doté d'une puissance telle qu'il est capable de disposer les corps extérieurs. Dans ce Postulat, Spinoza dit que le corps humain « peut » (*potest*) ; ce qui signifie qu'il a la capacité ou les aptitudes de faire certaines choses. Selon ce Postulat, « mouvoir » et « disposer » les corps extérieurs sont les actes que le corps humain est apte à faire. Ceci montre que le corps n'est pas inerte au sens où il subirait tout sans pouvoir agir sur les autres corps.

¹⁰³ *Éth.*, II, Prop. XIII, Post. III, p. 129.

¹⁰⁴ *Ibid.*, II, Prop. XIII, Post. VI, p. 131.

Le choix de ces deux Postulats n'est pas fortuit, il nous permet d'inscrire notre propos en tenant compte de l'orientation que Spinoza donne à sa pensée : une philosophie de la puissance. Car, lorsqu'on les pose côte à côte, on constate que le Postulat III part d'une action des corps extérieurs sur le nôtre, tandis que le Postulat VI souligne comme une réaction de notre corps par rapport aux corps environnants puisqu'il « peut » les disposer et les mouvoir. Une telle réaction ne peut se comprendre que comme l'une des expressions de la puissance même du corps.

Comme nous venons de le souligner, ces deux Postulats mettent en relief deux faits, à savoir : d'une part, la modification de la puissance du corps humain par les corps extérieurs, et, d'autre part, la modification de la puissance des corps extérieurs par le corps humain. Ces faits paraissent contraires, opposés les uns aux autres ; et pour le moment, nous ne savons pas encore si la première option évoquée dans le Postulat III fait état de la puissance du corps humain ou de ce que l'on pourrait appeler sa faiblesse, d'autant plus qu'ici, le corps humain semble subir l'action des corps extérieurs.

Mais, c'est avec la Proposition XIV que tout se précise : le fait que le corps humain soit affecté par les corps extérieurs apparaît non pas comme une impuissance, mais comme une aptitude même du corps. Pourquoi ? Pour la simple raison que la modification de la puissance corporelle par les corps extérieurs est un moyen pour notre corps d'inscrire, de retenir et d'agencer les images des corps qui l'ont affecté. On voit donc que ce qui, à première vue apparaissait comme une impuissance n'en est pas une. C'est même ce qui distingue (on l'a vu) le corps de l'enfant de celui de l'adulte. Et, c'est en ce sens que la Proposition XIV d'*Éth. II* qui fait suite au Postulat VI affirme ce qui suit : « L'Esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son Corps peut être disposé d'un plus grand nombre de manières »¹⁰⁵. L'aptitude de l'esprit est égale aux dispositions de son corps ; autrement dit, de même que son objet est disposé d'un très grand nombre de manières par les corps extérieurs, l'esprit perçoit un très grand nombre de choses. C'est ce que vient confirmer la Démonstration de cette Proposition : « En effet le Corps humain (...) est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières, et est disposé de façon à affecter les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières. Or, tout ce qui arrive dans le Corps humain (...), l'Esprit humain doit le percevoir ; donc l'Esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, d'autant plus apte, etc. »¹⁰⁶. En partant du principe que tout ce qui arrive au corps est nécessairement perçu par l'esprit, et que

¹⁰⁵ Spinoza, *Éthique*, II, Proposition XIV, p. 131.

¹⁰⁶ *Ibid.* II, Proposition XIV, Démonstration, p. 131.

la manière dont l'esprit est disposé à percevoir les choses correspond à la manière dont le corps est affecté, mieux, aux aptitudes du corps à imprimer, retenir et agencer les images des choses, nous voyons un rapport entre l'ignorance présente des hommes et la fabrique même de leur corps.

En suivant la logique de la Démonstration de la Proposition XIV, il est possible d'avancer que si l'esprit n'est pas apte à percevoir un très grand nombre de choses, c'est que le corps auquel il est uni est apte à très peu de choses. Une telle façon de poser le problème permet surtout de souligner l'importance du corps et des affects dans la constitution de notre capacité de percevoir les choses. Rappelons-nous que nous avons vu ci-dessus que l'esprit était constitué des modes de penser ; mais ceux-ci ne sont rien d'autres que des affects, c'est-à-dire, des idées que l'esprit forme *simultanément* en fonction des affections du corps.

Un individu (adulte) doit (se) connaître soi-même, Dieu et les choses ; autrement dit, connaître, c'est non seulement se connaître soi-même, mais c'est aussi connaître ce qui est. Mais qu'est-ce que l'individu humain sait-il de lui-même ? Comment se connaît-il ? Par quel procédé connaît-il les choses ? Le corps et les affects occupent-ils une place dans cette connaissance ? Nous avons vu que Spinoza pose l'individu humain comme un être constitué d'un esprit et d'un corps, et que ce dernier est l'objet de l'esprit. En tant que tel, il ne peut pas percevoir tout ce qui arrive au corps.

Ces trois choses, à savoir : soi-même, Dieu et les choses, sont ce que les bébés et les enfants ignorent. Leur corps et leur esprit étant aptes à peu de choses, ils sont alors ignorants d'eux-mêmes, de Dieu et des choses¹⁰⁷. On suppose donc que l'adulte soit capable d'avoir conscience de soi, de Dieu et des choses, puisque la structure de son corps diffère de celle du corps du bébé et de l'enfant. Mais ce n'est pourtant pas le cas.

L'individu humain se sait d'abord comme percevant les choses extérieures qui affectent son corps¹⁰⁸ : l'individu humain, nous l'avons déjà dit, n'est rien d'autre qu'une partie de la nature qui, de ce fait, ne peut pas être en relation avec d'autres choses. Ces

¹⁰⁷ On le verra ci-dessous dans le Scolie de la Proposition XXXIX du *De potentia intellectus, seu de libertate humana*.

¹⁰⁸ Dans les Propositions XVI, XVII et XVIII du *De natura et origine mentis*, Spinoza évoque la rencontre entre le corps humain et les corps extérieurs. La particularité de ces trois Propositions c'est que, quand bien même elles évoquent le corps de l'individu et les corps extérieurs, l'accent est surtout mis sur ces derniers du fait de leur action sur le corps de l'individu (la Proposition XVI, p. 133 montre que l'affect, donc l'idée de la modification de la puissance corporelle enveloppe aussi bien la nature du corps de l'individu que celle des corps affectants. Remarquant bien que dans cette Proposition, Spinoza ne dit pas que « l'idée de l'affection dont le corps humain est affecté par les corps extérieurs enveloppe... », mais qu'elle « doit [debet] envelopper... ». autrement dit, il décrit là ce qu'est l'idée d'une affection, or cette connaissance (à savoir que l'idée d'une affection du corps doit envelopper...) n'est pas à la portée de tous. La plupart des individus ignorent cet enchaînement. La Proposition XVII, ainsi que ses Corollaire, Démonstration et Scolie expliquent non seulement le processus d'impression d'images des corps extérieurs, mais surtout comment l'individu humain est-il conduit à les imaginer. La Proposition XVIII évoque l'association des images des corps extérieurs ayant affecté le corps humain antérieurement : l'imagination de l'un d'entre eux, impliquera aussitôt celle de l'autre.

dernières sont donc immédiatement connues en tant qu'elles sont en rapport avec le corps de l'individu et modifient sa puissance d'agir. Par l'entremise des idées des affections de son corps, l'individu humain forme en même temps des idées relatives aux choses extérieures. Autrement dit, les choses extérieures sont perçues à partir des idées des affections du corps de l'individu humain. Quel constat pouvons-nous faire ici ? Nous constatons que, dans le processus de connaissance, l'individu humain perçoit et connaît *d'abord* les choses extérieures *avant* de se connaître en tant que tel (ou alors, il ne se connaît qu'en tant qu'il connaît les choses extérieures ou tout simplement ses affections. Au sens où il va se poser inconsciemment ou non comme un individu affecté. C'est parce qu'il affecte et est affecté qu'il se connaît et connaît le monde extérieur). Une question se pose : Spinoza ne pose-t-il pas l'esprit humain comme l'idée du corps humain ? Et, de ce fait, n'est-il pas dit que celui-ci se doit de percevoir tout ce qui arrive à son objet ? Autrement dit, être l'idée du corps au sens spinoziste, n'est-ce pas être la connaissance même du corps ? Si oui¹⁰⁹, alors, comment se fait-il que la connaissance des choses extérieures précède, pour ainsi dire, celle que l'individu humain a de lui-même (ou de son corps) ? Pourquoi la connaissance du corps humain par l'esprit (qui est son idée) n'est-elle pas spontanée, puisque l'esprit et le corps constituent un seul et même individu ? Comment cet individu doit-il d'abord connaître les choses extérieures avant de se connaître en tant que tel ?

On affirmerait volontiers que la connaissance que l'esprit a de son objet (donc le corps humain) précède pour ainsi dire, la connaissance ou l'idée qu'il a des choses extérieures au corps, puisque ces choses externes ne sont perçues qu'à partir des affections du corps humain. Autrement dit, le corps humain apparaît comme la modalité par laquelle l'individu est en rapport avec les choses qui l'entourent. Ce qui reviendrait à dire que la « modalité » (donc le corps) étant ce sans quoi la connaissance de l'extérieur n'est pas possible, elle est connue avant toute chose.

Or, bien que l'esprit soit posé comme l'idée ou la connaissance du corps, cela ne signifie nullement qu'il ait (ou possède) la connaissance du corps. L'esprit n'est l'idée du corps que parce qu'il est « uni » à lui, mais aussi parce qu'il est amené à connaître tout ce qui arrive au corps. Cependant, cette connaissance n'est pas d'abord « connaissance du corps », mais de « ce qui arrive au corps », autrement dit, une connaissance du corps par l'entremise de « ce qui arrive au corps », ses modifications dues à ses relations avec les corps extérieurs.

¹⁰⁹ Dans la Démonstration de la Proposition XIX du *De natura et origine mentis*, Spinoza identifie bien l'esprit humain à la connaissance du corps.

En effet, après avoir soutenu que l'esprit humain ne connaît pas le corps humain¹¹⁰ (autrement dit, que le fait que l'esprit soit l'idée du corps n'explique pas pour autant qu'il connaisse son objet), Spinoza décrit par la suite, de quelle manière l'esprit arrive à connaître le corps : « L'esprit humain ne connaît le Corps humain lui-même, et ne sait qu'il existe, qu'à travers les idées des affections dont le Corps est affecté »¹¹¹. Encore une fois, c'est par ses affections que le corps est connu par l'esprit humain. Et comme ces affections résultent de la rencontre avec les corps extérieurs, donc comme elles résultent de l'action des corps extérieurs, ces derniers sont *d'abord* connus comme étant la cause de telle ou telle modification de notre corps. A cette connaissance (connaissance des corps extérieurs et du corps humain) il s'ajoute la connaissance que l'esprit a de lui-même. La déduction de cette connaissance n'est pas, sans rappeler celle de la connaissance du corps. La Proposition XXIII affirme ce qui suit : « L'Esprit humain ne se connaît pas lui-même, si ce n'est [*nifi*] en tant qu'il perçoit les idées des affections du Corps »¹¹². L'esprit humain, nous l'avons dit, est l'idée ou la connaissance du corps. Or, il ne connaît le corps que par l'entremise des affections de celui-ci. Que nous apprend cette Proposition ? Tout comme la Proposition XIX, elle commence par une négation qui tend à souligner le manque de connaissance (du corps par l'esprit, et de l'esprit par lui-même). Mais, cette forme négative, fait aussitôt place à la condition de possibilité de la connaissance, c'est-à-dire qu'elle montre comment la connaissance (du corps et de l'esprit) est possible : encore une fois, ce sont les affections du corps et leurs idées qui permettent à l'individu humain de connaître non seulement les corps extérieurs, son propre corps et son esprit. La conscience de soi découle donc de celle que l'individu a des corps extérieurs (qui affectent son corps) et de son corps (affecté par les corps extérieurs). Quel est l'avantage de toutes ces connaissances ? Autrement dit, en quoi devraient-elles permettre de distinguer l'enfant de l'individu adulte ?

Ces connaissances sont expressives de la conscience que l'individu humain a des choses extérieures et de lui-même (donc de son corps et de son esprit). Il est vrai que dans la Seconde Partie de l'*Éthique*, Spinoza ne parle pas précisément de « conscience » ; mais l'absence de ce terme ne signifie pas que tout le déploiement de cette partie du texte en fasse abstraction. Nous l'avons vu, le terme apparaît pour la première fois, dans l'Appendice d'*Éth.* I où il est dit que les hommes ont conscience de la chose utile, de leurs volitions et de leur

¹¹⁰ *Éth.* II, Prop. XIX, Cor, p. 115. Cette idée sera reprise dans la Démonstration de la Proposition XIX.

¹¹¹ *Ibid.*, II, Prop. XIX, p. 139.

¹¹² *Ibid.* II, Prop. XXIII, p. 145.

appétit. La conscience n'est rien d'autre que l'idée ; c'est-à-dire, la connaissance que l'esprit a de lui-même et des choses.

L'individu humain, dès lors que son corps est affecté par les corps extérieurs, il perçoit nécessairement les affections, c'est-à-dire les modifications de la puissance du corps et les idées de celles-ci. Par cette perception, il a donc conscience de soi ; mais une conscience précédée par celle des choses qui affectent son corps. Qu'est-ce qui fait alors la particularité de cette conscience qu'il a de lui-même ? Cette conscience est une connaissance, mais une connaissance « indirecte », « médiante » au sens où elle ne résulte pas immédiatement du fait que l'esprit soit l'idée du corps, mais qu'elle soit « dérivée » de l'idée que l'esprit a des idées des affections du corps¹¹³. La conscience de soi est conditionnée par les idées des affections du corps ; autrement dit, avoir conscience de soi, c'est avoir conscience de l'esprit qui est l'idée ou la connaissance même du corps ; connaissance du corps aussi bien par ses affections que par les idées de celles-ci : l'individu humain n'a conscience de soi et des choses que parce que son corps est affecté et que l'esprit a *simultanément* les idées de ces affections.

On pourrait dire que, contrairement au bébé et à l'enfant, l'individu humain (adulte) a l'avantage d'avoir un corps disposé de plusieurs manières par les corps extérieurs et un esprit qui perçoit *simultanément* tout ce qui affecte son objet. L'esprit de l'individu humain perçoit nécessairement la diversité des manières dont le corps humain est affecté ainsi que la diversité des idées des affections du corps. C'est ce que nous enseignait la Proposition XIV d'*Éth. II*. Certes, l'individu (adulte) dispose d'un corps et d'un esprit ayant plus de capacités que ceux du bébé et de l'enfant. Et que, contrairement à ces derniers qui n'ont « presque » pas conscience d'eux-mêmes et des choses, l'individu (adulte) a conscience de soi et d'un plus grand nombre de choses. Mais, cette connaissance qui résulte en grande partie de la diversité des manières dont le corps humain est affecté ainsi que de l'aptitude de l'esprit à percevoir tout ce qui arrive à son objet, semble pourtant ne pas distinguer les individus adultes des individus enfants. Nous pensons que la différence entre l'enfant et l'adulte ne doit pas seulement se fonder sur ce qui précède. Car, le tout n'est pas d'avoir une idée de soi et des choses diverses (et cela, en fonction de la diversité des manières dont le corps est affecté), mais il faut que cette idée (cette connaissance ou science) que l'individu a de lui-même et des choses soit, non pas relative aux différentes manières dont il est affecté, mais une connaissance adéquate ; une connaissance qui comprenne les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes.

¹¹³ « L'Esprit (par la Prop. 23 p. 2) à travers les idées des affections du corps est nécessairement conscient de soi... » (*Éth. III, Prop. IX, Dém.*, p. 219).

Après avoir décrit le processus par lequel l'individu se connaît soi-même et connaît les choses, Spinoza montre par la suite que cette conscience (que l'individu a aussi bien de lui-même que des choses) est une connaissance inadéquate : « L'idée d'une quelconque affection du Corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du corps extérieur »¹¹⁴. Qu'est-ce à dire ? Que faut-il comprendre par là ?

A travers cette affirmation, Spinoza montre que l'affect, autrement dit, l'idée d'une affection du corps, n'exprime pas la connaissance du corps affectant tel que celui-ci est en lui-même, mais que cette connaissance est toujours relative à la manière dont le corps est affecté. Si tel est que la manière dont un corps est affecté dépend de sa nature et de celle du corps affectant, on déduirait facilement que cette manière, c'est-à-dire cette affection du corps, s'explique par la nature des deux corps (celui de l'individu et le corps extérieur) : l'idée d'une affection quelconque du corps est une connaissance inadéquate, car elle n'enveloppe pas la connaissance adéquate des causes de l'affection (à savoir la connaissance adéquate du corps humain et celle du corps extérieur).

Il faut le dire, les idées des affections du corps humain ne sont pas claires, mais confuses. De ce fait, la connaissance qui résulte de ces idées, donc l'idée de ces idées, ne peut être que confuse. Car, en dehors de l'affection qui résulte de la relation entre le corps humain et le corps extérieur, ce dernier (le corps extérieur) a une consistance, il a une essence par laquelle il doit être connu adéquatement ; et ce qu'il est en lui-même, ne dépend nullement du corps humain avec lequel il est en relation : l'affection indique seulement comment est le corps humain lorsqu'il est affecté par le corps extérieur. Or, dire comment est le corps humain ne signifie ni ce que le corps humain est, et encore moins ce que le corps extérieur est. Donc déduire la connaissance du corps extérieur à partir de l'idée de cette affection, revient seulement à constater la modification de la puissance du corps humain. La conséquence de tout ce qui précède est posée dans le Corollaire de la Proposition XXIX d'*Éth. II* selon laquelle :

Je dis expressément que l'Esprit n'a ni de lui-même, ni de son propre Corps, ni des corps extérieurs une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et mutilée, chaque fois qu'il perçoit les choses à partir de l'ordre commun de la nature, c'est-à-dire chaque fois qu'il est déterminé du dehors, à savoir par la rencontre fortuite des choses, à contempler ceci ou cela, et non déterminé du dedans, à savoir de ce qu'il contemple plusieurs choses à la fois, à comprendre en quoi ces choses se conviennent, diffèrent ou s'opposent ; chaque fois en effet que c'est du dedans qu'il se trouve disposé

¹¹⁴ *Op.cit.*, Prop. XXV, p. 147.

de telle ou telle manière, alors il contemple les choses de manières claire et distincte, comme je le montrerai plus bas¹¹⁵

Qu'est-ce à dire ? Notons que Spinoza ne remet pas en cause le fait que nous ayons des idées des modifications de la puissance de notre corps ; il ne remet pas en cause le fait que nous possédions quelque connaissance de nous-mêmes. Mais, il précise que celle-ci manque de clarté et de distinction, puisqu'elle est souvent conçue de notre propre point de vue, c'est-à-dire, en fonction de la manière dont nous sommes individuellement affectés.

Imaginer le corps humain, c'est-à-dire, le connaître à travers les idées de ses affections (qui font varier sa puissance d'agir), ce n'est pas en avoir une connaissance réelle, mais c'est seulement le sentir, c'est-à-dire, en avoir une idée. Et comme cette idée, nous ne la formons qu'à partir des images des corps extérieurs imprimées dans notre corps, il se trouve qu'elle est une idée confuse. D'où vient cette confusion ? Autrement dit, qu'est-ce qui fait que cette idée (ou connaissance) que nous avons du corps humain soit une idée confuse ?

Cette idée, de quoi est-elle l'idée, si ce n'est celle d'une affection du corps. Or, en tant qu'elle résulte de la rencontre entre notre corps et le corps extérieur, cette affection renferme aussi bien la nature de notre corps que celle du corps qui modifie sa puissance d'agir. Cette idée, disons-le, renferme non seulement une connaissance partielle et donc confuse de notre corps, mais aussi celle du corps qui affecte le nôtre. Dès lors qu'elle se pose désormais comme une connaissance confuse des corps, l'idée ne peut logiquement qu'être une connaissance confuse comme le soutient la Proposition XXVIII d'*Éth. II*. Les « idées des affections du corps humains » ne sont rien d'autres que les affects. Donc, s'il est vrai avec la Proposition XXIII d'*Éth. II*, que *l'esprit ne se connaît pas lui-même si ce n'est en tant qu'il perçoit les idées des affections du corps* (autrement dit, s'il est vrai que l'esprit perçoit aussi bien les affections de son corps que les idées de ces affections et que cette perception constitue la modalité de sa propre connaissance), il va de soi que l'esprit perçoive confusément les affections de son corps d'autant plus qu'il les perçoit par leurs idées confuses (autrement dit les affects). Or, l'affect ou l'idée d'une modification de la puissance d'agir du corps humain, n'enveloppe pas la connaissance adéquate du corps humain lui-même. Donc cette connaissance que l'esprit humain a de lui-même, n'en est pas une, puisqu'elle se caractérise par sa confusion. Autrement dit, la connaissance que l'esprit a de son objet par l'entremise des idées des affections de celui-ci n'est pas adéquate. Tant qu'il est sous le règne de l'imagination, l'esprit n'a donc aucune connaissance adéquate ni de soi-même, ni de son objet, ni des choses extérieures.

¹¹⁵ *Éth. II, Prop. XXIX, Cor., p. 153.*

Les affects, c'est-à-dire les idées des affections du corps enveloppent aussi bien la nature du corps affecté que celle du corps affectant. Cependant, les Propositions XXIV et XXV d'*Éth. II* posent que Dieu n'a la connaissance adéquate et des corps extérieurs, et du corps humain, que lorsqu'il est affecté non pas, par l'esprit humain seul, mais par d'autres idées. Car, les idées des affections du corps humain dans leur rapport exclusif avec l'esprit humain (et donc sans d'autres idées) ne sont que des effets dont les causes échappent, pour ainsi dire, à l'individu. Ce sont des connaissances partielles, confuses. Encore une fois, qu'est-ce qui fait que cette connaissance soit confuse ? Sa confusion vient du fait que, d'autres idées que l'esprit n'aient pas été prises en compte ; mieux encore : il faut dire que les affections du corps dont l'esprit forme une idée, sont des effets causés aussi bien par la nature des corps extérieurs qui affectent le nôtre, que par la nature du corps de l'individu. Pour qu'elle soit adéquate, l'idée de l'affection doit se rapporter à l'esprit (donc à l'idée du corps affecté) et aux idées relatives aux corps extérieurs.

Lorsque le corps d'un individu est affecté, c'est-à-dire disposé de telle sorte que sa puissance d'agir soit modifiée, cette modification (qui n'est rien d'autre qu'une affection) ne s'explique pas uniquement par la nature du corps de l'individu. Car, si l'on se souvient des enseignements de l'Abrégé de physique, et plus précisément du Corollaire qui fait suite au Lemme III, d'où il ressort que le *mouvement* d'un corps qui était en *repos* ne provient pas de son état antérieur (donc de son *repos*) ; de même que le *repos* d'un corps qui était en *mouvement* ne vient pas de son état précédent (donc de son *mouvement*). En effet, du *repos* d'un corps il ne peut rien s'en suivre sinon que ce corps reste en *repos*, tout comme du *mouvement* d'un corps il ne découle rien d'autre que ce corps demeure en *mouvement*. L'état du corps change en fonction de la rencontre qu'il fait avec d'autres corps. Autrement dit, le passage du *mouvement* au *repos* et celui du *repos* au *mouvement* s'expliquent par l'action des corps extérieurs sur celui de l'individu. Il est vrai que cette observation est relative aux *corps simples*. Mais diffère-t-elle réellement des mécanismes des *corps composés* ? Pas si sûr. Nous avons précisément le même type d'enchaînement : selon nous, ce qui était perçu comme *mouvement* et *repos*, ou comme *vitesse* et *lenteur*, pourrait tout simplement se recouper au tour du terme d'*affection* (terme que l'auteur emploie le plus souvent pour les corps composés). Car, les modifications de la puissance d'agir des corps composés, donc leurs

affections, ne sont rien d'autres que des variations de cette puissance d'agir ; laquelle *augmente* ou *diminue* sans cesse (tout comme elle est aidée ou contrariée)¹¹⁶.

Ceci dit, de la même manière que le *mouvement* et la *vitesse*, ainsi que la *lenteur* et le *repos* d'un corps ne dépendent pas et ne s'expliquent donc pas par la nature de ce corps, mais plutôt à la fois par la nature du corps concerné et celle du corps extérieur, de cette même manière, les affections du corps (qui pourraient correspondre au *mouvement* et au *repos* des corps simples) s'expliquent aussi bien par la nature du corps affecté que par celle du corps affectant. Or, lorsque la connaissance qu'un individu a des modifications de la puissance de son corps se fonde uniquement sur l'esprit seul, cette connaissance n'est pas adéquate puisqu'elle manque de prendre en considération d'autres causes sans lesquelles les affections ne se seraient pas produites.

La première partie du Corollaire de la Proposition XXIX que nous avons cité ci-dessus montre que la connaissance que l'esprit a de lui-même, de son corps et des choses extérieures demeure une connaissance confuse tant qu'elle se fonde sur des déterminations externes à l'individu : cette précision n'est pas, sans nous faire penser au Scolie de la Proposition XXXIX d'*Éth. V* (du moins, la dernière partie du Scolie) où l'auteur évoque la contribution des causes extérieures (les parents) au développement du corps de l'enfant. A travers cette contribution nécessaire, nous pouvons aussi lire la dépendance de l'enfant vis-à-vis d'un « ordre commun de la nature » dans lequel les parents occupent une place de choix.

Cela dit, ce petit détour aux extraits d'*Éth. II* nous permet à présent de répondre à notre question initiale en interrogeant le Scolie de la Proposition XXXIX d'*Éth. V* qui peut être interprété dans un sens qui nous permettra de voir pourquoi les hommes demeurent, pour la plupart, dans un état d'ignorance qui n'est pas, sans rappeler, leur ignorance native.

Reprenons à nouveau frais l'extrait du Scolie : « qui a, *comme* [ut] le bébé ou l'enfant, un Corps apte à très peu de chose (...), a un Esprit qui (...) n'a presque [ferè] aucune conscience ni de soi, ni de Dieu, ni des choses ; et, au contraire, qui a un Corps apte à beaucoup de choses, a un Esprit qui (...) a une grande conscience de soi, de Dieu, et des choses »¹¹⁷. Si les textes d'*Éth. II* que nous venons d'étudier posent un rapport logique entre les aptitudes du corps et celles de l'esprit, ils n'insistent pas pour autant sur l'ignorance humaine proprement dite. En les parcourant, le lecteur peut seulement déduire que celui qui a un tel corps, a nécessairement un esprit ayant une puissance de penser moindre, donc encline

¹¹⁶ Le mouvement et la vitesse pourraient se rapporter à l'augmentation de la puissance du corps et à la suppléance (l'aide) de cette puissance ; tandis que la lenteur et le repos renverraient aussi bien à la diminution qu'à la contrariété de la puissance corporelle.

¹¹⁷ Spinoza, *Éthique*, V, Proposition XXXIX, Scolie, p. 535. Nous soulignons.

à l'ignorance ; contrairement à celui qui possède un corps ayant plus d'aptitudes que le sien. Or, avec le Scolie ci-dessus, cette puissance moindre de l'esprit est aussitôt identifiée à une conscience moindre (que l'individu humain a de lui-même, de Dieu et des choses). Une conscience proche de l'inconscience, comme on peut le déduire à partir de l'expression « presque aucune conscience ». Un tel niveau de conscience ne correspond à rien d'autre qu'à l'ignorance. Prolongeons notre analyse de ce Scolie et montrons qu'il peut s'interpréter autrement.

L'adverbe de manière « comme » (*ut*) que Spinoza emploie dans l'extrait du Scolie de la Proposition XXXIX d'*Éth. V* laisserait penser que cet extrait du Scolie ne parle du bébé et de l'enfant que de façon détournée, c'est-à-dire, indirectement : le terme *ut* (« comme ») est un adverbe de manière qui permet de poser une comparaison entre deux ou plusieurs choses. Ici, tel que nous l'avons envisagé, en présentant le corps du bébé ou de l'enfant comme apte à accomplir très peu de choses, Spinoza semble vouloir montrer dans le même élan, à travers cet adverbe (*ut*), en quoi le corps de tout homme n'ayant pas assez d'aptitudes, peut être « comme » (ou doit être identifié à) celui du bébé ou de l'enfant. A la seule différence que l'homme (adulte) n'est pas totalement dépourvu de conscience, puisqu'il a conscience de son appétit. Et, Spinoza dit justement qu'il n'a « presque aucune conscience ». Le terme *ferè* (« presque ») permettrait de souligner une frontière entre l'ignorance du bébé et celle de l'homme (adulte). Ceci dit, ce Scolie peut s'interpréter comme suit : tout homme qui conserve son corps dans un état tel qu'il soit apte à très peu de chose, dépend moins de lui-même que des causes extérieures, « comme » le sont le bébé et l'enfant qui dépendent en grande partie de ces causes extérieures que sont les adultes.

Le Scolie de la Proposition XXXIX d'*Éth. V* souligne l'implication des causes extérieures, en l'occurrence les adultes, dans le changement de l'état du corps du bébé ; c'est-à-dire, son changement en corps d'adulte. Mais, un tel changement corporel va de pair avec un changement sur le plan mental, puisque les modifications de la puissance corporelle ont leur pendant, à savoir les idées de ces modifications. En fait, c'est pendant ce passage du corps du bébé à celui de l'adulte en passant par celui de l'enfant, que les structures cérébrales de l'individu seront sollicitées, et donc mises à l'épreuve de la rétention et de l'agencement des images des choses.

Comme toute chose, l'enfant et l'adulte s'efforcent, chacun à sa manière, de persévérer dans son être. Certes, on pourrait affirmer que, contrairement à l'individu adulte, l'enfant dépend plus des causes extérieures dans tous les moments de sa vie d'enfant. L'adulte, lui, peut quelque fois se passer du concours des causes extérieures. Son

« indépendance », sa « majorité » s'expriment précisément dans cette aptitude qui consiste à ne plus dépendre (et donc attendre tout) des autres. Mais, dès lors que l'individu adulte est déterminé à se conduire en fonction d'une idée inadéquate, en ce moment, il est tout simplement *passif*. Cette passivité vient de cela même que sa conduite ne s'explique pas seulement par son essence ; les causes extérieures font partie de ce qui donne sens à sa conduite. Ainsi cet individu peut-il être conduit à remettre en cause le déploiement de son *conatus*, sans le savoir. C'est sur ce point que nous disons que cet individu peut être identifié à un enfant adulte. Car, les causes extérieures par lesquelles s'explique la conduite de cet individu ne diffèrent pas de celles qui déterminent l'enfant.

Si, du point de vue de la pensée, l'ignorance s'explique aisément par cela même que les hommes n'ont qu'une idée partielle des choses, il convient de soutenir, compte tenu de ce qui vient d'être dit, que ce fait qu'est l'ignorance, a nécessairement son pendant dans la réalité corporelle ; et il s'explique par le fait que le corps soit apte à très peu de chose. Ce qui pourrait s'entendre comme une aptitude partielle, limitée par les causes extérieures, au point où le corps ne parvient pas à enchaîner les images des choses de sorte à établir une cohérence dans les idées. Mais, que faut-il entendre par un « corps apte à très peu de chose » ?

Bien avant de dire ce qu'il faut comprendre par « un corps apte à très peu de choses », intéressons-nous d'abord à l'adjectif « *apte* » qui, lorsqu'il est appliqué à un individu, pose celui-ci comme un être disposé à faire un certain nombre de choses. Dire d'un individu qu'il est apte à quelque chose, c'est lui reconnaître des « capacités », des « aptitudes » pour l'accomplissement de cette chose. Ce terme est donc révélateur des aptitudes de l'individu ; et il implique nécessairement la réalité extérieure (comme nous le montrent les Postulats III et VI d'*Éth. II*). C'est par rapport à celle-ci que la puissance de l'individu est perçue comme « effort », c'est-à-dire « aptitude », « tendance » à surmonter un obstacle, une difficulté interne ou externe.

Dans le cadre de l'anthropologie spinoziste qui accorde une place de choix au corps et aux affects, poser le corps comme apte à faire quelque chose, c'est le poser comme expressif d'une certaine puissance. Mais, en posant cette puissance comme une aptitude à faire « très peu de choses », l'extrait du Scolie de la Proposition XXXIX tend à concevoir cette puissance comme une moindre puissance ; une puissance sans cesse limitée. Notons que Spinoza ne dit pas du corps qu'il est inapte ; mais seulement qu'il est apte à très peu de chose. Le corps (tout comme l'esprit et même toute chose) exprime toujours une puissance d'agir et d'être propre à son essence. Et cette puissance, il la puise en lui-même, puisqu'elle n'est rien d'autre que

l'expression de son essence. Seulement, cette puissance peut connaître des modifications au sens où, elle peut être augmentée, diminuée, aidée ou contrariée par les causes extérieures.

Les extraits d'*Éth. II* nous ont permis de poser que le corps n'est pas seulement apte à affecter les corps extérieurs, mais qu'il est également apte à être affecté par les corps extérieurs. Ce qui revient à dire qu'un corps apte à très peu de chose, est un corps dont l'aptitude à affecter et à être affecté est moindre. Un tel corps aura peu d'affections, c'est-à-dire, très peu de traces ou d'images des choses. Et son esprit, qui ne peut avoir l'idée de ce qui arrive à son objet, aura *simultanément*, très peu d'idées de choses, puisque les idées qu'il aura ne seront rien d'autres que celles des images imprimées dans les parties molles du corps auquel il est uni.

Ces idées que l'esprit perçoit en même temps que les modifications de la puissance du corps ne sont rien d'autres que les affects. C'est-à-dire, des modes de penser par lesquelles l'esprit affirme sa propre puissance ; des modes de penser qui ont pour pendant les affections du corps. L'anthropologie de Spinoza constitue une pensée de la puissance humaine par l'entremise des concepts d'*individu*, de *corps* et d'*affect*. La puissance de l'individu humain se traduit par la puissance du corps exprimée à travers les affections, et par la puissance de l'esprit exprimée à travers les idées de ses affections. La mise en évidence de la corrélation des aptitudes du corps et de l'esprit évoquée dans les extraits d'*Éth. II* ainsi que dans le Scolie de la Proposition XXXIX de la dernière Partie de l'*Éthique* s'inscrit dans l'élucidation de cette puissance humaine. Plus le corps est apte à affecter et à être affecté, plus son esprit recouvre une marge de connaissance considérable.

La connaissance des mots et des choses que les enfants acquièrent, leur vient des adultes, et elle participe au changement même de leurs corps. Cette connaissance, comme on a pu le voir à partir du Scolie II de la Proposition XL d'*Éth. II*, constitue la connaissance du premier genre (elle se fait par signe). Déjà, il y a un point commun entre le corps de l'enfant et celui de l'adulte ignorant : ils sont tous les deux, constitués par une *fabrica* semblable. L'ignorance est un phénomène d'ordre psychophysique. Un phénomène qui met en évidence la manière dont le corps s'est « construit », c'est-à-dire, sa manière d'inscrire et d'enchaîner les images des choses.

On l'aura sans doute remarqué, l'ignorance n'est pas la seule question qui constitue le fondement à partir duquel Spinoza construit son discours anthropologique des affects. À l'ignorance, s'ajoute le fait que les hommes aient l'appétit d'une quête perpétuelle de ce qui leur est utile. Nous voyons là le sens que Spinoza veut donner à son anthropologie : une

anthropologie qui ressasse les « faiblesses » de la nature humaine tout en proposant une voie par laquelle les hommes peuvent être conduits au salut.

1.2. Spinoza : critique de la détermination imaginative de l'utile

Il ressort de l'étude précédente, que : tant qu'un individu humain aura un corps apte à très peu de chose, son esprit sera nécessairement apte à percevoir très peu de chose ; l'esprit étant l'idée du corps, il ne peut que percevoir tout ce qui arrive au corps. Une telle perception, en tant qu'elle ne renferme que très peu de chose, n'est rien d'autre qu'un manque de connaissance, ou tout simplement, une connaissance partielle ou confuse des choses.

Nous avons donc vu que le corps (à travers ses affections) et les affects (en tant qu'idées des modifications de la puissance du corps par lesquelles l'esprit se connaît soi-même, son corps, ainsi que les corps extérieurs) occupent une place de choix dans l'élucidation de ce premier fondement de l'anthropologie spinoziste. Mais, l'ignorance des hommes n'est pas la seule thèse à constituer le point de départ de la réflexion anthropologique de Spinoza. A cela, le philosophe ajoute l'appétence des hommes pour les choses utiles et la conscience qu'ils en ont.

Dans ces lignes, en évoquant la question de l'*utile* ou de l'*utilité* chez Spinoza, nous voulons inscrire notre propos dans le cadre de la critique amorcée dans l'Appendice du *De Deo*¹¹⁸. Il s'agira de comprendre pourquoi l'évocation de cette caractéristique essentielle de la nature humaine, à savoir, la recherche de l'utile, vise entre autres, à rendre compte, non seulement de l'ignorance humaine (ou du rôle de celle-ci) dans la détermination de l'utilité des choses, mais aussi du caractère relatif de cette détermination, car fondée essentiellement sur la complexion affective de chaque individu, elle varie aussi bien d'un individu humain à un autre, que chez un seul et même individu.

La thèse selon laquelle, les hommes « ont tous l'appétit de chercher ce qui leur est utile », ou encore, ce qui revient au même, que « les hommes agissent à cause d'une fin ; à savoir, à cause de l'utile, dont ils ont l'appétit », constitue, le second moment du fondement que prend Spinoza pour élaborer son discours anthropologique. Remarquons que cette thèse

¹¹⁸ Comme nous venons de le préciser, il s'agira d'inscrire et de limiter notre étude dans le contexte de la critique spinoziste des connaissances illusoire amorcée dans l'Appendice du *De Deo*. Il n'est donc pas encore question d'évoquer la détermination rationnelle de l'utile : nous le ferons dans la seconde partie de notre thèse.

apparaît pour la première fois, dans l'Appendice du *De Deo* : le fait qu'elle apparaisse là, en plein déploiement de la critique spinoziste du préjugé finaliste n'est pas anodin. Aussi, le fait que Spinoza la considère comme une idée généralement admise, en ce sens qu'il ne soit pas le seul à l'émettre, puisqu'elle est « à la connaissance de tous », pourrait même faire croire que l'auteur de l'*Éthique* évoque cette idée (relative à l'appétence des hommes pour l'utile) pour mieux la réfuter par la suite ; comme il critique l'ignorance des hommes.

Mais, s'il n'en est rien, c'est-à-dire si, Spinoza conçoit effectivement l'appétence des hommes pour les choses utiles comme une caractéristique essentielle de l'espèce humaine, il nous reste à comprendre en quoi cette thèse constitue un point essentiel de l'anthropologie spinoziste, autrement dit, en quoi elle constitue une élucidation du rapport entre *l'individu, le corps et les affects*. Qu'est-ce qui est « utile », si ce n'est, ce vers quoi tendent les hommes, ce dont ils ont conscience ? Mais, avant d'en avoir conscience, les hommes sont d'abord affectés par ces choses « utiles ». Ce qui suppose que la conscience de l'utilité, donc la détermination même de l'utilité de telle ou telle chose ne vient qu'après coup. Ce n'est pas elle qui guide, pour ainsi dire, l'appétit des hommes.

Affirmer que les hommes n'ont conscience de l'utilité de la chose que parce qu'ils sont préalablement affectés par la chose, ce n'est rien d'autre qu'inscrire notre propos dans le cadre de l'Appendice du *De Deo* qui pose les hommes comme ignorants des causes des choses (les hommes ne connaissent pas d'avance, ce que sont les choses, ni si telle chose est utile ou nuisible ; une telle connaissance ne peut s'établir qu'après avoir été affecté par la chose, c'est-à-dire, après que les hommes aient vu si cette chose peut se composer avec eux). Mais, une telle affirmation inscrit aussi notre propos dans le cadre de la Proposition XII d'*Éth. II*, à savoir que, tout ce qui arrive au corps humain, est nécessairement perçu par l'esprit. Mais, au-delà, ce serait surtout poser la manière dont un individu est affecté par la chose comme préalable à la détermination de l'utilité de celle-ci. Dans ce cas, faut-il affirmer que les affections du corps sont une condition nécessaire à la détermination l'utilité de la chose ? En somme, que faut-il entendre par cette formule qui met en évidence l'appétence des hommes pour les choses utiles ?

Au chapitre XXVII de l'Appendice d'*Éth. IV*, Spinoza rappelle qu'il y a autour de l'individu humain, des choses dont il peut se servir et tirer une utilité. Ce constat l'amène par la suite à poser une antériorité des choses qui « peuvent alimenter et nourrir le Corps » ; celles-ci précèdent, pour ainsi dire, toutes les autres dans l'ensemble des choses utiles au genre humain. Une telle antériorité vient du fait que, l'aptitude de l'esprit à penser plusieurs choses à la fois, a pour pendant l'aptitude du corps à affecter et à être affecté de plusieurs

manières. La façon dont Spinoza pose l'équation entre les aptitudes du corps et de l'esprit, tend à montrer qu'il y a justement une antériorité des manifestations corporelles par rapport à celles de l'esprit, car dit-il, « plus le corps est apte... plus l'esprit est apte... ». Il est vrai que la déduction peut être lue autrement : « si l'esprit est apte... c'est que le corps est apte... ». Mais, quoi qu'il en soit, ne perdons pas de vue le fait que pour Spinoza, les choses utiles sont avant tout celles qui soient liées au corps, comme nous le verrons dans le chapitre XXVII de l'Appendice mentionné ci-dessus.

Se nourrir (ou s'alimenter) est une nécessité biologique, il ne s'agit donc pas d'une recherche de l'utilité au sens propre du terme. Certes, les aliments que l'on choisit sont ceux qui sont utiles à la conservation de l'organisme, donc ceux dont le rapport de composition ne remet pas en cause le fonctionnement du corps. Mais, une chose est de se nourrir, une autre est de déterminer les choses utiles à cette nécessité biologique. Une telle détermination ne peut être « biologique » au sens où elle émanerait du corps, puisque la détermination de l'utilité est une évaluation, un calcul de l'esprit.

Nous voulons montrer comment cette « antériorité », quand bien même elle confère un statut particulier au corps humain et à ses affections, ne signifie pas que le critère qui pose l'utilité des choses soit corporel. Certes, dans sa stratégie d'union avec d'autres corps, le corps humain peut aisément se composer avec tel ou tel corps extérieur et non avec tel autre ; ce qui signifie qu'il tend à se composer avec ceux qui favorisent sa puissance d'agir, donc ceux qui lui sont utiles. Cependant, le critère d'évaluation de l'utilité est avant tout intellectuel, et relève donc de l'esprit.

A. Choses utiles et antériorité du corps ?

En général, la chose utile apparaît le plus souvent comme l'expression d'une indigence certaine. Elle est celle que l'individu n'a pas en lui-même, sinon il ne la rechercherait pas. Elle est plutôt hors de lui. L'homme, en tant qu'il est une partie de la nature, c'est-à-dire un être parmi l'infinité des êtres que comprend la nature, ne peut se suffire à lui-même. Sa persévérance dans son être nécessite qu'il entreprenne une sorte de commerce avec d'autres choses naturelles par lesquelles son indigence sera comblée. Etant donné que la détermination de la chose utile implique une délibération de l'esprit, et que cette délibération est relative à la nature des affections corporelles et leurs idées, il semble qu'il y ait comme une antériorité du corps dans le rapport que nous avons avec la chose utile.

Dans le petit « Abrégé de physique » (qui fait suite à la Proposition XIII d'*Éth. II*), Spinoza nous amène à comprendre le corps humain comme une réalité indigente, dont la conservation nécessite la disposition des corps extérieurs. C'est ce que nous pouvons déduire du Postulat IV d'*Éth. II*, où il est dit que : « Le Corps humain a, pour se conserver, besoin [indiget] d'un très grand nombre d'autres corps, qui pour ainsi dire le régénèrent continuellement »¹¹⁹. Notons que le terme « indiget » (avoir besoin) que Spinoza emploie dans ce Postulat, peut être rapproché du terme français d'« indigence » ; ce qui laisserait penser que la conservation du corps humain est soumise à une condition : en tant que réalité finie, le corps humain doit, pour se conserver, se régénérer sans cesse. Or, il ne peut se régénérer en se repliant sur lui-même. Car, ce qui est censé assurer sa régénération, c'est-à-dire l'empêcher de se détruire, ce sont d'autres corps qui, de par leur constitution, fournissent au corps humain des éléments susceptibles de favoriser sa conservation.

Soulignons au passage que ce Postulat est précédé de trois autres, qui traitent de la composition du corps humain, tout en insistant sur la diversité de nature des corps qui le composent ; lesquels peuvent se regrouper en trois espèces (les corps fluides, les mous et les durs). Et ces corps composant le corps humain, doivent se conserver pour que le corps humain lui-même soit aussi conservé. Leur conservation, et celle du corps humain en général, passent par la disposition des corps extérieurs. Le Scolie de la Proposition XLV d'*Éth. IV* va même plus loin que le Postulat ci-dessus ; il montre clairement que le corps humain, de par la diversité des corps dont il est composé, a des besoins relatifs à la nature des corps qui le composent ; et ces besoins doivent être assouvis :

Il n'y a certainement qu'une torve et triste superstition pour interdire qu'on prenne du plaisir. Car en quoi est-il plus convenable d'éteindre la faim et la soif que de chasser la mélancolie ? (...). Et donc user des choses [...], et y prendre plaisir autant que faire se peut (non, bien sûr, jusqu'à la nausée, car ce n'est plus prendre plaisir), est d'un homme sage. Il est, dis-je, d'un homme sage de se refaire et recréer en mangeant et buvant de bonnes choses modérément, ainsi qu'en usant des odeurs, de l'agrément des plantes vertes, de la parure, de la musique, des jeux qui exercent le corps, des théâtres, et des autres choses de ce genre (...). Car le Corps humain se compose d'un très grand nombre de parties de nature différente, qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée [*novo alimento indigent, & vario*] pour que le Corps tout entier soit partout également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature,

¹¹⁹ *Éthique*, II, Postulat IV, p. 131.

et par conséquent pour que l'Esprit soit lui aussi partout également apte à comprendre plusieurs choses à la fois¹²⁰.

La faim, la soif et la mélancolie dont parle l'auteur, sont expressives de trois des différentes affections (ou modifications de la puissance) du corps humain. On sait, depuis le Postulat IV d'*Éth. II*, que la conservation du corps humain passe nécessairement par la disposition d'autres corps censés favoriser continuellement sa puissance d'agir, et par conséquent, sa régénération.

Le corps humain se trouve souvent dans un état, tel que sa puissance d'agir est diminuée ou contrariée, et cela, par sa « séparation » d'avec les corps dont il a eu besoin pour sa conservation. De tels corps, en tant qu'ils sont indispensables à la conservation du corps humain, doivent, à chaque fois qu'ils se séparent de lui, être remplacés par d'autres corps de même nature et en nombre égal¹²¹. Ainsi, les aliments que nous consommons, renforcent la puissance du corps humain. Leur séparation d'avec le corps (ce qui correspond en principe au manque) n'est pas sans conséquence : c'est la puissance même du corps qui est modifiée. De cette modification de la puissance corporelle, naîtra nécessairement un besoin, l'expression d'un manque des corps extérieurs. Et, le plaisir n'est quant à lui, que la satisfaction qui résulte de la disposition de ces corps par le corps humain. Autrement dit, lorsque l'eau et les autres aliments censés tenir le corps dans des dispositions qui conviennent à sa nature viennent à manquer, l'homme a aussitôt soif et faim. C'est-à-dire, qu'il a *simultanément* les idées des modifications de la puissance corporelle qui correspondent ici à la sécheresse du gosier et à une sensation presque douloureuse dans l'estomac : se nourrir (donc manger et boire) c'est donc remédier au vide douloureux de l'estomac et à la sécheresse suffocante de la gorge.

La faim, la soif et la mélancolie font partie des affects qui mettent le corps en évidence. Les deux premiers (la faim et la soif) indiquent l'état dans lequel se trouvent l'estomac et la gorge. Dans le Scolie de la Proposition XI d'*Éth. III*, Spinoza soutient que la mélancolie se rapporte au corps de l'homme quand toutes ses parties sont affectées à égalité. Et dans l'Explication de la Définition III des affects, il décide d'omettre la définition des affects se rapportant principalement au corps, parmi lesquels, il évoque la mélancolie. Et la Démonstration de la Proposition XLII *Éth. IV* la pose comme une tristesse liée à la diminution de la puissance corporelle. De l'extrait que nous venons de citer (Scolie de la Proposition XLV), nous pouvons seulement nous contenter d'une analyse visant à montrer l'antériorité des besoins du corps dans la quête des choses utiles, et ne pas chercher à forcer le trait, au

¹²⁰ *Op.cit.*, IV, Proposition XLV, Corollaire II, Scolie, p. 413-415.

¹²¹ *Ibid.*, II, Proposition XIII, Définition, Lemme IV, p. 125.

risque d'ouvrir d'autres questions. Certes, il est bien d'insister sur le fait que certains affects tendent surtout à mettre le corps en valeur¹²².

Le dernier passage de cette assertion n'est pas sans nous faire penser à ce qui a été dit au sujet des aptitudes du corps et de l'esprit. Le fait d'avoir regroupé dans ce Scolie, les affects de faim, de soif et de mélancolie (c'est-à-dire, des affects à forte propension corporelle) ne tend-il pas à corroborer la thèse de l'antériorité du corps dans la quête des choses utiles ? C'est bien ce que l'on pourrait déduire du Scolie, surtout si on le lit en ayant à l'idée la Démonstration de la Proposition XLII d' *Éth. IV* qui définit la mélancolie comme une tristesse liée à la diminution de la puissance corporelle. Ce qui est dit de la mélancolie est valable pour la faim et la soif.

Un peu plus loin, dans la même Partie de l' *Éthique*, Spinoza insiste sur le fait que, la conservation du corps humain constitue la première préoccupation dans la quête des choses utiles. En reprenant des termes proches de ceux du Scolie de la Proposition XLV d' *Éth. IV*, il soutient, dans le Chapitre XXVII de l'Appendice de cette même Partie, que les parties constituant le corps humain ont des « tâches » qu'elles doivent exécuter. Elles ont donc une exigence, mais elles ne peuvent y répondre qu'en obtenant tout ce qui leur permet de l'exécuter.

La « tâche » dont parle l'auteur, n'est rien d'autre que la fonction de chacune des parties du corps humain. La fonction de chaque corps est de participer au mouvement d'ensemble. Et pour ce faire, tous les corps composants doivent se communiquer « leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu »¹²³. En fonction de leur nature, certains d'entre eux sont fluides, durs et mous. Et les corps dont ils ont besoin doivent composer des rapports de convenance avec leur nature respective ; autrement dit, parmi les corps dont ces parties ont besoin, certains sont durs, fluides et d'autres mous. Une fois cette condition respectée, les parties composantes du corps sont régénérées ; et le corps humain est conservé, puisque la mort (ou la destruction) du corps s'explique par un dysfonctionnement des parties composantes qui rentrent dans un autre rapport de composition (ou de mouvement) que celui qui assurait la conservation du corps. Or, tant que la puissance des parties composantes du corps humain est augmentée ou aidée par les corps extérieurs, il se

¹²² Dans son livre, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Chantal Jaquet traite de cette question relative aux affects ayant une « prépondérance » physique. Lire les pages 124-127.

¹²³ Spinoza, *Éthique*, II, Proposition XIII, Définition, p. 125.

conservera comme il se doit. Telles sont les analyses que l'on pourrait dégager du texte suivant :

L'utilité que nous retirons des choses qui sont hors de nous, c'est, outre l'expérience et la connaissance que nous acquérons à les observer et à les faire changer de forme, surtout la conservation du corps ; *et, pour cette raison, sont avant tout utiles les choses qui peuvent alimenter et nourrir le Corps de telle sorte que toutes ses parties puissent correctement s'acquitter de leur tâche.* Car plus le Corps est apte à être affecté de plus de manières, et à affecter les corps extérieurs de plus de manières, plus l'Esprit est apte à penser (*voir les prop. 38 et 39 p.4*). Or il semble qu'il y ait très peu de choses de cette qualité dans la nature ; il est donc nécessaire, pour nourrir le Corps comme il faut, d'user d'un grand nombre d'aliments de nature diverse. Car le Corps humain se compose d'un très grand nombre de parties de nature diverse, qui ont continuellement besoin d'aliments divers pour que le Corps tout entier soit partout également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, et par conséquent pour que l'Esprit aussi soit également apte à concevoir un plus grand nombre de choses¹²⁴.

Ceci dit, la chose utile se rapporte donc avant tout au corps humain ; et elle concerne tout ce qui est à même de l'alimenter, c'est-à-dire, assurer sa conservation. Les affections du corps sont telles qu'elles peuvent perturber l'individu humain. Ainsi, celles ayant pour pendant psychique les affects de faim et de soif peuvent paralyser le corps tout entier, et l'individu humain avec.

Remarquons que le début de cet extrait pose l'expérience et la connaissance comme deux des atouts que nous pouvons retirer des choses extérieures. Autrement dit, elles ne sont pas seulement utiles pour la nutrition du corps, puisqu'elles nous permettent aussi de mieux comprendre le monde extérieur et de disposer les choses d'une certaine manière. Mais, que sont cette « expérience » et cette « connaissance » auxquelles Spinoza fait allusion ? Certes, on pourrait répondre qu'il s'agit d'une connaissance acquise par l'homme au prix d'une certaine observation, comme le fait de savoir que l'huile est pour la flamme un aliment propre à l'entretenir¹²⁵.

Sur ce point, il peut être très intéressant de confronter les thèses épicuriennes et spinozistes. Car, Épicure pose l'importance du plaisir dans la quête du bonheur. Pour lui, il n'y a pas de bonheur qui ne passe d'abord par le plaisir, ni de plaisir fondé sur de bons désirs qui ne débouche sur le bonheur véritable. Précisons ce qui suit : si le plaisir est la voie du bonheur, tout plaisir n'est pas susceptible de favoriser le bonheur véritable, puisqu'il y a des

¹²⁴ *Op.cit.*, IV, App., Chap. XXVII, p. 471-473. C'est nous qui soulignons.

¹²⁵ *TRE*, § 10-16

plaisirs apparents, c'est-à-dire des plaisirs débouchant inéluctablement sur le malheur. Comment distinguer un bon désir d'un mauvais désir, ou encore une bonne chose (favorable au bonheur) d'une mauvaise (liée au malheur) ? Dans l'extrait suivant, l'auteur de la *Lettre à Ménécée* souligne l'importance du corps (des affections) et de l'âme dans la détermination de la valeur des choses censées ou non faire le bonheur des hommes :

Une théorie non erronée des désirs doit rapporter tout choix et toute aversion à la santé du corps et à l'ataraxie de l'âme, puisque c'est là la perfection même de la vie heureuse. Car nous faisons tout afin d'éviter la douleur physique et le trouble de l'âme. Lorsqu'une fois nous y avons réussi, toute l'agitation de l'âme tombe, l'être vivant n'ayant plus à s'acheminer vers quelque chose qui lui manque, ni à chercher autre chose pour parfaire le bien-être de l'âme et celui du corps. Nous n'avons en effet besoin du plaisir que quand, par suite de son absence, nous éprouvons de la douleur; et quand nous n'éprouvons pas de douleur, nous n'avons plus besoin du plaisir.

C'est pourquoi nous disons que le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse. En effet, d'une part, le plaisir est reconnu par nous comme le bien primitif et conforme à notre nature, et c'est de lui que nous partons pour déterminer ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut éviter; d'autre part, c'est toujours à lui que nous aboutissons, puisque *ce sont nos affections qui nous servent de règles pour mesurer et apprécier tout bien quelconque si complexe qu'il soit*. Mais précisément parce que le plaisir est le bien primitif et conforme à notre nature, nous ne recherchons pas tout plaisir, et il y a des cas où nous passons par-dessus beaucoup de plaisirs, savoir lorsqu'ils doivent avoir pour suite des peines qui les surpassent; et, d'autre part, il y a des douleurs que nous estimons valoir mieux que des plaisirs, savoir lorsque après avoir longtemps supporté les douleurs, il doit résulter de là pour nous un plaisir qui les surpasse. Tout plaisir, pris en lui-même et dans sa nature propre, est donc un bien, et cependant tout plaisir n'est pas à rechercher; pareillement, toute douleur est un mal, et pourtant toute douleur ne doit pas être évitée¹²⁶.

Epicure considère que le malheur des hommes s'explique par l'absence de méthode. Autrement dit, les hommes veulent être heureux, mais ils ignorent complètement comment favoriser le bonheur. Pour lui, aussi vrai que l'homme est un être de désirs, il est vrai qu'il ne sera heureux qu'après qu'il aura distingué entre ses désirs ceux qui procurent une jouissance illusoire et ceux qui apportent une jouissance véritable : contrairement aux derniers, les premiers finissent toujours causer la souffrance et donc le malheur. L'homme doit favoriser uniquement les désirs censés assurer la tranquillité intérieure, l'absence de troubles, la paix de l'âme.

La philosophie d'Epicure se définit comme un *hédonisme*, c'est-à-dire qu'elle considère le plaisir comme la fin, le but, le motif de notre existence. La vie heureuse n'est rien d'autre que celle au cours de laquelle l'individu parvient à éprouver du plaisir. Mais, comme il le rappelle dans sa *Lettre à Ménécée*, le véritable plaisir consiste moins dans la satisfaction

¹²⁶ Epicure, *Lettre à Ménécée*, Nous soulignons.

de tous nos désirs que dans celle d'une partie d'entre eux. Pour parvenir au bonheur, il ne suffit donc pas seulement de chercher à satisfaire nos désirs, il nous faut les connaître. Une telle connaissance passe par la distinction qui se fait d'une part, entre les « désirs naturels » et les « désirs vains » (les désirs naturels sont ceux qui sont liés à la nature humaine. Des désirs dont on ne peut se passer. Tandis que les désirs vains ne sont pas du tout liés à la conservation de la nature humaine ; ce sont des désirs qui apportent plus de mal que de bien). A côté de cette première distinction, il y a celle qui concerne uniquement les désirs naturels : les uns sont à la fois naturels et nécessaires tandis que d'autres ne sont seulement que naturels. Les premiers ont plus d'importance que les seconds ; car le fait qu'ils soient à la fois naturels et nécessaires le prouve : ce sont non seulement des désirs dont on ne peut se passer, mais en plus de cela, ils ne peuvent ne pas se manifester.

Les désirs nécessaires sont de trois ordres : il y a d'abord des désirs nécessaires au bonheur (le désir de la philosophie), ensuite des désirs nécessaires à la tranquillité du corps (le désir de protéger le corps contre les agressions extérieures ; mais aussi le désir de l'alimenter et de veiller à sa santé) et viennent enfin les désirs se rapportant à la vie elle-même. Pourquoi le plaisir est-il un bien ?

Pour répondre à cette question, Épicure nous amène d'abord à comprendre l'importance du corps et de l'âme. Selon lui, pour être valable donc applicable, une théorie sur les désirs se doit de prendre en compte la place de notre corps et de notre âme dans la désignation de ce qui est bien et mal. Autrement dit, tout ce qui favorise la santé du corps est bien, tandis que ce qui la remet en cause, est un mal. De même que sur le plan mental, tout ce qui apaise l'âme est bien, mais ce qui la tourmente est mal. De cette précision, il découle qu'au cours de la sélection de nos désirs, nous nous devons de nous éloigner des désirs qui ne sont que des apparences de bien (car les souffrances physiques et mentales qu'ils entraînent montrent que ces désirs sont mauvais).

Le plaisir est l'expression du bonheur. Le désir est la voie d'accès, le moyen par lequel nous cheminons vers le bonheur. Mais, comme le bonheur se caractérise par une absence totale de trouble (psychophysique), et que parmi nos désirs certains sont capables de nous causer du tort, il est sage de pouvoir nous tourner uniquement vers les bons désirs ; les seuls censés favoriser notre bonheur. Ce n'est que de cette manière que l'individu parviendra à mettre un terme à ses souffrances. Son âme ne sera plus agitée, ni son corps exposé à la douleur.

La fin de l'agitation de l'âme et des douleurs corporels constitue autant de signes d'une vie heureuse. Selon Épicure, le bonheur n'est rien d'autre que le plaisir et « *le plaisir*

est le commencement et la fin d'une vie heureuse »¹²⁷. Mais encore une fois, ne nous trompons pas. Le plaisir auquel il fait allusion n'a rien à voir avec une jouissance aveugle et désordonnée, puisqu'il précise plus loin que : « *quand nous disons que le plaisir est notre ultime but, nous n'entendons pas par là les plaisirs des débauchés, ni ceux qui s'attachent à la jouissance matérielle* »¹²⁸. Spinoza ne semble pas dire autre chose lorsque, dans le Chapitre XXVII de l'Appendice d'*Éthique IV*, il souligne l'utilité des choses extérieures. L'expérience et la connaissance que nous acquérons de ces choses font partie des avantages que nous procurent ces choses. Ce qui est d'autant plus frappant dans ce même texte (frappant notamment par rapport au lien que nous pouvons établir avec les propos d'Épicure), c'est le fait que Spinoza aille jusqu'à insister sur le corps humain mieux encore, à poser une sorte de hiérarchie dans la classification des choses utiles, en plaçant en tête de ce classement, « les choses qui peuvent nourrir et alimenter le corps ». Une telle nutrition ou alimentation aura nécessairement des conséquences positives sur le plan psychique. Plus le corps est nourri (qualitativement), mieux l'esprit peut concevoir un plus grand nombre de choses. Et qu'est-ce que l'esprit conçoit, si ce n'est la valeur des choses, c'est-à-dire, la détermination de celles qui nous sont utiles et celles qui ne le sont pas ? En un sens, cette détermination (intellectuelle) est intimement liée à la manière dont l'individu est affecté par les choses extérieures. Sur ce point, Spinoza peut cheminer avec Épicure sans toutefois demeurer dans ce cheminement.

Nous venons de voir comment Spinoza place les choses extérieures susceptibles d'assurer la conservation du corps humain comme celles vers lesquelles les hommes doivent se tourner avant tout. En soulignant l'antériorité des choses aptes à alimenter le corps, Spinoza semble montrer, par la même occasion, toute l'importance qu'il accorde au corps dans son discours anthropologique des affects. A la suite de ce qui vient d'être dit, il serait aisé de déduire que les choses censées favoriser la puissance de l'esprit sont postérieures à celles qui alimentent le corps ; et cela, sans que la *simultanéité* psychophysique ne soit remise en cause. Si les hommes ont l'appétit de chercher les choses utiles, c'est parce que celles-ci, avant d'être décrétées comme telles, les ont d'abord affecté. Ainsi, pourrait-on se demander quelle est la part de l'imagination dans la détermination de la chose utile.

B. Imagination et évaluation des choses

¹²⁷ Epicure, *Lettre à Ménécée*

¹²⁸ *Ibid.*

L'étude précédente consistait seulement à souligner l'antériorité des besoins corporels dans la quête des choses utiles. Selon Spinoza, c'est vers ces choses indispensables à la conservation du corps que les hommes se tournent en premier. Donc, si nous nous en tenons au chapitre XXVII de l'Appendice de la Quatrième Partie de l'*Éthique*, nous pouvons dire que la quête des choses utiles est d'abord liée aux choses qui nourrissent le corps humain ou procurent du plaisir. Cette vérité nous permet de comprendre une fois de plus la place qu'occupent le corps et les affects dans l'anthropologie spinoziste. Toutefois, comme nous le verrons dans la deuxième partie de notre étude, cette antériorité ne veut pas dire que ces choses occupent la première place dans la hiérarchie des choses utiles.

Nous avons vu que, étant donné que les hommes naissent tous ignorants des causes des choses, ils ne connaissent pas d'avance si telle ou telle chose est utile à la conservation de leurs corps. En toute rigueur, c'est toujours sans connaissance préalable, comme à l'aveuglette qu'ils disposent des choses extérieures. Car, affirmer le contraire, c'est-à-dire, affirmer que les premiers contacts des hommes avec les choses sont précédés d'une connaissance de choses, reviendrait à remettre en cause le premier fondement de l'anthropologie spinoziste des affects, à savoir que les hommes naissent tous ignorants.

En effet, si les hommes naissaient avec la connaissance des choses, jamais, ils ne tendraient vers des choses nuisibles¹²⁹. Toutefois, tous les hommes naissent ignorants, mais ils ne demeurent pas au stade de cette ignorance native. Et la sortie de cet état d'ignorance passe par une ouverture au monde extérieur, qui bien qu'elle se fasse d'abord aveuglement, finit par fournir aux hommes la connaissance des choses. Cette connaissance, si on y prête attention, provient d'une fabrique, d'une construction, d'une habitude, au sens où elle résulte du contact que nous avons avec les choses, ou plus précisément, de l'effet que ces choses produisent en nous. Autrement formulé, si la nutrition du corps occupe une place de choix dans la recherche des choses utiles (mieux, nécessaires) par les hommes, il n'empêche que cette quête ne devient consciente qu'après coup, c'est-à-dire, selon que les hommes se sentent affectés par ces choses. Cela reviendrait-il à dire que la manière dont les hommes se sentent affectés est nécessaire à la détermination de l'utilité des choses et à leur nuisibilité ?

Ceci dit, en insistant sur le fait que dans l'Appendice du *De Deo*, Spinoza affirme que les hommes « ont tous l'appétit de chercher ce qui leur est utile, chose dont ils ont conscience », nous aimerions comprendre le rôle du corps et des affects dans la détermination

¹²⁹ L'enfant n'hésite pas à mettre sa main au feu, ou à se clouer les doigts.

imaginative de l'utilité des choses. En d'autres termes, il s'agit de savoir, en quoi une chose est-elle « utile » ou nuisible¹³⁰.

Etant donné que les choses qui font partie de la nutrition du corps occupent une place de choix parmi les choses utiles, cela revient à dire que déterminer l'utilité d'une chose, ce n'est rien d'autre que déterminer non seulement en quoi cette chose contribue à la conservation de notre corps, mais aussi (compte tenu de l'unité du corps et de l'esprit) en quoi l'idée que nous avons de notre corps modifié par cette chose est une idée joyeuse ; c'est-à-dire une idée relative à l'accroissement de notre puissance d'agir et de penser. Cela dit, les hommes posent comme « utile » toute chose dont la disposition leur permet d'en tirer des avantages. De tout ce qui fortifie le corps humain, l'esprit en a nécessairement une idée, et il le pose comme utile, et le préfère au-dessus du reste.

C'est en ce sens que l'utilité se confond avec le bien (entendons par là, ce qui est bien pour le corps, mieux ce qui est *simultanément* bien pour le corps et l'esprit) ; tandis que le mal se rapporte à ce qui est nuisible, ce qui contrarie notre puissance d'agir et de penser. Compte tenu de l'unité du corps et de l'esprit, l'évaluation des choses se fera en fonction de la manière dont la puissance de l'individu sera modifiée par les choses. L'esprit étant l'idée du corps, rien ne peut modifier la puissance de ce dernier sans que l'esprit ne perçoive ces modifications et les idées de ces modifications. Un individu affecté de telle ou telle manière par telle ou telle chose, peut donc associer telle idée à telle affection ; autrement dit, un rapport de correspondance peut donc s'établir entre une affection du corps de l'individu et l'idée que ce dernier a *simultanément* de cette affection. C'est à partir de cette affection et cette idée qu'il peut enfin déterminer imaginativement l'utilité et la valeur des choses. Dans la plupart des cas, la détermination de l'utilité des choses n'est rien d'autre que l'expression de la conscience que l'individu a de ses affections. Or, cette conscience, de quoi est-elle conscience ? Elle est généralement une conscience « passive » des modifications de la puissance corporelle de l'individu. Qu'est-ce à dire ?

Nous avons vu précédemment, que l'individu humain n'avait aucune connaissance ni de son corps, ni de son esprit et encore moins des choses extérieures tant qu'il substitue l'imagination à l'entendement, c'est-à-dire, tant que, au lieu de comprendre les choses par leur essence, il ne se limite qu'à les interpréter en fonction de ses affections. Ainsi, il demeure

¹³⁰ Normalement, l'utile s'oppose à l'inutile, mais dans le cadre de l'anthropologie spinoziste, nous préférons employer le terme de « nuisible » pour parler des choses qui ne sont pas utiles à l'individu humain. Car, l'utile en lui-même est lié à la conservation de l'individu humain, à sa persévérance dans l'être. Le nuisible c'est ce qui viendrait contrarier cette persévérance.

ignorant et de lui-même, et des choses extérieures. Cette même ignorance se lit également dans la détermination de l'utilité des choses et de leur valeur. Si lorsque les individus humains se conduisent sous le règne de l'imagination, les affections sont au fondement même de la détermination de l'utilité des choses, il va de soi que la variation de la détermination de l'utilité (ou de tout jugement) soit relative à celle des affections du corps.

La manière dont un individu humain est affecté dépend aussi bien de la nature de celui-ci que de celle du corps affectant. Cela dit, d'un individu humain à un autre, il y a autant de différence de manières d'être affecté. Ce qui revient à dire que, ce qu'un individu considère comme utile, un autre individu peut ne pas avoir le même point de vue, puisque la manière dont la chose se compose avec son corps diffère considérablement de celle dont elle se compose avec le corps du premier. Un affect (comme la joie ou la tristesse) étant le pendant psychique d'une modification de la puissance corporelle (en tant qu'elle augmente ou diminue), il est ce qui permet à l'individu de poser imaginativement l'utilité des choses ainsi que leur valeur. Et, comme cette évaluation est relative à la manière dont un individu est affecté, donc une manière différente de celle d'autres individus, l'utilité d'une seule et même chose diffèrera d'un individu à un autre : chez l'un, la chose sera utile, tandis que chez l'autre, elle sera inutile ou de moindre importance ; chacun se fiant à son affect. Et, puisque la recherche de l'utile est une caractéristique de la nature humaine, et étant donné que chaque individu détermine imaginativement l'utilité et la valeur des choses (en fonction de sa complexion affective), en présence des mêmes choses, les individus auront des attitudes différentes. Certains individus recherchent et élisent ce que d'autres délaissent.

Comme nous l'avons affirmé, l'Appendice du *De Deo* constitue un moment particulier dans l'élucidation du discours anthropologique de Spinoza. Certes, toutes les questions anthropologiques n'y sont pas développées, mais il n'en demeure pas moins qu'elles sont toutes évoquées, énoncées ou annoncées à tel point que le reste du texte renverra à chaque fois à cet Appendice¹³¹. Spinoza pose bien le rapport qu'il y a entre la valeur que les individus accordent aux choses et la manière dont ils sont affectés en ces termes :

Les hommes ne purent que tenir pour principal, en toute chose, ce qui avait le plus d'utilité pour eux, et juger le plus éminent tout ce qui les affectait au mieux. D'où vient qu'il leur fallut former ces notions par lesquelles expliquer les natures des choses (...). Et donc, tout ce qui

¹³¹ Voir la Préface d'*Éthique IV*.

contribue à la santé et au culte de Dieu, ils l'ont appelé *Bien*, et ce qui leur est contraire, *Mal*¹³².

Cette assertion dit comment les hommes ont pu procéder à la classification des choses. De tout ce qui est, le « principal », c'est ce qui a le plus d'importance, c'est ce qui est utile. Mais, l'utilité n'exclue pas une certaine classification : toutes les choses utiles n'affectent pas les hommes de la même façon. Et par conséquent, elles n'ont pas le même degré d'utilité en chaque homme. Aussi, tenir quelque chose pour principal, ce n'est pas seulement lui reconnaître une utilité certaine, mais une fois que cette utilité lui a été reconnue, c'est agir en vue de cette chose ; autrement dit c'est pour un individu, se conduire par rapport à la chose.

Ainsi, pour déterminer entre les choses utiles, celles qui sont primordiales, les hommes ne procèdent pas par un simple décret de l'esprit, mais ils se réfèrent avant tout à la manière dont ils sont affectés par les choses ; ils se fondent sur la nature des affections de leur corps lorsque celui-ci se compose avec telle ou telle chose¹³³. L'éminence ou l'excellence d'une chose se détermine en fonction du plaisir qu'elle procure ou de l'utilité qu'on lui reconnaît. Ainsi, plus une chose procure du plaisir aux hommes ou plus elle répond à leurs attentes, plus elle paraît non seulement importante, mais surtout excellente. L'utilité d'une telle chose ne saurait être confondue avec celle que pourrait procurer une autre, puisque toutes les choses ne procurent pas le même plaisir et ne nous affectent pas de la même manière. En ce sens, les choses qui permettent aux hommes de rester en bonne santé sont les plus importantes et les plus recherchées par eux. La santé du corps allant de pair avec celle de l'esprit¹³⁴, il va de soi que ce qui affecte le corps au plus haut point, est *simultanément* lié à une idée qui augmente notre puissance de penser, une idée qui n'est tout autre qu'un affect de joie.

Cette manière de comprendre les choses n'est rien d'autre qu'une perception. Elle se fonde, non pas sur la nature des choses, sur ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais bien au contraire, sur le ressenti, sur la nature des traces des corps extérieurs imprimées dans le cerveau des hommes. Autrement dit, loin de connaître les choses adéquatement, les hommes se contentent seulement des effets que ces choses produisent en eux pour fonder une connaissance axée essentiellement sur l'utilité des choses. Encore est-il que cette utilité se confond désormais avec l'effet que ces choses produisent dans l'imaginaire des hommes, comme nous pouvons le déduire de l'assertion suivante :

¹³² Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, p. 87.

¹³³ Sur ce point, nous n'avons pas manqué d'évoquer brièvement, ci-dessus, la similitude entre les positions épicuriennes et spinozistes.

¹³⁴ « *Mente sanâ in Corpore sano* », Spinoza, *Éthique*, V, Proposition XXXIX, Scolie, p. 534.

Et parce que ceux qui ne comprennent pas la nature des choses, mais se bornent à imaginer les choses, n'affirment rien des choses, et prennent l'imagination pour l'intellect, à cause de cela ils croient fermement qu'il y a de l'Ordre dans les choses, sans rien savoir de la nature ni des choses ni d'eux-mêmes. Car, quand elles ont été disposées de telle sorte que, lorsqu'elles se représentent à nous par les sens, nous n'avons pas de mal à les imaginer, et par conséquent à nous les rappeler, nous disons qu'elles sont en bon ordre, et, sinon, qu'elles sont en désordre, autrement dit confuses. Et, puisque nous plaît plus que tout ce que nous n'avons pas de mal à imaginer, pour cette raison les hommes préfèrent l'ordre à la confusion ; comme si l'ordre était quelque chose dans la nature indépendamment de notre imagination (...) ¹³⁵.

En tant qu'ils interprètent les choses en prenant l'imagination pour seule référence, les hommes ne font rien d'autre qu'exprimer, non pas l'essence des choses, mais l'état de leurs corps, la manière dont ils sont affectés par les corps qui les entourent. Voilà pourquoi Spinoza dit précisément que les hommes, en procédant de cette manière, « n'affirment rien des choses ». Comment pourraient-ils affirmer ce que les choses sont réellement d'autant plus qu'ils ne se bornent à les comprendre qu'en fonction des modifications de la puissance de leur corps, c'est-à-dire, selon la manière dont ils sont affectés par ces choses ? Comment parviendraient-ils à déceler la nature des choses alors qu'ils ne font que dire dans quel état se trouve leur propre corps selon qu'il est affecté par telle ou telle chose, de telle ou telle manière ?

En somme, croyant comprendre les choses, les hommes ne font qu'exprimer ce qu'ils perçoivent, à savoir, les modifications de la puissance d'agir de leurs corps au moment où ils sont affectés par les choses extérieures. Tant qu'ils demeureront dans cet état, dans cette manière de comprendre les choses, les hommes se tiendront éloignés de l'essence véritable des choses et manqueront ainsi de les comprendre comme il se doit.

L'imagination, comme Spinoza aime souvent à le rappeler, n'est rien d'autre que la manière dont les hommes perçoivent les choses à partir de l'état de leurs corps. Imaginer une chose, ce n'est pas connaître la chose, puisque la connaissance implique la connaissance de l'essence de cette chose, c'est-à-dire, ce que la chose est, indépendamment de notre rapport avec elle. Comprendre une chose, c'est la comprendre telle qu'autrui peut la comprendre indépendamment du rapport que son corps a avec la chose. Or, tant que la compréhension des choses sera liée à l'état du corps, nous ne dirons pas que les hommes connaissent, mais qu'ils imaginent, c'est-à-dire, qu'ils perçoivent les idées des affections du corps relatives aux corps

¹³⁵ Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, p. 87-89.

extérieurs. Or, ces idées varient forcément d'un individu humain à un autre, et surtout que pour un seul et même individu humain, une seule et même chose peut l'affecter différemment.

Au cours des autres lignes de l'Appendice, Spinoza ne manque pas de rappeler, cette vérité, à savoir que : les valeurs des choses, sont tout simplement le fruit de l'imagination des hommes ; le fruit de leur propre construction affective. Ainsi, en fonction de l'état dans lequel la chose met (ou dispose) leurs corps, celle-ci est soit valorisée, soit dévalorisée. Et, nous dit Spinoza, il en va ainsi de tous les jugements de valeurs :

Quant aux autres notions (...), elles ne sont également que des manières d'imaginer, affectant l'imagination de manière diverse, et cependant les ignorants les considèrent comme les principaux attributs des choses ; parce que, comme nous l'avons dit, ils croient que toutes choses ont été faites à cause d'eux ; et la nature d'une chose, ils la disent bonne ou mauvaise, saine ou pourrie et corrompue, selon que cette chose les affecte. Par ex., si le mouvement que reçoivent les nerfs à partir des objets qui se représentent par les yeux contribuent à la santé, les objets qui les causent sont dits beaux, et ceux qui excitent un mouvement contraire, laids. Ensuite, ceux qui émeuvent les sens par les narines, ils les appellent parfumés ou fétides, par la langue, doux ou amers, savoureux ou fades, etc. et ceux enfin qui émeuvent les oreilles sont dits produire du bruit, du son ou de l'harmonie (...). Tout cela montre assez que chacun a jugé des choses d'après la disposition de son cerveau, ou plutôt a pris pour les choses les affections de son imagination. (...). Car, quoique les corps humains conviennent sur beaucoup, ils diffèrent cependant sur beaucoup plus, et c'est pourquoi ce qui semble bon à l'un semble mauvais à l'autre ; ce qui semble ordonné à l'un, confus à l'autre ; ce qui est agréable à l'un est désagréable à l'autre (...) : Autant de têtes, autant d'avis ; Chacun abonde dans son sens (...) : les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau, et imaginent les choses plutôt qu'ils ne les comprennent¹³⁶.

Ce qui est intéressant dans cette assertion, c'est le fait que Spinoza illustre son propos en prenant des exemples qui nous permettent de voir jusqu'à quel point, le corps et les affects sont mis en évidence. Le premier exemple qui démontre la formation des notions se rapportant à la beauté et à la laideur, part d'un organe du corps humain, l'œil : selon que la vue d'un objet meuve les parties de notre corps (les nerfs optiques) de telle sorte que sa puissance d'agir soit augmentée, et favorise la conservation du corps, cet objet, compte tenue de l'impulsion utile qu'il communique à nos yeux, sera dit « beau ». Tout ce qui communique aux organes visuels des mouvements contraires, des mouvements allant dans le sens de la contrariété de la puissance du corps, est dit « laid ». Cet exemple est significatif à plus d'un titre : ici, comme ce sera aussi le cas à travers les exemples qui font suite à celui-ci, il y a une

¹³⁶ Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, p. 89.

mise en valeur des affections du corps et des idées de ses affections (donc une mise en évidence à la fois du corps et des affects) dans la détermination (imaginative) de la valeur des choses.

Les notions de « beau » et de « laid » sont formulées en fonction de l'effet que les objets produisent sur le corps des hommes, par l'entremise des nerfs optiques. Mais, ces notions ont-elles le droit de cité chez un aveugle, sachant que les nerfs optiques de ce dernier ne sont, à aucun moment sollicités ? Disons-le, pour un aveugle, ces notions n'ont pas de sens, elles ne signifient rien, puisque, dans le cas qui nous concerne, elles ne sont formulées qu'en fonction de la manière dont le corps est affecté. Or, celui dont ces parties du corps sont insensibles aux sollicitations des corps extérieurs ne pourra former de telles notions, à moins qu'il retrouve la vue, et que sous l'effet de son entourage, il acquière le sens de ces notions¹³⁷.

La citation ci-dessus permet à Spinoza d'introduire la question du relativisme des valeurs. Si chacun se fonde uniquement sur l'état de son corps, c'est-à-dire, sur la manière dont il est affecté par les corps extérieurs, jamais les hommes ne pourraient s'entendre ou s'accorder sur quelques points communs. Car, comme le rappelle Spinoza, les corps des hommes conviennent en certaines choses, à savoir, en cela qu'ils sont tous des modes de l'étendue, et qu'ils sont tous régis par les lois du mouvement et du repos, en plus d'être constitués de plusieurs corps de nature diverse et d'être affectés de plusieurs manières par les corps extérieurs, il n'empêche que toutes les manières dont chaque corps humain est affecté dépend de la nature de ce corps et de celle du corps qui l'affecte. Or, tous les corps n'agent pas les images des choses de la même manière. Si le bien et le mal constituaient les valeurs réelles des choses, les hommes ne divergeraient pas ; mais comme ces valeurs sont « attribuées » aux choses en fonction de la complexion affective des hommes, il va de soi que d'un individu humain à un autre, nous ayons des considérations divergentes au sujet d'une seule et même chose.

Il y a bien un principe qui explique pourquoi les hommes, loin d'avoir l'appétit de rechercher toutes les choses qui les entourent, s'intéressent seulement à celles qui auraient la réputation d'être « utiles ». Qu'est-ce qui permet de distinguer ces choses (utiles) de toutes les autres ? Devons-nous, nous contenter de dire que cette différence vient tout simplement du

¹³⁷ Au XVIII^e siècle, à travers son texte au titre évocateur, (*Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*), Denis Diderot montre qu'un aveugle qui retrouve la vue ne saurait comprendre aussitôt tout ce qui se présente à lui. Limitons-nous seulement au titre du livre, pour voir à quel point cette lettre, à moins qu'elle soit lue à haute voix, ne saurait affecter les aveugles de la même manière qu'elle affecte ceux qui voient.

fait que certaines choses soient jugées utiles et d'autres, non ? Autrement dit, faut-il prendre le « jugement » comme le critère de détermination de l'utilité des choses ?

Déjà, notons que les hommes ne recherchent pas toutes les choses, mais seulement celles qui sont utiles. Dans les faits, ce n'est pas parce que les hommes décident qu'une chose est bonne qu'elle l'est vraiment. Mais, c'est parce qu'elle l'est vraiment qu'elle est jugée bonne, c'est-à-dire utile et donc différente des autres choses.

Or, comme nous l'avons souligné ci-dessus, dire qu'une chose est « bonne », c'est émettre un jugement qui n'est rien d'autre que l'expression de la conscience que les hommes ont de l'effet que procure la chose. C'est fort de ce constat que Spinoza peut affirmer, dans le Scolie de la Proposition IX d'*Éth. III* que : « quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons »¹³⁸. La Proposition dont ce Scolie résulte, affirmait que la persévérance dans l'être n'est pas exclusive à un esprit ayant des idées claires et distinctes ; elle est le propre de tout esprit, à savoir aussi bien celui qui a des idées confuses, tel que l'ignorant, que celui qui a des idées adéquates. Si nous lisons ce Scolie en pensant à l'antériorité que Spinoza accorde aux choses utiles à la nutrition du corps, nous pourrions affirmer que tous les hommes (ignorants et sages) recherchent ce qui est utile à la conservation de leur corps et à la persévérance de leur être. En lisant ce Scolie tout en ayant à l'idée la Proposition dont il découle, nous pouvons conclure qu'en un certain sens, la détermination de l'utilité ne relève pas de cela même que nous ayons des idées adéquates ou non, mais tout simplement de la manière dont notre corps est disposé.

L'importance de cette thèse est telle que l'auteur ne peut se passer de la répéter à nouveau. Encore est-il que cette répétition n'est pas fortuite. Elle tend surtout à montrer que cette vérité est aussi bien valable pour le sage que pour l'ignorant : « ce n'est pas parce que nous jugeons que quelque chose est un bien que nous le désirons, mais au contraire que c'est ce que nous désirons que nous nommons un bien ; et par conséquent nous appelons un mal ce pour quoi nous avons de l'aversion ; et donc chacun selon son affect juge ou estime ce qui est bien ou ce qui est mal, ce qui est meilleur, ce qui est pire, et enfin ce qui est le meilleur et ce qui est le pire »¹³⁹. Juger une chose, c'est déterminer sa valeur (c'est-à-dire, affirmer si elle constitue un bien ou un mal) ; mais c'est en d'autres termes, déterminer l'« utilité » de cette

¹³⁸ *Éth. III, Prop. IX, Sco, p. 221.*

¹³⁹ *Ibid., Prop. XXXIX, Scolie, p. 265.*

chose¹⁴⁰, c'est-à-dire affirmer si cette chose favorise ou non la conservation de notre corps. Or, comment l'homme peut-il le savoir, lui qui naît ignorant ? Comment peut-il juger de la valeur des choses, si ce n'est en les disposant, en les affectant donc en les modifiant ? Autrement dit, le jugement que nous portons sur les choses n'est pas antérieur, mais toujours postérieur à la manière dont nous sommes affectés par ces choses. Au cours de cette affection, selon que la puissance de notre corps est augmentée ou diminuée, notre esprit percevra nécessairement les idées de telles modifications qui donnent lieu aux affects de joie ou de tristesse. Ainsi, nous affirmerons, en fonction de la manière dont nous sommes affectés par cette chose, si elle est un bien ou un mal.

Pour souligner le rôle du corps et des affects dans la détermination imaginative de l'utilité des choses, Spinoza ne manque pas, de parler de l'ordre et de l'enchaînement des images dans la mémoire des hommes. Selon lui, lorsque les hommes imaginent les choses suivant l'ordre par rapport auquel les traces de ces choses se sont enchaînées dans le cerveau, une telle manière d'imaginer est jugée conforme à l'ordre des choses (alors qu'il s'agit seulement de la manière dont ces images se sont succédées les unes aux autres dans la mémoire) au cours d'une affection quelconque. Ainsi, l'ordre que les hommes croient lire dans la manifestation des choses se rapporte toujours à la façon dont le corps est modifié par les corps extérieurs. L'ordre et le désordre que les hommes perçoivent dans les choses naturelles ne sont rien d'autres que la manière dont les traces des choses extérieures se sont inscrites dans la mémoire et la confusion de cet ordre (lorsque le corps est affecté autrement et inscrit un ordre autre que le précédent). Cet ordre et ce désordre se rapportent toujours à l'imagination des hommes, c'est-à-dire, à l'état du corps et à la manière dont l'esprit le perçoit à ce moment précis. Ainsi, si la musique constitue un bien pour le mélancolique, il n'empêche qu'elle est un mal pour un individu affligé¹⁴¹ : nous voyons donc qu'une seule et même chose (par exemple la musique) peut être perçue différemment selon les circonstances et les individus.

Il faut reconnaître que, la démarche qui consiste à expliquer la nature humaine à partir du corps et des affects n'est pas exclusivement spinoziste. Bien avant l'auteur de l'*Éthique*, cette démarche était déjà en vigueur chez bon nombre de penseurs dont Thomas Hobbes (1588-1679). Dans l'un de ses textes, à savoir, *De la nature humaine*, paru en 1640, Hobbes souligne, dès le chapitre premier, toute l'importance qu'il y a à comprendre la nature

¹⁴⁰ Nous retrouvons-là, ce que nous venons de dire au sujet du rôle de l'« expérience ».

¹⁴¹ *Éth.* IV, App.

humaine, laquelle se compose des facultés naturelles du corps et de l'esprit « telles que la nutrition, le mouvement, la génération, la sensibilité, la raison, etc. »¹⁴². Ces facultés naturelles sont telles que les hommes ne peuvent ne pas rentrer en contact avec les choses extérieures. Pour se nourrir, les hommes doivent nécessairement tendre vers des objets extérieurs, censés assurer leur nutrition. A cet effet, Hobbes ne manque pas de souligner l'écart qu'il y a entre la nature des choses extérieures et la manière dont elles sont « conçues »¹⁴³ par les hommes. Selon lui, toute conception d'une chose, c'est-à-dire, l'image que nous avons d'une chose découle de l'effet produit sur nos organes de sens sollicités par la chose.

En d'autres termes, ce n'est pas la chose qui nous communique sa nature, mais c'est plutôt notre corps qui à travers ses organes de sens, suscite un sentiment donné. C'est ce qui peut ressortir de cette assertion hobbesienne selon laquelle : « toute conception procède de l'action de la chose dont elle est la conception. Lorsque l'action est présente, la conception que cette action produit se nomme *Sentiment*, et la chose par l'action de laquelle le sentiment est produit se nomme l'objet du sens »¹⁴⁴. En forçant un peu le trait, il est possible de comprendre avec Hobbes, que les choses ne sont que comme nous les présentent nos sens ; elles ne sont pas telles que nous les font voir, entendre, sentir notre corps à travers ses organes.

Il est possible de rapprocher cette assertion hobbesienne de l'extrait de l'Appendice la Première Partie de l'*Éthique* où Spinoza énumèrera les différents organes corporels en y associant la formulation des jugements de valeurs (en fonction des organes de sens affectés). Le constat que fait Spinoza dans son Appendice pourrait être rapproché de celui que faisait Hobbes au sujet de la dénomination des choses. Car, comme nous venons de le dire, Hobbes pose aussi le rôle du corps dans la détermination de ces dénominations ; c'est ce qui se donne à lire dans l'extrait qui suit :

Qu'il n'y a réellement hors de nous rien de ce que nous appelons image ou couleur.

¹⁴² Hobbes, *De la nature humaine*, I, §4, traduction du Baron d'Holbach, introduction par É. Naert, Paris, Vrin, 1990, p. 24.

¹⁴³ Contrairement à ce que fera Spinoza après lui, Hobbes semble ne pas distinguer « concevoir » (conception, concept) et « percevoir » (perception). Chez lui, ces termes traduisent des manières de penser par lesquelles l'esprit imagine les qualités des objets extérieurs. Or, ces qualités n'ont souvent rien à voir avec les choses ; elles indiquent ou traduisent le mouvement de nos organes suscité par les objets. Tandis que Spinoza, comme on peut le lire dès l'Explication de la Définition III du *De natura et origine mentis*, emploiera le terme de « concept » (conception, concevoir) pour exprimer l'action de l'esprit, la perception indique plutôt que l'esprit pâtit de quelque chose.

¹⁴⁴ Hobbes, *Ibid.*, Chapitre II, §2, p. 28.

Que cette image ou couleur n'est en nous qu'une apparence du mouvement, de l'agitation ou du changement que l'objet produit sur le cerveau, sur les esprits ou sur la substance renfermée dans la tête.

Que (...) dans toutes les conceptions qui nous viennent des autres sens, le sujet de leur inhérence n'est point l'objet, mais l'Être qui sent¹⁴⁵.

Les qualités que l'on croit voir dans les choses ne sont pas en elles. Elles sont les manières dont les hommes, par la disposition de leur corps, parviennent à imaginer les choses. Dans cet extrait, Hobbes « dépouille » les choses de toutes les qualités dont les hommes croient appartenir à l'essence de ces choses. Autrement dit, l'image et la couleur ne disent pas exactement ce que sont les choses vues, mais seulement comment sont nos organes de sens, en l'occurrence nos yeux, au moment où ces choses se présentent à nous. La couleur et les figures des choses s'expliquent par l'effet que ces choses produisent dans l'œil ; celui-ci, par l'intermédiaire du nerf optique, stimule le cerveau de telle ou telle manière. Cette stimulation n'est rien d'autre que la réaction de notre corps par rapport à la chose extérieure. C'est-à-dire, au lieu que la lumière soit considérée comme la qualité d'une chose, elle indique seulement l'effet de l'interaction entre le nerf optique et le cerveau. C'est cet effet qui nous conduit à attribuer à la chose la qualité d'être « lumineuse ». En somme, ce n'est pas la qualité de la chose qui est saisie, mais le mouvement qu'elle transmet à notre corps. Comment Hobbes pense-t-il le jugement des valeurs ?

Comme le fera Spinoza après lui, il pose un rapport entre la manière dont les hommes sont affectés et la détermination des valeurs des choses. Au chapitre VII de *De la nature humaine*, il insiste sur le fait que les qualités que l'on attribue aux choses viennent du mouvement que reçoit le cerveau par l'entremise des organes de sens¹⁴⁶. On voit donc une raison de rapprocher cette conception hobbesienne du jugement de valeurs de celle que

¹⁴⁵ Hobbes, *op.cit.*, Chapitre II, §4, p. 28

¹⁴⁶ « Ce mouvement ne s'arrêtant pas là mais se communiquant au cœur doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement que l'on nomme vital. Lorsqu'il l'aide et le favorise, on l'appelle Plaisir, Contentement, Bien-être, qui n'est rien de réel qu'un mouvement dans le cœur, de même que la conception n'est rien qu'un mouvement dans la tête ; alors les objets qui produisent ce mouvement sont appelés agréables, délicieux (...). Ce mouvement agréable est nommé Amour relativement à l'objet qui l'excite. Mais lorsque ce mouvement affaiblit ou arrête le mouvement vital, on le nomme Douleur ». (Hobbes, *De la nature humaine*, §1, p. 69-70). A travers cet extrait, l'auteur décrit le processus de détermination des valeurs des choses extérieures. Comme nous pouvons le comprendre, ces valeurs sont attribuées aux choses en fonction de la nature de la composition du mouvement suscité par la conception de la chose et du mouvement vital. En fait, c'est en fonction de l'effet que ce mouvement a sur le mouvement vital, selon qu'il le renforce ou l'affaiblit.

présentera Spinoza. Si pour Hobbes, les objets sont dits « agréables », « délicieux » parce que le mouvement qui se rapporte à eux procure du « plaisir », c'est parce que ce mouvement renforce et favorise donc l'expression même du *conatus*, il en est de même chez Spinoza. Car, pour celui-ci, tout ce qui augmente la puissance d'agir des hommes est source de joie.

Aussi, l'assertion spinoziste selon laquelle, quand nous désirons une chose, ce n'est jamais parce qu'elle est jugée « bonne », mais que c'est parce que nous la désirons qu'elle est jugée « bonne », sonne comme un écho à l'affirmation hobbesienne selon laquelle : « quel que soit l'objet de l'appétit ou du désir que l'on éprouve, c'est cet objet que l'on appelle *bon* ; et l'objet de notre haine et de notre aversion est ce qu'on appelle *mauvais* »¹⁴⁷. Aux yeux de Hobbes, ces valeurs ne disent rien de ce que sont réellement les choses, mais seulement la manière dont nous sommes affectés par ces dernières ; autant les manières d'être affecté sont relatives d'un individu à un autre, autant les valeurs que l'on attribue aux choses sont relatives d'un individu à un autre. A ce qui précède, il faut ajouter que l'auteur ne se contente pas de souligner le relativisme des valeurs en fonction de la manière dont chaque homme est affecté ; mais il donne également à penser ce relativisme à partir de l'appétit ou du désir de chacun. Qu'est-ce à dire ?

Ceci veut dire qu'en tant qu'elle se rapporte aussi au désir de chacun (donc en plus de se rapporter à la manière dont chacun est affecté), la relativité du jugement des valeurs prouve que les affects (tels que l'appétit ou le désir) sont constitutifs de la nature humaine. En tant que tel, chaque individu diffère d'un autre non seulement en fonction de la manière dont il est affecté par les choses, mais aussi par la manière dont son désir (ou son appétit) s'exprime. Autrement dit, c'est le désir qui, lorsqu'il se rapporte à une chose donnée, permet à l'individu de poser celle-ci comme *bonne* ou *mauvaise*. Autrement dit encore, le *bon* et le *mauvais* n'existent pas en soi ; ces termes ne sont rien sans les hommes qui les posent en fonction des manières dont ils sont affectés. C'est donc parce que l'appétit se donne un objet, qu'il l'évalue ; c'est-à-dire qu'il n'y a que ce qui tombe dans ce que nous pourrions appeler « le champ d'action du désir » qui est valorisé ou dévalorisé par celui-ci. Ceci revient à dire que tout ce qui est hors de ce champ, donc ce à quoi l'individu humain n'est pas confronté, ne saurait faire l'objet d'une évaluation quelconque ; car c'est uniquement parce que l'appétit se donne un objet, que ce dernier est évalué. Mais, en quoi cette approche hobbesienne mérite-t-elle d'être rapprochée de celle que nous propose Spinoza (après lui) ?

Remarquons que pour l'auteur du *Léviathan*, le *bien* n'est rien d'autre que l'objet du désir. C'est-à-dire que le désir se donne des objets qui sont par la suite évalués. Cette

¹⁴⁷ Hobbes, *Léviathan*, I, VI, Paris, Gallimard, 2000, p. 127.

évaluation ne précède pas le désir, elle en est la conséquence. Car, en tant qu'elle porte sur l'objet posé par le désir, elle doit être considérée comme une suite logique de l'expression même de cet affect. Et la variation du désir et celle du jugement qui s'en suit, sont expressives de la variation de la puissance corporelle. Car, selon Hobbes, le corps humain subit des changements continuels ; ainsi les appétits et les aversions éprouvés par l'individu, sont relatifs à ces changements¹⁴⁸ : en fonction des différents rapports de composition entre notre corps et les choses extérieures, notre corps est modifié de telle ou telle manière, et de ces modifications naissent des appétits ou des aversions.

En somme, il est vrai que le préjugé finaliste s'explique en grande partie par toute une « fabrique », toute une « construction » propre à l'entendement même des individus humains ; du moins tel qu'il découle des premières années de leur vie. Habités à une telle construction qui semble les rassurer, au sens où elle leur permettrait de répondre à la plupart de leurs questions, ces individus ne voient pas la nécessité d'opérer sous les auspices de la raison. Ce préjugé, en tant qu'il se caractérise par la compréhension des choses, non pas par elles-mêmes, mais par les causes finales, est expressif de l'ignorance humaine et donc, de l'éloignement même de la vérité. Le préjugé finaliste, avons-nous dit, découle de l'appétit de la recherche de l'utile et en même temps de l'ignorance des causes (aussi bien celles des choses appétées que celles qui le déterminent comme *appétit de*). Sous l'effet de l'appétit, les individus humains (ne se préoccupent de rien d'autre. Ainsi, ils) ignorent que la cause d'une chose n'est pas dans l'utilité qu'ils lui attribuent, donc dans l'usage qu'ils peuvent en faire. Ce qu'ils considèrent donc comme « cause », c'est ce qui selon eux, rendrait compte de l'usage de la chose.

A travers tout ce qui précède, nous avons tenté de comprendre le fondement de l'anthropologie spinoziste des affects. Dans ces lignes, nous avons défendu la thèse selon laquelle, l'ignorance native et la recherche de l'utile (en tant que Spinoza les pose comme des caractéristiques de la nature humaine), constituent l'un des fondements de l'anthropologie spinoziste. Dans le chapitre qui suit, nous tenterons de prolonger l'analyse des fondements de l'anthropologie spinoziste des affects, à partir d'une critique du libre arbitre. Comme nous le verrons, il s'agira, avant tout, de poser l'illusion du libre arbitre comme une conséquence des fondements que nous venons d'analyser.

¹⁴⁸ *Op.cit.*

CHAPITRE II : SPINOZA : UNE CRITIQUE DU LIBRE ARBITRE

Les hommes projettent sur Dieu et sur les choses naturelles, leurs propres complexions affectives, et imaginent que toute chose agit comme eux. Selon nous, c'est donc en vue d'expliquer tout ceci, que Spinoza a posé l'ignorance native et l'appétit des hommes pour la recherche des choses utiles, comme le fondement à partir duquel il compte déployer son analyse de la question anthropologique des affects.

Cela dit, dans ce second chapitre qui s'ouvre, nous aimerions penser le préjugé finaliste et ses dérivés (tels que le libre arbitre, l'anthropocentrisme et l'anthropomorphisme) comme une conséquence de l'ignorance native des hommes et de l'appétit qu'ils ont de rechercher les choses utiles. Avant de nous étendre sur cette question, il paraît nécessaire, de souligner que Spinoza n'emploie pas les termes d'« anthropocentrisme » ou d'« anthropomorphisme ». Cependant, le fait qu'il ne les emploie pas, ne signifie pas qu'il n'en parle pas (c'est-à-dire, qu'il n'en fasse pas allusion). Car, il en parle en usant des termes, des expressions qui tendent à montrer la manière dont les hommes se perçoivent eux-mêmes, et comment ils imaginent Dieu et les choses. Nous aurons l'occasion de définir ces termes dans les lignes qui vont suivre. Pour l'heure, rappelons que la thèse qui consiste à concevoir l'anthropocentrisme et l'anthropomorphisme comme une « conséquence » de l'ignorance native des hommes et de leur appétit pour les choses utiles se pose avec insistance quand nous prêtons attention au texte même de l'Appendice du *De Deo*.

En effet, dans ce texte, c'est après avoir précisé qu'il prend pour fondement le fait que tous les hommes naissent ignorants et qu'ils sont tous portés à rechercher les choses qui leur sont utiles, que Spinoza emploie une formule qui permet de considérer la suite de son raisonnement comme une conséquence de ce qui précède ; il s'agit de l'expression : *Ex his enim sequitur (...) quòd*¹⁴⁹, (« de là suit (...) que ») ; comme si tout le théâtre de la nature humaine dérivait de ce fondement anthropologique, caractérisé par l'ignorance des causes des choses et l'appétit de l'utile.

¹⁴⁹ *Éth.*, I, Appendice, p. 80.

Si les hommes naissent ignorants, s'ils n'ont aucune connaissance des choses, ils ont au moins l'appétit conscient. C'est sur la base de la conscience qu'ils ont de leur appétit, qu'ils vont élaborer leur compréhension des choses. Autrement dit, ignorants, mais tout de même guidés par l'appétit dont ils en sont conscients, les hommes vont interpréter le monde qui se présente à eux. Au cours de cette interprétation (puisque'ils ont conscience de leur appétit et que c'est à partir de celui-ci qu'ils lisent le monde), ils vont s'imaginer occuper une place éminente au sein même de la nature et comprendre Dieu et les choses à partir de leur appétit. Tels sont les deux principaux points que nous comptons analyser au cours de ce deuxième chapitre de notre réflexion.

Cela dit, étant donné que la première conséquence que Spinoza tire de son fondement anthropologique porte sur l'illusion que les hommes ont de leur liberté, c'est donc sur la question du libre arbitre que nous débuterons notre étude. A ce propos, il convient de souligner que, la critique spinoziste du libre arbitre n'est pas née *ex nihilo* : elle s'origine, bien évidemment dans l'histoire de la pensée. Pour mieux saisir l'ampleur de cette critique chez Spinoza, nous invitons le lecteur à interroger, en même temps que nous, l'histoire des idées, du moins, à travers trois penseurs tels qu'Augustin d'Hippone (354-430)¹⁵⁰, Thomas d'Aquin (1224/5-1274) et René Descartes (1596-1650). Cette évocation de l'histoire de la philosophie ne sera pas prolix, d'autant plus que nous nous contenterons seulement de mieux présenter l'état de cette question au moment même où Spinoza s'en est immiscé. Ceci nous permettra non seulement de comprendre l'écart qu'opère l'auteur de l'*Éthique* d'avec ses prédécesseurs, mais aussi les enjeux de sa réflexion.

2.1. Les origines de la critique spinoziste du libre arbitre

Synonyme de liberté absolue, le libre arbitre désigne le pouvoir de penser et d'agir qui fait de celui qui en est doté, la principale et l'unique cause de ses pensées et ses actes. Notons avant tout que l'association des termes que cette notion renferme (à savoir ceux de « libre » et d'« arbitre ») renvoie en fait, à l'expression d'un pouvoir de « décision » dépouillé de tout déterminisme, c'est-à-dire exempté d'une influence des causes extérieures. Autrement posé, dire de l'homme qu'il est doté de libre arbitre, cela consiste à dire qu'il détermine librement

¹⁵⁰ Connue sous le nom de Saint Augustin.

sa conduite ; qu'aucune de ses actions ou pensées ne sauraient résulter d'une détermination extérieure. Comment cette thèse a-t-elle été formulée et soutenue avant Spinoza ? Telle est, comme annoncée, la question à laquelle nous nous consacrons dans les lignes qui suivent.

A. Augustin d'Hippone : de la question du mal à la thèse du libre arbitre

Dieu n'est-il pas l'auteur du mal ? D'où vient donc le mal dans les actions humaines, s'il n'est pas appris (ou enseigné) ? Telles sont quelques unes des questions qui structurent le dialogue entre Évodius et Augustin dans *De libero arbitrio*. Pour y répondre, celui-ci invite son interlocuteur à comprendre la subtilité de la notion de « mal ». Cette subtilité est celle que véhicule le langage ordinaire en tant qu'il met en valeur deux acceptions de cette notion : la première désigne la valeur que l'on attribue à la conduite humaine ; en ce sens, le « mal » renvoie à ce qu'on appelle « une mauvaise action », une manière de se conduire qui va à l'encontre de ce qui est permis. C'est ce qui peut être rapproché du « péché ». La seconde acception est généralement employée, non pas pour désigner ce qui est fait ou ce qui est commis, mais ce qui arrive à quelqu'un ; ce qu'il souffre. En fait, cette dernière acception n'est tout autre que le corrélat de la première. Autrement dit, le mal, en son sens premier est à la deuxième acception, ce que la cause est à l'effet, mieux, ce que la cause est à la « conséquence ».

Car, d'après le sens premier de la notion de « mal », l'homme est considéré, non pas comme celui qui « subit », mais comme celui qui « commet », c'est-à-dire, comme l'auteur de l'acte prohibé. Par suite, le mal que l'homme « subit » n'est rien d'autre que la conséquence même du mal « commis ». Pour Augustin, Dieu est certes l'auteur du mal dans sa seconde acception, et non dans la première ; car, la justice divine est telle que jamais Dieu ne punit sans raison. En effet, soutient Augustin : « il assigne aux méchants les châtiments, comme aux bons les récompenses ; et certes, ces châtiments sont un mal pour ceux qui les subissent. C'est pourquoi, (...) personne n'est puni injustement (...) puisque (...), Dieu n'est d'aucune façon l'auteur du premier genre de mal, mais il l'est du second »¹⁵¹. Comme il résulte de cette assertion, le premier genre de mal a un auteur qui ne saurait être Dieu. En fait, c'est ici, dans la démonstration de cette thèse, que l'on s'acheminera au fur et à mesure, à la construction de

¹⁵¹ Augustin, *Dialogues Philosophiques*, Bruges, Editions Desclée De Brouwer, 1955, p. 509.

la thèse du libre arbitre. Ce qui permettra de comprendre que l'auteur du premier genre de mal peut, de lui-même, agir de telle sorte que son action soit un mal dont Dieu ne saurait en être la cause. Ainsi donc, Dieu ne punit pas injustement, ou ce qui revient au même, le second genre de mal (à savoir le châtement subi par l'homme) est une conséquence du mal commis. Cela dit, si l'on suit le raisonnement d'Augustin, il n'y a pas de mal (subi) sans mal (commis). Ce qui revient à dire que le mal a sa source dans l'auteur qui le commet. C'est donc de ce côté qu'il faut rechercher la cause du mal en tant que telle.

Bien que sa force soit surpassée par celle des autres choses naturelles telles que les bêtes, l'homme parvient tout de même à avoir le dessus sur ces dernières. Il peut en effet les apprivoiser. Cet apprivoisement ne vient nullement de sa force corporelle, puisque, comme on le sait tous, celle-ci est insignifiante par rapport à celle des bêtes. Mais, sa force lui vient de l'intellect (ou la raison). C'est donc par la raison que l'homme prend le dessus sur les autres choses naturelles. Cependant, c'est la passion qui nous fait perdre ce privilège, comme nous le rappelle Augustin : « mais nous ne devons pas nous croire meilleurs qu'elles [les bêtes], si nous sommes passionnés de ces choses [l'amour de la louange et de la gloire ainsi que le désir de dominer]. [...] Donc lorsque cette raison, intelligence ou esprit gouverne les mouvements irrationnels de l'âme, alors domine en l'homme ce qui précisément doit dominer en lui »¹⁵². Mais, dire que l'homme est doté de raison ou d'intelligence ne signifie pas que tous les hommes s'en servent systématiquement. Les hommes peuvent en être dotés, sans pourtant qu'ils en usent au point que celle-ci gouverne leur âme, et par conséquent, leur conduite.

La passion, comme on peut le comprendre à partir de ce qui précède, est ce qui fait perdre à l'homme la supériorité qu'il doit avoir sur les autres espèces de la nature. Telle qu'elle se donne à lire dans *De libero arbitrio*, la passion est identifiée à un mal moral ; lequel se caractérise par un mouvement irrationnel de l'âme. Or, un tel mouvement est celui que les hommes ont en partage avec d'autres espèces naturelles telles que les bêtes. C'est la raison pour laquelle Augustin dit que nous ne devons pas nous sentir différents de ces êtres, tant que nous nous laissons gouverner par la passion. L'homme n'agit bien que lorsqu'il est parfaitement ordonné ; et il n'est parfaitement ordonné que lorsque la raison dont il est doté régule sa conduite. Une telle régulation implique que tous les penchants de l'homme soient dominés par la raison. Et une telle domination vient de l'homme lui-même. Doit-on conclure à une soumission de la raison à la passion ?

¹⁵² Augustin, *Dialogues Philosophiques*, I, VIII, 18, Bruges, Editions Desclée De Brouwer, 1955, p. 528.

Pour Augustin, la raison ne saurait être dominée par la passion, puisque la puissance de la raison est largement supérieure à celle de la passion. Dieu, en donnant à l'homme cette force qu'est la raison, il l'a suffisamment armée pour dominer ses penchants. Car, en tant qu'il est juste, Dieu ne peut soumettre la raison à la passion, puisque, comme il vient d'être dit, dans l'ordre des choses, la puissance qu'il a attribuée à la raison est telle que c'est plutôt elle qui doit surpasser la passion. En effet, nous dit une fois de plus Augustin : « Si, d'une part, tout ce qui est égal ou supérieur à l'esprit maître chez lui et doué de vertu ne peut en faire l'esclave de la passion, à cause de sa justice ; si, d'autre part, ce qui lui est inférieur ne le peut pas, à cause de sa faiblesse (...), il n'y a donc rien qui rende l'esprit serviteur de la passion, sinon la volonté propre et le libre arbitre »¹⁵³. Mais qu'est-ce qui explique qu'en l'homme, la raison n'établisse pas souvent son empire, si ce n'est l'homme lui-même, nous dit Augustin ? Autrement dit, ce n'est ni Dieu (puisque la puissance que celui-ci a donné à la raison est au-dessus de celle de la passion), ni donc la passion elle-même, car sa faiblesse ne lui permet pas d'opérer un tel renversement par elle-même. Mais, c'est l'homme, en tant qu'il décide de privilégier la voie de la passion. Le mal est dans la passion¹⁵⁴.

Pour être plus précis, Augustin va introduire la notion de « volonté », tout en distinguant la « bonne volonté »¹⁵⁵ de la « mauvaise volonté »¹⁵⁶. La bonne volonté se définit comme : « la volonté par laquelle nous désirons vivre avec droiture et honnêteté et atteindre le sommet de la sagesse »¹⁵⁷. Mais, sitôt après qu'il ait défini la bonne volonté comme une aspiration à une vie de droiture et d'honnêteté, donnant lieu à la sagesse, Augustin ne manque pas d'insister qu'« il dépend de notre volonté de jouir ou d'être privé d'un bien si grand et si véritable. Y a-t-il, en effet, chose qui dépende davantage de la volonté que la volonté même ? »¹⁵⁸. Toute volonté est désir de vivre. Mais, la nature de la vie que l'on vit est relative à la nature de la volonté que l'homme met en évidence. La volonté n'est bonne que lorsqu'il

¹⁵³ Augustin, *Dialogues Philosophiques*, I. XI, 21, p. 531.

¹⁵⁴ Ici, passion est synonyme d'intention, de jugement. Le mal est dans l'incapacité à dominer la passion ; domination sans laquelle elle prend le contrôle de l'âme. Cette incapacité est d'abord voulue, puisque l'homme a le choix entre une vie passionnelle et une conduite honnête et droite. On peut déduire tout ceci à partir du Livre I. XII, 25. p. 534.

¹⁵⁵ *Ibid.*, Livre I. XII, 25. p. 534.

¹⁵⁶ *Ibid.*, Livre I. XIII, 27. p. 537.

¹⁵⁷ *Ibid.*, Livre I. XII, 25. p. 534.

¹⁵⁸ *Ibid.*, Livre I. XII, 26. p. 535

s'ajoute à ce désir qui la caractérise, une exigence de droiture et d'honnêteté, et qui se traduit par une conduite dans le respect des normes.

La définition qu'Augustin donne de la bonne volonté pose celle-ci comme une force psychique, donc propre à l'âme. C'est une force qui dispose l'homme à se déterminer à quelque chose. Mais cette volonté, en tant qu'elle est « bonne », constitue la détermination ou la délibération par laquelle l'homme aspire conduire sa vie sous le règne de la raison. Cela dit, il convient de noter qu'Augustin semble poser la bonne volonté non pas comme une force déterminée (au sens d'être condamnée à n'opter que pour la jouissance au détriment du malheur), mais il la pose comme l'expression de la liberté. Qu'est-ce à dire ?

Cela veut dire que, l'interrogation qu'Augustin formule dans son assertion (à savoir : « Y a-t-il, en effet, chose qui dépend davantage de la volonté que la volonté même ? ») pourrait laisser croire que la volonté n'a rien sous sa dépendance. C'est-à-dire qu'aucune chose ne dépend de la volonté. Cependant, une telle lecture du texte est contraire à la thèse d'Augustin. Car, la définition de la bonne volonté pose cette dernière comme une tendance pour une vie propédeutique à la sagesse. Mais, comment vouloir d'une telle vie si celle-ci n'existe pas ou n'est pas possible d'être vécue ?

En fait, cette interrogation augustinienne souligne seulement qu'en elle-même, la « bonne volonté » est un bien. En tant que tel, c'est un bien qu'il suffit seulement de vouloir posséder. Ce qui signifie, en d'autres termes, que l'expression de la puissance de la « bonne volonté », c'est-à-dire, son empire « dans » l'âme, dépend de la volonté humaine. Car, la « bonne volonté » est certes un bien, mais elle ne s'impose pas à l'homme. L'homme n'est pas contraint de l'exprimer, puisqu'il a le choix, puisqu'il peut la vouloir ou ne pas la vouloir. Voilà pourquoi Augustin conditionne l'expression de la « bonne volonté » par notre vouloir. Ceci dit, celui qui a la « bonne volonté », c'est celui qui a voulu en avoir. Et celui qui n'en a pas, n'en a tout simplement pas voulu. Et la conséquence que tire Augustin est celle-ci : les insensés qui n'ont pas voulu de la « bonne volonté » méritent leurs tourments. Quels sont les avantages de la bonne volonté ?

Selon Augustin, ces avantages se concentrent autour de quatre vertus cardinales¹⁵⁹. Ces quatre vertus sont : la *prudence*, la *force*, la *tempérance* et la *justice*. Par la prudence,

¹⁵⁹ *Dialogues Philosophiques*, Livre I. XIII, 27. p. 536-537. Ce sont des attitudes qui, comme on peut le constater, garantissent la perfection de la bonne volonté. Ainsi, leur respect assure à l'homme une conduite exemplaire, une vie bonne, sans troubles de l'âme ; et donc une vie de sagesse.

l'homme est disposé à discerner, à tout moment, le bien du mal ; et à ne désirer que le bien et à fuir le mal. Elle permet donc à l'homme d'éviter tout ce qui peut causer sa perte. La force est la résolution dont l'homme fait montre pour résister aux choses qui ne sont pas en son pouvoir (les choses dont la destruction ou la perte entraînent celle de l'homme). En dépit de leur attrait, l'homme leur résiste. On comprend donc que la force est ce qui permet à l'homme de lutter, de résister contre la malice de la mauvaise volonté. La tempérance constitue une sorte de police de l'âme. C'est elle qui met l'âme à l'abri des choses censées causer la perte de l'homme. C'est une sorte de courage, une force par laquelle l'âme ne succombe pas aux caprices du désir. Vouloir la « bonne volonté », c'est donc vouloir et pouvoir résister aux passions, et ainsi, vivre sous le contrôle de la raison. La justice consiste à attribuer à chacun ce qu'il lui revient de droit. Or, il n'y a que celui dont la tempérance maîtrise les penchants et empêche de nuire à autrui qui soit en mesure d'agir justement.

Etant donné qu'il revient à l'homme de vouloir ou de ne pas vouloir la « bonne volonté », et qu'une vie autre que celle que garantit la « bonne volonté » est une vie malheureuse, il se trouve finalement, nous dit Augustin, qu'« *il dépend de nous de vivre bien ou mal, d'être heureux ou malheureux* »¹⁶⁰. Cette assertion, comme on peut s'en rendre compte, constitue une conséquence du fait que le mal n'ait pas d'autre cause que la volonté humaine, que l'on appelle encore « la volonté libre ». L'affirmation selon laquelle, il ne revient qu'à nous de mener une vie heureuse ou malheureuse, se fonde non seulement sur la nature de la « bonne volonté » et de la « mauvaise volonté », mais aussi sur la portée de la « volonté libre », c'est-à-dire, sur le choix ou la délibération même de l'homme, puisque c'est en usant de sa liberté, que l'homme décide librement d'opter pour telle volonté au détriment de telle autre. Cela dit, si, pour avoir la « bonne volonté » il suffit seulement de le vouloir, il est logique qu'étant donné qu'elle aille de pair avec une vie heureuse, pour être heureux, il suffit tout simplement de le vouloir.

Pour ressortir les enjeux de la critique spinoziste du libre arbitre et de ce qu'il conviendrait d'appeler, à la suite de la Préface de la Troisième Partie de l'*Éthique* et du premier chapitre du *Traité Politique*, « la nature humaine idéale », nous nous étions proposé de remonter à Augustin d'Hippone pour comprendre comment celui-ci a élaboré la question du libre arbitre. Qu'avons-nous donc retenu de cette étude ?

¹⁶⁰ Augustin, I, XIII, 28, p. 538.

De cette étude, il appert non seulement que, le mal que commet l'homme n'a pas pour cause Dieu (en ce sens que si Dieu ne l'avait pas créé et doté du libre arbitre l'homme n'aurait pas péché), mais qu'il a pour cause l'homme lui-même. Il ressort également de l'étude précédente que, contrairement aux bêtes, l'homme est doté du libre arbitre (ou ce qui revient au même, d'une volonté libre). Comme nous avons pu le remarquer, c'est à partir de la question du mal qu'Augustin en vient à celle du libre arbitre. Pour justifier cette conception des choses, Augustin nous a amené à distinguer le mal commis du mal subi. Le second n'étant rien d'autre que la conséquence du premier, il va de soi que sans le mal commis, il n'y aurait pas de mal subi. Le premier est celui que l'homme exprime par sa manière de se conduire, le second renvoie, en fait, aux conséquences, donc aux punitions de cette mauvaise conduite. Augustin semble nous dire que, ce n'est pas du côté du mal subi que l'on devrait se pencher, mais plutôt du mal commis, puisque l'un n'est que l'effet de l'autre. De ce fait, si le mal subi est la conséquence du mal commis, c'est que le mal n'a pas d'autre véritable cause que celui qui le commet. Et celui-ci n'est tout autre que l'homme ; l'homme doté de libre arbitre.

En élucidant la question du mal, Augustin parvient non seulement à innocenter Dieu (en montrant que le mal ne vient pas de lui), mais à montrer également en quel sens l'homme doit être considéré comme la cause du mal. Et c'est précisément au cours de cette démonstration que la question du libre arbitre semble se poser nécessairement. La notion de la volonté libre ou du libre arbitre permet à Augustin de dénouer le problème. La volonté de l'homme est telle que lorsque l'homme veut, c'est toujours sans contrainte qu'il veut ceci ou cela. Si nous pouvons nous permettre une interprétation imagée, nous dirions que la « volonté libre » est à l'intercession de la « bonne volonté » et de la « mauvaise volonté ». La nature de la vie que l'homme connaîtra sera liée au choix qu'il aura fait entre ces deux volontés. Ce que l'homme veut, il le veut sans contrainte, ou ce qui revient au même, l'acte même de vouloir (ou encore la force par laquelle l'homme exprime sa volonté) n'est contraint par aucune force extérieure à l'homme. Qu'il choisisse la « bonne volonté » ou la mauvaise, l'homme est donc maître de son choix ; lui seul peut décider de la nature de sa volonté, puisque celle-ci ne dépend de rien d'autre que lui-même.

Comme on peut le voir, Augustin s'inscrit dans une perspective religieuse : comment expliquer que nous soyons exposés au mal alors que la bonté divine est telle qu'elle ne doit tolérer aucune injustice, aucun mal ? Le libre arbitre dont l'homme est doté, est ce par quoi Augustin justifie le mal. Loin d'être fondamentalement nuisible, le libre arbitre est ce par quoi

l'homme parvient à la dignité morale ; et pour ce faire, il lui suffit seulement de le vouloir, donc de choisir la « bonne volonté ».

Toutefois, il convient de souligner qu'une chose est de vouloir, et une autre est de connaître la valeur de ce que l'on veut. L'homme, peut-il connaître ce que renferme une « mauvaise volonté » sans l'avoir expérimentée ? Autrement dit, l'homme peut-il juger d'avance de la valeur d'une chose sans pourtant avoir été au contact de cette chose ? Nous verrons, plus loin, l'accueil que Spinoza réservera à cette thèse¹⁶¹. Pour le moment, disons que les arguments d'Augustin auront un écho favorable chez Thomas d'Aquin. C'est justement sur la portée morale des actes humains que Thomas d'Aquin insistera pour corroborer la thèse du libre arbitre.

Pour celui-ci, les actes ne sont dits « humains » que parce qu'ils sont volontaires. Une telle conception de l'humanité des actes s'inscrit dans le prolongement de la thèse augustinienne selon laquelle, l'homme ne diffère des bêtes qu'en tant qu'il conduit sa vie à la lumière de la « bonne volonté ». Accepter de vivre sous l'égide de la « mauvaise volonté », c'est accepter de connaître une vie proche de celle des bêtes. Une telle vie ne fait pas vraiment de nous des hommes, puisque, comme on le verra avec Thomas d'Aquin, si les mauvaises actions sont celles qu'accomplit l'homme, elles ne sont pas forcément humaines. Car, seules les actions accomplies sous le contrôle de la raison sont à proprement parler, des actions humaines.

Dans une certaine mesure, la question du mal aura aussi un rôle considérable dans la démonstration thomiste du libre arbitre. Bien que Thomas d'Aquin aborde explicitement la question du libre arbitre dans la Question 83, il convient de constater que dès l'article 2 de la Question 49, consacrée à la cause du mal, l'auteur se demande si le souverain bien, qui est Dieu, est cause du mal. Cette question, n'est pas, sans nous faire penser à celle par laquelle s'ouvre l'échange entre Augustin d'Hippone et Évodius. Tout comme Augustin qui soulignait la nécessité de distinguer le mal commis du mal subi, Thomas d'Aquin nous conduit à opérer une distinction entre, ce qu'il appelle « le mal de la peine » et « le mal de la faute »¹⁶².

¹⁶¹ Quand bien même nous venons de l'évoquer dans l'étude précédente.

¹⁶² Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I, Question 49, article 2, Paris, Editions du Cerf, 1984, p. 502. Cette similitude se comprend aisément, d'autant plus que Thomas d'Aquin évoque Augustin pour illustrer son propos. Ainsi, dans cet article, Thomas d'Aquin évoque l'autorité de son prédécesseur pour prouver que Dieu n'est pas l'auteur du mal. Cette thèse, comme on le verra dans l'étude qui suit, permettra de poser la question du libre arbitre.

Notre objet étant seulement de comprendre comment les prédécesseurs de Spinoza ont élaboré la question du libre arbitre, nous ne nous étendrons pas davantage sur la question du mal, bien que ce soit par elle que la question du libre arbitre qui nous intéresse a été discutée. Cela dit, dans l'étude qui suit, nous tenterons de comprendre comment Thomas d'Aquin parvient à démontrer, à la suite d'Augustin, la thèse du libre arbitre.

B. Le libre arbitre comme puissance appétitive selon Thomas d'Aquin

L'homme est-il doué de libre arbitre ? Telle est la question à laquelle l'auteur de la *Somme théologique* se propose de répondre dès l'article 1 de la Question 83. Ce texte, comme on le sait, a la particularité de débiter l'élucidation de chacune des questions évoquées, par une série d'objections. Lesquelles tendent en principe, à rappeler des thèses contraires à celles que l'auteur s'apprête à soutenir. Cette façon de procéder ne consiste pas seulement à énoncer les thèses adverses, mais elle se particularise aussi par la mise en évidence des preuves, des arguments pertinents, sur lesquels se fondent ces thèses (adverses). Ainsi, en se posant la question de savoir si l'homme est doté de libre arbitre, Thomas d'Aquin procède de la manière suivante :

Objections : 1. Il semble que l'homme n'ait pas le libre arbitre. Car celui qui a le libre arbitre fait ce qu'il veut. Or l'homme ne fait ce qu'il veut. S. Paul dit en effet (Rm 7, 19) : « Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je hais »¹⁶³. L'homme n'a donc pas le libre arbitre.

2. Qui possède le libre arbitre peut vouloir et ne pas vouloir, agir et ne pas agir. Mais cela n'appartient pas à l'homme. Selon S. Paul (Rm 9, 16), ni vouloir n'appartient à celui qui veut, ni courir à celui qui court. L'homme n'a donc pas le libre arbitre.

3. « Est libre ce qui est cause de soi », dit Aristote. Ce qui reçoit son mouvement d'un autre, n'est pas libre. Or Dieu met en mouvement la volonté d'après le livre des Proverbes (21, 1) : « Le cœur du roi est dans la main du Seigneur qui le tourne dans le sens qu'il veut. » Et S. Paul (Ph 2, 13) : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et l'agir. » L'homme n'a donc pas le libre arbitre¹⁶⁴.

¹⁶³ Cette référence à l'Épître aux Romains sera reprise par Spinoza pour montrer que l'individu humain n'a pas de libre arbitre, comme nous le verrons par la suite.

¹⁶⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Question, 83, a. 1, p. 720-721.

Comme on peut le constater, ces conclusions ne sont pas celles de Thomas d'Aquin, mais bien celles de ceux qui tendent à remettre en cause le libre arbitre et dont certains se fondent par exemple sur le texte biblique. Notons que, quand bien même ces conclusions ne soient pas celles de Thomas d'Aquin, les prémisses qui les précèdent ne suscitent pas forcément sa démarcation, d'autant plus qu'elles définissent le libre arbitre comme la faculté de faire ce que l'on veut, de vouloir ou de ne pas vouloir, d'agir ou de ne pas agir. Ce passage suscite un certain nombre d'interrogations.

Faut-il affirmer que le libre arbitre s'explique, entre autres, par le fait de vouloir le bien et de ne pas le faire, de même que celui de détester le mal et de le faire ? Ces attitudes contradictoires qui témoignent non seulement de la faiblesse ou de l'impuissance des hommes, mais aussi de leur penchant pour le mal, témoignent-elles du fait qu'ils soient dotés de libre arbitre ? Aussi, ne devrait-on pas parler de contradiction que si et seulement si, l'homme qui veut le bien et fait le contraire, opère librement, de son propre chef, et non sous l'effet d'une cause extérieure ?

Car, s'il obéit à une nécessité, comme le soutiennent ceux qui remettent en cause le fait que l'homme dispose de libre arbitre, on ne saurait affirmer qu'il se contredit, puisqu'en ce moment, il serait seulement de sa nature de vouloir tout ce qui est bien pour lui, et détester ce qui est mal, mais l'accomplissement des actes voulus et détestés ne lui incomberait pas. En fait, le libre arbitre, tel que le conçoit Thomas d'Aquin, ne saurait se réduire au fait d'opter pour une chose différente de celle sur laquelle portait notre vouloir. La conduite des hommes est telle qu'ils ne font pas toujours ce qu'ils veulent, et ne veulent pas toujours ce qu'ils font.

En principe, « vouloir » et « détester » sont deux tendances contraires qui se rapportent toutes à la délibération humaine : c'est l'homme qui, de lui-même, tantôt veut, tantôt déteste ceci ou cela. Pour le comprendre, tentons d'analyser l'extrait de l'Épître aux Romains. Cette référence biblique ne dit pas que : « je veux le bien, mais je ne le fais pas » et « je hais le mal, mais je le fais ». Mais elle dit plutôt : « Je ne fais pas le bien *que* je veux, et je fais le mal *que* je hais »¹⁶⁵. En fait, si nous y prêtons attention, nous pourrions affirmer que, telle qu'elle est formulée, il y a une infinité de choix qui s'offrent à l'homme. Autrement dit, de tous les biens qui se présentent à lui, l'homme veut *ce* bien, parmi tant d'autres (c'est le bien que je veux, autrement dit, le bien que je choisis) ; de même que de tous les maux qu'il déteste, *ce* mal est celui qu'il a choisit de détester parmi tant d'autres.

¹⁶⁵ Cette référence à l'Épître aux Romains sera reprise par Spinoza pour montrer que l'individu humain n'a pas de libre arbitre, comme nous le verrons par la suite.

Cela dit, on pourrait avancer que pour Thomas d'Aquin, la position que décrit l'Épître aux Romains ne tend pas à souligner l'influence des causes extérieures sur la conduite des hommes, puisqu'ils peuvent vouloir et détester telle ou telle chose parmi tant d'autres. Car, c'est bien parce qu'ils sont dotés d'une volonté libre, qu'ils peuvent aussi bien vouloir le bien qu'ils veulent et s'abstenir de le faire, tout comme ils peuvent détester le mal et choisir tout bonnement de l'accomplir. Pour montrer en quel sens l'homme possède vraiment le libre arbitre, Thomas d'Aquin évoque à nouveau le texte biblique, en insistant sur un passage qui montre que Dieu a responsabilisé l'homme en lui donnant les moyens de s'assumer :

En sens contraire, selon l'Écclésiastique (15, 14) : « Dieu a créé l'homme au commencement, et il l'a laissé au pouvoir de son conseil », c'est-à-dire « de son libre arbitre », dit la Glose.

Réponse : L'homme possède le libre arbitre, ou alors les conseils, les exhortations, les préceptes, les interdictions, les récompenses et les châtements seraient vains. – pour établir la preuve de la liberté, considérons d'abord que certains êtres agissent sans aucun jugement, comme la pierre qui tombe vers le bas, et tous les êtres qui n'ont pas la connaissance. – D'autres êtres agissent d'après un certain jugement, mais qui n'est pas libre. Ainsi les animaux, telle la brebis qui, voyant le loup, juge qu'il faut le fuir ; c'est un jugement naturel, non pas libre, car il ne juge pas en rassemblant des données, mais par instinct naturel. (...) Mais l'homme agit d'après un jugement ; car, par sa faculté de connaissance, il juge qu'il faut fuir quelque chose ou le poursuivre. Cependant ce jugement n'est pas l'effet d'un instinct naturel s'appliquant à une action particulière, mais d'un rapprochement de données opéré par la raison ; c'est pourquoi l'homme agit selon un jugement libre, car il a la faculté de se porter à divers objets (...) ¹⁶⁶.

Le chapitre XV de l'Écclésiastique, permet à Thomas d'Aquin de souligner que le texte biblique enseigne aussi que, dès qu'il a été créé, l'homme a aussitôt été doté d'un pouvoir lui donnant la possibilité de se conduire comme bon lui semble. Ce pouvoir n'est tout autre que le libre arbitre. Lequel définit l'homme comme un être responsable de ses actes et ses pensées. L'homme se prend en main lui-même, il se donne des objectifs qu'il se propose d'atteindre librement ; il peut aussi revenir sur ses décisions et donc faire le contraire de ce qu'il avait prévu préalablement. En somme, Dieu n'est pas responsable des actes de l'homme, puisqu'en lui donnant le libre arbitre, il l'a mis face à lui-même, face à ses responsabilités. Quel constat pouvons-nous faire de la manière dont Thomas d'Aquin démontre sa thèse ?

Thomas d'Aquin présente deux arguments : le premier est d'ordre moral (et dans une certaine mesure politique) ; le second, en tant qu'il insiste sur la particularité des actions

¹⁶⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Question. 83, a. 1, p. 721.

humaines (en les opposant à celles des autres êtres), tend à présenter l'homme comme un être qui sache prendre des décisions en toute conscience. Moralement responsables, c'est à juste titre, nous dit Thomas d'Aquin, que les hommes sont récompensés lorsqu'ils font le bien, et châtiés lorsqu'ils font le mal. Car, en toute logique, on ne saurait châtier un innocent. Or, si on châtie tel homme, c'est bien parce qu'on estime qu'il est coupable, donc responsable de ses actes. Ce qui signifie qu'il ne les a pas posés sous l'influence d'une cause extérieure à lui. Cette façon d'argumenter place la question du libre arbitre dans le contexte socio-politique. En effet, les conseils, les exhortations, les préceptes, les défenses, les récompenses et les châtiments que Thomas d'Aquin énumère, sont autant de valeurs que la société met en place pour réguler la conduite des hommes. Et elles n'ont de sens que parce que les hommes sont considérés comme responsables de leurs actes. Or, une telle responsabilité n'est tout autre que le libre arbitre.

Les conseils et les exhortations, dont parle l'auteur, constituent des voies par lesquelles les hommes tentent d'amener leurs semblables à comprendre l'importance de quelque chose (par exemple, l'importance de faire du bien). Ce qui veut dire, en un certain sens, que les hommes savent que ceux qu'ils conseillent ou exhortent à faire quelque chose, sont en fait à même de choisir librement de faire ce à quoi ils sont exhortés ou son contraire. Ce qui signifie que l'on reconnaît que l'homme est libre de choisir sa manière de se conduire, et cela, en dépit des conseils ; et c'est justement pour cela qu'il peut être puni ou récompensé. Le passage du texte portant sur les conseils, les punitions et les récompenses, se présente comme un syllogisme. Thomas d'Aquin qui connaissait la valeur de cette manière de raisonner l'emploie pour nous amener à comprendre aisément. Ainsi, ce syllogisme pourrait se formuler de la manière suivante : les exhortations, les châtiments et les récompenses ne sont utiles que si l'homme est libre. Or, leur utilité est prouvée à travers l'organisation de nos sociétés, donc l'homme est libre. Une telle démonstration, en tant qu'elle se fonde sur l'expérience commune, ne pourrait être réfutée sans entraîner la négation de l'existence des lois dans la société. Or, si celles-ci existent, c'est bien parce qu'on estime que l'homme peut répondre de ses actes.

Pour présenter son second argument, Thomas d'Aquin distingue la conduite des hommes de celle des autres êtres naturels. Si les actions de ceux-ci sont répétitives et se réduisent à tendre vers ce qu'il conviendrait d'appeler leur penchant naturel, il n'en est pas de même pour les actions humaines : jamais les actions humaines ne sauraient relever de l'instinct. La pierre suit sa trajectoire, sans jamais avoir la possibilité de choisir de ne pas la

suivre. Elle est comme condamnée à suivre une voie qui lui a été tracée d'avance ; une voie dont elle ne peut se détourner.

Il est intéressant de voir comment Thomas d'Aquin souligne la particularité du jugement humain en l'opposant à celui des êtres sans raison. A partir des exemples qu'il met en évidence (tels que les êtres avec jugement et ceux sans jugement), l'auteur montre, tout comme le faisait Aristote, que les être sans jugement tendent vers leurs lieux naturels. Ainsi, comme nous venons de le souligner, le propre de la pierre est de se diriger vers le bas. Une telle direction ne nécessite pas, de la part de la pierre, une capacité de juger. Dépourvue de jugement, elle se résout seulement à regagner le bas. En tant que cette orientation de la pierre est naturelle, la pierre ne peut être dite « libre », puisqu'elle est dépourvue de la faculté de juger ou d'évaluer sa trajectoire : seule la nature est cause à la fois de son existence et de son orientation vers son lieu. Ainsi, qu'une pierre suive sa trajectoire et qu'elle s'écrase sur un individu, elle ne sera ni châtiée, ni récompensée.

« Juger », tel qu'on peut le déduire du texte cité précédemment, ce n'est rien d'autre qu'arbitrer pour son propre profit. Mais, une chose est de juger, et une autre est de juger par soi-même. En présence d'un danger, la bête juge de l'utilité de la fuite. Mais ce jugement, la bête l'exprime instinctivement ; il ne relève pas d'une décision libre. Ce jugement est à la bête, ce que la chute est à la pierre. « Juger », disions-nous, c'est agir pour son propre profit. Une telle action est avant tout assumée, parce qu'elle est pleinement voulue et donc, décidée. Et elle n'est telle que parce que l'homme a la capacité de proportionner les choses non pas par instinct naturel, mais par un jugement qui l'affranchit en quelque sorte des déterminations de la nature. L'homme demeure un être de la nature, mais contrairement aux autres, il est doté de raison. La raison est cet avantage que d'autres êtres n'ont pas.

En se fondant sur la Question 82 de la première partie de la *Somme théologique*, Kim Sang Ong-Van-Cung fait remarquer que : « la tâche de la raison est de mesurer tout bien particulier par rapport au bien suprême »¹⁶⁷. La mesure dont l'auteure parle, se rapporte à l'opération qui consiste, pour la raison, à disposer les choses. Ce qui conduit donc à penser que l'homme, en tant qu'il exerce son jugement à la lumière de la raison, a nécessairement une idée du bien suprême. L'homme ne suit pas spontanément tout bien qui se présente à lui, mais il le rapporte toujours au bien suprême ; question de voir s'il convient de suivre telle ou telle chose au détriment de telle autre. Le bien suprême est celui que dévoile l'entendement. Il

¹⁶⁷ K. S. Ong-Van-Cung, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, 2000, p. 274.

n'y a pas de volonté sans entendement. La volonté ne s'exprime que sur ce que lui représente l'entendement. Le vouloir est comme conditionné par une évaluation des choses voulues. C'est en ce sens qu'on doit dire, que cette évaluation, en tant qu'elle relève de l'intelligence, meut la volonté, puisque le bien vers lequel tend la volonté n'est tout autre que celui que lui présente l'entendement¹⁶⁸.

Le choix est l'acte du libre arbitre par excellence. Mais, qu'est-ce que le choix, sinon, l'appétit des choses qui nous sont représentées ? Le libre arbitre est donc cette puissance à partir de laquelle s'exprime l'appétit : c'est une puissance appétitive. Mais, le choix n'est pas une puissance aveugle, c'est-à-dire un simple appétit dépourvu d'une connaissance de la chose appétée. Le choix implique l'union « [d'] *un élément de connaissance* et [d'] *un élément d'appétitivité* »¹⁶⁹, nous dit Thomas d'Aquin. L'élément de connaissance dont il est question ici, n'est rien d'autre que la délibération, c'est-à-dire, l'état (psychique) dans lequel se trouve l'homme, et qui se traduit par l'évaluation du bien que peut renfermer telle ou telle chose, par rapport au bien suprême. C'est donc, un jugement prononcé pour une chose, au détriment d'une autre. C'est ce que l'auteur évoquait dans l'article 1 de cette Question, lorsqu'il posait la raison comme cette faculté qui permet à l'homme d'évaluer, de mesurer ou de disposer les choses. La délibération n'est pas une exécution, mais elle est en attente d'exécution¹⁷⁰. Et c'est à ce niveau que se lit toute l'importance de l'appétit. L'élément de l'appétit dont parle Thomas d'Aquin n'est tout autre que l'acceptation du jugement opéré lors de la délibération. Ainsi, appéter un objet, c'est acquiescer le discernement de la délibération. On retrouvera cette idée chez Descartes, notamment, dans la Méditation Quatrième¹⁷¹.

La défense de la thèse du libre arbitre implique qu'on soit en mesure de lever toutes les difficultés qu'elle renferme. Parmi celles-ci, figure (comme il a été dit dans le premier extrait de texte), l'identification de la chose libre à la cause de soi. Comment affirmer que l'homme soit libre alors qu'il n'est pas « cause de soi » ? La « cause de soi » se dit seulement

¹⁶⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Question 82, art. 4, rép. p. 718.

¹⁶⁹ *Ibid*, I, Question 83, art. 3, rép. p. 723.

¹⁷⁰ Délibération s'oppose à impulsion. Cette dernière renvoie surtout à une réaction spontanée, tandis que l'autre se rapporte à la réflexion. Ceci permet de comprendre la différence que Thomas d'Aquin pose entre le jugement humain et celui des bêtes : l'un est réfléchi, puisqu'il se produit sous le contrôle de la raison ; l'autre est instinctif. C'est une impulsion que la bête reçoit de la nature.

¹⁷¹ *Médiation Quatrième*, FA, II, p. 459. En justifiant la cause de ses erreurs, l'auteur des *Médiations Métaphysiques* distingue la puissance de connaître (donc celle de l'entendement) et la puissance d'élire (celle de la volonté) qu'il identifie aussitôt au libre arbitre. L'entendement consiste seulement à concevoir les idées des choses ; il ne tranche pas entre deux choses contraires. Seule la volonté nous incline dans tel ou tel sens.

d'une chose qui, pour être n'a besoin d'aucune autre chose qu'elle-même. Or, l'homme reçoit son mouvement d'autre chose que lui. Mais, faut-il pour autant réfuter la thèse du libre arbitre ?

Pour Thomas d'Aquin, tel qu'il est posé, le problème ne conduit pas à remettre en cause la thèse du libre arbitre. En fait, le libre arbitre ne confère pas à l'homme un statut de cause de soi au même titre que Dieu. L'homme est libre, sans qu'il ne soit cause de soi au sens premier du terme. Son libre arbitre s'explique par une liberté de jugement. Un jugement que l'homme exprime sans contrainte, en toute liberté. Ce qui revient à dire, qu'une conduite n'est, à proprement parler, « humaine » que lorsqu'elle a été décidée, jugée comme telle par l'homme lui-même. Pour Thomas d'Aquin, ce n'est pas parce que l'homme a été créé par Dieu, que sa conduite doit nécessairement s'expliquer par Dieu. Etre libre, ce n'est pas nécessairement être soi-même sa propre cause ; c'est être une cause causée qui soit en mesure de causer, donc de choisir, librement, c'est-à-dire sans que ce choix ne soit causé par autre chose que la cause causée ; et même si l'on remontait l'infinité des causes, on ne saurait attribuer ce choix à la cause causante. A présent, il nous reste à voir, comment Descartes développe sa conception du libre arbitre.

C. Descartes et l'identification de la volonté au libre arbitre

La volonté peut se définir comme la faculté par laquelle nous nous déterminons à agir en fonction de ce qui se présente à nous. Mais, sommes-nous libres de vouloir ceci ou cela ? Le « vouloir » est-il vraiment une expression de notre liberté ? Telles sont, quelques unes des questions qui semblent donner sens au propos de Descartes sur l'identification de la volonté à la liberté. C'est cette identification que nous aimerions mettre en évidence dans les lignes qui vont prendre forme ci-dessous.

L'homme est un être qui pense. Sa pensée porte non seulement sur lui-même, mais aussi sur tout ce qui l'entoure. Lorsqu'il médite sur lui-même, en considérant toutes les choses qui sont en lui, il lui arrive de se persuader des limites qui sont les siennes. C'est ce qui arrive par exemple, lorsque nous considérons notre entendement. Nous remarquons que celui-ci n'a qu'une petite étendue, en ce sens qu'il ne peut pas embrasser toute chose de manière claire et distincte. Cependant, en dépit de notre imperfection, il y a en nous, une chose dont nous nous

satisfaisons ; une chose que nous pouvons exprimer comme bon nous semble, et cela, sans qu'elle soit limitée par quoi que ce soit. Cette chose n'est toute autre que la volonté. En effet, selon Descartes :

Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un *libre arbitre*¹⁷², ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. [...] Car elle [la volonté] consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne¹⁷³.

Ici, il y a à comprendre que l'homme est maître de ses volitions ; celles-ci ne dépendent que de son inclination libre et consciente vers elles. Autrement dit, rien n'amène l'homme à affirmer ou à nier si ce n'est lui-même. Comme nous l'avons dit précédemment, si l'homme, en tant qu'il considère toutes les choses qui sont en lui, se plaint du fait que certaines d'entre elles ont des limites, la volonté est cette chose pour laquelle il ne saurait se plaindre. En effet, comment se plaindre d'une telle faculté, alors qu'elle est pratiquement la seule qui permet à l'homme de se poser comme *l'image et la ressemblance de Dieu*¹⁷⁴ ?

Notons que dès le début de l'extrait du texte, Descartes identifie le libre arbitre à la volonté : cette identification est telle que la définition de la liberté se confond finalement avec celle de la volonté. En effet, si la volonté se définit comme la tendance que nous avons à accomplir par nous-mêmes (c'est-à-dire sans l'influence d'une réalité extérieure à nous), une action ou à ne pas l'accomplir, il est évident qu'une telle définition de la volonté s'identifie à celle de la liberté, puisque celle-ci désigne la capacité d'agir ou de ne pas agir sans contrainte. Si notre vouloir n'est déterminé par rien d'autre que nous-mêmes, il va de soi qu'il soit une volonté libre. Le fait que la volonté ne soit « renfermée dans aucunes bornes », laisserait penser qu'il suffit seulement de vouloir, c'est-à-dire, de faire ou de ne pas faire quelque chose pour être libre. Mais, suffit-il seulement de vouloir pour être libre ?

¹⁷² Nous soulignons.

¹⁷³ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, IV, FA, II, p. 460-461. A ce propos, Kim Sang Ong-Van-Cung s'appuie sur l'article 34 des Principes de la philosophie pour apporter la précision suivante : « La finitude de l'entendement signifie moins la petite étendue de notre savoir que l'impossibilité qu'il soit entièrement composé d'idées claires [...]. L'infinitude de la volonté n'est donc pour Descartes que le pouvoir indivisible que nous avons sur l'affirmation et la négation » (Kim Sang Ong-Van-Cung, « Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l'ego ? », in *Descartes et la question du sujet*, coordonné par Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris, PUF, 1999, p. 159).

¹⁷⁴ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, IV, FA, II, p. 461. On retrouve chez Spinoza, une réfutation de cette thèse qui consiste à fonder la liberté divine sur la volonté. C'est ainsi que le premier Corollaire de la Proposition XXXII du *De Deo* pose que : « Dieu n'opère pas par la liberté de la volonté » (p. 71). Autrement dit, étant donné que la volonté ne peut être considérée comme la caractéristique d'une action libre, elle ne saurait fonder la liberté divine. Car Dieu agit sans contrainte. Et fonder sa liberté sur la volonté c'est la remettre en cause.

Si la volonté se définit entre autres, comme la faculté d'affirmer ou de nier comme bon nous semble, il se trouve qu'elle n'a de valeur que si et seulement si, elle se déploie sous le contrôle de la raison. En fait, pour Descartes, la liberté de notre volonté ne se réduit pas à une décision que l'on pourrait qualifier d'arbitraire, mais elle trouve toute son ampleur à travers la décision que nous prenons en connaissance de cause, parce que éclairés par la raison. Autrement dit, la volonté sans ce que lui présente la raison, serait une puissance aveugle. Le tout n'est donc pas de vouloir, il faut que notre volonté soit guidée par la raison. Car, pour qu'il soit libre, le choix que nous devons opérer doit toujours être garanti par la connaissance que nous en avons. Autrement dit, ce n'est pas dans une indifférence totale, donc sans connaissance de cause que nous choisissons les choses. Nos choix ne sont libres que lorsqu'ils nous portent librement, vers ce qui comporte une valeur positive. Descartes énonce cette thèse de la manière suivante :

Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt, et la fortifient. De façon que cette indifférence que je ressens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté ; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent¹⁷⁵.

C'est donc parce qu'elles lui sont proposées par l'entendement, que l'homme est libre de choisir les choses. Si le sentiment que nous avons de notre liberté est immédiat¹⁷⁶, il convient de préciser que les actes que nous posons n'expriment notre liberté que parce qu'ils sont, non pas spontanés, mais réfléchis. Et cette réflexion, en tant qu'elle se traduit par une représentation, par l'entendement, de la valeur des choses, ne remet nullement en cause l'étendue de notre liberté. Autrement dit, le fait que l'entendement expose toutes ces choses ne signifie pas que l'étendue de notre volonté soit limitée (parce que la volonté ne serait pas en mesure de choisir par elle-même). La volonté choisit par elle-même, sans contrainte.

¹⁷⁵ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, IV, FA, II, p. 461-462.

¹⁷⁶ Réponse à la Douzième Objection, FA, II, p. 624. Dans les Troisièmes Réponses aux Objections, Descartes soutiendra que, la liberté ne découle pas d'un raisonnement, mais d'une expérience immédiate, puisque tout le monde en fait l'expérience.

Seulement, comme nous l'avons souligné ci-dessus, un choix dépourvu de connaissance réduit en un certain sens, l'étendue même de la liberté.

Connaître une chose, c'est être en mesure de pouvoir la définir ou l'évaluer. Ce qui suppose une dissipation de tout ce qui peut obscurcir et confondre une telle idée de la chose. Être libre c'est être libre de choisir tout en connaissant l'objet sur lequel porte notre volonté. Quand nous voulons, nous savons en même temps que nous voulons et ce que nous voulons. Et c'est en ce sens que la volonté est dite libre, puisqu'elle se déploie en connaissance de cause. L'obscur et le confus sont à la connaissance d'une chose, ce que les bornes sont à la volonté ou à la liberté. Plus une chose est connue, c'est-à-dire, dépouillée de tout ce qui pourrait l'obscurcir et la confondre, plus notre inclination vers elle se fait en toute liberté.

Le passage du texte où Descartes parle de l'augmentation et de la fortification de la liberté par la grâce et la lumière naturelle, peut être interprété comme suit : c'est la grâce et la connaissance que nous avons des choses sur lesquelles porte notre volonté, qui garantissent notre liberté. Car, celui qui est dépourvu d'une connaissance des choses sur lesquelles il doit porter son choix, est, en un certain sens, tenu de choisir non pas par lui-même (puisque'il ne choisit par lui-même que lorsqu'il connaît), mais il est amené à choisir hors de toute clarté et distinction. Il semble que, chez Descartes, la liberté s'exprime de deux manières différentes : elle a son plus bas degré, et son plus haut degré. Lorsqu'elle choisit tout en étant éclairée par l'évidence, la volonté se rapporte au plus haut degré de la liberté ; tandis que, lorsqu'elle opère hors de toute distinction et clarté, la volonté donne à penser au plus bas degré de la liberté.

En forçant un peu le trait, il serait possible d'affirmer que, à travers la distinction des deux degrés de liberté, Descartes veut montrer qu'en plus de son immédiateté, la liberté n'a tout son sens, toute son ampleur que lorsqu'elle se déploie à la lumière de la raison. Ce bas degré de liberté se traduit par l'indifférence, c'est-à-dire, l'impossibilité de choix. Il est intéressant de faire remarquer que cette impossibilité de choix ne vient pas du fait que l'homme ne veuille pas choisir, mais de ce qu'il ne sait pas d'abord quoi choisir. Ce n'est que par la suite que cette difficulté (l'ignorance de ce qu'il faut choisir) débouche sur celle de l'expression de la volonté. L'ampleur de la volonté ou du libre arbitre est toujours liée à la connaissance de ce qu'il faut choisir. A la fin du texte que nous venons de citer, Descartes rapporte les limites de la volonté de l'homme à l'absence de connaissance : « car si je connaissais toujours (...) je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement, et quel choix

je devrais faire »¹⁷⁷. S'il faut comparer ce passage du texte au premier extrait que nous avons cité, il serait possible de constater ce qui suit : dans le premier extrait, la volonté était posée comme un pouvoir sans bornes. Par contre ici, loin de remettre en cause cette conception de la volonté, l'auteur tient tout de même à faire savoir que la volonté peut, en un certain sens, avoir des bornes. Qu'est-ce à dire ?

La délibération à laquelle l'auteur fait allusion n'est tout autre qu'une expression du libre arbitre. Mais, que remarquons-nous ? Nous remarquons que Descartes se dit « *en peine de délibérer* ». Certes, il ne dit pas que sa volonté est remise en cause parce qu'il ne connaît pas. Mais il décrit quand même sa difficulté à délibérer. Et une telle difficulté peut être identifiée à une borne, bien qu'elle n'en soit pas réellement une. C'est pourquoi, à ce niveau, Descartes parle seulement du plus bas degré de la liberté. Une telle qualification pourrait s'expliquer par ce qui précède : à savoir le manque de clarté et de distinction dont fait montre l'individu. Cela dit, le pouvoir de la liberté n'est sans bornes que lorsque celle-ci est éclairée. Ce qui se comprend aisément, d'autant plus que pour Descartes, la liberté est toujours relative à l'ampleur et à l'étendue de la volonté, c'est-à-dire, au pouvoir de faire ou ne pas faire, fuir ou ne pas fuir¹⁷⁸.

Nous constatons finalement que, dans le texte des *Méditations Métaphysiques* que nous venons d'étudier, le philosophe n'accorde pas le droit de cité à l'indifférence dans la définition du libre arbitre, puisqu'elle constitue le plus bas degré de la liberté, étant donné que la puissance du libre arbitre n'a d'ampleur que lorsque son déploiement est suscité par une représentation claire et distincte du bien et du vrai ; elle ne saurait donc se confondre avec une indifférence. Cependant, on note, dans les *Principes de la philosophie* ainsi que dans les Lettres à Mesland du 2 mai 1644 et celle du 9 février 1645, que Descartes va améliorer son propos au sujet de l'indifférence.

L'article 41 des *Principes de la philosophie* pose ce qui suit : « or nous avons une conscience telle de la liberté et indifférence qui est en nous qu'il n'y a rien qui soit plus évident et que nous comprenions plus parfaitement »¹⁷⁹. La conscience de la liberté est liée à celle de l'indifférence. De même que dans la Méditation Quatrième l'auteur identifiait la volonté au libre arbitre (sans toutefois prendre en compte l'indifférence), de même qu'ici, il pose une identité entre la liberté et l'indifférence. Dans la mesure où cette dernière est

¹⁷⁷ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, IV, FA, II, p. 462.

¹⁷⁸ Dans la Lettre à Regius du 24 mai 1640, Descartes identifie : « la liberté [à] l'étendue de notre volonté » (FA, II, p. 245). Quatre ans plus tard, il écrira à Mesland que : « je nomme généralement libre, tout ce qui est volontaire » (Lettre à Mesland du 2 mai 1644, AT, IV, 116).

¹⁷⁹ Descartes, *Principes de la philosophie*, article 41, Paris, Vrin, 2009, p. 121.

expressive de la liberté humaine, elle ne saurait renvoyer à une hésitation que l'homme aurait par rapport aux choses à choisir. Descartes précise que : « Et même si cela n'était prouvé par aucun argument, la nature a disposé les esprits de tous de telle sorte qu'à chaque fois que nous percevons clairement quelque chose, nous lui donnons spontanément notre assentiment, et ne pouvons en aucune manière douter de sa vérité »¹⁸⁰. On retrouve l'idée selon laquelle, la perception claire et distincte des choses est la condition d'un jugement exempté de toute sorte d'erreur.

Dans la Lettre du 2 mai 1644, Descartes revient sur le sens qu'il a voulu donner au terme d'« indifférence ». Selon lui, l'indifférence ne se manifeste pas seulement en l'absence de connaissance ou de raisons qui peuvent incliner l'homme dans tel ou tel sens. L'indifférence au sens positif peut s'entendre comme un revirement de position que l'homme réalise en connaissance de cause, donc sans contrainte. Qu'est-ce qu'il faut comprendre par là ? Il faut comprendre que l'homme, en tant qu'il connaît le bien et le vrai qui se trouvent en deux choses contraires, il peut se résoudre à agir en faveur de l'une des deux choses. Seulement, si au moment où il doit accomplir l'acte voulu, il se rétracte au profit de la chose qu'il s'apprêtait à délaissier, on dira qu'il a suspendu son jugement, c'est-à-dire, son inclination pour la chose. Une telle suspension de jugement n'est rien d'autre que l'indifférence que l'homme manifeste, non pas sous une contrainte ou sous l'effet de l'ignorance, mais en connaissance de cause, au détriment d'une position prise auparavant :

Je vous supplie de remarquer, que je n'ai point dit que l'homme ne fût indifférent que là où il manque de connaissance ; mais bien, qu'il est d'autant plus indifférent, qu'il connaît moins de raisons qui le poussent à choisir un parti plutôt que l'autre ; ce qui ne peut, ce me semble, être nié de personne. Et je suis d'accord avec vous, en ce que vous dites qu'on peut suspendre son jugement ; mais j'ai tâché d'expliquer le moyen par lequel on le peut suspendre. Car il est, ce me semble, certain que, *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*¹⁸¹ ; en sorte que, voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très mal aisé, et même, comme je crois, impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir. Mais, parce que la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose, sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre, et que nous retenons non seulement en notre mémoire qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse

¹⁸⁰ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, Article 43, Vrin, 2009, p. 123.

¹⁸¹ « D'un grande lumière dans l'entendement suit une grande inclination dans la volonté ».

douter, et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire. (...) j'avoue que cette puissance est en la volonté¹⁸².

Descartes amène Mesland à comprendre que l'indifférence qui se rapporte à la liberté a pour cause le manque d'attention, c'est-à-dire, une fixation de la pensée de l'homme sur l'une des positions choisies au préalable. Comme dit le texte, il est de la nature de l'âme, de ne jamais se fixer indéfiniment sur une seule et même chose. Et c'est justement en tant qu'elle embrasse plus d'une chose à la fois, que l'âme peut passer de l'éminence d'une chose à celle d'une autre. Qu'est-ce à dire ?

A travers cet exemple, Descartes montre que la fixation d'une idée est cause de la vivacité de notre désir pour la chose à laquelle cette idée est liée. Il suffit donc que l'idée d'autre chose « capte » notre attention, pour que nous soyons enclins à focaliser notre pensée sur elle, et à tendre vers cette chose. C'est le constat que fait également Kim Sang Ong-Van-Cung, lorsqu'elle précise que : « La faillibilité du jugement réside donc avant tout dans une attention divertie qui corrompt la solidité de nos enchaînements »¹⁸³. Tout est affaire d'attention. La volonté s'exprime en faveur de la chose qui aura le plus retenu notre attention. Il suffit donc que celle-ci vacille, c'est-à-dire, qu'elle modifie la structure de notre représentation des choses, pour que notre jugement soit aussitôt modifié. Ce « divertissement » dont parle l'auteure, fait partie de la puissance même de la volonté. En effet, c'est parce que nous nous mettons, par exemple, à penser à la fois à une chose vraie et à une chose bonne, que nous sommes susceptibles de tendre vers l'une ou l'autre, bien que notre décision antérieure était autre que celle que nous prenons à présent. Notre attention, c'est-à-dire, la fixation de notre pensée sur telle ou telle chose, ne nous est pas imposée par une réalité extérieure. C'est volontairement que nous nous focalisons sur les choses. Ce qui prouve, une fois de plus, l'étendue du pouvoir de la volonté ou du libre arbitre.

En principe, la perception d'une cause juste, de même que celle d'une cause noble, suscite nécessairement l'inclination de la volonté. Cependant, cette inclination devient problématique, lorsqu'on a affaire à deux choses contraires ; lorsque ces valeurs se rapportent, non pas à une seule chose, mais à deux choses différentes : l'une étant bonne, et l'autre étant vraie (l'une ayant une valeur morale et l'autre une valeur logique). Dans un tel contexte, la volonté peut se caractériser par une indifférence (quand bien même, elle est appelée à se prononcer sur des choses connues clairement et distinctement). C'est ce que l'on peut déduire de la Lettre du 9 février 1645 où Descartes revient sur sa conception de l'indifférence qu'il

¹⁸² Lettre à Mesland, 2 mai 1644, AF, III, pp. 72-73 ; AT, IV, pp. 115-117.

¹⁸³ K. S. Ong-Van-Cung, *op. cit*, p. 160.

posait comme le plus bas degré de la liberté, pour montrer finalement que, l'indifférence traduit l'état de la volonté lorsqu'elle est, non pas comme en équilibre, mais lorsqu'elle tend vers une position donnée en connaissance de cause. Dans ce cas, on dit de la volonté qu'elle est indifférente à la chose vers laquelle elle ne nous incline pas. Descartes écrit à Mesland ceci :

L'indifférence me semble signifier proprement l'état dans lequel est la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai et du bien ; et c'est en ce sens que je l'ai prise lorsque j'ai écrit que le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents. [...]. Cette faculté positive, je n'ai pas nié qu'elle fût dans la volonté. Bien plus, j'estime qu'elle y est, non seulement dans ces actes où elle n'est pas poussée par des raisons évidentes d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tous les autres ; à ce point que, lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère aller à l'opposé, absolument parlant, néanmoins, nous le pourrions. En effet, il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre.

De plus, il faut remarquer que la liberté peut être considérée dans les actions de la volonté avant l'accomplissement ou pendant l'accomplissement¹⁸⁴.

On voit donc que l'indifférence a une portée positive. Mais elle n'est positive que parce qu'elle fait partie de la volonté, en tant que celle-ci se déploie sous la guidée de la raison. Et c'est en cela qu'on peut mettre en évidence l'indifférence dans la définition du libre arbitre. Ici, c'est la possibilité que nous avons de nous retenir d'affirmer ou de nier, de poursuivre ou de fuir quelque chose en toute conscience qui fait de l'indifférence une expression même de notre libre arbitre. Cela dit, chez Descartes, la liberté humaine se traduit non seulement par notre capacité à nous déterminer par rapport aux choses contraires, mais aussi par celle de nous détourner de manière consciente, du vrai et du bien qu'il y a dans telle ou telle chose. L'auteur détaille son propos en indiquant les différentes manifestations du libre arbitre : soit avant, soit au cours de l'exécution d'une action.

La liberté qui précède le passage à l'acte est caractéristique de l'attitude de l'homme face à son attrait pour le vrai ou le bien. Le choix qui s'opère entre ces deux choses est un acte de liberté avant l'acte. Elle se traduit donc par une indifférence soit au détriment du vrai, soit au détriment du bien. Et la liberté qui se conçoit dans l'accomplissement du geste diffère de la première parce que c'est par elle que l'acte s'accomplit. Autrement dit, l'une étant réflexive,

¹⁸⁴ Lettre à Mesland, 9 février 1645, AF, III, pp. 551-553.

l'autre est plutôt spontanée. Toutefois, cette spontanéité est tributaire de la réflexivité de la première.

En somme, nous nous étions proposé de ressortir le rapport qu'il y a, chez Descartes, entre la volonté et le libre arbitre. De tout ce qui précède, nous pouvons retenir qu'il n'y a pas, chez Descartes, une définition distincte de la volonté et de la liberté humaine. Le texte de la Méditation Quatrième nous a permis de comprendre l'identification entre la volonté qui a un pouvoir infini, sans bornes et la liberté comme absence de contrainte. Cela dit, nous avons compris que, la liberté de la volonté vient du fait qu'elle adhère aux représentations que lui propose l'entendement.

Tel que l'entend Descartes, le libre arbitre (ou la volonté) est infini. Il se caractérise par une ampleur et une perfection qui s'expriment à travers les expériences humaines. En posant la volonté comme une réalité « ample » et « parfaite », l'auteur tend à montrer que de toutes les facultés qui sont en l'homme, le libre arbitre (ou la volonté) est la seule qui ne connaisse aucune limite : la faculté de concevoir et celle d'imaginer sont limitées. Les limites de ces facultés sont prouvées par le fait que nous sachons qu'en Dieu, ces facultés sont infinies. Or, en tant qu'on la considère en elle-même, c'est-à-dire, comme pouvoir d'affirmation ou de négation, la liberté humaine est égale à celle de Dieu. En d'autres termes, puisque la liberté divine se lit, entre autres, dans le pouvoir d'agir sans aucune contrainte extérieure, à l'échelle humaine, la volonté est le pouvoir d'agir de telle sorte qu'aucune force extérieure ne contraigne l'homme à ceci ou à cela.

Le libre arbitre serait donc ce par quoi l'homme s'affranchit du déterminisme naturel. La volonté humaine serait alors hors de toute causalité. Il s'opère donc une distinction en l'homme, entre l'âme qui est dotée de volonté et le corps qui en est dépourvu. Dotée de volonté libre, l'âme est ce par quoi l'homme s'affranchit des pesanteurs de la nature. Elle serait, dans un tel contexte, ce qui permet à l'homme d'être « comme un empire dans un empire ».

Après cette brève évocation de l'histoire de la pensée relative à la question du libre arbitre et cela, à partir de trois penseurs qui nous paraissent importants par rapport à la compréhension de la complexité de cette question, il convient, dès à présent, de voir la réception que Spinoza réserve à cette question. Sur ce point, l'auteur de l'*Éthique* semble seulement se préoccuper de la question suivante : l'homme, en tant qu'il a conscience de soi et de ses volitions, est-il doté du libre arbitre ?

2.2. Le libre arbitre, le corps et les affects : les enjeux de la critique spinoziste

A. Spinoza : la conscience du désir et l'illusion du libre arbitre

Lorsqu'ils appètent, désirent ou veulent quelque chose, les hommes le savent. Ces manières de penser (que sont l'appétit, le désir, la volonté) ne leur échappent pas ; puisqu'elles sont, à chaque fois, corrélées de conscience (c'est-à-dire, de la conscience de soi en tant qu'individu humain appétant, désirant, voulant, ceci ou cela). Ils se sentent donc complètement impliqués dans cette tendance qui les porte vers les choses. Ainsi, dans une telle ruée vers les choses utiles dont ils ont l'appétit, le seul sentiment qui domine en chaque homme, c'est celui de la conscience de cette tendance qui conduit aux choses. « L'unicité » de ce sentiment dans l'esprit des hommes est telle qu'ils ne pensent à rien d'autre, et concluent que, s'ils recherchent les choses utiles, c'est parce qu'ils le décident, donc le veulent librement en toute conscience, puisque la chose vers laquelle ils tendent, n'est rien d'autre que celle qu'ils veulent, et non le contraire : ce qui laisse croire que les hommes sont libres de faire ce qu'ils veulent, quand ils veulent et comme ils le veulent ; autrement dit, qu'ils se déterminent par eux-mêmes.

Cependant, aux yeux de Spinoza, il n'y a pas lieu ici, de parler d'une auto-détermination de l'homme : l'homme est certes conscient de son appétit, mais cette conscience ne lui confère pas systématiquement la liberté dont il croit être doté. L'homme est conscient de l'appétit pour lequel il recherche les choses utiles à la conservation de son être. Mais, qu'est-ce qu'il sait des causes de son appétit pour telle ou telle chose ? Une chose est de savoir que l'on veut de quelque chose, une autre est de savoir pourquoi on le veut. Et le pourquoi d'une volition ne doit pas consister à expliquer seulement les causes finales, mais premières, c'est-à-dire, les causes qui nous déterminent à agir de telle ou telle façon. Il s'agit de savoir si l'homme est réellement cause de sa volonté.

Une telle manière d'amener l'objet de notre étude, souligne toute la difficulté du problème : en quel sens, la conscience du désir, donne-t-elle aux hommes l'illusion du libre arbitre ? Pourquoi une telle conscience, en tant qu'elle n'est liée qu'à l'appétit des choses

utiles se confond-elle avec l'illusion du libre arbitre ? Pourquoi cette conscience du libre arbitre doit-elle être considérée, chez Spinoza, comme une ignorance de la nécessité ? C'est à ces questions que nous aimerions consacrer notre présente étude.

Lorsqu'on suit le raisonnement de Spinoza dans l'Appendice du *De Deo*, on peut s'apercevoir, que l'illusion du libre arbitre est un phénomène qui résulte de ce que nous avons appelé le fondement de l'anthropologie spinoziste des affects, à savoir, l'ignorance native des hommes par rapport aux causes des choses et leur appétit des choses utiles. Les choses dont les hommes ignorent les causes ne sont pas seulement les choses extérieures ; ils font partie, eux-mêmes, de ces choses qui composent la nature et dont ils ignorent les causes. Autrement dit, les hommes ne méconnaissent pas seulement les causes qui produisent tout ce qui les entoure, mais ils s'ignorent aussi, en un certain sens. Certes, ils ont conscience de leur appétit, mais une telle conscience n'est pas synonyme de connaissance parfaite, puisque toute chose est nécessairement déterminée par une cause, et celle-ci par une autre, et cela, jusqu'à l'infini.

Donc, se contenter de la conscience de l'appétit et ignorer les causes qui déterminent cet appétit, c'est se contenter de la conscience d'un effet, sans jamais se préoccuper de la connaissance de sa cause. Or, une telle connaissance, en tant qu'elle n'est que partielle, et donc confuse, constitue une apparence trompeuse que l'esprit humain prend pour une réalité : c'est une illusion. C'est ce que l'on peut tirer de l'extrait suivant : « car de là [à savoir de cela même que les hommes naissent tous ignorants des causes des choses et qu'ils ont tous l'appétit de rechercher ce qui leur est utile, il] suit, *premièrement*, que les hommes se croient libres pour la raison qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et que, les causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils les ignorent, et n'y pensent pas même en rêve »¹⁸⁵. Ainsi donc, nous dit Spinoza, les hommes se croient libres. Cette croyance (cette opinion ou ce délire), ne relève pas d'une conviction née d'une connaissance claire et distincte, puisqu'elle se fonde sur une ignorance des causes qui déterminent les hommes à appéter. Ce sentiment de liberté, proche d'un affranchissement des lois de la nature, s'explique par ceci que, les hommes n'ont pas conscience de leur ignorance des causes des choses, en l'occurrence, celles de leurs déterminations ; mais qu'ils ont seulement conscience de leur appétit. De ce fait, ils croient que la connaissance des choses se fonde non pas sur celle de leurs causes réelles, mais sur la connaissance des causes finales.

¹⁸⁵ Spinoza, *Éth.*, I, Appendice, p. 81.

a) La conscience des volitions et de l'appétit.

Spinoza reconnaît volontiers que, bien qu'ils naissent tous ignorants des causes des choses, les hommes ont tout de même conscience de leur appétit et conscience des choses utiles à leur conservation. Mais, comment expliquer que la volonté et l'appétit ne leur échappent pas ? Autrement dit, comment expliquer que, lorsqu'ils veulent ou désirent, les hommes ont, non seulement conscience de vouloir ou de désirer, mais qu'ils ont aussi conscience de la chose sur laquelle porte leur penchant ?

Au cours du chapitre précédent, lorsqu'il s'agissait de comprendre l'un des fondements de l'anthropologie spinoziste des affects, à savoir l'appétit des choses utiles, nous avons expliqué le processus de formation de la conscience : l'esprit étant l'idée du corps, il est de sa nature de percevoir tout ce qui arrive à son objet. Et nous avons aussi démontré que, les premières choses sur lesquelles porte l'appétit humain sont d'abord celles qui assurent la nutrition et donc la conservation du corps humain. Les autres ne viennent que par la suite.

Il faut dire que l'appétit, la volonté et bien d'autres encore, ne sont rien que des modes de penser, par lesquels l'esprit exprime sa puissance. Comme le démontre le Scolie de la Proposition IX du *De origine et natura affectuum*, la volonté exprime la seule puissance de l'esprit, en tant qu'il s'efforce de persévérer dans son être. Tandis que l'appétit désigne *simultanément* une tendance corporelle et l'idée de l'esprit humain. Et comme le soutenait déjà la Proposition XXII du *De natura et origine mentis*, l'esprit perçoit non seulement les affections du corps, mais aussi les idées de ces modifications corporelles¹⁸⁶. Donc l'esprit humain perçoit nécessairement les idées de tout ce qui arrive à son objet.

Ces modes de penser sont à l'idée qui constitue l'esprit humain, ce que l'esprit humain est au corps humain : ils sont unis à l'esprit humain suivant la même nécessité par laquelle l'esprit est uni au corps. Cela dit, si, comme nous l'avons vu, l'esprit perçoit nécessairement toutes les modifications de la puissance d'agir du corps, il va de soi que l'esprit perçoive nécessairement les idées des modifications de la puissance corporelle. La conscience n'est rien d'autre que l'idée de quelque chose. Mais de quoi est-elle précisément l'idée ? Elle est l'idée de l'idée ; c'est-à-dire, une réflexion de l'esprit humain sur lui-même, par l'entremise d'un ou plusieurs modes de penser. Par exemple, lorsque l'individu humain veut,

¹⁸⁶ *Éth.*, II, Prop. XXII, p. 143.

non seulement il se sait vouloir, mais il sait aussi ce qu'il veut (l'objet de sa volonté). La conscience est donc l'idée ou la perception par l'esprit de ses idées. L'homme, en tant qu'il perçoit non seulement les affections de son corps, mais aussi les idées de ces affections, sait pertinemment qu'il s'efforce de persévérer dans son être. Cette connaissance qu'il a de son effort n'est rien d'autre que la conscience. Ici, il y a lieu d'insister sur le fait que, cette conscience est à la fois conscience de soi comme voulant ou désirant, mais aussi conscience de la chose désirée ou voulue.

Suite à tout ce qui vient d'être dit, une question mérite d'être posée : comment les hommes qui ont pourtant conscience de leurs volitions, de leur appétit ainsi que de l'objet de leur appétit, demeurent, cependant dans une illusion de leur manière de se conduire ? Pourquoi cette conscience ne leur permet-elle pas de saisir clairement et distinctement la nature de leur conduite, c'est-à-dire, comprendre s'ils agissent librement ou non ? En un mot, la conscience ne se définit-elle pas (communément), comme la connaissance que l'individu humain a de lui-même et du monde extérieur ? Si la conscience s'identifie à la connaissance, alors pourquoi la conscience que les hommes ont de leur conduite demeure-t-elle une illusion ? Nous pouvons constater que ces interrogations nous amènent à penser à la persistance de l'ignorance chez l'homme, bien qu'il soit un individu conscient de son appétit et des choses qui lui sont utiles. Tel est le problème qui sera abordé dans le point suivant.

b) L'ignorance des causes qui disposent les hommes à appéter et à vouloir

Toute chose est nécessairement un effet et productrice d'un effet. Elle est soit l'effet d'une cause, soit la cause d'un effet. Connaître une chose, c'est la connaître par sa cause, car selon l'Axiome IV du *De Deo*, la connaissance de l'effet est conditionnée par la connaissance de sa cause et l'enveloppe¹⁸⁷. Ceci dit, comment comprendre la particularité de la conscience des hommes à laquelle le texte de l'Appendice fait référence, puisque selon Spinoza, les hommes ont seulement conscience de leur appétit ainsi que de leurs volitions, et demeurent ignorants des causes qui les déterminent à avoir cet appétit ?

La description que Spinoza fait de la conscience humaine dans l'Appendice, tend à indiquer que la conscience que les hommes ont de leur appétit n'est qu'une connaissance

¹⁸⁷ *Éth.*, I, Axiome IV, p. 17.

partielle ou confuse ; puisqu'elle n'enveloppe pas la connaissance de la cause qui les conduit à appéter. Une connaissance qui ne tient compte que de l'effet, et manque de saisir la cause, est une connaissance partielle, étant donné qu'elle ne porte que sur l'effet : la connaissance de la cause est ce qui permet de comprendre le processus production de l'effet.

Spinoza définit le désir comme la conscience de l'appétit, c'est-à-dire, comme la conscience de l'effort que l'homme déploie pour persévérer corps et âme, dans son être. Cette conscience, disons-nous, est celle de l'effort que l'homme fait. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie d'abord, que l'homme n'est pas une réalité inerte ou dépourvue de pensée : il peut disposer les choses extérieures de plusieurs manières ; et non seulement sa pensée porte sur lui-même, mais elle s'étend également sur le monde extérieur tout en conservant les traces des choses qui l'affectent. Cela dit, l'homme, en tant qu'il s'efforce de persévérer dans son être, tendra à éloigner de lui tout ce qui est à même de remettre cet effort en cause, de même qu'il recherchera tout ce qui peut favoriser la conservation de son être. Mais, comment fait-il pour choisir les choses utiles à la conservation de son être ? Pour ce faire, l'homme se sert le plus souvent de sa mémoire, il lui suffira donc de se souvenir des choses qui ont jadis favorisé sa puissance d'agir, ce sont ces choses et rien qu'elles, qu'il se mettra à rechercher. Une fois son but atteint, l'homme considérant son effort, ne peut que se poser comme la cause de celui-ci.

Or, le tout n'est pas d'avoir conscience de l'effort en vue de la persévérance dans l'être, il faut que cette conscience soit claire et distincte. Autrement dit, savoir que l'on veut et ce que l'on veut, puis utiliser les moyens appropriés à l'obtention de la chose voulue, ne signifie pas forcément que l'on soit la cause cette volonté. Le désir demeurera une conscience confuse tant que l'homme ne se contentera que de considérer l'effort qu'il fait, tout en ignorant la cause de cet effort. Cet effort, l'homme le fait-il de lui-même, ou sous l'effet d'une cause extérieure à lui ?

Selon la Proposition XXVIII du *De Deo* : « Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie, et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée : et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'y être déterminée par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini »¹⁸⁸. En toute rigueur, aucune chose ne saurait se

¹⁸⁸ *Éth.*, I, Prop. XXVIII, p. 63.

déterminer opérer par elle-même. Elle recevra nécessairement son impulsion d'une cause extérieure à elle. Telle est le principe qui régit les choses finies. L'individu humain n'y échappe pas, puisqu'il fait aussi partie des choses finies, à savoir, les choses qui sont susceptibles d'être bornées par d'autres choses de même nature. Les éléments dont l'homme est constitué, à savoir, l'esprit et le corps sont eux aussi considérés comme finis. Car chacun d'eux peut être limité par une chose de même nature. Ainsi, pour reprendre l'exemple que donne la Définition II du *De Deo*, on comprendra que la finitude d'un corps vient du fait que nous concevions un corps plus grand, tout comme une pensée est limitée par une autre pensée. Autant une chose finie ne peut ne pas être limitée par une autre de même nature, autant une chose finie ne peut ne pas être déterminée par une chose de même nature.

Si l'on suit ce raisonnement, on peut avancer que, la volonté d'un individu humain est nécessairement déterminée, c'est-à-dire, causée par autre chose que cet individu lui-même ; puisque, en tant que chose finie, l'individu humain ne peut être cause de soi au sens propre du terme, et que pour exister et opérer, il est nécessaire que d'autres causes le déterminent. Il en est de même pour les modes dont il est constitué. Un mode de penser (tel que la volonté ou l'appétit) ne naît pas *ex nihilo* : il est nécessairement causé par un mode, et celui-ci par un autre, et ce jusqu'à l'infini. On ne doit pas seulement se contenter de considérer la volonté comme l'expression de la puissance de l'esprit ; mais en même temps qu'on la conçoit comme la puissance par laquelle l'esprit affirme son *conatus*, on doit aussi la concevoir comme causée par autre chose.

Or, ce dont l'individu humain a conscience, c'est uniquement la tendance qui le porte vers la chose. Il ne prête nullement attention aux causes sans lesquelles ce mouvement n'aurait pu se produire. Spinoza précise que les hommes n'y songent pas, même pas en rêve¹⁸⁹ : il aurait pu se contenter de dire que les hommes ne songent pas aux causes qui les déterminent à vouloir et à appéter, mais il insiste qu'ils ne le font même pas en rêve. Que peut-on comprendre par cette précision ? Pourquoi Spinoza semble-t-il considérer le rêve, alors qu'il critique l'illusion (du libre arbitre) et donc l'ignorance des causes des choses ?

On ne doit pas comprendre par là que, Spinoza accorde un statut particulier au rêve¹⁹⁰. Le rêve est ce moment qui survient pendant le sommeil et plonge les hommes dans une illusion complète ; moment au cours duquel, l'impossible devient possible. Or, constate

¹⁸⁹ Appendice du *De Deo*.

¹⁹⁰ Dans le *Traité Politique*, Spinoza conçoit les chimères comme des illusions qui témoignent bien du délire des hommes, au sens où ils rêvent d'une nature humaine qui n'a jamais existé et ne saurait exister, puisqu'ils l'imaginent sans affects.

Spinoza, s'ils peuvent tout se permettre en rêve, il y a une chose à laquelle les hommes ne songent même pas dans leurs rêves : les causes qui les déterminent à agir. Cette absence de la pensée des causes des choses s'explique tout simplement par l'ignorance de l'existence de ces causes. Ici, l'ignorance doit s'entendre au sens premier du terme, c'est-à-dire, au sens d'une absence de connaissance. Spinoza ne dit pas que, les hommes ne peuvent pas penser aux causes des choses, mais il dit qu'ils n'y pensent pas. Autrement dit, ce qui est mis en cause, ce n'est pas la capacité des hommes à penser aux causes, mais c'est l'absence ou l'étrangeté d'une telle initiative dans l'entendement des hommes. Ce qui revient à dire que, leur manière de percevoir l'enchaînement causal n'est que partielle et donc confuse, puisqu'elle ne se contente que des causes finales.

A ce propos, Alexandre Matheron rappelle qu'en procédant à la genèse de notre croyance aux causes finales dans l'Appendice du *De Deo*, Spinoza décrit, entre autres, le mécanisme d'une illusion difficile à déceler : « Certes, nous avons parfois quelques lumières sur l'enchaînement causal qui a provoqué notre désir (...). Mais (...), nous ne songeons pas, spontanément à remonter la chaîne des causes »¹⁹¹. Les hommes ne remontent pas la série des causes. Ceci n'est pas dû à un refus, mais à une ignorance. Une telle méconnaissance se comprend. Car dans l'entendement de la plupart des individus humains, les choses ne s'expliquent que par les causes finales.

En tant qu'ils naissent ignorants, les hommes ne savent pas et ne comprennent pas que les choses ont des causes précises. Et comme ils ne perçoivent que ce qu'ils veulent et appètent, et qu'ils se savent voulant et appétant, ils se posent alors comme la principale cause de leur conduite ; se considèrent comme la cause de leur volonté et de leur appétit. Une telle perception vient du fait qu'ils sortent leur conduite de son contexte, à savoir de l'enchaînement des causes et des effets. Une telle conscience de la tendance, en tant qu'elle ne renferme pas celle de la cause de cette tendance, est une connaissance inadéquate.

Nous venons donc de voir que, les hommes croient fermement que leur volonté, en tant qu'elle les porte vers les choses utiles, constitue la cause de leur conduite. C'est-à-dire que c'est la volonté qui dirige leurs actions. Ainsi, lorsqu'ils envisagent quelque chose, ils évaluent librement les moyens qui leur permettent une telle réalisation, puis ils s'efforcent de disposer de ces moyens, et enfin, ils accomplissent la chose envisagée précédemment. Laquelle se présente désormais comme l'expression même de leur volonté. Or, nous dit

¹⁹¹ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 104.

Spinoza, pour vouloir, il faut nécessairement avoir été déterminé à vouloir. On ne peut donc envisager quelque chose que parce que certaines causes nous amènent à l'envisager. Dans la Préface de la Quatrième Partie de l'*Éthique*, Spinoza s'appuie à nouveau sur l'Appendice du *De Deo* pour souligner à quel point les hommes, dans leur perception des choses, ne se soucient guère de la connaissance des causes réelles de leurs actions. L'auteur conforte son analyse à travers l'exemple qu'il donne de l'habitation :

Par ex., quand nous disons que l'habitation a été la cause finale de telle ou telle maison, nous n'entendons alors assurément rien d'autre, sinon que l'homme, de ce qu'il a imaginé les commodités de la vie domestique, a eu l'appétit d'édifier une maison. Et donc l'habitation, en tant qu'on la considère comme cause finale, n'est rien que cet appétit singulier, qui en vérité est une cause efficiente, que l'on tient pour première parce que les hommes ignorent communément les causes de leurs appétits¹⁹².

L'édification de la maison ne se fait pas spontanément. Elle vient de l'imagination des avantages de la vie domestique et, de ce fait, participe aussi à la conservation de notre être : avoir une maison c'est pouvoir se mettre à l'abri des intempéries, c'est bénéficier d'un territoire où nous pouvons nous épanouir. Or, l'imagination de ces commodités signifie en principe la perception des traces des corps extérieurs imprimées dans notre cerveau. C'est-à-dire que si, au cours de notre vie, nous avons été affecté par cette chose, nous aurons tendance à la garder présente dans notre esprit, et chercher à la reproduire.

Les motivations pour lesquelles les hommes s'efforcent de réaliser quelque chose, sont perçues par eux, comme des causes. Or, ces mêmes motivations sont nécessairement causées par autre chose. Ainsi, ceux qui pensent aux avantages de l'habitation, mettront tout en œuvre pour réaliser leur édifice. Oubliant par exemple qu'une telle pensée des commodités de l'habitation leur vient de cela même qu'ils ont vu leurs semblables en disposer. Alexandre Matheron insistera sur cet exemple dans la seconde partie de son livre¹⁹³.

Nous voyons là, toute la richesse de la thèse spinoziste relative à l'ordre et à l'enchaînement de nos idées : le désir de disposer d'une maison ne relève pas d'un libre décret de l'esprit, mais il est nécessairement causé par les images d'autres choses ; les choses qui, en nous affectant, ont imprimé leurs traces en nous ; à tel point que, lorsque nous voulons ou appétons, nous ne le faisons que parce que la vivacité de ces traces nous dispose à vouloir et à appéter telle ou telle chose. Mais, comme nous ignorons l'existence d'un tel enchaînement

¹⁹² *Éthique*, IV, Préface, pp. 337-339. Nous reviendrons sur cet extrait de l'*Éthique* dans la seconde partie de notre texte.

¹⁹³ A. Matheron, *op.cit.* pp. 103-104.

des causes, nous croyons que nous en sommes la cause, ou plus précisément, qu'il y a en nous une faculté nous permettant de vouloir librement, sans aucune détermination des causes extérieures.

Dans notre lecture des choses, nous posons souvent deux termes : les choses extérieures et nous. Et lorsque nous pensons à la manière dont nous les disposons, nous nous sentons confortés à l'idée que ce ne sont pas les choses voulues ou désirées qui nous amènent à les élire, mais c'est plutôt nous, qui les élisons. Ce qui n'est pas totalement faux. C'est bien nous qui choisissons les choses utiles. Seulement, ce choix, nous ne l'exerçons que sous l'impulsion des causes auxquelles nous ne pensons pas. Un individu humain n'est dit agir que si et seulement si, il est cause adéquate de l'effet qui se produit en lui et hors de lui¹⁹⁴. On aura alors compris que la seule conscience de l'appétit ne suffit pas à faire des hommes des êtres libres. Avoir conscience de son appétit, ne signifie pas forcément avoir une connaissance adéquate de cette tendance qui nous porte vers les choses. En fait, cette connaissance que les hommes ont de leurs volitions et des objets de celles-ci, n'est qu'une connaissance partielle et donc confuse. Le sentiment que nous avons de notre liberté n'est qu'une illusion.

c) L'illusion de la liberté selon Spinoza : pourquoi la volonté n'est-elle pas la cause de nos actions ?

L'histoire de la pensée enseigne que la thèse du libre arbitre repose en principe sur celle de la volonté libre ; c'est-à-dire, sur l'idée que notre volonté n'est déterminée par rien ; qu'elle constitue son propre principe d'action. Nous l'avons vu notamment chez Augustin, Thomas d'Aquin et Descartes. Distinguant la bonne volonté (qui est la tendance en vue d'une vie de sagesse) et la mauvaise volonté, Augustin affirmait qu'il revenait à l'homme de conduire sa vie soit sous le contrôle de l'une, soit sous celui de l'autre. Chez lui, ce choix relève de la volonté humaine qui s'identifie à la liberté, puisqu'elle est dotée d'une puissance qui permet à l'homme d'assumer ses choix librement. Thomas d'Aquin soutenait que le libre arbitre de l'homme s'explique par une liberté de jugement. Un jugement que l'homme exprime en toute liberté. Ce qui, sur le plan moral, fait de l'homme, un être responsable de ses actes, car s'il peut être sanctionné ou récompensé en fonction de sa façon de se conduire, c'est

¹⁹⁴ *Éthique*, III, Définition II, p. 203.

parce qu'on l'estime libre. Enfin, à la suite d'Augustin et Thomas d'Aquin, Descartes soutiendra que la volonté est libre de toute détermination, car sa puissance d'affirmation est infinie.

Comme nous l'avons dit, pour ces penseurs, le libre arbitre désigne le pouvoir de penser et d'agir qui fait de celui qui en est doté, la principale et l'unique cause de ses pensées et ses actes. De toutes les possibilités qui se présentent à lui, l'homme aurait une puissance sans bornes de fuir ou d'affronter, d'affirmer ou de nier, d'accepter ou de refuser, volontairement, c'est-à-dire, librement. Quelle réception Spinoza réserve-t-il à ces thèses qui tendent à poser la volonté ou le libre arbitre comme la cause de nos actions, c'est-à-dire, comme une puissance indéterminée ?

La Définition que Spinoza donne de la chose libre (*res libera*), au tout début de l'*Éthique* constitue un prélude à la critique de la volonté libre. Car, si toute chose est productrice d'un effet, c'est qu'elle est avant tout déterminée. Certes, les effets d'une chose libre diffèrent de celles d'une chose contrainte (*res coacta*), mais il n'empêche qu'ils se produisent tous en vertu d'une cause déterminée, comme on peut le déduire de la Définition VII dont l'énoncé est ainsi formulé : « Est dite libre la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature, et se détermine par soi seul à agir : et nécessaire, ou plutôt contrainte, celle qu'autre chose détermine à exister et à opérer de façon précise et déterminée »¹⁹⁵. Avant d'aller plus loin, il convient d'insister sur le fait qu'ici, la distinction entre *libre* et *nécessaire* ne doit pas s'entendre comme une opposition stricte entre la liberté et la nécessité. A cet effet, nous pouvons remarquer que la définition de la chose libre tient compte de la nécessité. La chose libre et la chose contrainte, en tant qu'elles sont déterminées, quoique par des causes différentes (l'une par soi, l'autre par autre chose), obéissent à la modalité de tout ce qui est, à savoir la nécessité. Ainsi, la nécessité de la chose libre est une libre nécessité¹⁹⁶ ; tandis que celle de la chose contrainte est une nécessité contrainte, puisqu'elle s'explique par des causes extérieures à cette chose. La nécessité de l'une se dit en raison de son essence (c'est le cas de la substance ou cause de soi) et la nécessité de l'autre se dit en raison de sa cause (tel est le cas des choses finies ou contraintes).

Cette Définition nous amène donc à comprendre que, qu'elle soit infinie ou finie, aucune chose n'est indéterminée. Car, tout ce qui existe et agit, a nécessairement une cause.

¹⁹⁵ Spinoza, *Éthique*, I, Définition VII, p. 17. Dans la Lettre LVI à Hugo Boxel, Spinoza reproche à son correspondant de ne pas distinguer « la contrainte ou encore la force extérieure (...) et la nécessité », Œuvres Complètes, p. 1245.

¹⁹⁶ Spinoza emploie cette expression dans la Lettre LVIII à Schuller sur laquelle nous reviendrons ci-dessous.

La chose libre, telle que la substance, est déterminée à exister et à agir, non pas par autre chose, mais par elle-même, puisqu'elle est cause aussi bien de son existence que de son action. Et les choses finies telles que les hommes, sont déterminées par autre chose qu'elles. Elles sont contraintes, c'est-à-dire, forcées. Cela dit, si toute chose est déterminée, on comprend finalement pourquoi nous ne pouvons pas accorder à la volonté une puissance qui ferait d'elle une réalité indéterminée. En fait, la volonté ne peut être perçue comme une puissance indéterminée, c'est-à-dire, cause d'elle-même.

Dans la Lettre LVIII qu'il écrit à Schuller, Spinoza précise une fois de plus sa conception de la liberté, puisque celle-ci a été mal comprise par l'un des amis de son correspondant (comme l'indique Spinoza lui-même)¹⁹⁷. Sa définition est la même que celle qu'on peut lire au début du *De Deo*¹⁹⁸. Lorsqu'il en vient aux choses créées, Spinoza précise qu'elles sont toutes déterminées à exister et à agir. Pour illustrer son propos, l'auteur nous invite à prendre « un exemple très simple », tel que celui d'une pierre déterminée au mouvement par une cause extérieure¹⁹⁹. Que se passe-t-il lorsqu'une pierre reçoit son mouvement ? Bien évidemment, elle se meut du lieu où elle était, vers un autre, et continuera sa course après que la cause extérieure l'ait poussée à cet effet. Selon Spinoza, cette continuation du mouvement de la pierre, ou ce qui revient au même :

Cette permanence de la pierre dans son mouvement est une contrainte, non pas parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle doit être définie par l'impulsion des causes externes ; et ce qui est vrai de la pierre, l'est aussi de tout objet singulier, quelle qu'en soit la complexité, et quel que soit le nombre de ses possibilités : tout objet singulier, en effet, est nécessairement déterminé par quelque cause extérieure à exister et à agir selon une loi (*modus*) précise et déterminée²⁰⁰.

Dans le prolongement de son analyse, Spinoza soutient par la suite que, si la pierre était dotée de conscience, tout ce qu'elle percevrait, ce ne serait rien de plus que la permanence du mouvement qu'elle effectue ; c'est-à-dire qu'elle se poserait en train de

¹⁹⁷ Spinoza, Lettre, LVIII, p. 1251.

¹⁹⁸ Définition VII.

¹⁹⁹ Notons au passage que cet exemple n'est pas anodin : en parlant du mouvement et du repos des corps, l'Abrégé de physique montrait à travers le Lemme III et son Corollaire, qu'un corps en mouvement ou en repos a nécessairement été déterminé à cet effet par un autre, et celui-ci par un autre, jusqu'à l'infini. De ce fait, nous dit le Corollaire, s'il arrive que le corps A qui était en repos soit maintenant en mouvement, nous devons comprendre que ce mouvement ne naît pas du repos de A. Car, du repos, il ne peut qu'en résulter du repos. C'est-à-dire que A serait resté en repos si nous faisons abstraction des causes extérieures. Donc, tout comme A, la pierre à laquelle Spinoza fait allusion dans la Lettre LVIII n'est pas la cause de son mouvement ; elle n'est pas libre d'effectuer ou de ne pas effectuer un mouvement. Il en est de même pour l'homme qui ne peut vouloir ceci ou cela, que parce que les causes extérieures qu'il ignore le déterminent à cet effet.

²⁰⁰ Spinoza, Lettre, LVIII, *Œuvres complètes*, p. 1252.

s'efforcer de tendre vers un telle ou telle lieu. Et elle ne verrait pas d'autre cause en dehors d'elle-même.

Ici, la permanence (ou la continuation) du mouvement ne relève pas de la pierre (même si celle-ci pourrait se sentir en train de persévérer dans cet état) ; cet état ne commence pas précisément avec cette pierre qui, du repos dans lequel elle était, se serait tout à coup mise en mouvement. Il y a eu tout un enchaînement causal, toute une succession de faits qui occasionnent et précèdent le mouvement de la pierre. Pour comprendre cet exemple, on peut imaginer que cette pierre ait été lancée à partir d'une fronde ou d'une catapulte ; la catapulte ne pouvant s'activer d'elle-même, il faut nécessairement qu'un individu le fasse, et celui-ci ne peut activer la catapulte que parce d'autres cause le déterminent à cet effet, et cela, jusqu'à l'infini. Ceci dit, la permanence du mouvement de la pierre ne saurait exprimer la liberté de celle-ci, mais seulement sa contrainte, c'est-à-dire l'influence que les causes extérieures exercent sur cette pierre.

Encore une fois, ce que l'anthropologie spinoziste nous enseigne, c'est que la thèse du libre arbitre repose sur l'ignorance de la *simultanéité* des dispositions corporelles et psychiques. Spinoza le résume très bien à travers une formule figurant dans la Lettre LVIII, et qui n'est pas sans rappeler le propos de l'*Éthique*²⁰¹.

Comme nous l'avons vu, la volonté est un mode de penser ; c'est-à-dire, une idée que l'esprit forme parce qu'il est une chose pensante. Et cette idée, l'esprit ne la forme que parce qu'il est déterminé par des causes extérieures, à savoir, d'autres idées. C'est donc fort de la considération de cet enchaînement causal que Spinoza peut en tirer la conséquence suivante : « La volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement nécessaire »²⁰². Que faut-il entendre par là ? Il faut entendre que, Spinoza ne remet pas en cause le fait que la volonté puisse être cause de quelque chose. Car, comme il a été dit précédemment, notamment dans la Proposition XXVIII, toute chose finie n'existe et n'opère que parce qu'elle est déterminée par une autre ; et une fois déterminée, elle est à son tour productrice d'un effet, et cet effet sera à son tour cause d'un autre effet, et ce, jusqu'à l'infini.

Donc, pour une chose finie telle que la volonté, produire un effet, par exemple vouloir d'une maison, ne fait pas d'elle la cause de cet effet ou de l'idée de la maison. Son action

²⁰¹ « L'esprit n'est pas toujours également disposé à penser un même objet : suivant que le corps est plus disposé à évoquer l'image de tel ou tel objet, l'esprit est de même disposé à contempler tel ou tel objet ». (Spinoza, Lettre, LVIII, p. 1253).

²⁰² *Éthique*, I, Proposition XXXII, p. 69.

s'explique aussi bien par elle-même que par l'action des causes extérieures sur elle : elle est *res coacta* (chose contrainte) qui agit conjointement avec d'autres. Certes, la volonté peut être considérée comme la cause de notre recherche de telle ou telle chose, au sens où les choses vers lesquelles nous nous dirigeons sont celles que nous voulons, mais elle n'est cause que partielle, puisque déterminée par d'autres causes dont la connaissance nous échappe souvent : nous ne les voulons que parce que nous sommes déterminés à les vouloir. La volonté n'est donc pas une cause libre, mais seulement nécessaire, c'est-à-dire, une cause qui s'inscrit dans l'ordre de causes et des effets tel que le soulignait la Proposition XXVIII du *De Deo* que nous avons citée ci-dessus.

Il est intéressant de constater que pour démontrer sa thèse (c'est-à-dire le refus d'une volonté absolue), Spinoza feint même de « supposer » une volonté infinie²⁰³ qui se distinguerait de la volonté finie. Une telle supposition ne vise rien d'autre, si ce n'est à montrer l'absurdité de la thèse selon laquelle, la volonté serait cause libre. Comment procède Spinoza ? L'auteur de l'*Éthique* montre que si l'on suppose une volonté infinie, celle-ci doit être considérée dans le cadre des modes, non pas finis, mais infinis. Et, comme tous les autres modes infinis, la volonté infinie consisterait à affirmer la puissance de la substance absolument infinie, dans le cadre de l'attribut de la pensée.

Or, nous dit Spinoza, même dans ce cas, il convient de reconnaître que la volonté infinie se distingue de l'attribut qu'elle enveloppe. Ce qui signifie précisément que, la volonté infinie, loin d'égaliser l'attribut dont elle dépend, n'est rien d'autre qu'un mode de celui-ci. Ce qui a pour conséquence que, la volonté infinie est nécessairement déterminée par autre chose qu'elle-même, à savoir par une cause infinie, tout comme la volonté finie est déterminée par une cause finie. Martial Gueroult rappelle justement que : « (...) elle [la volonté] est aussi, nécessaire et contrainte. On comprend par là que Dieu soit cause libre (...) et qu'en même temps sa volonté infinie soit une cause nécessaire et non libre, car, il agit lui-même par les seules lois de sa nature, sa volonté infinie agit au contraire sous la contrainte de la cause (Dieu) qui la fait exister »²⁰⁴. En d'autres termes, c'est Dieu lui-même qui détermine la volonté infinie. En tant que telle, elle est comme forcée de se déployer parce qu'elle est un

²⁰³ Démonstration, Corollaire I et II de la Proposition XXXII, pp. 69-71. Il n'y a pas de volonté infinie chez Spinoza. Mais s'il emploie cette expression, c'est tout simplement pour nous amener à comprendre que l'absurdité de la thèse qui consiste à poser la volonté humaine comme une cause libre, ne tient pas au fait qu'il s'agisse d'une volonté finie. Et que même si on suppose une autre volonté, c'est-à-dire, celle qui aurait une puissance infinie de produire tout ce qu'elle veut dans la nature, jamais elle ne pourrait être considérée comme volonté libre. Car Dieu, à qui cette expression conviendrait, n'agit pas parce qu'il veut librement ce qu'il veut. Mais il agit de telle sorte que toute chose découle nécessairement de son essence, c'est-à-dire, que son agir est nécessairement déterminé (par lui-même).

²⁰⁴ M. Gueroult, *Spinoza. I. Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier, Éditions Mouton, 1968, p. 363.

effet ; l'effet infini d'une cause infinie. Spinoza ruine donc le principe qui voudrait que Dieu ait une volonté libre qui constituerait une référence pour la volonté humaine.

Ce petit détour, caractérisé par une supposition de la volonté absolue permet enfin à Spinoza de discuter longuement sur la volonté libre que l'on attribue à l'homme. Pour cela, il s'agit de considérer la volonté humaine telle qu'elle doit être comprise : c'est une chose qui n'est pas en elle, mais en une autre qui est aussi finie qu'elle. La volonté est un mode de l'esprit et ne se déploie que comme mode de l'esprit. Contrairement à la tradition philosophique, inaugurée par Augustin d'Hippone et concédée par Descartes, Spinoza soutient que la volonté ne bénéficie d'aucun statut particulier. Car, en tant que mode de penser constituant l'esprit humain, elle ne peut avoir une nature autre que celle de la chose en laquelle elle est : l'esprit.

Or, il se trouve qu'étant donné que l'esprit est fini, contraint, nécessaire, il va de soi que, la volonté qui est en elle ne puisse être que finie, contrainte et nécessaire. C'est ce que nous pouvons ressortir de la Proposition XLVIII du *De natura et origine mentis* où Spinoza précise à nouveau que : « Dans l'Esprit nulle volonté n'est absolue, autrement dit libre ; mais l'Esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini »²⁰⁵. L'esprit n'est pas doté de libre arbitre. Et, il serait surprenant que la volonté qui est en nous, la volonté qui dépend de l'esprit (en tant qu'elle est une action de l'esprit), soit dotée de liberté quand on sait que l'esprit lui-même est une chose contrainte.

Suite à ce qui précède, il convient d'ajouter que l'énoncé de la Proposition XLVIII du *De natura et origine mentis* mériterait d'être lu en ayant en mémoire, ce que Spinoza disait dans l'Axiome III de la même Partie de l'*Éthique* au sujet des réalités qui constituent l'esprit humain. La lecture des deux énoncés permet de comprendre que, l'existence de la volonté dans l'esprit est conditionnée par l'idée, puisque, en toute rigueur, seule cette dernière constitue l'essence même de l'esprit. « L'indépendance » de l'idée qui constitue l'esprit humain se lit en ce sens que pour être, nulle n'est besoin qu'il y ait d'autres modes de penser, dont la volonté. Cependant, ceux-ci, la volonté y compris, ne peuvent être sans que l'idée (qui est la première à constituer l'esprit humain) ne soit d'abord. Et le prolongement que fait Spinoza dans cet Axiome est éloquent : il n'y a des manières de penser qu'à condition qu'il y

²⁰⁵ Spinoza, *Éthique*, II, Proposition XLVIII, p. 183.

ait l'idée de la chose en l'individu humain. La volonté est nécessairement conditionnée par l'idée de la chose voulue.

Certes, chaque jour, lorsque nous voulons quelque chose, nous avons le sentiment que notre volonté est d'une ampleur et d'une perfection sans égale, puisqu'elle consiste en ce que nous agissons de telle sorte que notre action n'implique aucune impulsion extérieure à nous. Cependant, si nous considérons que la volonté est sans bornes, c'est parce que nous portons notre attention uniquement sur elle, alors qu'elle fait partie de toute une série d'enchaînement de causes. Il est donc logique que, une fois sortie de son contexte, la volonté soit perçue comme indéterminée ; alors qu'elle est plutôt causée par autre chose ; et en tant que chose causée, donc contrainte, elle est nécessairement appelée à être déterminée par une autre, et celle-ci par une autre, jusqu'à l'infini. A quoi cette thèse spinoziste donne-t-elle à penser ?

Cette thèse n'est pas sans nous faire penser à la conception cartésienne de la volonté. Comme nous l'avons évoqué, Descartes ne distingue pas la volonté et la liberté. Ce ne sont là qu'une seule et même chose. En tant que tel, la volonté serait dotée d'une puissance sans bornes, une puissance absolue. En effet, nous avons vu que, chez Descartes, la volonté humaine est tellement libre qu'elle pose l'homme comme l'image et la ressemblance de Dieu. Ceci dit, en tant qu'elle permet à Spinoza de réfuter la thèse d'une volonté qui serait cause libre, la supposition spinoziste d'une volonté infinie, dans la Démonstration de la Proposition XXXII du *De Deo*, pourrait être considérée comme une réponse à l'identité que Descartes pose entre la volonté humaine et la volonté divine.

Autrement dit, à travers le refus spinoziste d'accorder à la volonté finie ou infinie soit-elle, les propriétés d'une cause libre, il est donc possible d'y lire une remise en cause de la thèse cartésienne, puisque quelque soit la manière dont on la considère (finie ou infinie), la volonté est avant tout un mode de l'attribut de la pensée. Et en tant que telle, elle est nécessairement causée par celle-ci et ne peut être sans elle. Ce qui signifie, en d'autres mots, qu'elle est comme sous la dépendance de sa cause, et ne peut être dite libre. Spinoza s'accorde avec Descartes²⁰⁶ sur le fait que la volonté puisse se définir comme la faculté de juger. La faculté par laquelle l'esprit affirme ou nie quelque chose²⁰⁷. Mais, l'auteur de

²⁰⁶ « Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons (...affirmer ou nier) (...) les choses que l'entendement nous propose ». Descartes, *Méditation Quatrième*, FA, II, p. 461.

²⁰⁷ Spinoza, *Éthique*, II, Proposition XLVIII, Scolie, pp. 183-185. Toutefois, cette définition n'est qu'un aspect de la définition de la volonté, car comme nous l'avons souligné, dans le *De origine et natura affectuum*, la volonté sera définie comme le désir par lequel l'esprit appète les choses ou les a en aversion. Encore une fois, ici, on ne s'intéresse qu'à un aspect de la volonté. Et cet intérêt s'explique par la nature de la critique qui s'en suit : celle de la volonté comme faculté de juger, telle que l'entend Descartes.

l'*Éthique* se démarque de Descartes lorsqu'il soutient que, la volonté en tant que faculté d'affirmer ou de nier, n'est rien sans la chose affirmée ou niée et inversement²⁰⁸ ; et qui en plus, ne diffère pas de l'entendement.

En effet, après avoir affirmé, dans la Proposition XLIX du *De natura et origine mentis*, que : « Dans l'Esprit il n'y a aucune volition, autrement dit aucune affirmation ou négation, à part celle qu'enveloppe l'idée, en tant qu'elle est l'idée »²⁰⁹, autrement dit, qu'il n'y a, dans l'esprit humain, aucune puissance d'affirmer et de nier, si ce n'est celle de l'idée qui constitue l'essence de l'esprit, Spinoza peut renchérisse que : « La volonté et l'intellect sont une seule et même chose »²¹⁰. Lorsqu'elle affirme, par exemple, l'essence d'une chose comme le triangle, la volition (l'affirmation ou la négation) enveloppe l'idée de la chose et elle ne peut être conçue sans l'idée de la chose. Car, de quoi serait-elle l'affirmation (ou la négation), sinon de la chose ? Or, pour que cette affirmation (ou cette négation) soit réellement celle de la chose, elle doit tenir compte de l'essence de celle-ci. Donc, la volition ne peut non plus être sans la chose. Ce qui revient à dire que sans l'idée de la chose, la volition ne peut ni être, ni se concevoir. Telle est le raisonnement qui découle de la Démonstration de cette Proposition qui s'appuie, entre autres, sur l'Axiome III du *De natura et origine mentis*²¹¹. Cette Démonstration a le mérite de montrer, d'une part, la dépendance de la volition par rapport à l'idée constituant l'esprit humain, et par rapport à l'essence de la chose (affirmée), d'autre part. Ce qui nous conforte une fois de plus, quant à l'idée de savoir que la volonté n'est pas dotée d'une puissance infinie. Car, si l'on se base sur l'Axiome III, comme nous l'avons fait ci-dessus, on constate qu'il peut y avoir l'idée constituant l'esprit humain sans qu'il n'y ait de volition, c'est-à-dire, aucune manière de penser. C'est à la suite de la Démonstration de la Proposition XLIX, que Spinoza identifie la volonté et l'intellect. Cela dit, qu'est-ce qui justifie l'identité entre la volonté et l'intellect, et que vise Spinoza à travers cette identification ?

Cette identité vient du fait que les volitions, tout comme les idées, sont des modes de penser par lesquels l'esprit affirme ou nie quelque chose. Et, comme il vient d'être montré, ces modes de penser ne peuvent, sans l'idée constituant l'esprit humain, ni être ni se concevoir. La volonté n'est rien d'autre que la puissance par laquelle l'esprit forme les idées de telle ou telle chose, c'est-à-dire, son *conatus* par lequel il affirme ou nie de telle ou telle

²⁰⁸ Spinoza, *Éthique*, II, Proposition XLIX, Démonstration, p. 185.

²⁰⁹ *Ibid.*, II, Prop. XLIX, p. 185.

²¹⁰ *Ibid.*, II, Prop. XLIX, Cor., p. 187.

²¹¹ *Ibid.*, II Prop., XLIX, Dém., p. 185.

chose. Ce qui l'identifie parfaitement à l'intellect. Cela dit, que vise donc Spinoza à travers une telle identification ?

Sans le citer nommément, Spinoza vise Descartes à travers cette identification de la volonté à l'intellect. Car, dans la Méditation Quatrième, celui-ci posait la volonté et l'entendement comme deux choses distinctes. Cette distinction est telle que, la première (la volonté) serait dotée d'une puissance sans bornes, et s'opposerait à la seconde dont la puissance ne serait pas étendue, mais limitée. A cela s'ajoute le fait que, pour Descartes, l'erreur vient de l'inadéquation entre la faculté de juger (à savoir la volonté) et l'entendement. Il y a erreur lorsque la volonté qui a une puissance si vague, affirme ou nie les choses, sans tenir compte de ce que lui présente l'entendement. Ceci étant, Descartes annonce sa thèse comme suit :

Me regardant de plus près, et considérant quelles sont mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection), je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre : c'est-à-dire, de mon entendement, et ensemble de ma volonté. Car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier. [...] D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égaré fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche²¹².

Descartes voit en notre âme, deux facultés, dont chacune d'entre elles pourrait respectivement être posée comme cognitive et élective. L'une, l'entendement, consiste seulement à former les idées des choses²¹³, et ne peut aller au-delà de cette limite. L'autre, la volonté, consiste à élire les idées des choses conçues par l'entendement. Il y a donc chez Descartes une complémentarité entre ces deux facultés, puisque l'une conçoit ce que l'autre vient ensuite élire. Seulement, la nature de chacune d'entre elles étant différente, il va de soi qu'elles ne s'accordent pas forcément. L'erreur vient d'un usage disproportionné du libre arbitre, quand l'homme donne son jugement sur une chose alors qu'il ne la conçoit pas

²¹² Descartes, *Méditation Quatrième*, FA, II, pp. 459 ; 463.

²¹³ Comme le souligne Robert A. Inlay, dans la Méditation Quatrième, Descartes parle « d'un entendement qui n'a pas une parfaite connaissance des choses mais n'est pas pour autant dépourvu de connaissance. (...) mais une connaissance même imparfaite est, nonobstant, une connaissance ». (« Volonté, indifférence et mauvaise foi : Gassendi contre Descartes », note 1, in *Descartes. Objecter et répondre*, sous la direction de J.-M. Beysade et J.-L. Marion, Paris, PUF, 1994, p. 338).

clairement et distinctement. L'auteur des *Méditations Métaphysiques* reconnaît à la volonté une puissance sans égale.

Ceci dit, ainsi qu'on le sait, Descartes reconnaît une puissance sans égale à la volonté. Une puissance qui dépasse celle de l'entendement. Mais, si on y prête attention, on peut aisément constater que les jugements de la volonté, donc l'expression de sa puissance sans bornes, portent sur ce que l'entendement conçoit. Or, que serait la volonté sans l'entendement, de quoi serait-elle l'affirmation ? Là-dessus, on répondrait que la puissance de la volonté ne vient pas du fait qu'elle s'auto-déterminerait, mais elle vient de son déploiement sans contrainte, par rapport à ce que lui propose l'entendement. C'est ce qui fera d'ailleurs l'objet de la critique de Spinoza qui ne comprend pas, comment l'entendement se limiterait seulement à former les idées sans avoir la puissance de les nier ou de les affirmer. Ce qui, l'amène à dire qu'un tel entendement est passif.

Ainsi qu'on l'a vu, pour remettre en cause la thèse cartésienne (du libre arbitre et de l'erreur, puisque cette dernière s'explique par le débordement de la volonté par rapport à ce que pose l'entendement), Spinoza va donc souligner qu'il n'y a en notre esprit autre chose que l'idée dont les volitions et les idées singulières ne renvoient pas à deux facultés (la volonté et l'entendement) contrairement à Descartes, mais à la seule puissance même de l'esprit. D'où l'identification de l'entendement à la volonté.

Dans le dernier Scolie du *De natura et origine mentis*, Spinoza répond à quatre objections dont il anticipe la formulation. Ces objections ne sont rien d'autres que les thèses que Descartes formule dans la Méditation Quatrième, au sujet de la distinction entre la volonté et l'entendement (et donc de la puissance absolue de la volonté), et par rapport à la cause de l'erreur. Spinoza va donc reprendre Descartes point par point :

La première est qu'ils tiennent pour établi que la volonté s'étend plus loin que l'intellect, et par suite en est différente. Et, la raison qui fait qu'ils pensent que la volonté s'étend plus loin que l'intellect, c'est qu'ils savent d'expérience, disent-ils, ne pas avoir besoin d'une plus grande faculté d'adhérer, autrement dit d'affirmer et de nier, que nous n'avons actuellement, pour adhérer à une infinité d'autres choses que nous ne percevons pas, alors qu'il y faut une plus grande faculté de comprendre. La volonté se distingue donc de l'intellect en ce qu'il est fini, et elle infinie.

On peut deuxièmement nous objecter que ce que l'expérience nous enseigne (...), c'est que nous pouvons suspendre notre jugement, afin de ne pas adhérer à ce que nous percevons (...).

On peut troisièmement objecter qu'une affirmation ne contient pas (...) plus de réalité qu'une autre, c'est-à-dire que nous n'avons pas besoin (...) de plus de puissance pour affirmer qu'est vrai ce qui est vrai, que pour affirmer qu'est vrai ce qui est faux ; or nous percevons qu'une idée a plus de réalité, autrement dit de perfection qu'une autre ; en effet, autant certains objets l'emportent sur d'autres, autant également leurs idées l'emportent en perfection sur d'autres ; ce qui établit, semble-t-il, une différence entre la volonté et l'intellect.

On peut quatrièmement objecter que, si l'homme n'opère pas par la liberté de la volonté, qu'arrivera-t-il donc s'il est en équilibre, comme l'âne de Buridan ? Mourra-t-il de faim et de soif ? (...) ²¹⁴.

Dans sa réponse à la première objection, Spinoza concède que la volonté a plus d'ampleur que l'intellect. Mais, une telle concession est aussitôt suivie d'une condition : cette étendue n'est admise que si et seulement si on entend par intellect les idées claires et distinctes. Or, rappelle Spinoza, l'intellect n'est pas seulement constitué de ces seules idées (claires et distinctes), car comme puissance de concevoir les modes de l'attribut pensée, l'intellect comprend aussi bien les idées claires et distinctes que les idées confuses. Par la suite, Spinoza souligne son étonnement quant à l'idée que la volonté humaine serait plus étendue que toute autre chose, alors qu'elle procède pratiquement de la même manière que la puissance de sentir. Autant la volonté peut affirmer une infinité de choses, autant il est possible de sentir une infinité de choses d'une infinité de manières.

S'agissant de la seconde objection, celle relative à la puissance de suspendre le jugement, pour Spinoza, contrairement à ce que soutient Descartes, l'homme ne possède pas le pouvoir de suspendre son jugement. Mais, dans ce cas, comment comprendre alors que l'homme se détourne d'une chose qui retenait pourtant son attention – comme on peut le voir dans les Lettres de Descartes à Mesland du 2 mai 1644 et du 9 février 1645²¹⁵ – ? Selon Spinoza, il faut comprendre que, ce que l'on a souvent tendance à considérer comme « la faculté de suspendre le jugement » n'est rien d'autre que la perception par l'individu humain, des limites de sa perception de la chose, autrement dit, la conscience d'une perception confuse que nous avons de la chose. Car, ordinairement, lorsque nous rêvons et que nous nous percevons en train de rêver, nous n'hésitons pas souvent à suspendre notre jugement. Mais une telle perception n'est rien, à part que nous nous percevons délirer.

²¹⁴ Spinoza, *Éthique*, II, Proposition XLIX, Scolie, pp.189-191.

²¹⁵ Ainsi que nous l'avons vu, dans ces Lettres, Descartes parle respectivement de l'attention et de l'indifférence comme une faculté positive par laquelle l'homme peut se détourner, consciemment, du vrai et du bien. Nous avons étudié ces deux Lettres dans les pages précédentes.

La troisième objection porte toujours sur la prétendue puissance absolue qu'on accole à tort à la volonté. En tant que faculté de juger, celle-ci serait tellement dotée de puissance que, pour affirmer ou nier, il n'est pas nécessaire qu'elle ait plus de puissance selon qu'elle affirme une idée adéquate ou selon qu'elle se rapporte à une idée inadéquate. Telle qu'il la formule, Spinoza fait suivre l'objection de quelques éléments de réponses. Selon lui, les affirmations que nous formulons par rapport aux choses diffèrent en ce sens que, autant les choses se distinguent entre elles, autant il en est de même pour leurs idées et surtout pour l'idée en tant qu'elle affirme ceci ou cela d'une chose et d'une autre. L'affirmation est comme conditionnée par la réalité de ce dont elle est l'affirmation.

La dernière objection consiste à se demander s'il n'y a pas lieu de parler de libre arbitre (donc d'une liberté de choix) quand l'homme, tirillé de manière égale à la fois par la faim et la soif, opère un choix. Un tel choix, en tant qu'il n'est influencé par aucune idée, sinon à égalité, ne constitue-t-il pas la preuve même que nous agissons par libre décret de la volonté ? Pour souligner l'absurdité de cette objection, Spinoza répond que l'homme mourra tout simplement de faim et de soif. Derrière cette réponse que donne Spinoza, on peut comprendre que, la mort dont il est question, vient de l'influence des causes extérieures sur la conduite des hommes. Puisque l'homme ne pense à ceci ou cela que parce qu'il est déterminé à cet effet, il tendrait, à chaque fois vers les deux aliments ; ce qui équivaut à une inertie. Dans la Lettre LVI à Hugo Boxel, Spinoza reprend l'exemple de l'âne de Buridan et rappelle que : « L'homme périrait de faim et de soif *s'il ne voulait boire et manger qu'après avoir démontré parfaitement que la nourriture et la boisson lui sont profitables* »²¹⁶. Autrement dit, s'il faut admettre que c'est le jugement qui prévaut en toute chose, au point de déterminer notre désir, donc tant que l'homme n'aura pas évalué toutes les choses qu'il peut disposer, il ne pourra jamais les disposer et demeurera sur son jugement, puisque celui-ci n'a pas le pouvoir de déterminer le désir. Car l'effet ne saurait déterminer ou produire la cause. Faut-il conclure à partir de tout ce qui précède, que pour Spinoza, la liberté n'est qu'une illusion ?

d) Affects et unité du corps et de l'esprit à l'épreuve du libre-arbitre

Quel rapport y a-t-il, chez Spinoza, entre la critique du libre arbitre et la question anthropologique du corps et des affects ? En quel sens, l'illusion d'une volonté libre, donc

²¹⁶ Spinoza, Lettre LVI, *op.cit.*, p. 1246.

indéterminée, va-t-elle de pair avec une certaine conception du corps et des affects ? Et dans quelle mesure cette critique met-elle en évidence l'importance du corps et des affects ? Telles sont les questions qui vont donner sens à notre préoccupation actuelle, où il s'agira, plus précisément, de voir, pourquoi l'opinion selon laquelle, l'individu humain serait doté du libre arbitre, s'origine à partir d'une certaine idée que l'on se fait du corps humain et même des affects. Nous verrons que la critique de Spinoza ne se limite pas seulement à remettre en cause l'illusion du libre arbitre, mais qu'elle s'efforce également de démontrer que, dans cette projection, cette illusion que les hommes ont de leur liberté, ils ne manquent pas ainsi, d'attribuer à l'esprit humain les propriétés du corps humain.

Soutenir la thèse du « libre arbitre », c'est souligner avant tout : l'absence de contrainte, donc la liberté, autrement dit la puissance de ce qui, en l'individu humain « arbitre », « décrète », « veut », à savoir l'esprit humain. Parler de « libre arbitre », c'est mettre en évidence l'affranchissement de l'esprit de toutes les pesanteurs qui retiennent d'autres choses, et avec elles, le corps humain : contrairement à l'esprit humain, le corps humain ne saurait se déployer de lui-même, et de ce fait, il a nécessairement besoin d'un lieu et même d'une impulsion. En somme, on parle de « libre arbitre » pour démontrer à quel point l'esprit serait libre ; « libre » dans son déploiement, dans ses décisions, ses volontés, ses décrets et bien d'autres choses qui relèvent de la pensée, puisque pour penser à ceci ou à cela, l'esprit n'aurait besoin d'aucune chose que de lui-même : telle est l'opinion de ceux qui soutiennent l'idée selon laquelle, l'individu humain penserait (et agirait) de manière inconditionnée.

Cela dit, au-delà de l'idée d'une indétermination (ou inconditionnalité) de la pensée qu'elle implique, la thèse du libre arbitre n'est pas, sans impliquer également, une autre thèse : celle de la supériorité de l'esprit par rapport à son objet, le corps. Cette supériorité reconnue à l'esprit, est ce qui lui permettrait de mouvoir le corps ou de le mettre en repos²¹⁷. C'est ainsi que Spinoza rappelle la tendance des partisans du libre arbitre, en ces termes : « ils sont fermement persuadés que c'est sous le seul commandement de l'Esprit que le Corps,

²¹⁷ Cette thèse est bien évidemment rejetée par Spinoza, pour qui : « Le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit déterminer le Corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre (si ça existe) » (*Éth.* III, Prop. II, p. 207). On s'accorde tous à soutenir que cette Proposition, la seconde d'*Éthique III*, constitue une remise en cause de la thèse cartésienne relative à l'interaction de l'âme et du corps par le biais de la glande pinéale. Nous évoquerons cette critique non pas pour elle-même, mais pour ce qu'elle permet d'élucider : l'illusion du libre arbitre. Laquelle s'origine à partir de l'idée d'un pouvoir dont l'esprit serait doté, contrairement au corps.

tantôt se meut, tantôt est en repos, et fait un très grand nombre de choses qui dépendent de la seule volonté de l'Esprit et de l'art de penser »²¹⁸. D'après les partisans du préjugé du libre arbitre, le corps humain ne serait rien d'autre qu'une réalité « inerte », « inapte », qui ne doit son mouvement et son repos, de même que sa vitesse et sa lenteur, qu'à une puissance extracorporelle, qui n'est tout autre que l'esprit humain. Le corps humain ne ferait donc rien d'autre, qu'exécuter les différents « commandements » de l'esprit humain. Autrement dit, tout se présente comme si l'esprit commande, décide, décrète et le corps ne fait qu'exécuter les tâches qui lui sont assignées par son idée (l'esprit). Mais, qu'est-ce qui justifie une telle imagination des rapports entre l'esprit et le corps ? Et quelles en sont les conséquences ?

Selon l'auteur de l'*Éthique*, cette conception erronée des rapports entre l'esprit et le corps, s'explique par une ignorance manifeste de ce qu'est réellement le corps : non pas, que les individus humains ignorent que le corps soit une réalité « matérielle », occupant un espace donné, mais que le corps renferme une structure complexe ; une structure dont la connaissance permet de comprendre que, contrairement à ce que d'aucuns soutiennent, il constitue bien une réalité à part entière, qui de ce fait, est régie par des lois exclusives aux modes de l'attribut de l'étendue ; ce qui revient à dire qu'il ne peut être déterminé au mouvement ou au repos que par d'autres corps et non par une réalité extracorporelle telle que l'esprit humain. C'est donc la méconnaissance même de la structure et des capacités du corps qui conduit certains individus à s'imaginer que le corps ne peut rien sans le concours de l'esprit. Ainsi, fait remarquer Spinoza :

Personne jusqu'à présent n'a connu la structure du Corps si précisément qu'il en pût expliquer toutes les fonctions, pour ne rien dire ici du fait que, chez les Bêtes, on observe plus d'une chose qui dépasse de loin la sagacité humaine, et que les somnambules, dans leurs rêves, font un très grand nombre de choses qu'ils n'oseraient faire dans la veille ; ce qui montre assez que le Corps lui-même, par les seules lois de sa nature, peut bien des choses qui font l'admiration de son Esprit [*et quod somnambuli in somnis plurima agant quæ vigilando non auderent ; quod satis ostendit ipsum corpus ex solis suæ naturæ legibus multa posse quæ ipsius mens admiratur*]²¹⁹.

Le corps humain renferme une infinité de corps de nature diverse. Fort de ses parties constituantes, il a, nécessairement, une infinité de fonctions et peut faire des choses auxquelles l'esprit humain n'a même pas encore songées. Spinoza va puiser dans l'expérience commune des hommes pour nous amener à comprendre la pertinence de sa critique : de manière générale, on a toujours présenté le sommeil comme le moment au cours duquel

²¹⁸ *Éth.* III, Prop. II, Sco., p. 209.

²¹⁹ *Ibid.*

l'esprit suspend sa réflexion, sa méditation, donc son déploiement. Ainsi, quand l'individu humain dort, son esprit n'exerce aucun décret, aucun commandement : il demeure inactif.

Cependant, comme on peut le constater à travers l'extrait cité ci-dessus, au cours de ce moment précis qu'est le sommeil, il se passe bien de choses : le corps humain accomplit une infinité de choses qui, si elles étaient accomplies lorsque l'individu était éveillé, elles seraient tout simplement attribuées à l'esprit humain. Parmi ces choses qui démontrent la puissance du corps et son « indépendance » par rapport à l'esprit humain, il y a des actes que posent les somnambules²²⁰ : par exemple, si tel est que, comme l'imaginent ceux qui posent le corps humain comme quelque chose d'inerte (donc incapable de se mouvoir sans le concours de l'esprit), celui-ci ne peut rien sans l'intervention de l'esprit, on se pose bien la question de savoir, comment il arrive que l'individu humain, alors qu'il est endormi, parle, rit aux éclats, quitte son lit, marche et dispose les choses extérieures ?

Autrement dit, si le sommeil marque bien la suspension des activités de l'esprit, qu'est-ce qui explique, que malgré cette suspension, le corps humain se meuve de telle ou telle manière, alors que son mouvement, tout comme son repos sont attribués (à tort) à l'esprit ? En insistant sur sa démarcation par rapport aux adeptes du libre arbitre, Spinoza affûte son interrogation de la manière suivante : « Mais ils vont dire (...) que, si l'Esprit n'était pas apte à penser, le Corps serait inerte. Mais (...) je leur demande si l'expérience n'enseigne pas aussi que, si le Corps, inversement, est inerte, l'Esprit en même temps est inapte à penser ? Car quand le Corps repose dans le sommeil, l'Esprit en même temps que lui demeure endormi, et n'a pas le pouvoir de penser comme dans la veille [*Nam cum corpus somno quiescit, mens simul cum ipso sopita manet nec potestatem habet veluti cum vigilat, excogitandi*] »²²¹. Cet extrait souligne davantage la *simultanéité* de l'activité et de la passivité de l'esprit et du corps ; il n'y a pas de repos ou de veille de l'esprit sans qu'il n'y ait *simultanément* de repos et de veille du corps. Autrement dit, l'inertie du corps va de paire avec l'inaptitude de l'esprit : tout se fait en même temps, sans que l'une des réalités dont l'individu humain est composé ne soit lésée au profit de l'autre.

Spinoza nous conduit une fois de plus à comprendre qu'on ne pourrait parler d'une inconditionnalité de l'esprit alors que celui-ci n'est pas apte à s'exprimer quand l'individu humain est endormi. Cette suspension des fonctions de l'esprit durant le sommeil prouve bien

²²⁰ Rappelons au passage, qu'en latin (la langue de l'*Éthique*), le terme de « somnambule » vient d'une association de mots, à savoir : *somnus* (sommeil) et *ambularer* (déambuler, marcher) ; ce qui permet de comprendre que le somnambule est un individu qui déambule, donc marche au cours de son sommeil.

²²¹ *Op.cit.*

que celui-ci, loin d'être « inconditionné », est plutôt conditionné par autre chose que lui-même. Ici, on pourrait dire que la veille fait partie de ce qui rend possible, ce qui conditionne l'expression de l'esprit. Mais c'est encore bien plus profond que cela : en fait, ce que veut démontrer Spinoza, c'est que le corps et l'esprit ne sont qu'une seule et même chose que l'on perçoit soit sous l'attribut de l'étendue (comme « corps »), soit sous celui de la pensée (comme « esprit ») ; de ce fait, corps et esprit « dorment » et « s'éveillent » *simultanément*. Autrement dit, le repos (ou la passivité) de l'un ne saurait impliquer l'activité de l'autre. Corps et esprit sont *simultanément* passifs et actifs ; jamais l'un sans l'autre. Envisager le contraire, reviendrait à dire qu'une seule et même chose est à la fois en repos et en activité. Ce qui est vraiment absurde. Appartenant à deux attributs différents (à savoir l'étendue et la pensée), le corps et l'esprit ne peuvent s'expliquer que selon les modalités de leurs attributs respectifs. Jamais on ne se servira des propriétés de l'étendue pour rendre compte des manifestations de l'esprit humain, de même qu'on ne saurait rendre compte de ce qui relève du corps à partir de l'attribut de la pensée.

Etant donné que le corps ne saurait s'expliquer par les propriétés d'un attribut autre que le sien, il revient à dire que, tout ce qui arrive au corps et tout ce qu'il fait ne traduit en rien une impulsion de l'esprit. Le corps humain, avons-nous dit, est constitué d'une infinité de corps très composés, et de nature diverse. Lorsqu'on le considère sous son attribut, on comprend que le corps dispose les corps extérieurs tout comme il est également disposé d'une infinité de manières par eux.

Le cas du somnambule montre très bien, que le corps humain n'a besoin d'aucune « détermination » qui lui viendrait de l'esprit, mais que seules des déterminations corporelles (telles que le mouvement du sang, la vitesse ou la lenteur avec laquelle le sang se déplace dans telle ou telle partie du corps, le rythme cardiaque, et bien d'autres encore qui relèvent seulement du corps) sont (autant) des causes qui peuvent expliquer ce phénomène (physique). Car, en toute rigueur, l'esprit ne « détermine » pas, mais il « décrète » et n'obéit qu'aux décrets d'autres idées ou modes de l'attribut de la pensée. De même que le corps ne « décrète » pas, mais détermine d'autres modes de l'attribut de l'étendue, tout comme il est déterminé par eux²²².

²²² C'est que nous pouvons déduire à partir du Scolie de la Proposition II du *De origine et natura affectuum* : « tant le décret que l'appétit de l'Esprit, et la détermination du Corps, vont de pair par nature, ou plutôt sont une seule et même chose, que nous appelons Décret quand on la considère sous l'attribut de la Pensée, et qu'elle s'explique par lui et que nous appelons Détermination quand on la considère sous l'attribut de l'Étendue » (*Éth.*, III, Prop. II, Sco., p. 211-213).

Le somnambule fait tout un tas de choses durant son sommeil, donc pendant qu'il est inconscient, à tel point qu'à son réveil, lorsque sa conscience aura « repris du service », lorsqu'elle sera « éveillée » ou « présente », il s'en étonnera : il sera admiratif de toutes les réalisations accomplies par lui durant son sommeil. Cette admiration (*admiratio*), c'est-à-dire, la fixation de l'esprit sur une image singulière, une image qui tient sa singularité de sa « déconnexion », sa « désunion » d'avec d'autres images à partir desquelles on aurait pu l'expliquer²²³. Cette « déconnexion » marque en fait, une rupture, une différence entre les actes accomplis durant la veille et ceux accomplis durant le sommeil. Les premiers, ayant été posés durant la veille, l'individu humain en a nécessairement conscience et, de ce fait, peut aisément les expliquer en les « enchaînant » à d'autres choses dont il a aussi conscience. Tandis que les secondes, ayant été posées en plein sommeil, donc pendant le congé de la conscience, l'individu humain n'a pas le fil des idées qui lui permettrait de rattacher ces choses à d'autres. Cet embarras dans lequel se trouve l'individu humain (qui marque, en principe l'étrangeté de la conscience par rapport aux actes du somnambule), n'est-il pas expressif d'une remise en cause de la thèse du libre arbitre qui soutient que le corps ne pourrait agir de lui-même ?

Le somnambule qui, à son réveil, demeure dans l'admiration de ses œuvres nocturnes, réalise bien que quelque chose lui a échappé, mieux encore, quelque chose a échappé au contrôle de la pensée. Tout ce que fait le somnambule ne nécessite pas le concours de la pensée, il n'en a pas besoin, seul son corps lui suffit. A ce propos, Pascal Sévérac emploie une formule très intéressante : « le somnambule agit au lieu de penser à agir, ce qui ne l'empêche pas du tout de penser, et même peut-être de penser son agir »²²⁴. Autrement dit, le somnambule demeure avant tout un individu constitué d'un corps et d'un esprit. Le fait qu'il se meuve et dispose les choses extérieures, ne remet pas en cause sa constitution (corps et esprit) ; mais cela tend seulement à montrer que seul son corps est à l'œuvre, puisqu'il ne s'agit que de manifestations physiques. Dans ce cas précis, le corps du somnambule est toujours l'objet de son idée (l'esprit), et il agit sans dépendre de l'esprit : « le somnambule n'a pas l'idée de ce qu'il fait (...) mais il *est* l'idée de ce qu'il fait », précise encore Pascal Sévérac²²⁵. Ce qui peut s'entendre de la manière suivante : en tant qu'agent inconscient, le somnambule ne pense pas, ne réfléchit pas aux actes qu'il pose. Chez lui, la réflexion est

²²³ On peut le voir dans les *Passions de l'âme* de Descartes.

²²⁴ P. Sévérac, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, p. 123.

²²⁵ P. Sévérac, *ibid.* p. 123. Nous soulignons. Cette distinction entre l'idée que l'âme est et l'idée que l'âme a était aussi évoquée dans les travaux de M. Gueroult : *Spinoza. II- L'âme*, §§ XXVI - XXXIII du Chapitre VII, « Déduction de la connaissance imaginative du corps humain », pp. 235-244.

momentanément suspendue. Bien qu'il soit l'auteur de ses faits et gestes, il n'en a pas l'idée. C'est comme s'il agissait sans agir, c'est-à-dire sans que cela ne s'explique par lui. Mais, en même temps, le somnambule « est l'idée de ce qu'il fait », donc les actes qu'il pose peuvent être reliés à sa pensée, puisque tout individu est à la fois esprit et corps. Il ne peut être autre chose que ce qu'il fait. Ici, les expressions « avoir l'idée » et « être l'idée » pourraient souligner respectivement l'idée d'une possession et celle d'un état d'esprit. Le somnambule n'a pas une conscience antérieure à ce qu'il fait (ou s'apprête à faire) ; voilà pourquoi il est comme aliéné, car dépossédé, coupé, privé de l'idée de ce qu'il fait. Mais comme cette idée n'émerge qu'à la suite de chacune des choses qu'il fait, c'est en ce sens qu'« il est l'idée de ce qu'il fait » sans en avoir l'idée. En somme, le somnambule est la conscience de ce dont il n'a pas l'idée ; il est la conscience (l'idée) confuse de ce qu'il fait tout au long de son sommeil.

Revenons sur l'un des exemples que donne Spinoza dans ce long Scolie : il s'agit du fait de parler et de se taire. Dans l'imaginaire de la plupart des hommes, « parler » et « se taire » font partie des expressions mêmes de la pensée ; car ils voient là, deux activités « réfléchies », pour ne pas dire « conscientes », donc propres à l'esprit.

Cependant, aux yeux de Spinoza, les mots et les images ne sont que des expressions des mouvements corporels qui ne dépendent nullement de la pensée²²⁶. Ainsi, « parler » et « se taire », ne sont que de deux des fonctions corporelles que l'on a souvent attribuées, à tort, à l'esprit humain. « Parler », ce n'est rien d'autre que, pour un individu, une manière d'articuler, d'enchaîner des mots visant à traduire ou exprimer sa pensée. Mais le fait que « parler » vise à traduire ou à exprimer la pensée, ne signifie nullement qu'il s'agisse d'une action relevant de la pensée : nous l'avons vu précédemment (avec le mot *pomum* chez le romain), les mots sont indissociables d'un son approprié et d'une image donnée. Les mots sont irrésistiblement expressifs d'images ; leur sens est redevable à la fois à la charge émotionnelle et à la conscience qui concourent à leur invention. Prononcer le mot *pomum* (« pomme ») implique, de la part du romain, qu'il se souvienne de l'impression de ce son et de l'image de ce fruit particulier (dans les parties molles du corps autrement dit, le cerveau). En d'autres termes, « parler », c'est articuler des mots, mais c'est aussi se souvenir *simultanément* du son et des images des choses évoquées. Or, l'acte de se souvenir ne relève pas de la pensée, mais du corps humain ; c'est la disposition des traces des choses selon l'ordre de leur impression antérieure dans le corps humain : « tout le monde a, je crois, fait l'expérience que l'Esprit n'est pas toujours également apte à penser sur le même objet ; mais que, selon que le Corps est plus apte à ce que s'excite en lui l'image de tel ou tel objet, ainsi

²²⁶ A ce propos, on pourrait se reporter au dernier Scolie du *De natura et origine mentis*, p. 189.

l'Esprit est plus apte à contempler tel ou tel objet »²²⁷. La contemplation de l'objet relève de l'esprit, mais l'excitation de l'image de cet objet relève du corps ; comme on peut le constater, l'excitation de l'image ne saurait dépendre de la contemplation, car il peut y avoir une « excitation » sans « contemplation », c'est-à-dire, manifestation corporelle sans activité de l'esprit : c'est ce qui se passe, par exemple, en rêve et même à certains moments de l'état de veille, lorsque l'individu humain dit un mot de trop, qu'il regrette ensuite d'avoir dit. La langue est avant tout un organe corporel, de même que la mémoire relève avant tout du corps humain. Le mouvement de la langue, donc la facilité (tout comme la difficulté) avec laquelle elle articule les mots, et la manière dont la mémoire revivifie les images des objets, obéissent à des mécanismes (corporels) qui ne sauraient donc dépendre de l'esprit. Parler et se taire sont des activités corporelles dont la spontanéité ne cesse de surprendre l'individu humain.

En tant qu'elle souligne, en un sens certain, ce qu'il conviendrait d'appeler « l'indépendance du corps » par rapport au décret de l'esprit, cette spontanéité corporelle qui se lit aussi bien à travers le fait de parler que de se taire, permet de comprendre une fois de plus, que la puissance que l'on a souvent attribuée à l'esprit (donc le libre arbitre) n'est rien d'autre qu'une illusion, autrement dit, une ignorance manifeste non seulement de la structure du corps et de ses différentes fonctions, mais aussi de la distinction de ce qui relève du corps d'une part, et de ce qui relève de l'esprit, d'autre part :

Les choses humaines iraient à coup sûr bien plus heureusement s'il était tout autant au pouvoir de l'homme de se taire que de parler. Or l'expérience enseigne plus suffisamment qu'il n'est rien que les hommes aient moins en leur pouvoir que leur langue, et rien qu'ils puissent moins maîtriser que leurs appétits ; d'où vint qu'ils croient, pour la plupart, que nous ne faisons librement que ce à quoi nous aspirons légèrement, parce que l'appétit pour ces choses peut aisément être réduit par le souvenir d'autre chose que nous nous rappelons fréquemment, et que nous ne faisons pas du tout librement ce à quoi nous aspirons avec un grand affect et que le souvenir d'autre chose ne peut apaiser. [...] si d'expérience ils savaient que (...) souvent quand nous sommes en proie à des affects contraires, nous voyons le meilleur et nous faisons le pire, rien n'empêcherait qu'ils croient que nous faisons tout librement. Ainsi croit le bébé aspirer librement au lait, l'enfant en colère vouloir la vengeance, et le peureux la fuite. L'homme ivre, ensuite, croit que c'est par un libre décret de l'Esprit qu'il dit ce que, redevenu sobre, il voudrait avoir tu : ainsi le délirant, la bavarde, l'enfant, et bien d'autres de cette farine, croient que c'est par un libre décret de l'Esprit qu'ils parlent, alors pourtant qu'ils ne peuvent contenir l'impulsion qu'ils ont à parler ; (...) les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes par quoi elles sont déterminées ; (...) les

²²⁷ Spinoza, *Éth.* III, Prop. II, Sco.

décrets de l'Esprit ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes, et pour cette raison varient en fonction de l'état du Corps²²⁸.

Le fait de parler, tout comme celui de se taire, de même que l'oubli et le souvenir d'un mot, ne sont pas au pouvoir des individus humains. Ce sont là, des faits spontanés qui, échappent au contrôle des hommes. Spinoza n'évoque pas par hasard, le souvenir et l'oubli : il s'agit aussi de deux des diverses fonctions du corps humain. Le fait qu'ils soient posés conjointement au fait de parler et de se taire, ne signifie pas qu'ils renvoient à une seule et même chose ; autrement dit, s'il est vrai qu'on ne peut parler sans d'abord se souvenir de ce dont on parle, il se trouve que le souvenir n'implique pas nécessairement le fait de parler. Car, on peut bien se souvenir d'une chose et ne pas (être capable d') en parler. On aura donc aussi compris, que s'il implique une absence de parole, le silence n'est pas un oubli, c'est-à-dire, la perte du souvenir mieux, la perte des images des choses. Car, un individu humain peut bien se souvenir d'une image et d'un mot, puis rester silencieux ; en d'autres termes, le silence peut envelopper le souvenir de la chose, par contre, l'oubli ne saurait envelopper de souvenir.

Soyons précis : lorsque nous présentons ce raisonnement, nous ne remettons pas en cause la thèse de Spinoza. Se souvenir d'une chose et ne pas en parler, ne signifie pas que l'individu humain a le pouvoir de s'imposer le silence, donc de taire ce dont il se souvient. Un tel silence peut bien s'expliquer par la crainte d'un plus grand mal. Un mal causé par des choses extérieures : ainsi, le peureux qui s'abstient d'affronter plus fort que lui et croit s'efforcer, de lui-même, de refouler l'injure qu'il aurait bien voulu lancer à l'endroit de son bourreau. Ce n'est donc pas, par un libre décret qu'il s'abstient de parler, mais sous l'effet d'une ou plusieurs causes extérieures.

Aussi, l'individu dont la langue a fourché et a fini par dire une grossièreté, ou même divulguer un secret qui lui a été précieusement confié, sera non seulement gêné d'une telle mégarde, mais il se demandera aussi comment (donc par quel mécanisme échappant au contrôle de l'esprit), il a pu sortir un tel mot ou exposer ce qui était censé demeurer caché : une telle situation s'explique « corporellement », pour ne pas dire « mécaniquement » ou « physiquement » : le corps humain étant composé d'une infinité d'autres corps, il a fallu que certaines des parties dont il est composé, soient stimulées ou excitées de telle sorte que telle image soit si présente au point que l'individu humain soit davantage affecté par l'image actuelle plus que par toute autre.

²²⁸ Spinoza, *op.cit.*, p. 211.

L'ivrogne parle abondamment et agit sous l'effet d'un corps extérieur dont les propriétés sont telles que, lorsqu'il (ce corps extérieur) rentre dans un rapport de composition avec le corps humain, sa puissance modifie considérablement la puissance même du corps humain. Ce corps extérieur, sous l'effet duquel agit l'ivrogne, n'est tout autre que l'alcool. Lequel est un corps composé qui, en tant que tel, tire sa puissance de la composition mieux, de la fermentation d'autres corps (tels que le raisin, la canne à sucre, etc.) : c'est donc, non pas l'esprit qui impulse le mouvement de l'ivrogne, mais plutôt l'ensemble de ces corps compris dans l'alcool. La sobriété pourrait s'expliquer par la désunion entre le corps extérieur (l'alcool) et le corps de l'individu ; en l'absence de ce corps extérieur, l'individu humain a une conduite différente de celle qu'il avait sous l'emprise du corps en question. Tous ces exemples montrent suffisamment que, le libre arbitre est donc une illusion qui s'explique par la conscience de la conduite des hommes et par l'ignorance des causes de celle-ci.

L'originalité de la critique spinoziste du libre arbitre est qu'elle se fonde avant tout sur une critique des rapports entre le corps et l'esprit. Le fait que ces deux critiques soient pratiquement associées chez Spinoza, permet de déduire ce qui fonde la thèse du libre arbitre : l'empire de l'esprit sur le corps. Or, selon Spinoza il ne saurait y avoir d'empire de l'esprit sur le corps et encore moins d'empire du corps sur l'esprit. Une telle négation (de l'interaction du corps et de l'esprit) fragilise déjà, à elle seule, la thèse du libre arbitre, puisque c'est au nom d'un pouvoir supposé de l'esprit sur le corps que l'on a souvent imaginé l'inconditionnalité du premier contrairement au second. Dans l'Appendice du *De Deo*, à la critique de l'ignorance des hommes et de l'illusion du libre arbitre, s'ajoute aussi à une autre critique : celle du jugement de valeurs. En quoi la détermination des valeurs des choses constitue-t-elle une tendance anthropologique ?

B. La réduction des choses naturelles en « moyens » et la question du jugement de valeurs

L'étude précédente a permis de montrer comment, l'illusion du libre arbitre – autrement dit, le sentiment de liberté que les hommes rapportent à leur façon de se conduire – est tributaire de l'ignorance des causes des choses et de la conscience que les hommes ont de leur conduite. C'est-à-dire, non seulement de leur appétit, mais aussi des choses sur lesquelles porte leur appétit ; le tout, enveloppé de l'ignorance des causes. Mais, ces mêmes fondements de l'anthropologie spinoziste des affects (à savoir l'ignorance des causes des choses et la

recherche consciente des choses utiles dont les hommes ont l'appétit), permettent aussi de tirer d'autres conséquences, telles que la tendance par laquelle les hommes posent les choses naturelles comme des moyens en vue de ce qui leur est utile, ainsi que la détermination des valeurs des choses.

Ceci dit, l'objet de la présente étude s'articulera essentiellement autour de deux principaux points : il s'agira de comprendre, d'une part, le rôle du corps et des affects dans la réduction des choses naturelles en « moyens », et, d'autre part, l'importance du corps et des affects dans la formulation des jugements que les hommes portent non seulement sur eux-mêmes, mais aussi sur les choses qui les entourent.

a) La considération des choses naturelles comme des « moyens »

En tant qu'anthropologie des affects, l'anthropologie spinoziste est fondée sur une connaissance expérientielle, autrement dit, sur une observation de la conduite des hommes. En effet, Spinoza se propose de considérer les affects et la conduite des hommes comme des réalités géométriques²²⁹, ou tout simplement comme des phénomènes naturels²³⁰, dont la compréhension passe nécessairement par la connaissance de leur processus de formation ainsi que de leurs enchaînements²³¹. C'est donc sur la base de cette observation, qu'il peut aisément soutenir, en connaissance de cause que, les hommes agissent en vue d'une fin. C'est-à-dire qu'ils agissent en se fixant des buts qu'ils s'efforcent d'atteindre (quand bien même ils ignorent que cette fixation de buts est déterminée par des causes extérieures).

Atteindre un but nécessite plus qu'une simple fixation (un simple projet). Cela nécessite, avant tout, la puissance même de l'individu humain. Celle-ci doit s'exprimer en vue d'atteindre tel ou tel but. Or, l'expérience atteste sans cesse que, cette puissance est contrariée par celle des causes extérieures. Devant un tel spectacle, la seule possibilité que l'individu humain a, pour réaliser telle ou telle chose, c'est de pouvoir résister. Mais, comment résister quand sa puissance est limitée ? C'est autour de lui, donc à travers les choses extérieures, qu'il pourra trouver ce qui est censé augmenter sa puissance d'agir, et accomplir ses œuvres. Ces choses, que sont-elles, sinon des moyens (*media*) ?

²²⁹ *Éth.*, III, Préface.

²³⁰ Au même titre que la pluie, le tonnerre, et bien d'autres, comme nous le verrons lorsque nous évoquerons les thèses du *Traité politique*.

²³¹ Dans le Scolie de la Proposition XXXII d'*Éth. III*, Spinoza se fonde sur des données d'expérience pour soutenir, entre autres, que, la nature humaine est ainsi faite que, les hommes sont généralement portés à avoir de la commisération pour les malheureux, et envier ceux qui sont heureux.

Le terme de *media* apparaît déjà de façon frappante dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, plus précisément, au paragraphe 11. Comme on le sait, au début de cette œuvre, Spinoza précise qu'il est à la recherche d'une voie par laquelle il pourra, accéder à la félicité suprême. Après avoir remis en cause les richesses, les honneurs et la volupté, en ce qu'ils sont à même de causer la perte de celui qui les suit, l'auteur précise finalement que : « le gain d'argent ou le plaisir et la gloire font du tort tant qu'on les recherche pour eux-mêmes et non comme moyens [*media*] en vue d'autres choses »²³². Le *media* (le moyen) doit s'entendre comme un *médiateur*, au sens où il supplée notre puissance d'agir. Comme nous le verrons par la suite, dans l'*Éthique*, le terme de *media* conservera le même sens. Mais, ce qui nous intéresse ici, du moins dans notre lecture de l'Appendice du *De Deo*, c'est surtout la genèse que Spinoza fait de cette tendance qui conduit les hommes à considérer les choses comme des moyens. Nous pouvons aussi constater, que même dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, en elles-mêmes, les choses ne sont nullement des moyens. Mais, qu'elles ne le sont que pour les individus humains.

Cela dit, déterminer les choses comme des « moyens », implique une opération de l'esprit. Opération par laquelle, celui-ci délibère sur les choses. La conscience humaine (qu'elle soit claire et distincte ou non) porte aussi bien sur la considération que les hommes ont d'eux-mêmes (et donc de leur appétit) que sur celle qu'ils ont des choses extérieures censées être utiles à la conservation de leur être. Et parmi ces choses, certaines sont directement liées à la nutrition du corps, d'autres constituent, cependant, une sorte de réalités intermédiaires, donc propices à l'expression de l'appétit. Qu'est-ce à dire ?

Si les premières sont des moyens permettant à l'homme de conserver l'intégrité de son corps, les secondes ne le sont pas moins. Car, dans l'imaginaire des hommes, elles sont toutes des choses utiles. Seulement, il convient d'indiquer que, dès lors qu'elles sont perçues comme des intermédiaires (*media*), les secondes sont un moyen en vue d'obtenir les premières. Ainsi, par exemple, la mer n'est pas utile à la conservation du corps humain ; mais étant donné qu'elle constitue le milieu naturel des poissons – ceux-ci étant directement liés à l'alimentation du corps humain –, il va de soi qu'elle (la mer) tire son utilité non pas pour ce qu'elle est en elle-même, mais pour les individus qu'elle englobe (les poissons). Encore une fois, nous ne disons pas que les premières – par exemple les poissons – ne sont pas des moyens (*media*) : elles le sont toutes, les premières autant que les secondes. Si nous avons procédé à cette distinction, c'était tout simplement pour montrer que, les secondes (la mer)

²³² Spinoza, *TRE*, §11, p. 71.

sont des moyens en vue de disposer des premières (les poissons). Et ces dernières sont un moyen en vue de la conservation du corps humain.

La conscience que les hommes ont des choses, est toujours liée à une certaine fin qu'ils attribuent à ces dernières ; les choses ne sont donc pas vraiment connues pour ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais toujours pour ce qu'elles sont pour les hommes (et dans certains cas, pour tel ou tel homme). Et, comme en chaque homme²³³, le désir de se conserver, est ce qu'il y a de plus pressant, la considération des choses – aussi bien celles qui sont en l'homme qu'à l'extérieur de l'homme – sera liée à ce désir. Comme leur nom l'indique, les causes finales dont il est question ici, ne sont rien d'autres que les fins en vue desquelles les choses auraient été produites. Ces causes finales, les hommes les imaginent donc aussi bien en eux-mêmes qu'à l'extérieur d'eux. C'est ce qui s'énonce dans cet extrait de l'Appendice du *De Deo* où Spinoza précise que :

En outre, comme ils trouvent en eux et hors d'eux bon nombre de moyens [*media*] qui contribuent grandement à leur procurer ce qui leur est utile, comme par ex. des yeux pour voir, des dents pour mâcher, des herbes et des animaux pour s'alimenter, un soleil pour éclairer, une mer pour nourrir des poissons, etc. ; de là vient qu'ils considèrent tous les étants naturels comme des moyens [*media*] en vue de ce qui leur est utile²³⁴.

Nous avons donc ici, deux sortes de moyens : nous retrouvons là, l'idée que nous avons émise précédemment, à savoir que, les choses que les hommes considèrent comme des moyens, sont aussi bien en eux qu'en dehors d'eux. A ceci, nous pouvons ajouter que, c'est en fonction de leur rapport avec ce qui est utile²³⁵ aux hommes, que ces choses sont perçues comme des moyens. Nous ne pouvons qu'être attentifs à la place que Spinoza réserve au corps humain dans l'énumération des choses ayant statut de moyen en vue de ce qui nous est utile.

Comme nous le savons, les yeux permettent aux hommes de voir les choses, de les distinguer d'avec les autres (soit par rapport à la couleur, soit par rapport à la figure de chacune d'entre elles). Si la vue est utile en plusieurs points, non seulement parce qu'elle permet aux hommes de s'orienter facilement vers telle ou telle chose utile (ou tout

²³³ Et même en toute chose.

²³⁴ *Éthique*, I, Appendice, p. 81.

²³⁵ Ici, l'utile, dans ce dernier cas se rapporte précisément à l'effort en vue de persévérer dans son être.

simplement d'observer le spectacle que la nature déploie autour d'eux)²³⁶, il apparaît que, les yeux sont, ce sans quoi la vue ne serait pas possible : ils sont, de ce fait, considérés comme des moyens qui rendent la vue effective, et au-delà, facilitent ou favorisent l'effort de l'homme en vue de la persévérance dans son être. Ce qui est dit des yeux peut aisément se dire au sujet des dents ou de tout autre organe du corps humain. Mais, qu'en est-il des choses extérieures telles que les plantes, les animaux, le soleil et la mer ?

Il a été dit que les hommes agissent en vue d'une fin qui n'est tout autre que la chose utile. Qu'elle soit suffisamment réfléchie ou non, aucune action humaine n'ira à l'encontre de ce principe : les hommes tendront toujours vers cette fin. Mais, comme ils naissent ignorants, et donc n'ont aucune connaissance adéquate des causes des choses, ils vont percevoir les choses extérieures à partir de leur propre complexion affective. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que, lorsqu'ils se rapportent aux choses extérieures, les hommes ne cherchent rien d'autres que les fins de celles-ci. C'est-à-dire ce, en vue de quoi elles auraient été produites, autrement dit, leur utilité pour le genre humain. Et, cette utilité qu'ils lisent dans les choses, ils vont la mettre en rapport avec leur désir de se conserver et de persévérer dans leur être. De ce rapport, il ressortira finalement que les choses extérieures (les plantes et les animaux que nous mangeons, le soleil qui nous éclaire et nous réchauffe, la mer qui englobe les poissons) ne sont rien d'autres que des moyens en vue de ce qui est utile aux hommes²³⁷. Cela dit, une chose est de dire que les choses internes et externes à l'homme sont perçues comme des moyens, une autre, est de pouvoir mettre en relief la place du corps et des affects dans la détermination des choses comme des moyens. Alors, comment le corps et les affects favorisent-ils une telle perception des choses ?

Comme nous l'avons dit, toute interprétation de la nature par les hommes est toujours liée à l'affirmation de leur *conatus* : la tendance par laquelle les hommes décrètent telles ou telles choses comme des moyens n'est pas fortuite. Certes, une telle classification ne se fait pas toujours adéquatement, c'est-à-dire, à partir d'une connaissance véritable de la nature des

²³⁶ On note, chez Descartes, une mise en évidence des yeux (ou de la vue) dans l'explication de certains phénomènes. Dans les articles 35 et 36 de la première partie des *Passions de l'âme*, Descartes décrit le processus de formation des images des choses dans la mémoire, ainsi que celui des passions (telle que la crainte d'un animal ayant une figure effroyable). Et, dans la Lettre à Chanut du 6 juin 1647, Descartes écrit que, dans son jeune âge, il était amoureux d'une jeune fille louche, et que cet amour était, en un certain sens, causé par la projection de ses yeux sur les yeux égarés de la fille. Sans discuter ici, la thèse cartésienne, soulignons tout simplement le rôle des yeux dans la perception des choses. Ainsi, la perception que nous avons d'une bête féroce n'est pas la même que celle que nous avons d'une demoiselle. Si nous nous en tenons à cet exemple, nous pouvons affirmer que les yeux constituent le moyen par lequel nous pouvons distinguer la chose aimée de la chose crainte.

²³⁷ Rappelons-nous ce que dira Spinoza dans le Postulat IV du *De natura et origine mentis* au sujet de la régénération continue du corps humain par les corps extérieurs. S'il faut appliquer ce Postulat à ce qui est dit dans l'Appendice du *De Deo*, on dira que, dans l'entendement des hommes, les corps extérieurs, en tant qu'ils sont indispensables à la régénération perpétuelle du corps humain, ne sont rien d'autres que des moyens en vue de cette régénération.

choses. Mais, elle se fait toujours en fonction de la manière dont le corps humain est affecté par telles ou telles choses, c'est-à-dire, en fonction de la manière dont la puissance du corps humain est soit augmentée ou aidée, soit diminuée ou contrariée. Cette connaissance est certes confuse, mais elle a tout de même un fondement : la complexion affective des individus humains. Or, qui dit « complexion affective », dit nécessairement corps et affects.

Autrement dit, l'esprit étant l'idée du corps, les idées des augmentations et des diminutions de la puissance du corps sont nécessairement perçues par l'esprit. Une telle perception est suivie de l'idée de la chose extérieure comme cause de telle ou telle modification de notre puissance d'agir. Ainsi, les choses dont la composition avec notre corps est propice à l'affirmation de notre *conatus* sont, non seulement « utiles », mais ont statut de « moyens ». Les choses, dès lors qu'elles participent à l'augmentation de notre puissance d'agir, peuvent être considérées comme des moyens en vue de notre persévérance dans l'être.

En somme, les choses ne sont considérées comme des moyens que parce qu'elles sont capables de suppléer la puissance du corps humain. Nous voyons donc qu'il y a un rapport entre la manière dont notre corps est affecté par les choses extérieures et notre perception de ces choses. En effet, une chose qui remet en cause notre puissance d'agir ne saurait être considérée comme un moyen. Car ici, le terme de « moyen » se dit en un sens positif, comme ce qui vient aider quelque chose. Le moyen peut aussi différer d'un individu humain à un autre. Le paysan qui ne vit que de son champ percevra celui-ci comme un moyen en vue de persévérer dans son être ; le soldat qui fait de son engagement au sein de l'armée son métier, verra en cela un moyen en vue de s'affirmer et persévérer dans son être. Le corps de l'un est modifié d'une certaine manière par le champ, celui de l'autre par la guerre. Et pour un seul et même individu, il peut y avoir plusieurs moyens, puisque les hommes sont affectés de plusieurs manières par les corps extérieurs et que la manière dont un corps est affecté dépend de la nature de ce corps et de celle du corps qui l'affecte. Quelles sont les conséquences de cette façon de percevoir les choses ? Une telle perception des choses débouche finalement sur l'anthropocentrisme. Qu'est-ce que l'anthropocentrisme ?

Du grec *anthropos* (homme), et du latin *centrum* (centre), le terme d'« anthropocentrisme » renvoie à une perception de la nature, qui fait de l'individu humain le centre et le but final de celle-ci. Poser l'individu humain comme le centre de la nature, c'est admettre que tout ce qui est, a été produit pour lui, que c'est vers lui que se concentrent tous les avantages de la nature. Autrement dit, en tant que « centre », il échappe en un certain sens, à la loi qui régit les choses qui lui seraient soumises : il jouit d'un statut particulier au sein même de la nature. Jouissant de ce statut, l'homme considère toutes les autres choses comme

des moyens par lesquels il assouvi son appétit. Les choses n'auraient de sens que par leur utilité pour le genre humain.

C'est contre une telle vision de choses que semblerait s'inscrire l'anthropologie spinoziste des affects. Comme nous l'avons annoncé précédemment, Spinoza critique cette manière de penser, tout en insistant sur le rôle du corps et des affects dans la consolidation de cette illusion. Précisons que, Spinoza ne dit pas que nous ne devons pas nous servir des choses pour suppléer notre puissance d'agir. C'est le propre de toute chose de chercher à s'affirmer en usant de tout ce qui est en son pouvoir pour en venir à ses fins. Seulement ce qu'il critique, c'est le fait que les hommes soient convaincus que, les choses sont telles qu'ils les imaginent, qu'elles ne sont rien d'autres que des moyens.

En effet, il suffit d'observer que l'appétit humain varie sans cesse, c'est une puissance qui connaît des fluctuations. En tant que tel, une chose qui nous a été utile hier (en ce sens que nous l'avons prise pour un moyen), pourra nous être d'aucune utilité demain (et elle cesserait d'être prise comme un moyen), puisque la manière dont cette chose nous a affecté hier diffère considérablement de celle de demain. On doit pouvoir distinguer la considération des choses comme des moyens et la détermination du jugement de valeurs. Toutefois, elles ne sont des moyens et n'ont de valeur que par rapport au corps humain qui les affecte et qu'elles affectent.

b) Le rôle du corps et des affects dans la détermination du jugement des valeurs

Comme son nom l'indique, le jugement des valeurs est une délibération par laquelle l'esprit juge, décrète, élit la valeur des choses. Les lignes qui précèdent nous ont permis de voir que chez les prédécesseurs de Spinoza, Descartes en particuliers, le jugement, en tant qu'acte volontaire, est dépourvu de contrainte, autrement dit, il se déploie librement et détermine notre conduite. Ce qui revient à dire que, si nous voulons de telle ou telle chose, c'est parce que nous la jugeons digne d'être recherchée. C'est donc le jugement qui détermine la conduite humaine. Délibérer est certes une opération de l'esprit, mais, l'esprit connaît-il les choses avant qu'elles ne nous aient affectés ? Pour dire si une chose est bonne, ne faut-il pas d'abord avoir été affecté par elle ?

Nous aimerions nous interroger, dans les lignes qui suivent, sur la place du corps et des affects dans le jugement des valeurs. Comment les hommes considèrent-ils qu'une chose puisse être bonne, mauvaise, amer, douce, etc. ? Il ne s'agira pas d'une simple évocation de la

constitution de ces notions ; mais il s'agira surtout d'inscrire notre propos dans le cadre de ce chapitre, à savoir la réfutation spinoziste de la thèse du libre arbitre. Autrement dit, il sera question non seulement de retracer la genèse du jugement des valeurs, mais de répondre aussi aux questions qui suivent : sommes-nous libres de nos jugements ? Les choses sont-elles désirées pour leurs valeurs (c'est-à-dire, parce que nous les jugeons bonnes ? Ce qui signifierait que le désir est déterminé par le jugement) ? Ou bien, faut-il dire que, les valeurs des choses ne sont telles que parce que ces choses sont désirées (ce qui reviendrait à dire que, c'est plutôt le désir qui détermine notre jugement) ? Tels sont les deux principaux points sur lesquels nous comptons déployer notre réflexion. Cela dit, comment naît le jugement des valeurs ? Quel est le rôle du corps et des affects dans la formulation d'un tel jugement ?

Selon Spinoza, le jugement des valeurs résulte de la perception que les hommes ont d'eux-mêmes et des choses extérieures. Ce jugement trouve sa source dans le sentiment du libre arbitre qui anime les hommes ; sentiment associé au fait qu'ils sont persuadés que les choses ont été produites pour eux ; qu'elles ne sont rien d'autres que des moyens en vue de ce qui leur est utile. L'homme, tel qu'ils le perçoivent, se présente comme celui qui est à même d'évaluer les choses. Spinoza l'énonce de la manière suivante :

Une fois qu'ils se furent persuadés que tout ce qui a lieu a lieu à cause d'eux, les hommes ne purent que tenir pour principal, en toute chose, ce qui avait le plus d'utilité pour eux, et juger le plus éminent tout ce qui les affectait au mieux. D'où vient qu'il leur fallut former ces notions par lesquelles expliquer les natures des choses, à savoir le *Bien*, le *Mal*, l'*Ordre*, la *Confusion*, le *Chaud*, le *Froid*, la *Beauté* et la *Laideur* : et parce qu'ils se croient libres, de là naquirent les notions que sont la *Louange* et le *Blâme*, le *Péché* et le *Mérite*²³⁸.

Il nous a été dit que, les hommes naissent ignorants. Cette ignorance, en tant qu'elle a tendance à persister, constitue un obstacle à la connaissance des choses. Mais, devant cette difficulté, les hommes, en tant qu'ils sont affectés par les choses extérieures, perçoivent tout de même les idées de ces affections. Lesquelles enveloppent non seulement la nature de leur corps, mais aussi celle des corps extérieurs. Et c'est précisément ces idées, mieux, ces affects – c'est-à-dire, les idées des affections du corps – qui servent de grille de lecture des choses. Autrement dit, les notions que l'on rapporte généralement aux choses, sont tributaires de la manière dont les hommes sont affectés par ces choses. Qu'est-ce que cela veut dire ? Faut-il entendre par là que, les choses nous informent de ce qu'elles sont ?

²³⁸ Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, p. 87.

Les choses sont telles qu'elles sont en elles-mêmes. Et ce qu'elles sont en elles-mêmes ne renferme ni le *beau*, le *laid*, le *chaud* ou toute autre notion de ce type. Tout comme les hommes, les choses s'efforcent tout simplement de persévérer dans leur être. Si elles avaient à nous informer de ce qu'elles sont, elles nous indiqueraient seulement qu'elles sont déterminées par les lois de la nature à produire tel ou tel effet, non pas, pour le genre humain, mais parce qu'il est de leur nature de produire cet effet. Effet qui, en lui-même, n'est ni bien, ni mal, ni doux. Le beau, le laid ou le doux ne sont que des dénominations que l'on attribue à telle ou telle chose. Autrement dit, non seulement ces dénominations ne renvoient à aucune chose de réellement existante, puisque, comme nous venons de le dire, il n'y a pas, dans la nature une chose appelée « douceur », « chaleur », « beauté », etc. Mais, si tel est le cas, d'où viennent ces notions ? Pourquoi les choses sont-elles dites douces, chaudes ou belles ?

Dans le texte que nous venons de citer, Spinoza précise que, ces notions, les hommes ne les ont formées que lorsqu'ils « se furent persuadés » du privilège que leur accorde la nature en les plaçant au centre de tout ce qui est (comme s'ils étaient ce sans quoi les choses ne seraient pas ce qu'elles sont). De là, la conséquence qui suit : les choses ne sont plus conçues pour ce qu'elles sont, telles qu'elles sont, mais elles sont perçues pour ceux en vue desquels elles auraient été produites. Et l'éminence d'une chose se dit en fonction de la nature de l'augmentation de notre puissance d'agir. Tout ce qui augmente notre puissance d'agir est un bien. Mais, parmi ces choses, celles qui seront préférées sont celles qui nous procureront une augmentation particulière excellant ainsi celle que nous procureront d'autres biens.

Il est vraiment séduisant de constater que, Spinoza accorde au corps et aux affects une place de choix dans son discours anthropologique. Non seulement nous apprenons que la nutrition du corps constitue la première des priorités dans la recherche des choses utiles, mais nous remarquons aussi que la genèse qu'il fait des jugements des valeurs se fonde sur la manière dont le corps est affecté et sur la perception par l'esprit, des idées des modifications de la puissance même du corps affecté par telle ou telle chose. Si le corps humain constitue une référence dans la lecture ou l'interprétation que les hommes font des choses (qui sont en eux ou hors d'eux), il se trouve que, cette référence au corps humain doit se faire dans un sens qui tend toujours à considérer le *conatus* de celui-ci. Ceci dit, la santé étant au corps l'expression de la persévérance dans son être, les choses seront évaluées à l'aune de la santé du corps humain, comme on peut le lire dans le texte suivant :

Et donc, tout ce qui contribue à la santé et au culte de Dieu, ils [les hommes] l'ont appelé *Bien*, et ce qui leur est contraire, *Mal*. Et parce que ceux qui ne comprennent pas la nature des choses, mais se bornent à imaginer les choses, n'affirment rien des choses, et prennent

l'imagination pour l'intellect, à cause de cela ils croient fermement qu'il y a de l'Ordre dans les choses, sans rien savoir de la nature ni des choses ni d'eux-mêmes. Car, quand elles ont été disposées de telle sorte que, lorsqu'elles se représentent à nous par les sens, nous n'avons pas de mal à les imaginer, et par conséquent à nous les rappeler, nous disons qu'elles sont en bon ordre, et, sinon, qu'elles sont en désordre, autrement dit confuses. Et, puisque nous plaît plus que tout ce que nous n'avons pas de mal à imaginer, pour cette raison les hommes préfèrent l'ordre à la confusion ; comme si l'ordre était quelque chose dans la nature indépendamment de notre imagination²³⁹.

Le texte montre donc que les choses ne sont appelées comme telles, que parce qu'elles participent ou non à la santé du corps humain et au culte de Dieu. Ici, nous nous intéresserons seulement à la référence faite au corps par Spinoza. La question du culte de Dieu fera l'objet de la prochaine étude. Nous retrouvons à nouveau la critique de l'ignorance humaine. Les choses ne sont pas comprises comme elles doivent être comprises, mais seulement en relation avec la manière dont le corps humain est disposé par elles. Ce qui est donc affirmé ce n'est pas l'essence des choses, mais uniquement l'effet qu'elles produisent sur nous (c'est-à-dire, la nature des affections de notre corps). A cet effet, Spinoza donne un exemple censé illustrer de façon précise sa thèse : il s'agit de la manière dont les images des choses s'impriment successivement dans le cerveau.

La manière suivant laquelle les images des choses se sont enchaînées en nous, représente, une norme, une référence (propre au corps de chaque individu). Ce qui fait que, si des choses, nous ayant déjà affecté ou que nous avons affecté (de telle sorte que leurs traces ou leurs images soient déjà imprimées en nous) affectent notre corps à nouveau, suivant un enchaînement identique au précédent, nous les dirons en « ordre », puisqu'elles semblent conformes à la première impression que nous avons eue. Mais, si elles se présentent à nous (par nos sens) d'une manière autre que la précédente, ces images seront plus ou moins confondues en nous et nous les dirons en « désordre » ; pourtant, il s'agit bien des mêmes choses.

Les choses ne sont pas seulement prises comme des moyens, mais elles se voient également attribuer des valeurs. Pourquoi une telle attribution ? Tout simplement parce que, dans leur manière de penser, les hommes sont persuadés que toutes choses a un but, une fin ; que si leur fin à eux est de rechercher ce qui leur est utile, celle des choses est non seulement

²³⁹ Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, pp. 87-89.

d'assouvir leur désir, mais d'avoir aussi telle ou telle valeur. Alors que, ces valeurs ne sont que des manières qui indiquent l'état de notre corps affecté :

Et la nature d'une chose, ils la disent bonne ou mauvaise, saine ou pourrie et corrompue, selon que cette chose les affecte. Par ex., si le mouvement que reçoivent les nerfs à partir des objets qui se représentent par les yeux contribuent à la santé, les objets qui le causent sont dits beaux, et ceux qui excitent un mouvement contraire, laids. Ensuite, ceux qui émeuvent le sens par les narines, ils les appellent parfumés ou fétides, par la langue, doux ou amers, savoureux ou fades, etc. Et ceux enfin qui émeuvent les oreilles sont dits produire du bruit, du son, de l'harmonie²⁴⁰.

Le corps humain se présente comme « la mesure de toute chose » ; car tout ce qui est évalué n'est évalué qu'en fonction de l'effet que les choses produisent à travers notre corps. Comment cela s'explique-t-il ? Remarquons que, pour expliquer son propos, Spinoza se fonde sur une démonstration d'ordre physique ou plus précisément, une démonstration liée à l'étude des corps (telle qu'on le verra dans l'Abrégé qui fait suite à la Proposition XIII de Seconde Partie de l'*Éthique*).

Il évoque les mouvements que reçoivent les nerfs optiques, olfactifs et auditifs de la part des corps extérieurs. A chacun de ces mouvements, et en fonction des parties du corps humain sollicitées (les yeux, les narines, les oreilles, etc.), correspondent des affections particulières suivies de leur idée, autrement dit, de la conscience que nous avons de notre corps modifié par la chose extérieure. Qu'il nous soit permis ici, d'invoquer brièvement, l'Abrégé de physique, pour rendre compte de l'argumentation de notre auteur.

Selon Spinoza, tous les corps conviennent en certaines choses²⁴¹ : en tant que modes de l'étendue, ils se définissent par le mouvement et le repos, ainsi que la vitesse et la lenteur. Et un corps en mouvement ou en repos a nécessairement été déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps qui, lui aussi, a été déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps, et cela jusqu'à l'infini²⁴². Ceci dit, il est vrai que, les corps extérieurs affectent notre corps par l'entremise de nos organes de sens, ce qui correspond aux mouvements qu'ils exercent sur lui.

De l'état dans lequel était notre corps, il ne pouvait rien suivre d'autre, sinon que notre corps restât dans cet état (en l'absence des impulsions des corps extérieurs). Les mouvements qui se répercutent en nous et qui meuvent notre corps par l'entremise des organes de sens,

²⁴⁰ Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, p. 89. Nous soulignons.

²⁴¹ *Ibid.*, II, Proposition XIII, Lemme, II, p. 121.

²⁴² *Ibid.*, II, Prop. XIII, Lem., III, p. 121.

viennent des choses qui n'étaient pas en notre corps, autrement dit, des corps extérieurs. Selon la nature du mouvement que ces choses produiront en nous, nous leur donnerons telle ou telle valeur. Quel constat peut-on faire de ce qui précède ?

A travers ce recours aux principes qui régissent les corps, Spinoza nous amène à comprendre qu'étant donné que, les choses ne sont jugées qu'en fonction de la nature du mouvement qu'elles produisent en nous (par exemple, telle chose est dite « douce » parce que le mouvement par lequel elle affecte notre langue est favorable à la santé du corps), il est possible d'affirmer que, ce que nous jugeons « doux », ce n'est que notre manière de percevoir ce mouvement, mieux, la manière dont nous sommes affectés par ce mouvement par l'entremise de notre langue ou tout autre partie de notre corps.

Les objets qui causent un mouvement favorable à la santé du corps sont valorisés au détriment de ceux qui causent un mouvement contraire. Encore une fois, c'est le *conatus* du corps humain qui constitue ici, le principe d'évaluation des choses. Certes, dans notre manière de juger, nous rapportons ces valeurs aux choses, mais en réalité, les choses ne sont pas connues ; nous ne connaissons que l'effet qu'elles produisent en nous. Les mouvements reçus par les parties composant le corps humain sont ce en fonction desquels les hommes perçoivent et évaluent les choses. Cette évaluation tient compte de l'augmentation ou de la diminution de la puissance d'agir de l'individu. Or, ces mouvements (c'est-à-dire, les manières) dont nous sommes affectés, sont relatifs à la nature de notre corps et celle des corps qui l'affectent²⁴³. Chaque corps humain différant d'un autre, il est évident que la manière dont un corps est affecté diffère de celle d'un autre corps. De là, les valeurs qu'un individu croit voir dans une chose, ne sont pas forcément celles qu'un autre individu pourra voir dans la même chose, puisque, ainsi que nous venons de le dire, toutes les manières dont un corps est affecté dépendent aussi bien de la nature de ce corps que de celle du corps extérieur qui l'affecte. Selon Spinoza :

Tout cela montre assez que chacun a jugé des choses d'après la disposition de son cerveau, ou plutôt a pris pour les choses les affections de son imagination. Il ne faut donc pas s'étonner (notons-le aussi au passage) qu'aient pris naissance parmi les hommes autant de controverses que nous en voyons, et d'elles, finalement, le Scepticisme. Car, quoique les corps humains conviennent sur beaucoup, ils diffèrent cependant sur beaucoup plus, et c'est pourquoi *ce qui semble bon à l'un semble mauvais à l'autre ; ce qui semble ordonné à l'un, confus à l'autre ; ce qui est agréable à l'un est désagréable à l'autre*, et ainsi des autres notions (...), tout le monde le sait suffisamment d'expérience. Car tout le monde a à la bouche : Autant de têtes,

²⁴³ Spinoza, *Éthique*, II, Proposition XIII, Axiome, I, p. 123.

autant d'avis ; Chacun abonde dans son sens ; il n'est pas moins de différence entre cerveaux qu'entre palais : sentences qui montrent assez que *les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau, et imaginent les choses plutôt qu'ils ne les comprennent*²⁴⁴.

Les individus humains conviennent en certaines choses, à savoir, en ce qu'ils jugent des choses en fonction de l'état de leur corps, c'est-à-dire, la manière dont les images des choses se sont enchaînées dans leurs cerveaux. Mais, autant le corps peut constituer la raison d'une convenance entre les hommes, autant il peut aussi constituer la raison de leur disconvenance²⁴⁵. Les hommes jugent en fonction de ce qu'ils considèrent comme une référence, mais cette référence est subjective, puisqu'elle n'est rien d'autre que la disposition du cerveau de chacun, c'est-à-dire, la manière dont les traces des corps extérieurs ont été imprimées dans chaque cerveau.

Cette divergence de jugement prouve une fois de plus que, ce qu'on croit voir dans les choses, ce ne sont que des manières d'être affecté ; et que ces manières d'être affecté ne peuvent constituer la nature de la chose, puisque la nature d'une chose est ce qui fait que cette chose soit ce qu'elle est. Et, de ce fait, elle permet aux hommes de connaître la chose telle qu'elle est, et non telle qu'ils l'imaginent (c'est-à-dire, telle qu'ils la perçoivent du point de vue des dispositions de leur cerveau).

Cela dit, nous nous étions donné pour objectif, de ressortir la place du corps et des affects dans la détermination du jugement des valeurs. Nous venons donc de voir comment, Spinoza donne à penser la genèse de ces jugements : les valeurs que l'on attribue aux choses ne sont rien d'autres que la perception que les hommes ont de l'état de leurs corps affectés par telles ou telles choses. Les hommes jugent les choses selon leurs affects, c'est-à-dire, les idées des modifications de la puissance d'agir du corps. Ce qui est « bon », « mauvais » ou « doux », se dit toujours en référence à la santé même du corps.

Spinoza dit que, bien qu'ils naissent ignorants, les hommes ont conscience non seulement de leur appétit, mais aussi de la chose sur laquelle porte cet appétit. Mais, avoir conscience de la chose extérieure, c'est pouvoir dire ce qu'elle est, ce qu'elle représente, c'est-à-dire, déterminer son utilité pour nous. Et les jugements de valeurs permettent donc de déterminer la valeur, et plus précisément l'utilité ou la nuisibilité des choses.

Nous avons vu précédemment, que les choses utiles aux hommes sont d'abord liées à la conservation du corps. Et là, nous venons de voir, que les valeurs des choses se posent en fonction de la santé du corps. Ce qui nous permet d'affirmer que le corps et les affects

²⁴⁴ Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, p. 89. Nous soulignons.

²⁴⁵ C'est une vérité prouvée par l'étude des corps, puisque les mêmes principes qui définissent les corps – le mouvement et le repos – sont ceux par lesquels ces derniers se différencient entre eux.

occupent une place de choix dans l'anthropologie spinoziste. Il nous revient à présent de répondre à la question de savoir ce qui nous conduit vers les choses, autrement dit, la place accordée au désir dans la recherche des choses qui nous sont utiles : pourquoi nous efforçons-nous aux choses, les voulons-nous, aspirons à elles ou les désirons-nous ?

La réponse à cette question sera relative au fait que l'on approuve ou non, la thèse du libre arbitre. Si l'on suit le raisonnement des prédécesseurs de Spinoza, on comprendra que pour certains d'entre eux, c'est le jugement qui précède, et donc détermine notre appétit ou notre aspiration. Par le jugement, nous comparons et posons la valeur des choses. Et, ce serait sur la base de cette valeur, donc, par rapport aux avantages que les choses pourraient nous procurer, que nous nous efforcerions ensuite de les désirer : une telle thèse trouverait toute sa place chez les partisans de la volonté libre.

Pour comprendre en quoi les jugements que nous portons sur les choses sont déterminés par le désir, nous devons garder en mémoire, le regard que Spinoza porte sur « l'unité du corps et de l'esprit » : après avoir posé le corps comme l'objet de l'idée constituant l'esprit humain, et attesté que l'homme est constitué d'un esprit et d'un corps²⁴⁶, Spinoza reconnaîtra au corps humain la capacité de retenir les traces des corps dont il pâtit²⁴⁷ et réfutera l'interaction du corps et de l'esprit²⁴⁸.

Ce qui est intéressant dans ce regard spinoziste, c'est qu'il nous amène à comprendre que les valeurs que nous accordons aux choses sont des modes de penser ; ce sont les manières par lesquelles nous nous rapportons aux choses par la pensée. Elles indiquent donc la puissance de l'esprit, en tant que cette puissance affirme l'existence des choses. En ce sens, juger est une opération de l'esprit par laquelle celui-ci classe et évalue les choses. Toutefois, si l'acte de juger relève de la pensée, il n'en demeure pas moins – compte tenu de l'unité du corps et de l'esprit – qu'il soit corrélatif à la puissance du corps, c'est-à-dire (dans ce cas précis), à sa capacité à mettre en évidence les images des choses.

Autrement dit, juger c'est pouvoir discourir ou délibérer sur une chose, et cette chose est nécessairement celle qui nous affecte ou que nous affectons ; c'est donc une chose liée à la santé de notre corps. Comme toute autre activité de l'esprit, le jugement est donc contemporain de la fabrication du corps humain ; à tel point qu'il ne peut se produire sans que le corps ne soit disposé à une telle production. En effet, selon Spinoza, le sommeil de l'esprit va de pair avec celui du corps, il en est de même pour leur éveil²⁴⁹, nous l'avons vu

²⁴⁶ *Éthique*, II, Proposition XIII et Corollaire, p. 117.

²⁴⁷ *Ibid.*, II, Proposition XIII, Axiome V ; *Éthique*, III, Postulat II.

²⁴⁸ *Ibid.*, III, Proposition, II.

²⁴⁹ *Ibid.*, III, Prop. II, Sco. 207-209.

précédemment, dans l'étude du Scolie de la Proposition II du *De origine et natura affectuum* ; Scolie qui, comme nous l'avons dit, ne doit pas nous amener à croire à une détermination de l'esprit par le corps et *vice versa* ; il illustre, cependant, parfaitement l'unité du corps et de l'esprit, en ce sens qu'il amène à comprendre que, la passivité et l'activité du corps correspondent *simultanément* à la passivité et l'activité de l'esprit. S'il faut rapporter cette assertion à notre propos (à savoir la question du jugement des valeurs ; en indiquant : qui, du jugement ou du désir détermine l'autre), nous pouvons dire que l'esprit n'est apte à juger, donc à exercer toute activité que, si et seulement si, le corps dont il est l'idée est apte à ce que son opération (corporelle) soit cordonnée à celle de l'esprit.

Certes, le jugement est une opération de l'esprit. Mais, de quoi est-il une opération, ou plus précisément, en quoi consiste-t-il, si ce n'est, à percevoir les idées des affections du corps ? Le jugement est un affect, c'est-à-dire, la conscience *simultanée* des idées des modifications de la puissance du corps. C'est au nom de cette *simultanéité* qui régit les modifications de la puissance d'agir du corps et les idées de ces modifications, que le jugement est fonction de l'état du corps. Il ne peut s'exprimer autrement. C'est pour cette raison que la variation du jugement est *simultanément* fonction de la variation de la puissance même du corps ; comme on peut le lire à travers l'énoncé qui suit :

Les décrets de l'Esprit ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes, et pour cette raison varient en fonction de l'état du Corps. Car chacun règle toute chose à partir de son propre affect, et, en outre, ceux qui sont en proie à des affects contraires ne savent pas ce qu'ils veulent (...). Toutes choses qui montrent assurément clairement que tant le décret que l'appétit de l'Esprit, et la détermination du Corps, vont de pair par nature, ou plutôt sont une seule et même chose, que nous appelons Décret quand on la considère sous l'attribut de la Pensée, et qu'elle s'explique par lui et que nous appelons Détermination quand on la considère sous l'attribut de l'Étendue, et qu'elle se déduit des lois du mouvement et du repos (...). Car (...) il n'est rien que nous puissions faire par décret de l'Esprit à moins de nous en souvenir. Par ex., nous ne pouvons pas dire un mot à moins de nous en souvenir²⁵⁰.

Les passages de texte que nous nous sommes permis de souligner ici, ont la particularité de mettre en évidence, le fait que les décrets de l'esprit aillent de pair avec les déterminations du corps humain ; et l'exemple qui clôt l'extrait ci-dessus est significatif à plus d'un titre : un mot, nous précise Spinoza, ne peut être prononcé sans que l'on ne fasse appelle à l'histoire du corps, c'est-à-dire aux vestiges nés de la rencontre de notre corps avec les corps

²⁵⁰ *Éth.*, III, Prop. II, Sco, p. 211. Nous soulignons.

extérieurs²⁵¹. Ce qui pourrait signifier que, les mots tels que : « bon » et « mauvais » que l'on rapporte aux choses, ne peuvent être prononcés (au sujet de ces choses), sans que l'on ne se souvienne de l'effet que celles-ci produisent sur le corps humain.

La puissance d'agir du corps humain change sans cesse, en fonction de la nature de ses affections (c'est-à-dire, selon l'effet des corps extérieurs). Ces changements caractéristiques de la puissance du corps, se traduisent par l'augmentation ou la diminution de celle-ci²⁵². L'augmentation et la diminution de la puissance corporelle ont des pendants psychiques²⁵³. Car, comme nous l'avons dit, l'esprit étant l'idée du corps, en même temps que ces phénomènes se produisent à travers le corps, il perçoit *simultanément* les idées relatives à la variation de la puissance du corps. Ces idées, en tant qu'elles sont liées soit à l'augmentation, soit à la diminution de notre puissance d'agir, correspondent soit aux affects de joie, soit aux affects tristes²⁵⁴. En d'autres termes, en même temps que l'esprit est l'idée du corps, il a – ou perçoit – aussi les idées des affections du corps.

Les analyses précédentes conduisent donc à penser qu'en tant qu'ils gravitent autour des notions de « bien » et de « mal », les jugements que nous émettons ne sont rien d'autres que des affects de joie et de tristesse²⁵⁵, puisqu'ils ne consistent qu'à affirmer ce qui est bon ou mauvais non pas en soi, mais pour notre conservation. Ceci dit, après avoir posé le rapport qu'il y a, chez Spinoza, entre les décrets de l'esprit et les déterminations du corps, il nous est possible de répondre à la question de savoir : qui, du désir ou du jugement détermine l'autre.

Suite à ce qui précède, nous pouvons affirmer que, pour Spinoza, la volonté, l'appétit ou le désir ne sauraient se définir comme des conséquences de ce qui a, préalablement été jugé « bon ». Le jugement n'est pas la condition de possibilité du désir. Car, il n'y a pas de jugement préalable, mais seulement des affections et des idées des affections. Autrement dit, nous ne jugeons de la valeur d'une chose qu'après coup ; jamais avant d'avoir été affecté par elle ; puisqu'une chose n'est pas jugée pour ce qu'elle est en elle-même, mais toujours par

²⁵¹ On pourra se souvenir de l'exemple que Spinoza donne du mot pomum (pomme) dans le Scolie de la Proposition XVIII du *De natura et origine mentis* : l'homme ne prononce le mot « pomme » que parce que son corps est disposé et affecté par les traces de ce corps. Car le mot naît de l'association d'un son et de l'image de la chose dont on a l'idée, comme le rappelle précisément K. S. ONG-VAN-CUNG : « C'est en fait une liaison mécanique, acquise par habitude, des mots et des affections provoquées en nous par les choses qu'ils désignent, qui nous font prononcer ces mots. Et cette association se fait, dans le tissage habituelle des affections du corps, entre le mot – image acoustique ou visuelle – et les affections du corps, les images des choses, auxquelles ce mot a été lié par contiguïté spatiale et temporelle. [...] la mémoire est seulement corporelle, et ce qui dans l'esprit relève de l'habitude s'est constitué non par lui, mais seulement en lui, par ce qu'il perçoit des affections de son corps » (Kim Sang ONG-VAN-CUNG, « Spinoza et l'intentionnalité », in, *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, Paris, Hermann Philosophie, 2009, p.164).

²⁵² Voir la Définition de l'affect.

²⁵³ Ces pendants psychiques ne sont rien d'autres que les affects.

²⁵⁴ Comme on le verra dans le Scolie de la Proposition XI du *De origine et natura affectuum*.

²⁵⁵ *Éth.*, IV, Proposition VIII, p. 355.

rapport à notre *conatus* : elle est, soit « bonne pour » la santé du corps, soit « mauvaise pour » sa santé. C'est comme si l'essence de la chose s'effaçait et se faisait substituer par l'effet que la chose produit sur la santé des individus humains.

En d'autres termes, le jugement ne conditionne pas notre désir ; il est bien au contraire, la conséquence même de notre désir, puisqu'il n'est formulé qu'à la suite de la satisfaction ou non, que nous tirons de la composition de notre corps avec le corps extérieur. En effet, selon le Scolie de la Proposition IX du *De origine et natura affectuum* : « Il ressort donc de tout cela que, quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons »²⁵⁶. Cette assertion ainsi que le Scolie de la Proposition II du *De origine et natura affectuum*, viennent en appui à la thèse qui a été émise dans l'Appendice du *De Deo*, à savoir que, les hommes jugent de la nature des choses en fonction de la manière dont ils sont affectés par elles.

Mais, si cette thèse donnait déjà à penser la détermination de l'évaluation (ou du jugement des valeurs) des choses par la manière dont les hommes sont affectés, elle n'avait pas autant d'effet que le Scolie que nous venons de citer. Là-bas, la priorité et l'antériorité du désir sur le jugement n'étaient pas vraiment mises en évidence, alors qu'ici, c'est le cas. Autrement dit, dans l'Appendice, le jugement était rapporté à l'affect, sans pourtant préciser que ce dernier est sa condition de possibilité. La précision supplémentaire que le Scolie ci-dessus apporte, est ce qui fait de l'énoncé qu'il renferme, une thèse bouleversante ; notamment pour ceux qui, comme les partisans de la volonté libre, sont habitués à croire que, le jugement de valeur suscite l'inclination de notre désir des choses.

Ceci dit, en forçant un peu le trait, cette assertion peut s'entendre en deux sens : l'un portant sur la priorité du désir par rapport au jugement, l'autre mettant l'accent non pas sur la priorité, mais sur l'antériorité du désir sur le jugement. A première vue, les deux points semblent ne pas se distinguer. Pourtant, si nous y prêtons attention, si nous allons du principe que ce qui est antérieur n'est pas forcément prioritaire (et *vice versa*), il nous sera possible de comprendre, que ce qui fait la force de cette assertion, c'est le fait qu'elle réponde pratiquement aux deux critiques que nous allons tenter de mettre en évidence :

1) Le premier sens tire « paradoxalement » ses conditions d'effectivité du second, en mettant l'accent sur l'antériorité du désir par rapport au jugement : quand nous désirons une chose, ce n'est pas parce que nous la jugeons bonne, mais la chose est tout simplement

²⁵⁶ *Éth*, III, Proposition IX, Scolie, p. 221.

désirée. Autrement dit, nous la désirons sans la juger ou avant même de la juger. Nous voyons là, l'une des thèses qui fondent le réalisme anthropologique de Spinoza. Car, les notions que nous formons sont toujours postérieures au désir, et de surcroît, relatives à la manière dont nous sommes affectés ; autrement dit, nous ne nous tromperions jamais, c'est-à-dire que nous ne serions jamais exposés à ce qui contrarie notre puissance d'agir (si les choses étaient connues d'avance). Le désir est indissociable de notre conduite. C'est en cela qu'il est antérieur au jugement. L'antériorité du désir sur les décrets de l'esprit est semblable à l'antériorité de l'idée sur les autres modes de penser. Autant il ne peut y avoir d'autres modes de penser sans l'idée, autant il ne peut y avoir de jugement de valeur sans le désir.

Spinoza semble montrer que, quand bien même, nous saurions les avantages que procurent les choses, jamais nous ne nous dirigerons vers ces choses pour cette raison. Car, la valeur d'une chose étant posée ou déterminée par le désir, la connaissance que nous pouvons avoir d'une chose nous ayant déjà affecté est telle qu'elle ne pourra en rien influencer notre conduite. Le jugement ne saurait d'avance déterminer le rapport de compatibilité entre notre corps et tel autre corps extérieur ; une telle détermination ne se fait qu'en fonction de ce que nous ressentons réellement à la suite de cette composition des corps.

Voilà pourquoi, Spinoza, reprenant une référence déjà évoquée par Thomas d'Aquin²⁵⁷, nous amène à constater ceci : « quand nous sommes en proie à des affects contraires, nous voyons le meilleur et nous faisons le pire [*video meliora, deteriora sequo*] »²⁵⁸. Voir le meilleur, c'est pouvoir le distinguer d'avec le pire. Ici, « voir » c'est « juger » de la valeur de quelque chose (comme « meilleur » ou « pire »). Mais, comme le désir est prioritaire, quand bien même nous voyons ce que nous jugeons meilleur, nous ne nous empêcherons pas pour autant d'exprimer la puissance de notre désir. En d'autres termes, nous nous voyons dans l'impossibilité de suivre la chose que nous jugeons « meilleure », car ce qui nous détermine à agir, c'est moins le jugement que nous portons, que le désir lui-même. Ce n'est pas le jugement de valeur qui cause l'inclination du désir, car le désir étant non seulement antérieur et prioritaire, c'est plutôt lui qui est la cause de l'inclination de la volonté, comme l'illustre parfaitement le *video meliora, deteriora sequo*.

2) Le second sens que nous pouvons ressortir de cette affirmation est, bien évidemment, relatif à l'antériorité du désir sur le jugement : si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est parce que nous la désirons. Autrement dit, c'est parce qu'une chose n'a de valeur

²⁵⁷ *Somme théologique*, I, Question, 83, a. 1, Objections. Mais, là où Thomas d'Aquin voyait la preuve du libre arbitre, Spinoza y voit plutôt la preuve du déterminisme et celle de la priorité du désir sur ce que nous jugeons.

²⁵⁸ *Éth.*, IV, Prop. XVII, Sco., p. 367.

pour nous que lorsqu'elle participe à notre santé, que nous la jugeons, « en connaissance de cause », bonne. Et comment savoir qu'une chose est favorable ou non à l'affirmation de la puissance d'agir de notre corps ?

C'est tout simplement en fonction de la nature de la rencontre entre cette chose et notre corps – rencontre au cours de laquelle notre puissance est soit augmentée, soit diminuée – que nous saurons si cette chose est bonne ou mauvaise pour nous. Autrement dit, puisque nous ne connaissons les choses extérieures que par l'entremise des affections de notre corps, il faut donc d'abord être affecté par elles pour avoir une idée de la nature de leur effet sur nous. Selon la formule de Christian Lazzeri : « (...), ce qui explique alors le désir pour la chose, ce n'est pas la valeur intrinsèque qu'on pourrait lui prêter, mais c'est la satisfaction subjective qui est escomptée de sa possession. Nous désirons donc la chose, non parce qu'elle est bonne, mais d'abord parce qu'elle peut nous satisfaire »²⁵⁹. La valeur intrinsèque à laquelle Ch. Lazzeri fait allusion, c'est le jugement, la manière dont l'individu humain qualifie telle chose. Or, l'individu humain ne juge que ce qui « rencontre » son désir, autrement dit ce vers (ou sur) quoi porte son désir. Et le désir quant à lui, ne s'explique pas par la valeur supposée de la chose, puisque celle-ci est un jugement, donc elle ne vient qu'après coup. Le jugement ne se fait pas sur la base de cette valeur, mais plutôt sur autre chose : la manière dont la chose se compose (bien ou mal) avec nous.

Autrement dit, la satisfaction que nous tirons de la chose est donc antérieure à la valeur que nous lui prêtons. Et, avant cette satisfaction (c'est-à-dire, la conscience née de la compatibilité entre notre corps et le corps extérieur), il y a d'abord le désir, c'est-à-dire, la puissance qui nous définit en tant qu'être, et qui est également la tendance par laquelle nous nous dirigeons vers les choses pour nous affirmer dans l'existence. Rappelons aussi que cette façon de procéder (à savoir, la subordination du jugement au désir) est aussi bien le propre du sage que celui de l'ignorant. C'est ce qui peut se lire dans la Proposition IX dont nous avons tiré l'assertion citée plus haut.

Il est vrai, que pour mieux saisir l'importance de la critique que Spinoza fait – dans l'Appendice du *De Deo* – sur la tendance que les hommes ont à poser la valeur des choses, nous aurons, de temps en temps, besoin de recourir aux autres Parties de l'*Éthique*. Cependant, toute référence que nous ferons aux textes postérieurs à l'Appendice du *De Deo* devra s'inscrire dans le cadre de la critique annoncée. Ce qui voudrait dire que, pour l'heure, il ne s'agit pas encore de répondre à la question de savoir si, suivant le sens de la Proposition

²⁵⁹ Ch. Lazzeri, « Spinoza : le bien, l'utile et la raison » in, *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, coordonné par Christian Lazzeri, Paris, PUF, Débats philosophique, 1999, p. 13.

IX du *De origine et natura affectuum*, le fait que ce soit ce que nous désirons que nous jugeons *bon* ne soit pas aussi une tendance propre à ceux qui vivent sous le contrôle de la raison²⁶⁰. Mais, ce qui nous importe pour l'instant, c'est de demeurer dans le cadre de la critique de l'Appendice du *De Deo*, et de détailler davantage la critique spinoziste du préjugé finaliste et de la volonté libre.

A cela, il convient de rappeler que, suivant l'Axiome III du *De natura et origine mentis*, le désir est toujours désir de quelque chose²⁶¹. En tant que tel, comme tout mode de penser, il a pour condition de possibilité, l'idée de la chose (désirée). Ceci dit, cette idée qui constitue la condition de possibilité du désir, peut-elle être considérée comme un jugement (ce qui remettrait en cause la thèse du Scolie de la Proposition IX évoquée ci-dessus) ?

Au cours de l'analyse qu'il fait du Scolie de la Proposition IX du *De origine et natura affectuum*, Christian Lazzeri soutient qu' : « il faut d'abord que nous possédions une idée (...) pour nous représenter les propriétés de la chose ; (...) si ces propriétés conviennent avec notre effort de conservation, nous désirerons la chose en question et, consécutivement à ce désir, nous jugerons que la chose est bonne »²⁶². Le commentaire de Christian Lazzeri se fonde, en principe, sur l'Axiome III du *De natura et origine mentis*. Il va donc de la représentation des propriétés (ou l'idée) de la chose à la détermination du jugement de valeur, en passant par la convenance ou la disconvenance entre les propriétés de cette chose et notre *conatus*. Nous partageons cette analyse.

Toutefois, pour notre part, nous pensons qu'il serait préférable d'insister sur le fait que, l'idée que nous possédons de la chose désirée – donc l'idée qui conditionne pour ainsi dire le désir – suivant la logique de l'Axiome III, soit avant tout celle de l'affection de notre corps. Et comme il ne peut y avoir d'idée d'affection sans affection (corporelle), on comprend

²⁶⁰ Encore est-il que la Proposition souligne bien que l'individu humain, qu'il soit sage ou ignorant, persévère toujours dans son être.

²⁶¹ Cela ne veut pas dire que le désir (dont on verra dans le prochain chapitre de cette partie, qu'il constitue l'essence même de l'homme) soit conditionné par l'idée de quoi que ce soit. Ici, dans le cadre de l'Axiome III du *De natura et origine mentis*, le désir dont on parle est, certes celui par lequel l'homme se définit, mais il s'agit surtout du désir qu'on a, pour telle ou telle chose. On ne peut désirer le soleil, sans qu'on n'ait l'idée du soleil. Pour désirer une chose, il faut avoir l'idée de la chose désirée. Ce qui revient à dire que, de l'absence de l'idée du soleil, il s'en suit nécessairement, l'exclusion de ce désir particulier. Cependant, le désir en tant que puissance d'affirmation de la nature humaine demeure, en dépit de l'absence du désir de telle ou telle chose. Car, ce désir, en tant qu'il nous définit, il n'a pas d'autre objet que la conservation, mieux, la persévérance de notre être. Autrement dit, pour que l'homme persévère dans son être, nul n'est besoin que cette puissance de persévérer qu'est le désir, soit causée par l'idée de la chose. Cette puissance étant spontanée, elle ne se rapporte pas à des choses, mais à elle-même. C'est en cela que le désir est cause des valeurs que l'homme prête aux choses dont il a l'idée. Il est nécessaire qu'il ait l'idée de la chose, car le désir qu'il a pour le soleil diffère de celui qu'il a pour la maison autant que ces deux choses diffèrent entre elles et par leurs manières de l'affecter. Selon Macherey : « considéré dans son rapport à sa cause, le désir, qui est la base de toute l'affectivité humaine, relève d'une détermination inconsciente : ce n'est qu'après coup qu'il se manifeste à la conscience, comme désir de quelque chose considéré en particulier » (Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*, Paris, PUF, 1995/1998, p. 129).

²⁶² Ch. Lazzeri, *op.cit.*, p. 15.

finalement la place qu'occupe le corps par rapport aux décrets de l'esprit, mais aussi celle du désir par rapport au jugement.

Avoir l'idée d'une chose, c'est affirmer l'existence de cette chose, sans pour autant déterminer sa valeur. C'est tout simplement reconnaître cette chose comme existante, sans jamais lui prêter de valeur quelconque. La valeur ne lui sera attribuée qu'à la suite de notre désir. Autant le désir est déterminé par l'idée de la chose, autant le jugement de valeur relatif à la chose sera aussi déterminé par le désir. Nous ne pouvons désirer (ce que nous désirons) sans avoir l'idée de la chose désirée. Avoir l'idée d'une chose, c'est avant tout avoir l'idée de ce dont on est affecté. Ce qui signifie que cette idée de la chose ne naît pas *ex nihilo*, elle découle nécessairement de quelque chose, à savoir des modifications de la puissance du corps. Il n'y a donc pas de remise en cause de la thèse développée dans le Scolie de la Proposition IX du *De origine et natura affectuum*.

Suivant la logique de l'unité du corps et de l'esprit, Spinoza soutient que, compte tenu du fait que l'esprit soit l'idée du corps, rien ne pourrait se passer dans le corps sans être perçu par l'esprit. A partir de la Définition III, du *De origine et natura affectuum*, cette logique se trouve renforcée, puisque nous apprenons que, ce qui se passe dans le corps, ce dont l'esprit forme des idées, ce sont les affections qui augmentent ou aident, diminuent ou contrarient la puissance corporelle. Mais, c'est surtout avec la Proposition XI de la même Partie de l'*Éthique* que l'auteur nous amène à faire un pas supplémentaire : « Toute chose qui augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance d'agir de notre Corps, l'idée de cette chose augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance de penser de notre Esprit »²⁶³. Nous retrouvons l'idée selon laquelle, les variations de la puissance de l'esprit sont les pendants de celles de la puissance du corps. Ou, ce qui revient au même, les décrets de l'esprit correspondent aux déterminations du corps, puisque ce que l'esprit juge *bon* ou *mauvais*, n'est tout autre que ce qui augmente ou diminue sa puissance de penser dont le pendant est l'augmentation ou la diminution de la puissance du corps : l'idée que l'esprit a d'une telle chose est, ce qu'il convient d'appeler le jugement.

Dans le prolongement de cette Proposition, le Scolie qui suit, permet à Spinoza d'insister sur les modifications de la puissance de l'esprit ; avant de tirer une déduction de ces modifications : « Nous voyons donc que l'Esprit peut pâtir de grands changements, et passer à une perfection tantôt plus grande, tantôt moindre, et ce sont ces passions qui nous expliquent les affects de Joie et de Tristesse. Par *Joie* j'entendrai donc, dans la suite, *une passion par laquelle l'Esprit passe à une plus grande perfection*. Et, par *Tristesse*, *une passion par*

²⁶³ *Éth.*, III, Prop. XI, p. 221.

laquelle il passe à une perfection moindre »²⁶⁴. La puissance par laquelle l'esprit se déploie n'échappe pas à la logique des déterminations qui régit tout ce qui est : c'est une puissance qui varie sans cesse. Comme le laissait déjà penser la Proposition dont ce Scolie est tiré, ces variations vont de pair avec celles du corps dont l'esprit est l'idée. Et, Spinoza peut donc déduire que, les affects de joie et de tristesse se rapportent à l'augmentation et à la diminution de la puissance de penser.

Dans le Scolie de la Proposition XXXIX du *De origine et natura affectuum*, Spinoza prolonge pour ainsi dire, la thèse émise dans la Proposition IX, en précisant ce que pourrait signifier les notions de bien et de mal : « Par bien j'entends ici tout genre de Joie, et de plus tout ce qui y contribue, et surtout ce qui y donne satisfaction au regret, quel qu'il soit. Et par mal tout genre de Tristesse »²⁶⁵. Qu'est-ce que nous remarquons ici ? Outre l'identification significative du bien à une espèce de *joie*, et du *mal* à la *tristesse*, nous constatons ceci : le « bien » et le « mal » sont des notions que nous employons pour poser la valeur des choses ; lesquelles sont liées à ce qui augmentent ou diminuent notre puissance.

Mais, étant donné que ces notions sont respectivement rapportées à la joie et à la tristesse, sachant tout de même que, ces affects sont liés à la conscience que nous avons de la puissance d'agir de notre corps, il se trouve finalement que les jugements de valeurs ne sauraient déterminer notre conduite, ou plus précisément notre désir. La formulation du Scolie de la Proposition XXXIX pourrait laisser croire que, dans la suite de son argumentation, Spinoza, finit par substituer les notions de « bon » et « mauvais » (évoquées dans l'Appendice du *De Deo*) à celles de « bien » et de « mal ». Qu'en est-il de ces différentes évocations des notions de « bon » et « mauvais » et celles de « bien » et « mal » ?

Pour Gilles Deleuze, l'usage de ces termes (bien et mal) par Spinoza, signifie que celui-ci les substitue aux termes de « bon » et de « mauvais ». Car, si Spinoza se démarque de la morale (traditionnelle), c'est bien à travers l'usage qu'il fait de ces notions. Dans son livre intitulé, *Spinoza. Philosophie pratique*, Gilles Deleuze insiste sur ce qu'il conviendrait d'appeler la substitution des notions de « bien » et de « mal », par celles de « bon » et de « mauvais ». Contrairement aux premières qui ne renvoient pratiquement à rien, les secondes ont la particularité de se rapporter à la réalité humaine, du moins, à notre vécu, puisque ce qui est dit « bon » ou « mauvais » concerne les rapports de composition ou de compatibilité entre notre corps et les corps qui nous affectent, lesquels rapports, nous dit Deleuze, ne donnent même pas à penser au jugement de valeur, mais seulement à la détermination des différences :

²⁶⁴ *Éth*, III, Prop. XI, Sco, p. 221-223

²⁶⁵ *Ibid*, III, Prop. XXXIX, Sco, p. 265.

la morale, à travers l'opposition *bien* et *mal*, se présente comme le champ de la dualité des valeurs qui transcendent nos rapports. L'éthique, quant à elle, porte sur le vécu de nos rapports de composition ; c'est-à-dire sur nos comportements. Elle porte donc sur une connaissance « pratique » des rapports qui régissent les choses ; autrement dit, la manière dont nous sommes affectés²⁶⁶. Mais, que faut-il dire de l'emploi des termes de « bien » et de « mal », ou plus précisément de leur identification à la joie et à la tristesse, dans le Scolie de la Proposition XXXIX évoqué ci-dessus ?

Remarquons que, dans ce Scolie, Spinoza dit seulement ce qu'il entend « *ici* » par bien et mal. C'est dans ce contexte propre à la Proposition dont ce Scolie est tiré, que ces termes sont posés. Ceci dit, nous pensons que, l'emploi des notions de « bien » et « mal » vise à mettre l'accent sur l'esprit. Qu'est-ce à dire ? Cela voudrait-il dire que les notions de « bon » et de « mauvais » ne mettent pas l'accent sur l'esprit ?

Cela veut dire que, lorsque nous disons de la nature d'une chose qu'elle est « bonne » parce qu'elle nous affecte de telle sorte que nous sentions la puissance de notre corps augmenter, nous nous contentons seulement de juger, en principe, le rapport de composition de notre corps et du corps extérieur : ce corps extérieur est « bon », dans la mesure où il se compose agréablement avec notre corps. Mais, ce que nous appelons « bien » ou « mal », ce n'est plus la chose qui est directement désignée à travers ces notions, mais seulement, dans ce cas précis, la joie ou la tristesse qui en découlent, autrement dit, « le passage » de la perfection de notre esprit d'une moindre puissance à une puissance plus grande, et *vice versa*.

Disons-le, ce que l'esprit décrète « bien » ou « mal » n'est rien d'autre que l'idée qu'il a de sa puissance de penser. Laquelle est soit augmentée (et on est joyeux), soit diminuée (et on est triste). Nous lisons une certaine progression dans l'argumentation de Spinoza : tandis que la Proposition XI du *De origine et natura affectuum* posait une *simultanéité* entre les modifications de la puissance corporelle et celle de l'esprit, et que le Scolie de cette même Proposition identifiait ces variations de la puissance de penser à la joie et à la tristesse, c'est surtout dans le Scolie de la Proposition XXXIX que cette augmentation de la puissance de l'esprit (c'est-à-dire, la joie) ainsi que sa diminution (la tristesse), sont respectivement identifiées au « bien » et au « mal ».

Toutefois, la substitution des notions de « bien » et de « mal » par celles de « bon » et « mauvais » que Deleuze lit chez Spinoza, permet justement de penser l'importance du corps et des affects dans l'anthropologie spinoziste. En effet, s'il n'y a pas de *bien* et de *mal*, mais

²⁶⁶ G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981/2003, pp. 34-35. Nous reviendrons sur l'analyse de Deleuze dans la deuxième partie de notre thèse, lorsqu'il s'agira de voir s'il y a lieu de parler de « modèle anthropologique » spinoziste.

seulement de *bon* et de *mauvais* rapports de composition, on ne voit pas pourquoi, le corps, c'est-à-dire, ce sans quoi nous ne pourrions rentrer dans des rapports de composition, ne puisse pas avoir une place de choix. Et, comme de tout ce qui se passe dans le corps, il y en a une idée dans l'esprit, cette conscience que nous avons des affections du corps, autrement dit, ces affects sont ce par quoi nous jugeons de la valeur des choses.

Nous nous étions donné pour tâche de mettre en évidence le rôle du corps et des affects dans la formulation des jugements de valeur, et d'ancrer notre propos dans la critique spinoziste du libre arbitre, en répondant à la question de savoir si, notre désir de la chose est, oui ou non, déterminé par la valeur que nous attribuons à la chose. En définitive, il ressort de cette étude que, Spinoza pose un rapport entre les décrets de l'esprit – les jugements que nous émettons – et la détermination du corps humain. En tant que tel, la valeur ne doit plus être considérée comme ce qui cause le désir, ce vers quoi la volonté est amenée à tendre, mais comme une conséquence du désir.

Pour le comprendre, il convient de se défaire de l'idée selon laquelle, l'individu humain se définit essentiellement par une certaine faculté de juger ; et admettre, comme nous le verrons dans le quatrième chapitre de notre étude, qu'il se définit par le désir, par sa capacité à affecter et à être affecté de manières diverses. Capacité de laquelle découle son jugement. Qu'est-ce que cela sous-entend ? Cela sous-entend que, si nous admettons avec Spinoza que, les valeurs ne sont pas dans les choses comme des propriétés qu'elles ont en propre, c'est que, nous reconnaissons implicitement à l'homme la capacité de produire des jugements selon ses goûts.

Autrement dit, la capacité à affecter et à être affecté étant la condition de possibilité du jugement que nous émettons, il va de soi que la valeur ne puisse pas se définir sans le désir ou encore en dehors de l'expression de notre désir. Il est ce par quoi l'homme pose des jugements appréciatifs et dépréciatifs des choses, autrement dit, ce par quoi adviennent les valeurs des choses : l'individu humain est d'abord *humain* parce qu'il désire avant de juger et non parce qu'il juge avant de désirer. Et même le jugement en lui-même est d'abord un désir de jugement. En un sens, le désir porte nécessairement sur une chose que l'on approuvera ou désapprouvera par la suite. Ici, désirer une chose, c'est aussi la rapporter à notre jugement, donc en quelque sorte la ramener vers soi sans nécessairement chercher à s'en approprier.

C. La critique de l'illusion anthropomorphique chez Spinoza

Selon Spinoza : « *Les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes, à cause d'une fin, et vont même jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même règle tout en vue d'une certaine fin précise : ils disent en effet que Dieu a tout fait à cause de l'homme, et a fait l'homme pour qu'il l'honore* »²⁶⁷. L'auteur dénonce ici, l'anthropomorphisme, c'est-à-dire, cette tendance qui consiste à attribuer à Dieu, non seulement des formes et des intentions, mais aussi des passions humaines, telles que la colère, la pitié, la jalousie, la tristesse, le repentir, etc.

La présente étude s'inscrit donc, dans le prolongement de la critique spinoziste des connaissances illusoires. Critique selon laquelle, les hommes, en tant qu'ils agissent en vue d'une fin, et qu'ils sont ignorants des causes de leur conduite, ainsi que de celles des choses extérieures, projettent leurs complexions affectives sur tout ce qui est, y compris sur Dieu. Nous voulons, à travers cette étude, comprendre comment l'anthropologie spinoziste des affects donne à penser la naissance de la superstition, et au-delà, celle de la servitude humaine. Pour bien conduire notre étude, nous verrons d'abord, comment les hommes attribuent des fins et des affects à Dieu, et nous déterminerons enfin la naissance de la superstition ou de la servitude humaine.

a) La fin supposée de l'action divine : la satisfaction des désirs humains

La critique spinoziste du préjugé finaliste a ceci de particulier, qu'elle fait la genèse de la perception que les hommes ont d'eux-mêmes, de Dieu et des choses qui les entourent. Cette perception, nous l'avons dit, en tant qu'elle méconnaît les causes des choses, se fonde seulement sur leurs fins. Les premières fins que les hommes considèrent sont, bien évidemment, les leurs. Celles qui consistent à rechercher ce qui est utile à leur conservation et à leur persévérance dans l'être.

Ignorant les causes des choses, et confrontés à la présence de ces mêmes choses, qui les affectent et qu'ils disposent aussi, les hommes vont tout simplement se servir de leur imagination et penser par supposition. Autrement dit, c'est en fonction de leurs complexions affectives, c'est-à-dire, de leur manière de se conduire, qu'ils vont interpréter les choses (aussi

²⁶⁷ Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, p. 81. Nous soulignons.

bien celles qui sont en eux que celles qui sont hors d'eux) et comprendre qu'elles ont, elles aussi, tout comme eux, une fin : celle d'assouvir l'appétit humain. C'est ce qui ressort de l'extrait suivant :

Et parce qu'ils savent que, ces moyens, ils les ont trouvés et non pas disposés, ils y ont vu une raison de croire que c'était quelqu'un d'autre qui avait disposé ces moyens à leur usage. Car, une fois qu'ils eurent considéré les choses comme des moyens, ils ne purent plus croire qu'elles se fussent faites elles-mêmes ; mais, à partir des moyens qu'ils disposent d'ordinaire pour eux-mêmes, ils avaient dû conclure à l'existence d'un ou plusieurs recteurs de la nature dotés de liberté humaine, ayant pour eux pris soin de tout, ayant tout fait pour leur usage²⁶⁸.

On le voit : bien qu'ils soient ignorants, les hommes savent tout de même qu'ils ne peuvent être la cause des choses qui les ont précédées. Ils sont donc conscients du fait que leur existence étant postérieure à celles des choses extérieures qui les affectent, ils ne peuvent les avoir causées. Mais, comme ces choses ne représentent à leurs yeux que des « moyens » (*media*) en vue de ce qui leur est utile, elles n'ont – d'après eux – pu se produire selon les conditions évoquées par la Proposition XXVIII du *De Deo*²⁶⁹. Autrement dit, elles n'ont pu être produites par des choses de même nature, suivant les déterminations d'autres choses de même nature également, et ce jusqu'à l'infini. Car, les hommes supposent que ces choses, qu'ils ont pourtant trouvées, n'ont pas d'autonomie, et qu'elles n'ont d'autre sens que celui d'être des moyens.

En d'autres termes, les hommes remettent donc en cause, toute production immanente de ces choses. En tant que « moyens », elles ont forcément été produites par autre chose, selon d'autres processus de production. Et c'est pourquoi, ils vont imaginer les causes de ces choses en dehors d'elles-mêmes (en dehors de leur chaîne de production), non seulement pour mieux souligner la dépendance de ces choses à cette cause extérieure à elles, mais aussi leur soumission au genre humain.

Compte-tenu des avantages qu'elles renferment, ces choses sont considérées comme des biens. Pour comprendre l'origine de ces biens que sont les choses, les hommes vont se reporter sur eux-mêmes et penser non seulement aux choses de l'utilité courante qu'ils disposent (c'est-à-dire, celles qu'ils ont fabriquées et qui leur servent de moyens), mais ils vont aussi se reporter sur leur conduite : s'il faut reprendre l'exemple de la maison, on dira

²⁶⁸ Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, pp. 81-83.

²⁶⁹ « Quodcunque singulare sive quævis res quæ finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa quæ etiam finita est et determinatam habet existentiam et rursus hæc causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari nisi ab alia quæ etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum et sic in infinitum », p. 62.

que celle-ci est une chose qui relève de la fabrique humaine. C'est un bien, un moyen en vue de la persévérance de l'homme dans son être. Ce bien, contrairement à ceux dont nous parlions, l'homme ne l'a pas trouvé, puisque c'est lui qui l'a fabriqué. Et face aux choses extérieures, l'homme conclura tout simplement que, contrairement aux biens qu'il dispose (la maison, les champs, etc.), elles n'ont pu se produire d'elles-mêmes, mais par Dieu.

En général, dans les rapports que les hommes entretiennent avec leurs semblables, les biens qu'ils bénéficient ont une cause identifiée : l'enfant qui tète le sein de sa mère considère cette dernière comme une bienfaitrice. Et, plus on s'élève vers des biens qui ne se résument plus aux rapports sociaux (l'échange qui peut y avoir entre deux ou plusieurs hommes), mais à la nature toute entière, donc les choses que les hommes ont trouvées sans en être la cause, ils vont imaginer des bienfaiteurs plus puissants que les premiers. Comme on peut le constater, l'existence de ces bienfaiteurs, est déduite à partir de la perception que les hommes ont de leurs propres rapports.

C'est donc à partir de la considération des choses extérieures – celles dont ils sont persuadés ne pas en être la cause – que les hommes en viennent à Dieu ou aux recteurs de la nature. Cette pensée qu'ils ont de Dieu n'est pas simple : Dieu, en tant que cause des choses perçues par les hommes comme des « moyens » d'affirmation de leur appétit, agirait aussi en vue d'une fin. Cette fin consisterait, comme nous l'avons dit, à soumettre la nature entière à l'appétit humain. Telle serait la fin de l'action divine. Une telle déduction vient du fait que les hommes tirent d'abord satisfaction des choses dont ils avouent ne pas en être la cause. Des choses qu'ils réduisent au rang de « moyens », c'est-à-dire, ce qui est à même de suppléer leur puissance d'affirmation. Et comme ils voient en Dieu la cause d'une telle disposition de choses, ils peuvent conclure que Dieu, dans son action, son infinie bonté, a en vue de mettre à la disposition de l'homme, les conditions ou les moyens d'affirmation de son appétit.

Les hommes, en tant qu'ils considèrent les choses naturelles comme un don de Dieu, vont imaginer que, Dieu attend quelque chose en retour, puisque d'ordinaire, lorsqu'ils s'entraident mutuellement, les hommes ne cessent de témoigner leur gratitude les uns aux autres, c'est-à-dire, reconnaître autrui comme la cause de leur joie. Et, comme ils jugent tout en fonction de leurs complexions affectives, les hommes vont imaginer que Dieu ne leur a pas accordé ces « moyens » pour rien, mais pour obtenir, en échange, la reconnaissance des hommes. Ce qui signifie que, Dieu agirait en vue d'une fin à savoir à cause de l'utile dont il a l'appétit : le culte que lui rendent les hommes. Mais, comme cette fin ne peut être perçue que par l'entremise des faveurs qu'il accorde au genre humain, ces dernières sont la condition de

possibilité de cet appétit divin. Car, on ne peut témoigner sa reconnaissance qu'en vertu de ce dont on est gratifié.

En fait, il s'agit d'une seule et même fin qui peut se scinder en deux moments : Dieu aurait d'abord tout fait à cause de l'homme, puis il a fait l'homme pour qu'il l'honore. Nous avons vu que, les hommes reconnaissent que les choses extérieures les ont précédées. Mais, une telle avance consisterait seulement à préparer les conditions d'affirmation de l'appétit humain. Voilà pourquoi Spinoza dit que, les hommes considèrent les choses non pas comme elles sont en elles-mêmes, mais comme des moyens. Et Dieu, en soumettant la nature aux hommes, ne feraient rien d'autre que rechercher son utilité – tout comme les hommes recherchent la leur. Comme nous allons le voir ci-dessous, le culte apparaît désormais comme ce par quoi les dieux persévèrent dans leur être. Une persévérance qui conditionne aussi celle des hommes. C'est en ce point qu'il y a « attache » entre les hommes et les dieux.

b) L'appétit supposé des dieux : le culte

On a vu que les hommes agissent toujours à cause de l'utile dont ils ont l'appétit ; et que ce qui est bon pour l'un, est parfois mauvais pour l'autre. Une telle diversité d'opinions ne vient pas de la nature des choses, mais du seul tempérament des hommes qui varie sans cesse, en fonction de leur puissance d'agir. Le plus souvent, les hommes, tel que nous les présente Spinoza dans l'Appendice du *De Deo*, n'ont pas d'autres manières de raisonner que de recourir à leurs propres affects, c'est-à-dire, selon ce que chacun juge « bon » ou « mauvais » pour lui. Les affects deviennent alors la norme à partir de laquelle ils doivent interpréter les choses. La conséquence de cette façon de « raisonner » est celle-ci : autant les hommes interprètent les actions de leurs semblables à partir de la manière dont ils ont l'habitude de se conduire eux-mêmes, autant ils vont imaginer le tempérament de Dieu, en se fondant toujours sur leurs propres complexions affectives :

Et le tempérament de ces recteurs, également, puisqu'on ne leur en avait jamais rien dit, ils durent le juger d'après le leur ; et c'est ainsi qu'ils posèrent que les Dieux destinent tout à l'usage des hommes, *pour s'attacher les hommes [ut homines sibi devinciant]*, et être tenus d'eux dans le plus grand honneur ; d'où vint qu'ils inventèrent en pensée, chacun selon son

tempérament, différentes manières d'honorer Dieu, pour que Dieu les chérît plus que les autres, et destinât la nature tout entière à leur aveugle cupidité et de leur insatiable avarice²⁷⁰.

Les hommes durent donc juger le tempérament de Dieu d'après le leur : on retrouve ici, de façon inattendue, sous une autre forme, le prolongement de la critique spinoziste du jugement. Nous disions avec Spinoza que, ce n'est pas la valeur prêtée (à tort ou à raison) à une chose qui détermine le désir, mais que c'est plutôt le désir qui détermine cette valeur. Ici, c'est le même raisonnement qui est en vigueur. Le jugement que les hommes portent sur les desseins de Dieu ne précède pas leur manière d'être affectés par les choses que Dieu met à leur disposition ; il vient plutôt à la suite de leur manière d'être affecté. Autrement dit, ce jugement est tributaire de la complexion affective des hommes.

En effet, comment les choses se passent-elles ? Elles se passent de la manière suivante : les hommes trouvent en eux-mêmes et en dehors d'eux-mêmes bon nombre de choses favorables à l'affirmation de leur *conatus*. Ces choses les affectent donc de telle sorte que, les affections qui en découlent, augmentent ou diminuent la puissance d'agir du corps. Et, comme ces affections sont, le plus souvent suivies de joie ou de tristesse accompagnées de l'idée d'une cause extérieure, (donc la cause extérieure n'étant pensée qu'à la suite de l'affection), il se trouve qu'à tout ce qui leur arrive, les hommes reconnaissent une cause précise. Et, de même qu'ils pensent que les valeurs qu'ils accordent aux choses constituent la nature de celles-ci, de même, ils vont jusqu'à imaginer le tempérament de Dieu ; lequel varierait, sans cesse, en fonction de la (bonne ou mauvaise) conduite des hommes.

Ces extraits de l'Appendice du *De Deo* constituent un moment au cours duquel, Spinoza fait la genèse de toute croyance²⁷¹ : l'expression *ut homines sibi devinciant*²⁷² n'est

²⁷⁰ *Éth*, I, Appendice, p. 83. Nous soulignons.

²⁷¹ Nous disons « croyance » et non religion (*religio*). Le terme *religio* que Spinoza emploiera dans le Scolie I du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* signifie littéralement, « exactitude à remplir ses devoirs ; intégrité, conscience ». Donc, bien que la religion implique une croyance, il n'en demeure pas moins que, cette croyance n'est dite « religion » que parce qu'elle se fonde sur une connaissance claire et distincte de Dieu ; et ceux qui ont une telle connaissance ne sont plus passifs ou asservis, mais actifs et donc libres : « De plus, tout ce qui est désir et action dont nous sommes la cause en tant que nous avons l'idée de Dieu, autrement dit en tant que nous connaissons Dieu, je le rapporte à la religion [ad *religio* refero] » (*Éthique*, IV, Proposition XXXVII, Scolie I, p.397).

²⁷² Presque tous les traducteurs de l'*Éthique* rendent cette expression par l'attachement qui lie l'homme à Dieu. Rolland Caillois traduit : « pour se les attacher » (*Éthique*, Œuvres Complètes, Paris, Gallimard, 1954, p. 348.). Charles Appuhn par : « afin de se les attacher » (*Éthique*, Paris, GF Flammarion, 1965, p. 62). Robert Misrahi traduit plutôt par : « se les lier » (*Éthique*, introduction, traduction et commentaires de Robert Misrahi, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'Eclat. Philosophie imaginaire, 2005, p. 94). Sur ce point, nous allons nous baser sur toutes ces traductions. Ce qui nous permettra de faire un rapport avec la notion de *religere* (*religion*) qui est proche du verbe « relier » ; et nous verrons aussi comment elle donne à penser la servitude humaine. La religion et la superstition posent le rapport entre l'humain et le divin. Seulement, l'une (la religion) implique un rapport rationnel (puisque nous connaissons Dieu), tandis que l'autre (la superstition) se fonde sur un rapport illusoire, confus, obscure (puisque nous conjecturons sur Dieu, et demeurons ainsi, dans notre ignorance native). C'est en ce sens que nous pourrions dire que la superstition est une religion illusoire, tout comme le libre arbitre est une liberté illusoire.

pas fortuite. Spinoza l'emploie ici pour montrer la relation que les hommes ont pu établir avec les dieux. Mais, comment une telle relation naît-elle ? Elle naît de la conscience ou de l'idée que les hommes se font aussi bien des choses qui sont en eux que de celles qui sont hors d'eux. Ces choses étant des moyens, participant ainsi à l'expression même de la puissance de chaque individu, elles les amènent à témoigner leur reconnaissance aux entités qui leur ont accordé autant de faveurs.

Autrement dit, la relation dont il est question ici, est avant tout une relation de reconnaissance ou de gratitude : les hommes n'ont conscience de l'existence des dieux que par le biais des choses dont ils ne sont pas la cause ; les choses qu'ils ont tout simplement trouvées et dont les dieux les auraient fait hériter. Encore une fois, une telle relation se fonde en principe sur la reconnaissance que le genre humain doit témoigner aux dieux pour les faveurs que ces derniers leur ont accordées. Mais, cela dit, une question se pose tout de même : la reconnaissance des hommes suffit-elle pour fonder cette relation entre l'homme et Dieu ? Certes non ! A elle seule, la reconnaissance (ou la gratitude) des hommes ne suffit pas à rendre cette relation effective.

Car, en prêtant attention à l'extrait de l'Appendice, nous nous rendons finalement compte que, autant les hommes s'attachent, se lient aux dieux pour que les biens dont ils sont bénéficiaires perdurent, autant (les hommes imaginent que) les dieux sont en attente d'un culte. Ce culte est certes une reconnaissance, c'est-à-dire, la façon que les hommes jugent utile de remercier les dieux. Mais, il convient d'insister que, tels qu'ils se les représentent, les dieux sont aussi dans l'attente de cette reconnaissance. Ce qui signifie qu'il ne peut y avoir de relation proprement dite entre les dieux et les hommes, sans qu'il n'y ait d'échange mutuel entre eux. Autant les relations interpersonnelles s'articulent autour des échanges mutuels, autant, il en est de même pour les rapports des hommes aux dieux. Et, de même qu'entre deux ou plusieurs hommes qui n'échangent rien, il ne peut y avoir de relation, de même, il ne peut y avoir de relation entre l'homme et les dieux qu'en tant que le premier bénéficiant des faveurs de ces derniers. Autrement dit, l'idée que les hommes ont de leurs relations donne une empreinte de leur relation avec les dieux.

Et, puisque les hommes jugent du tempérament de ces divinités selon le leur, on voit une fois de plus le rôle que jouent le corps et les affects dans cette critique que fait Spinoza de la manière dont les hommes perçoivent leur rapport au monde : les choses pour lesquelles les dieux se lient les hommes sont celles qui sont indispensables à la conservation de ces derniers ; comme nous l'avons vu, ce sont, avant tout, des choses utiles au corps. Les hommes, conscients de la dépendance de leur corps aux faveurs que leur accordent les dieux,

sont conduits à réunir les conditions de cet attachement. Spinoza dit que si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient pas les notions de « bien » et de « mal », nous pouvons soutenir également que si les hommes n'avaient pas d'affects, jamais ils ne se lieraient aux dieux. Car, comme nous venons de le dire, cette liaison témoigne de la dépendance des hommes par rapport à ces entités. Et cette dépendance, loin d'être réductible au corps, est avant tout affective.

Spinoza nous amène ici à comprendre la racine commune des croyances, et il pose en même temps les raisons de leurs divergences. Nous savons que les hommes, tant qu'ils n'agissent pas sous le contrôle de la raison, se laissent guider, chacun selon son affect. Or, l'affect de l'un ne correspond pas forcément avec celui de l'autre ; et ce que l'un aime, l'autre l'a en haine. Les divergences qui caractérisent la manière dont les hommes témoignent leur gratitude aux dieux, viennent du fait que les hommes ne se fondent sur rien d'autre que leur propre tempérament ; autrement dit, leurs complexions affectives ; les mêmes qui les ont conduits à poser l'existence de ces entités ainsi que le rôle qu'elles jouent dans l'ordre des choses.

A travers la genèse qu'elle fait de la conduite humaine, notamment à travers l'élucidation du préjugé finaliste, l'anthropologie spinoziste des affects nous amène aussi à comprendre comment les hommes, ont créé les conditions de leur propre servitude. On peut voir que c'est l'ignorance, donc le manque de connaissance qui conduit les hommes à « œuvrer pour leur propre servitude comme s'il en allait de leur liberté », selon le mot d'Étienne de La Boétie (1530-1560)²⁷³ que Spinoza emploie également. A ce sujet, si l'on s'en tient à l'extrait de l'Appendice du *De Deo* que nous venons de citer, on remarquera que, tous ces maux (donc la superstition et la servitude) ne sont rien d'autres que les conséquences mêmes d'une certaine expression de l'appétit humain. Qu'est-ce que cela signifie ?

Cela signifie que, l'appétit étant une puissance par laquelle les hommes s'affirment (en tant qu'ils sont amenés à rechercher ce qui leur est utile, et à réguler leur existence sur cette norme), il va conduire les hommes, dans leur quête des choses utiles, à étendre leur imagination de telle sorte qu'ils se poseront comme redevables aux choses qui ne relèvent pas de leur ressort. Dans cette situation, nous dit l'auteur de l'*Éthique*, les hommes manquent, non seulement de se comprendre eux-mêmes, mais aussi les choses extérieures, par la perception du processus de leur enchaînement. Dans une telle construction (*fabrica*) imaginaire, l'appétit demeure *insatiable*, et les hommes, conduits à chanceler dans tel ou tel sens, selon les circonstances du moment, comme nous le verrons dans l'étude qui suit.

²⁷³ E. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*.

c) Spinoza et la naissance de la superstition

Dans les lignes précédentes, nous annonçons déjà, l'existence d'une critique de la superstition ou de la servitude humaine chez Spinoza. Mais, les conditions de la naissance de ce phénomène n'étaient pas suffisamment analysées, car ce n'était pas le lieu approprié. Dès lors, pour mieux saisir les différents contours de cette question, nous partirons d'abord, de la Préface du *Traité théologico-politique*, et plus précisément des six premiers paragraphes, où il est montré que, c'est la croyance en la fortune (*fortuna*) qui plonge, les hommes, inéluctablement dans la superstition ; cette croyance est avant tout aimantée par les revers que connaissent les hommes. Ensuite, nous évoquerons (à nouveau) l'Appendice de la Première Partie de l'*Éthique*, où – comme on a pu l'annoncer – l'auteur voit en la croyance aux causes finales, l'origine de la superstition. Les deux causes de la superstition ne s'opposent pas, elles sont comme les faces d'une seule et même pièce.

Le lecteur qui parcourt les premières lignes du *Traité théologico-politique* ne peut ne pas être séduit par l'ossature du raisonnement de Spinoza : *si homines...Sed...ideo* (« si les hommes...mais...c'est pourquoi »). Comme nous le verrons dans l'énoncé qui suit, ce sont là, les bases d'un raisonnement déductif axé essentiellement sur trois propositions intimement liées. La forme syllogistique du raisonnement de Spinoza tend, en principe, à amener le lecteur à comprendre par lui-même, la pertinence des analyses qui découlent de ses observations, puisque, comme il le dit lui-même, les conclusions qui résultent de cet enchaînement sont des données d'expérience :

Si les hommes [*si homines*] pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un avis arrêté [*certo consilio*], ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais en proie à aucune superstition ; mais [*sed*] 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'espoir et la crainte ; c'est pourquoi [*ideo*] ils ont l'âme si encline à croire n'importe quoi : lorsqu'elle est dans le doute la moindre impulsion la fait pencher facilement d'un côté ou de l'autre ; et cela arrive bien plus facilement encore lorsqu'elle se trouve en suspens par l'espoir et la crainte qui l'agitent – alors qu'à d'autres moments elle est gonflée d'orgueil et de vantardise²⁷⁴.

²⁷⁴ Spinoza, *Œuvres III, TTP.*, §1, p. 57.

Mais, qu'est-ce que la superstition ? Et que faut-il entendre précisément par la « fortune » ? La superstition, pourrait se définir comme la croyance aux forces occultes et surnaturelles, c'est-à-dire, cette tendance par laquelle les hommes attribuent un caractère sacré aux phénomènes de la nature. Ainsi, le son du vent, la forme des nuages dans le ciel, et bien d'autres encore, pourraient être interprétés de plusieurs manières et donner lieu à des cultes qui ne varieraient entre les individus humains qu'en fonction de leur manière d'être affecté par ces phénomènes.

La fortune quant à elle, se définit comme la conduite des affaires humaines, non pas par les hommes eux-mêmes, mais par des causes extérieures. Autrement dit, c'est *le gouvernement de Dieu, en tant qu'il dirige les affaires humaines par des causes externes et inattendues*²⁷⁵. Ces causes sont « inattendues » non pas pour Dieu qui les produit – ce qui serait absurde – mais, pour les hommes en vue desquels ces causes se produisent (puisqu, au chapitre IV du même livre, la fortune est définie, sans aucune référence à l'inattendu). La connaissance des hommes étant limitée, elle ne leur permet pas de percevoir l'enchaînement nécessaire des choses. D'où, il appert que, lorsqu'un phénomène se produit, ils sont surpris, puisqu'ils ne s'attendaient pas à sa production. Et il en est de même pour toutes les situations qu'ils vivent. Autrement formulé, la fortune renvoie à l'ensemble des choses bonnes ou mauvaises, mais qui ne dépendent pas de nous. Notre puissance étant sans cesse surpassée par les causes extérieures, nous ne pouvons avoir tout ce que nous voulons, ni éviter ce que nous redoutons.

Si l'on remarque bien, on peut affirmer que la fortune (ou la croyance en la fortune) débouche non seulement sur la superstition (croyance aux entités supérieures), mais aussi sur la servitude humaine (attachement de la conduite des hommes aux humeurs supposées des entités surnaturelles). Autrement dit, il ne s'agit pas seulement d'une simple croyance aux êtres surnaturels, mais aussi et surtout de l'embrigadement ou du conditionnement de la conduite humaine par ces choses.

A travers le texte ci-dessus, Spinoza pose – ce que l'on pourrait appeler, à la suite de Charles Ramond – « la fortune défavorable »²⁷⁶, comme la condition de possibilité de la superstition. La superstition et la servitude ne naissent pas forcément de l'importance que les hommes accordent aux choses qui ne relèvent pas d'eux, mais de l'alternance incertaine de la fortune. Alternance dont la connaissance échappe au genre humain. Et, suivant le

²⁷⁵ *Op.cit.*, §3, p. 153.

²⁷⁶ Ch. Ramond, « Spinoza : un bonheur incomparable ? Béatitude et félicité », in *Le bonheur*, sous la direction d'Alexander Schnell, Paris, Vrin, 2006, p. 64.

raisonnement syllogistique que nous avons évoqué ci-dessus, il y a donc un rapport entre la situation dans laquelle se trouvent la plupart des hommes – à savoir la superstition et la servitude – et la manière dont ils conduisent leurs affaires, c'est-à-dire, selon le déroulement de la fortune. Autrement dit, les biens incertains (de la fortune) ne peuvent que placer les hommes dans une situation incertaine, inconfortable, ce qui se traduit par l'espoir (de bénéficier indéfiniment des faveurs de la fortune) et la crainte (de ne pas en bénéficier).

Les hommes ne sont en proie à la superstition que, lorsque le déroulement des choses ne tourne pas en leur faveur, c'est-à-dire, lorsque tout semble leur échapper. Ne contrôlant plus rien, n'ayant plus de repère, ils ne peuvent s'en remettre qu'à tout ce qui se présente à eux, afin de se rassurer. Autrement dit, les hommes ne plongent dans la superstition que, lorsqu'ils sont sujets aux aléas de la fortune, donc incertains de demeurer dans des situations favorables, puisque leur existence est jalonnée aussi bien de succès que d'échecs. L'énoncé ci-dessous montrera une fois de plus que les thèses que Spinoza développe ne sont pas coupées de la réalité ; l'auteur ne nous parle pas de ce qu'il ne connaît pas ou même de ce qui échapperait à notre connaissance, puisqu'il suffit seulement d'observer la conduite des hommes pour se rendre compte de la clarté de ce propos :

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 la 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 ils n'en trouvent aucun trop stupide, absurde ou vain pour être suivi. Enfin, les plus légers motifs leur redonnent des espérances ou les font tomber dans la peur. Car si, lorsqu'ils sont en proie à la crainte, ils voient arriver quelque chose qui leur rappelle un bien ou un mal passés, ils pensent y trouver l'annonce d'une issue heureuse ou malheureuse et, pour cette raison, bien que déçus cent fois, ils le nomment présage favorable ou funeste. Si, en outre, ils voient avec un grand étonnement quelque chose d'insolite, ils croient qu'il s'agit d'un prodige qui manifeste la colère des dieux ou de la divinité suprême ; ne pas l'apaiser par des sacrifices et des prières paraît une impiété à des hommes en proie à la superstition et éloignés de la religion²⁷⁷.

Spinoza constate que les hommes ne sont rationnels qu'en période de prospérité, c'est-à-dire quand ils sont dans un état de grâce. Ils ne sont redevables à personne, et ne sollicitent presque pas de conseils, puisque tout leur sourit. Il suffit d'une alternance de la fortune, donc que les hommes passent de cet état de grâce à une situation défavorable, pour qu'ils sombrent dans la superstition. Car, dans une telle situation, ils courent dans tous les sens, à la recherche

²⁷⁷ *TTP*, Préf. §2, pp. 57-58.

des conseils et d'une certaine assurance. Mais, qu'est-ce qui explique cette manière de se conduire ?

Les jours de prospérité auxquels le texte fait allusion, pourraient s'entendre comme des moments au cours desquels, la puissance de l'individu humain passe d'une moindre perfection, à une plus grande perfection. Cette caractéristique momentanée de la puissance de l'individu humain (donc cette augmentation) est favorable au *conatus* et c'est ce à quoi aspire chacun.

Ceci revient à dire que, cette situation d'accroissement de puissance (qu'est la prospérité) se présente en quelque sorte comme le triomphe de l'individu humain sur les causes extérieures censées limiter sa puissance d'agir et de penser. Et (comme nous ne cessons de le répéter depuis le début de notre étude), étant donné que l'homme ignore les causes des choses, y compris celles qui le déterminent à telle ou telle action ou pensée, mais qu'il a seulement conscience de sa conduite et de ce qui lui arrive, jamais il n'attribuera son succès ou sa prospérité (donc ce qui correspond à l'augmentation de sa puissance d'agir) aux causes extérieures. Il se posera lui-même comme la cause de cette situation favorable. Dans ce cas, il ne jugera pas utile de recourir à qui que ce soit pour demander un conseil quelconque.

On comprend alors que, lorsque la fortune est défavorable à un individu, c'est la puissance ou le *conatus* de celui-ci qui passe d'une plus grande perfection à une moindre perfection ; c'est sa puissance qui diminue. Sachant qu'il ne peut être, lui-même, la cause de sa propre destruction, et conscient de la supériorité de la puissance des causes extérieures par rapport à la sienne, l'homme devient un fin calculateur, il se tourne finalement vers autrui, question de bénéficier de quelques conseils censés lui permettre de bénéficier à nouveau d'une fortune favorable.

Comme le reconnaîtra Spinoza dans le dernier Scolie de la Seconde Partie de l'*Éthique*, la fortune a deux visages ou plus précisément, deux aspects : l'un est, pourrait-on dire favorable, et l'autre défavorable. Et chacun de ses aspects cause nécessairement en l'homme des affects précis : la crainte et l'espoir. La superstition ne naît pas du fait que nous sachions que la fortune existe. Car, le fait d'admettre qu'il y a des choses qui ne dépendent pas de nous, c'est en un certain sens, reconnaître qu'il y a bel et bien une finalité. Seulement, une telle concession ne nous affecte pas pour autant. Spinoza soutient que :

C'est pourquoi la cause qui engendre, conserve et alimente la superstition, c'est la crainte (*Causa itaque, a qua superstitio oritur, conservatur et fovetur, metus est*)²⁷⁸.

Avant d'ajouter que :

Si telle est la cause de la superstition, il suit clairement que tous les hommes y sont en proie par nature (quoi qu'en disent certains, qui croient que ce fait vient de ce que tous les mortels ont une idée confuse de la divinité)²⁷⁹.

Spinoza présente donc ce phénomène qu'est la superstition, selon cet enchaînement : la crainte la « cause », la « conserve » et l'« alimente ». Toutes les traductions du *Traité théologico-politique* que nous avons lues, présentent cet ordre d'enchaînement énoncé par Spinoza lui-même²⁸⁰. Ordre selon lequel, la « conservation » de la superstition précède son alimentation (ou ce qui la favorise – *fovetur* –). Pourquoi Spinoza a-t-il préféré cet ordre ? Pourquoi n'a-t-il pas fait précéder la conservation par l'alimentation ? En effet, pour que la superstition perdure, c'est-à-dire, pour qu'elle « se conserve », ne faut-il pas d'abord qu'elle soit alimentée ? Nous avons, effectivement vu, précédemment que, la nutrition ou l'alimentation du corps était la condition de possibilité de sa conservation. Ce qui est dit du corps n'est-il pas valable pour toute chose ?

Contrairement à l'ordre que présente Spinoza, nous pensons plutôt que, c'est une fois après avoir été causée par la crainte, que la superstition s'alimente de rituels qui garantissent ainsi, sa conservation. Nous avons donc, d'abord la naissance, puis l'alimentation du phénomène et enfin, sa conservation. C'est justement par rapport à cet ordre, ou du moins, par rapport au non respect de cet ordre, que les superstitieux se remettent en cause et se demandent s'ils ont adoré les dieux comme il se doit, c'est-à-dire, s'ils ont vraiment veillé à entretenir les « attaches » qui les lient aux dieux.

Encore une fois, c'est par l'alimentation²⁸¹ que la superstition est maintenue (ou conservée). Nous pouvons le démontrer à travers l'exemple que Spinoza donne dans la Préface du *Traité théologico-politique*, exemple que l'auteur emprunte à Quinte-Curce, selon lequel : face à l'avancée de l'armée des barbares et à la perte de ses soldats, Alexandre prit conscience de son échec et jugea utile de s'en remettre superstitieusement aux devins. Mais,

²⁷⁸ *Op.cit.*, §4, p. 59.

²⁷⁹ *Ibid.*, §5, p. 61.

²⁸⁰ Madeleine Francès le traduit par : « La crainte serait donc la cause qui engendre, entretient et alimente la superstition » (, 1954, p. 608). Chez Charles Appuhn on lit : « La cause d'où naît la superstition, qui la conserve, et l'alimente, est donc la crainte »).

²⁸¹ Cette « alimentation » n'est rien d'autre que l'ignorance des causes des choses ; elle témoigne ainsi de l'adhésion aveugle des hommes, et renvoie à un ensemble de rituels.

après qu'il ait vaincu Darius, « il cessa de consulter devins et haruspices jusqu'à ce que de nouveau, effrayé par le danger du moment (...) il revint à la superstition »²⁸². L'homme ne s'en remet aux devins et aux autres entités que lorsque les choses ne tournent pas en sa faveur. Mais, ce que l'on peut aussi retenir de cet exemple, c'est la brisure que l'individu opère par rapport à ses croyances ou pratiques d'autre fois, une fois que tout lui sourit. Autrement dit, la relation est brisée par cela même que l'homme ayant gagné en assurance, ne se tourne plus vers les dieux. Ce qui revient à dire que la conservation de la superstition est conditionnée par la consultation perpétuelle des divinités.

Ainsi, le *Traité théologico-politique* laisse penser que, étant donné qu'il n'est pas au pouvoir des hommes de conduire leur vie selon « un avis arrêté », un avis qui leur permet, entre autres, de comprendre les choses par leurs causes, ils tombent de temps en temps dans la superstition. Mais, comment, l'Appendice de la Première Partie de l'*Éthique* donne-t-elle à penser la naissance de la superstition ?

Dans l'Appendice du *De Deo*, la superstition trouve son origine dans la croyance au préjugé finaliste ; croyance qui pourrait être considérée comme une conséquence de la nature même des individus humains. C'est du moins, ce que l'on déduirait de ce que nous avons appelé les « fondements de l'anthropologie spinoziste des affects », autrement dit, l'ignorance native et l'appétit de l'utile. Les hommes vont appliquer leur manière de se conduire à toute chose, y compris à Dieu. Et nous avons souligné qu'ils en viennent aux dieux par l'observation des choses qui existent autour d'eux, et avant eux, mais qui, toutefois, participent à leur conservation et à la persévérance dans leur être. Persuadés que ces choses ne se sont pas faites d'elles-mêmes, puisque les choses (ou les objets finalisés) qu'ils ont l'habitude de magner ont été produites par leurs soins (d'hommes), ils concluront à l'existence des êtres surnaturel dotés de liberté et d'appétit humains. Mais, puisqu'ils sont obnubilés par les causes finales, pour connaître les fins des dieux, c'est-à-dire, le pourquoi d'une telle grâce accordée au genre humain, ils vont projeter leur propre mode de fonctionnement : d'ordinaire, lorsqu'ils s'entraident, ils attendent une reconnaissance, des remerciements. Alors, ils poseront que les dieux attendent d'être adorés.

Après ce bref récapitulatif, nous pouvons dire que, l'expression *ut homines sibi devinciunt* que Bernard Pautrat traduit par : « pour s'attacher les hommes », pourrait s'entendre comme une énonciation de la servitude humaine. Les hommes ne se lient aux dieux que par l'entremise des choses dont ils sont comblés. Autant ces choses (sont des moyens qui) conditionnent la persévérance des hommes dans l'existence, autant, de par leur

²⁸² TTP., Préf., §4, p. 59.

origine, ces choses sont aussi les conditions (ou des moyens) de la soumission des hommes à ces entités auxquelles ils s'attachent. Comme si ces entités n'avaient pas d'autres moyens « *pour s'attacher les hommes* ».

En un certain sens, vu le rapport que les hommes établissent entre la quête de l'utile et la reconnaissance des dieux, on peut se demander si, Spinoza ne voit pas là, une perversion. C'est-à-dire que Spinoza ne rejette pas tant l'idée que les hommes soient en quête perpétuelle de ce qui leur est utile. C'est une vérité qu'il admet. Mais, ce qu'il critique, ce qu'il remet en cause, c'est ce que nous appelons la perversion ou la transposition de cette recherche de l'utile en la considération des dieux comme des entités utiles à la conservation des hommes. Car, dès lors que les hommes comprirent que, c'est aux dieux qu'ils doivent les choses utiles qu'ils appètent, ils ont été amenés à poser que les dieux sont utiles à leur persévérance dans l'être ; et, nous dit Spinoza :

(...) c'est ainsi que ce préjugé tourna à la superstition, et fit dans les esprits de profondes racines [*Atque ità hoc præjudicium in superstitionem versum, et altas in mentibus egit radices*]; ce qui fut cause que chacun mit son zèle et tout son effort à comprendre les causes finales de toutes choses, et à les expliquer. (...). Parmi tant de commodités qu'offre la nature, il fallut bien qu'ils découvrirent bon nombre d'incommodités, telles que tempêtes, tremblement de terre, maladies, etc., et ils posèrent que cela avait lieu parce que les dieux avaient été irrités par les offenses commises envers eux par les hommes, autrement dit par les péchés commis contre leur culte ; et, quoique l'expérience se récriât chaque jour, et montrât par une infinité d'exemples que commodités et incommodités arrivent indistinctement aux pieux et aux impies, ils n'en renoncèrent pas pour autant à l'invétéré [*inveterato*] préjugé : il leur fut en effet plus facile de ranger cela parmi les autres choses inconnues dont ils ignoraient l'usage et demeurer dans leur présent et inné état d'ignorance que de détruire toute cette construction et en inventer en pensée une neuve. D'où vint qu'ils tinrent pour certain que les jugements des dieux échappent de très loin à la prise de l'homme [...] ²⁸³.

Spinoza décrit ici, de façon précise, le processus de construction d'une perception superstitieuse de la nature : c'est en partant de leurs penchants personnels qui consistent à coordonner chacune de leurs actions à une fin, que les hommes ont cru que cette conduite s'applique à toute chose. Cela dit, remarquons que, pour souligner cette transposition des attitudes humaines à la nature entière, Spinoza emploie l'expression : *altas in mentibus egit radices*. L'image que Spinoza donne de l'attachement des hommes à la superstition est très forte. Elle n'est pas choisie de manière fortuite. Encore une fois, elle s'inscrit dans les

²⁸³ *Éth*, I, Appendice, p. 83.

fondements de l'anthropologie spinoziste (l'ignorance native et l'appétit de l'utile) ; c'est-à-dire, que de par les causes de sa naissance, la superstition devient aussi « intime » que l'ignorance native et l'appétit des choses utiles. Cette intimité profonde qui nous lie à la superstition, semble se lire à travers le champ lexical de ce que l'on pourrait appeler « l'enracinement » : dans l'assertion ci-dessus, Spinoza emploie le terme de *radices* (racines) et celui d'*inveterato* (invétéré). Si le sens du premier terme peut se comprendre aisément, il nous paraît nécessaire d'écrire un mot sur le second (*inveterato*).

Le terme d'*inveterato* (invétéré) signifie littéralement, ce qui est rendu vieux ; mais par extension, il donne à penser à quelque chose qui s'est implanté, enraciné. Et, qu'est-ce qui explique son implantation, mieux, son enracinement ? Ce sont ses racines (*radices*). Le préjugé superstitieux n'est « invétéré », donc difficilement déracinable, que parce qu'il a d'abord profondément implanté ses racines. Mais, de quelles racines Spinoza parle-t-il ? Il s'agit précisément des affects de crainte et d'espoir dont le *Traité théologico-politique* avait déjà fait une esquisse. Aussi, dire avec Spinoza que, le préjugé finaliste s'est enraciné dans l'esprit des hommes, cela revient à mettre en évidence deux enseignements :

1) Premièrement, la complaisance que les hommes éprouvent dans leur situation présente et innée d'ignorance. Les hommes s'y plaisent à tel point qu'ils règlent toute leur vie (leur conduite et leur perception des choses) sur cette norme à l'égard de laquelle, la plupart d'entre eux ne nourrissent même pas le moindre soupçon. Ainsi, nous dit Spinoza, chacun s'efforça de se spécialiser dans l'explication des choses par les causes finales. L'ampleur de ces interprétations est telle que, les hommes ont considéré les phénomènes naturels comme des manifestations affectives des dieux, mieux, comme l'altération de leur puissance d'agir, dont les tremblements de terre, les tempêtes et les maladies en sont les expressions.

2) Deuxièmement, conscient de l'enracinement du préjugé finaliste dans les esprits des hommes, et de la régulation des affaires humaines selon ce même préjugé, Spinoza pressent – avant la conclusion qu'il fera dans la dernière Partie de l'*Éthique*²⁸⁴ – la difficulté qui sera celle de tout individu humain voulant ainsi se défaire, se détacher, ou plus précisément, « se déraciner »²⁸⁵ d'une telle perception des choses. Mais, cette difficulté ne signifie pas que la vérité soit hors d'atteinte, ou que l'homme ne puisse pas connaître une situation autre que cette servitude dans laquelle il s'enferme. En fait, en décrivant le mode de fabrication de la

²⁸⁴ « Il faut bien que ce soit difficile, ce qu'on trouve si rarement », (Spinoza, *Éthique*, V, Proposition XLII, Scolie, p. 541).

²⁸⁵ Nous employons le verbe « se déraciner » et non « déraciner ». Ce choix de la forme pronominale vient du fait qu'ici, dès lors que les hommes ont adhéré à ce préjugé, ils en ont fait, non seulement une grille de lecture, mais aussi un mode de vie, au sens où, ils se définissent (dans leur être) comme des êtres pour les fins.

superstition, donc en décrivant cette fabrication pièce par pièce, Spinoza suscite en chaque lecteur (ou en chaque homme) une prise de conscience. Qu'est-ce à dire ?

Nous ne pouvons pas connaître clairement et distinctement le processus de fabrication de la superstition, sans comprendre en même temps, le processus de notre libération. Autrement dit, si nous savons que telle cause produit nécessairement notre asservissement, il nous reviendra, dans la mesure de nos possibilités, de l'éviter, ou plus précisément, de ne pas conduire notre vie selon une telle norme. La mathématique, dès lors qu'elle fournit aux hommes une autre manière de se comprendre, et de comprendre aussi l'agencement nécessaire des choses, est la voie que Spinoza substitue à l'illusion des causes finales.

En effet, les mathématiques ont la particularité de ne pas conduire les hommes à rechercher les fins des choses, mais seulement comprendre par des lois nécessaires. Par exemple, en présence d'un triangle, d'une ligne ou d'un cercle, aucun mathématicien ne se préoccupera de déterminer l'utilité ou les fins de ces réalités géométriques. Le mathématicien se contentera seulement de comprendre leur essence, et leur mode de production. Ainsi, pour Spinoza, une figure comme le cercle renferme dans sa définition, la manière par laquelle on peut l'engendrer²⁸⁶. Et c'est justement cette attitude que l'anthropologie spinoziste des affects nous amène à développer. Spinoza lui-même, comme on le sait, a été victime de toutes sortes d'agressions²⁸⁷, mais il s'est toujours engagé à ne pas s'attarder sur l'opinion que certains avaient de lui ; le plus important à ses yeux étant tout simplement de comprendre les choses par leurs causes nécessaires.

En somme, à travers la Préface du *Traité théologico-politique* et l'Appendice de la Première Partie de l'*Éthique*, Spinoza décrit un phénomène universel, celui de la superstition, qui trouve ses racines dans le fonctionnement anthropologique de tout individu humain. La fortune et la finalité constituent les conditions d'émergence de la superstition. Et ces conditions sont « alimentées » par la manière dont les hommes se conduisent nécessairement. Autrement dit, elles sont comme intimement liées à la nature des hommes. Voilà pourquoi, Spinoza pouvait affirmer dans la Préface du *Traité théologico-politique* que, tous les hommes sont en proie à la superstition. Ce que l'Appendice du *De Deo* confirmera en posant que tous les hommes naissent ignorants des causes des choses et ont l'appétit de rechercher ce qui leur

²⁸⁶ « Le cercle est une figure décrite par un segment dont une extrémité est fixe et l'autre mobile » (Spinoza, Lettre LX à Tschirnaus, *Œuvres Complètes*, p. 1257). On peut constater que cette définition que Spinoza donne du cercle permet à tout un chacun de tracer le cercle, donc de comprendre le mode d'engendrement de cette réalité géométrique.

²⁸⁷ Aussi bien physiques (il a failli être poignardé) que verbales (comme on peut le voir à travers sa correspondance avec Blyenbergh).

est utile. Le chapitre que nous concluons par ces mots, se proposait de comprendre les effets de l'ignorance native et de l'appétit des hommes pour l'utile. Il nous a permis de voir que ces deux critères (constitutifs des fondements à partir desquels Spinoza déploie son étude de la nature humaine) avaient pour conséquences l'anthropocentrisme et l'anthropomorphisme ; dont les manifestations les plus connues sont l'illusion du libre arbitre et la superstition.

SECONDE PARTIE :

LE CORPS ET LES AFFECTS :

NATURE HUMAINE ET MODÈLE ANTHROPOLOGIQUE CHEZ SPINOZA

« Et il en va de même quand ils [les sectateurs du préjugé finaliste] voient la structure du corps humain [*corporis humani fabrica*], ils sont stupéfaits, et, de ce qu'ils ignorent les causes de tant d'art, ils concluent que ce n'est pas un art mécanique qui l'a construite, mais un art divin ou surnaturel, et constituée de telle manière qu'aucune partie n'en lèse une autre.

[...] ils savent bien qu'une fois supprimée l'ignorance, la stupeur, c'est-à-dire le seul moyen qu'ils ont pour argumenter et maintenir leur autorité, est supprimée.

[...] les hommes ne purent tenir pour principal, en toute chose (...), et juger le plus éminent tout ce qui les affectait au mieux. D'où vint qu'il leur fallu former ces notions par lesquelles expliquer la nature des choses, à savoir le *Bien*, le *Mal*, l'*Ordre*, la *Confusion* (...); mais celles-ci je les expliquerai plus bas, quand j'aurai traité de la nature humaine (...).

(Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, *op.cit.*, p. 87.)

CHAPITRE III : STRUCTURES ET COMPLEXITÉ DU CORPS HUMAIN

Pourquoi s'intéresser à la structure du corps humain ? Qu'est-ce qu'elle a de si particulier pour que l'auteur de l'*Éthique* l'évoque dès l'Appendice du *De Deo*, et la compte parmi ces choses, sur lesquelles les hommes discourent sans cesse, tout en demeurant ignorants de leurs causes et se résolvent ainsi, à des suppositions de toutes sortes ? Un tel intérêt pour la connaissance du corps humain ne correspond-il pas, à la thèse spinoziste selon laquelle, la connaissance de l'esprit humain nécessite avant tout celle de son objet, à savoir, le corps ? En insérant la question du corps dès l'Appendice, l'auteur ne tient-il pas à montrer que la connaissance du corps humain conditionne la connaissance que les hommes doivent avoir d'eux-mêmes et de ce qui les entourent ?

L'étude de la structure du corps humain, telle qu'elle se donne à lire dans l'Abrégé de physique de la Seconde Partie de l'*Éthique*, va de pair avec l'élucidation de la puissance corporelle. Pour mieux faire comprendre en quoi le corps humain diffère des autres corps, Spinoza ne se contente pas d'énoncer des thèses toutes faites. Il nous amène, comme nous l'avons dit, à considérer l'importance des lois qui régissent les corps et à opérer la différence entre les corps à partir de ces mêmes lois, donc sans recourir à un principe autre que corporel.

Autrement dit, nous devons avoir à l'idée que Spinoza a en vue de « nous conduire, comme par la main, à la connaissance de l'esprit et de sa suprême béatitude ». Le but que se donne Spinoza n'est rien d'autre que de présenter aux hommes la voie par laquelle ils peuvent sortir des contraintes de la servitude. Et, bien qu'elle constitue aussi un moyen de répondre à ses pairs, l'étude du corps humain s'inscrit avant tout dans ce contexte : permettre à l'homme de se connaître, corps et âme ; connaître comment il peut accroître sa puissance d'agir et de penser. C'est donc tout un programme favorable au salut des individus humains qui commence avec l'étude du corps humain.

Au cours de ce troisième chapitre de notre thèse, nous aimerions porter notre intérêt à la fois sur l'Abrégé de physique de Spinoza – c'est-à-dire, les analyses qu'il développe entre les Propositions XIII et XIV du *De natura et origine mentis* – que sur ses réflexions au sujet

de ce que d'aucuns ont appelé, « la vie affective »¹, et plus précisément sur les rapports du corps et de l'esprit. Mais, pour mieux saisir la particularité de la pensée de Spinoza (sur ces questions), nous tenterons de le faire dialoguer avec Descartes, notamment, à partir de la question du corps (et des affects). Cela dit, à travers l'étude de la formation du corps humain, sa structure, puis celle de la constitution de la mémoire, nous nous efforcerons de mettre en évidence les points de convergence et de divergence entre ces deux grands philosophes.

3.1. Structure du corps humain chez Descartes et Spinoza

A. Descartes : structure et fonctions du corps humain

Descartes traite explicitement de la structure et des fonctions du corps humain dans la plupart de ses œuvres. Parmi lesquelles, nous pouvons citer, entre autres, le *Discours de la méthode* (la cinquième partie), *Le Monde* (notamment à travers son *Traité de l'homme*), la *Description du corps humain* et les *Passions de l'âme*. Par souci de concision, nous ne nous intéresserons qu'aux deux derniers textes cités.

La *Description du corps humain* nous permettra de comprendre comment Descartes conçoit la structure du corps humain. Ce texte a le mérite de retracer la formation de l'organisme vivant. Quant à elles, les *Passions de l'âme* ont le mérite de reprendre certaines thèses développées dans les textes antérieurs. Elles ont surtout l'avantage de proposer une étude des fonctions du corps humain, laquelle débouche sur l'étude des passions. Dit autrement, dans les *Passions de l'âme*, l'étude du corps à laquelle se livre Descartes, tend surtout à élucider la question des passions qui, comme nous en ferons la démonstration tout au long des lignes qui suivent, ne sont rien d'autres que les expressions mêmes de l'action du corps sur l'âme. Nous ne disons pas que, les autres textes de Descartes traitant du corps humain, n'abordent pas la question des passions². Le texte des *Passions de l'âme* est celui

¹ G. Dufour-Kowalska, *L'origine. L'origine selon l'«Éthique» de Spinoza*, Paris, Editions Beauchesne, 1973, p. 222. J.-C. Fraisse, *L'œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1978, p. 204. Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*, Paris, PUF, 1995.

² Le *Traité de l'homme* aborde la question des passions : «Et remarquez que j'ay particulièrement distingué les deux pores o R & o s, pour vous aduertir qu'il y a prefque toufiour deux fortes de mouuements qui procedent de chaque action : fçauoir les exterieurs, qui feruent à pourfuiure les choses defirables, ou à euitter les nuifibles ; &

auquel Spinoza semble le plus se référer lorsqu'il remet en cause l'interaction de l'esprit et du corps.

a) La formation du corps humain selon Descartes

Pour Descartes, la connaissance de l'homme passe, entre autres, par celle de son corps. Mais, précise-t-il, dans la Préface de la *Description du corps humain*, il ne s'agit pas de se limiter à l'aspect extérieur du corps. Ce qui nous éloignerait davantage de la connaissance de son anatomie et de son fonctionnement mécanique. La connaissance du corps humain doit donc tenir compte de sa structure, c'est-à-dire, qu'elle nécessite la mise en lumière des organes qui composent le corps, ainsi que leurs fonctions respectives. Cela dit, il convient de noter que, la « description » dont il est question ici, ne consiste pas à énumérer les différents organes qui structurent le corps humain. Elle consiste avant tout à « décrire » la formation du corps humain depuis la semence, et ce, jusqu'à sa constitution complète, comme le soutient Descartes dans le passage suivant : « *On pourra encore acquérir vne plus parfaite connoissance de la façon dont toutes les parties du corps sont nourries, si on confidère en quelle forte elles ont premièrement esté produites de la femence* »³. Descartes va se livrer à une description rigoureuse du corps humain. La rigueur de sa démarche vient du fait qu'elle tient compte des avancées aussi bien médicales que techniques (ou plus précisément, mécanique). Il ne s'agira plus de décrire le corps humain de l'extérieur, c'est-à-dire, en se limitant à ses parties facilement « visibles », mais, il sera plutôt question de rendre compte de la réalité interne du corps humain, celle qui a longtemps échappée à la connaissance de tous.

Ceci dit, puisqu'il s'agit d'étudier le corps suivant le modèle mécanique, la description de Descartes se fera en usant du lexique mécanique et de la physique. Ainsi, le passage que connaît le corps humain entre le stade de la semence et celui d'une réalité constituée, se lira en termes de « mouvement », de « fluide », de « chaleur » et bien d'autres encore. Mais, comment le corps humain prend-il forme, autrement dit, comment se constitue-t-il ?

Descartes soutient que, c'est du mélange des semences provenant des sexes masculin et féminin, qu'il en résulte une autre semence ; laquelle, forte de la chaleur qu'elle tire des deux semences dont elle découle, connaîtra, au fur et à mesure, des modifications. Ces modifications sont expressives de la croissance de la semence en question : comparable à la

les intérieurs, qu'on nomme communément les passions, qui seruent à dispofer le cœur & le foye (...) ». (AT, XI, 193). Et il en est de même pour la *Description du corps humain* où l'auteur, décrit, entre autres, la formation des « organes de l'odorat, de la veüe, de l'oüye, & du gouft » (AT, XI, 262).

³ Descartes, *Description du corps humain*, AT, XI, p. 252.

chaleur qui fait bouillir le vin ou le foin fermentés, cette chaleur va mouvoir quelques particules de la semence formée, afin qu'elles aillent se loger dans un endroit précis du tout qui les renferme. Une telle concentration des particules de la semence en cet endroit, est aussitôt suivie de leur dilatation et de la pression qu'elles exercent sur les particules environnantes. De cette pression, il en résulte d'abord la formation du cœur⁴. Celui-ci naît de la pression que les particules dilatées de la semence exercent sur les particules environnantes. Premier organe corporel à se former, le cœur va, à son tour, tirer sa chaleur de la semence en fermentation. Et, la conservation de l'organisme, donc sa vie, sera désormais conditionnée par la conservation et l'émission continuelle de cette chaleur par le cœur. Sur ce point, on peut facilement comprendre que le cœur, par l'entremise de la chaleur émise, est le principe de vie du corps humain (nous reviendrons sur cette question dans le second point de cette étude).

Cela dit, le cœur naît donc de la pression que les particules dilatées de la semence exercent sur les particules « ambiantes ». Du cœur à peine formé, il en ressort ensuite du sang très subtil, qui se dirige en un endroit où se forme le cerveau. A la suite du cerveau, il s'en suivra la formation de la colonne vertébrale ou l'épine dorsale que Descartes appelle « l'épine du dos ». La poitrine, les poumons et les organes de sens se formeront successivement à la suite de la diffusion des particules du sang vers d'autres parties de la semence. Descartes l'explique de la manière suivante :

Si tost que le cœur commence ainsi à se former, le sang rarefié qui en sort prend son cours en ligne droite vers l'endroit où il luy est le plus libre d'aller, & c'est l'endroit où se forme après le cerueau ; comme aussi le chemin qu'il prend, commence à former la partie supérieure de la grande artere. [...] Mais cela fait qu'en descendant il se détourne quelque peu vers le costé opposé à celui par lequel il entre de nouvelle matiere dans le cœur ; & c'est le costé où fera par après *l'espine du dos*, par lequel il prend son cours vers l'endroit où se doiuent former les parties qui seruent à la generation ; [...] Mais à cause que (...) le cœur enuoye continuellement de nouveau sang vers le haut & vers le bas de cette artere, ce sang est contraint de prendre son cours circulairement vers le cœur, par le costé le plus éloigné de l'efpine du dos, où se forme par après la *poitrine*⁵.

Les poumons, quant à eux, se forment à partir des particules de sang les plus lourdes et les plus molles qui sortent de la cavité droite du cœur⁶. Les organes de sens naissent de l'orientation des esprits vers l'épine dorsale à partir de laquelle ils sont diffusés à travers

⁴ *Op.cit.* p. 254.

⁵ *Ibid.*, p. 256.

⁶ *Ibid.*, p. 259.

toutes les autres parties de la semence. Les organes de sens se forment donc à partir des particules qui se dirigent vers la base du cerveau. Lorsque certaines particules se séparent de la semence, elles commencent par former les organes de sens.

Ainsi, selon Descartes, les organes de l'odorat se forment à partir du mouvement que les particules de la semence exécutent vers la partie avant de la tête. Les organes de la vue naissent à partir de la rotation que ces particules opèrent vers la partie avant de la tête. Les organes de l'ouïe se forment à partir des particules massives qui sortent du milieu du cerveau et se dirigent vers les oreilles. Les organes du goût découlent de la descente des particules « par la base du cerveau vers la langue, la gorge, & le palais, où elles préparent le chemin aux nerfs qui doivent être les organes du *gouft* »⁷. Les organes du toucher se forment à partir des pores de la semence. Les sens, comme le soulignera l'article VII de la première partie des *Passions de l'âme*, dépendent des nerfs qui proviennent tous du cerveau, et contiennent des esprits animaux.

Certains n'ont pas manqué de souligner que la conception cartésienne de la formation du corps humain présente des incohérences. C'est ce que montre Millet dans l'étude qu'il consacre à l'importance de Descartes dans l'histoire de la pensée. Selon lui : « Les études embryogéniques faites par Descartes lui permettent de suivre assez exactement dans ses périodes essentielles *l'histoire du fœtus* mais il est loin on devait s'y attendre d'en suivre le mouvement continu et de reproduire les détails infinis de son évolution. Quant aux explications par lesquelles il veut rendre compte de cette formation successive ce sont de pures hypothèses tout à fait inadmissibles »⁸. Mais, en dépit de cette remarque, Millet reconnaît tout de même le mérite de Descartes. Les hypothèses de Descartes ont, en un certain sens, participé à l'évolution des sciences expérimentales.

Cela dit, malgré les critiques qui peuvent être formulées à propos des analyses de Descartes, il n'en demeure pas moins que, celui-ci ait le mérite d'avoir soutenu l'idée selon laquelle, le corps renferme en lui-même son propre principe de vie. Ce qui marque une différence considérable par rapport aux thèses héritées d'Aristote et défendues par la Scolastique, à savoir que : le corps ne doit sa vie qu'à cette réalité immatérielle qu'est l'âme.

Dans l'étude qu'elle fait du rapport entre « L'anthropologie cartésienne et la médecine », Annie Bitbol-Hespériès consacre quelques paragraphes sur la manière dont les analyses de Descartes se détachent de celles de ses pairs. Ainsi, souligne-t-elle, lorsque les

⁷ Descartes, *Description du corps humain*, AT, XI, p. 263.

⁸ J. Millet, *Descartes. Son histoire depuis 1637, sa philosophie, son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain*, Paris, Ch. Dumoulin, 1870, p. 247.

traités d'anatomie de Du Laurens ou de Riolan (fils) se fondent sur les principes mécaniques pour expliquer la structure du corps humain, c'est surtout dans l'optique de montrer l'exception humaine : la structure du corps humain, « *modèle le plus remarquable, exemple le plus achevé, le plus parfait, et donc le plus admirable au sein du monde créé* »⁹ selon les médecins du siècle de Descartes, serait avant tout la preuve de la providence divine. Laquelle a pourvu l'homme d'un corps d'une telle complexité.

En effet, on n'oubliera pas que Descartes expliquait déjà la circulation du sang mécaniquement, en mettant en relief la place du cœur dans la production de ce phénomène. Le sang étant ce qui alimente le corps humain, par sa chaleur, le cœur se présente alors comme la source de cette alimentation. Cette thèse que soutenait Descartes au XVII^e siècle a longtemps été corroborée par la médecine moderne. Le cœur est bien ce corps qui permet de pomper le sang de l'organisme vivant ; et en même temps, l'idée cartésienne selon laquelle le cœur constitue le principe de vie du corps humain se trouve aussi corroborée aussi bien par l'expérience courante que par les sciences médicales : la perpétuation des battements du cœur est souvent rapportée à la vie, tandis que la cessation de ces mêmes battements traduit la fin de la vie, donc la mort du corps humain.

A la fin de la Seconde Partie de la *Description du corps humain*, Descartes souligne, lui-même, la particularité de ses analyses sur le rôle que joue le cœur dans la conservation de l'organisme vivant. Il rappelle à juste titre que, quand bien même certains ont su que de tous les organes corporels, le cœur est celui qui renferme plus de chaleur, et que la raréfaction du sang se fait par la chaleur, personne n'a su démontrer, avant lui, que la raréfaction du sang a pour cause le cœur (ou plus précisément la chaleur qui provient du cœur). Cela dit, quand bien même Aristote ait tenté d'expliquer le phénomène de la respiration en l'identifiant à l'action d'une liqueur que la chaleur fait bouillir, de même qu'il ait voulu expliquer le pouls par la pénétration des sucs (des aliments consommés) dans les parois du cœur, Descartes soutient que c'est par un concours de circonstance qu'il s'est approché de la vérité. Car, dans son explication, il n'a fait mention ni du sang, ni de la structure du cœur¹⁰.

b) Structure du corps et fonctions des organes corporels

⁹ A. Bitbol-Hespériès, « L'anthropologie cartésienne et la médecine », [En ligne] in <http://www.cairn.info/revue-philosophique-2007-3-page-337.htm> consulté le 9 septembre 2012.

¹⁰ Descartes, *Description du corps humain*, AT, XI, p. 245.

Avec sa conception de l'âme comme « forme » et principe d'animation, Aristote proposait une approche animiste du corps. En quoi consistait cette approche ? Elle consistait à présenter l'âme comme le principe vital du corps. L'âme serait à l'origine de l'animation et de la conservation du corps ; ce serait elle qui assure la vie et le fonctionnement des organes corporels. Aristote s'abstenait de se limiter à la matérialité des corps, car celle-ci ne suffisait pas à rendre compte de leur principe de vie. Se limiter à la seule considération de la matière, c'est manquer de saisir ce qui la fait vivre, c'est-à-dire ce qui l'a rend actuelle. Or, l'âme est, comme l'indique l'une des œuvres d'Aristote (*De Anima*), le principe même des animaux ; l'âme est ce qui anime, donne vie, actualise, informe la matière. Sans elle, la configuration du corps demeure inchangée. En d'autres termes, le corps n'ayant en lui-même aucun principe de mouvement et de repos, (il) serait animé, actualisé, par une autre réalité qui n'est rien de plus que l'âme. Dans une telle approche, le corps n'aurait aucune consistance propre, puisque son actualisation est conditionnée par l'âme. Et, à la question de savoir ce que peut le corps humain sans le concours de l'âme, la réponse serait évidemment : rien du tout.

C'est justement contre une telle interprétation que s'inscrit Descartes. Selon lui, même sans le concours de l'âme, le corps humain est capable de bien de choses. L'étude qu'il consacre à la structure du corps, à la circulation du sang et aux différents mouvements des organes corporels, constitue une illustration suffisante de l'autonomie du corps humain. Celui-ci est désormais présenté comme une machine qui se meut d'elle-même : il y a des choses qui se produisent dans cette machine corporelle sans le concours de l'âme ; car ce sont des phénomènes purement physiques (qui échappent, pour ainsi dire, à la « vigilance de l'âme ») ; en tant que tels, ils ne s'expliquent que par le corps. Il y'a chez Descartes, une mise à l'écart de la notion aristotélicienne de « forme ». Le corps se définit par l'étendue et par rien d'autre. Il tentera de dénier à l'âme le statut de principe d'animation du corps que lui conférerait Aristote : aux yeux de Descartes, l'âme ne saurait être le principe d'animation du corps au sens où l'entend Aristote, puisque le corps renferme en lui-même son principe de mouvement et de repos. Sur ce point, l'originalité de Descartes est d'avoir posé l'âme non pas comme un principe d'animation, mais comme un principe de penser (principe de connaissance).

Cela dit, si l'âme n'est pas ce qui anime le corps humain, comme ce fut le cas chez Aristote et plus tard chez les Scolastiques, d'où viennent alors le mouvement, la chaleur et tout ce qu'on dit « appartenir aux corps vivants » ? D'où le corps tire-t-il ce principe par lequel il se distingue des corps inanimés ? Qu'est-ce qui permet de distinguer alors un corps

vivant d'un corps mort ?¹¹ Autrement dit, jusqu'à quel point, Descartes se démarque-t-il profondément de ses prédécesseurs au sujet du corps ?

En expliquant le corps par le corps, c'est-à-dire à partir de la configuration de ses organes, et en insistant sur les fonctions de chacun d'eux, cette théorie met un terme à celle que défendait Aristote et les Scolastiques. Dès l'article 4 de la première partie des *Passions de l'âme*, Descartes semble réfuter point par point la thèse défendue par Aristote dans le *De Anima* et dans le chapitre premier du Livre I des *Parties des animaux*. Dans le *De Anima*, Aristote soutenait que, considéré en lui-même, sans l'âme, le corps n'était pas capable de mouvement. Or, selon l'auteur des *Passions de l'âme* : « nous devons croire que toute la chaleur & tous les mouvements qui font en nous, en tant qu'ils ne dépendent point de la pensée, n'appartiennent qu'au corps »¹². Dans cet extrait, l'auteur réaffirme la capacité qu'a le corps humain de produire par lui-même, sa chaleur et son mouvement. Mais que veut dire Descartes lorsqu'il écrit : *en tant qu'ils ne dépendent point de la pensée* ? Veut-il affirmer implicitement que la chaleur et le mouvement du corps pourraient dépendre de la pensée ?

Descartes ne veut nullement affirmer que la chaleur et le mouvement du corps pourraient procéder de l'âme. Cette formule n'est rien de plus que l'explicitation de l'intitulé de l'article 4, à savoir que « la chaleur et le mouvement des membres procèdent du corps, et les pensées de l'âme ». On comprend pourquoi l'article suivant considère que c'est une erreur de soutenir que l'âme pourrait être à l'origine de la chaleur et du mouvement du corps¹³.

Et dans le chapitre premier du Livre I des *Parties des animaux*, Aristote soulignait que la disparition de l'âme avait pour effet la mort du corps. Or pour Descartes, c'est plutôt la corruption du corps, c'est-à-dire lorsque les parties qui le composent entretiennent un autre rapport (c'est le dysfonctionnement des fonctions organiques) qui occasionne le départ de l'âme et non le retrait de l'âme qui provoque ce dysfonctionnement : « voyant que tous les corps morts font privez de chaleur, & en fuite de mouvement, on l'est imaginé que c'estoit

¹¹ Cette question est celle que se pose Descartes dans l'article 6 de la première partie des *Passions de l'âme*. La réponse qu'il donne permet de comprendre que l'âme ne saurait être le principe de vie du corps. Le corps humain n'est rien de plus que son propre principe de vie et de mort.

¹² Descartes, *Passions de l'âme*, I, article IV, AT, XI, p. 329.

¹³ Toutefois, si cette formule n'accorde nullement à l'âme la possibilité de provoquer la chaleur et les mouvements du corps, il faut reconnaître qu'elle n'exclut pas pour autant cette possibilité : en effet, ici, il est question de l'autonomie du corps, c'est-à-dire, de la considération du corps seul, sans son rapport à l'âme. Cependant, nous ne devons pas oublier que Descartes est celui qui a posé l'interaction de l'âme et du corps, en dépit de l'autonomie de ces deux entités. Nous verrons par la suite que même si le corps a une certaine autonomie, il n'en demeure pas moins que certaines de ses fonctions seront directement liées à la substance immatérielle. En effet, cette formule est presque récurrente dans l'œuvre du philosophe. Ainsi, dans une lettre datée de (avril ou mai) 1638, Descartes l'employait après avoir énuméré les opérations de l'âme : « les méditations et les volontés, mais mêmes les fonctions de voir, d'ouïr, de se déterminer à un mouvement plutôt qu'à un autre, etc., en tant qu'elles dépendent d'elle » (FA, II, p.51.). Ici, cette formule montre que Descartes réserve une place aux opérations de l'âme qui dépendent de la substance étendue.

l'absence de l'âme qui faisoit cesser ces mouvements & cette chaleur. Et ainſy on a creu, fans raiſon, que noſtre chaleur naturelle & tous les mouvements de nos corps dépendent de l'âme : au lieu qu'on devoit penſer, au contraire, que l'âme ne s'abſente lorsqu'on meurt, qu'à cauſe que cette chaleur ceſſe, & que les organes qui ſervent à mouvoir le corps ſe corrompent »¹⁴. La chaleur et le mouvement des corps ont été attribués à tort à l'âme humaine, alors qu'il s'agit des phénomènes physiques, donc explicables mécaniquement. Cause de sa propre chaleur et de son propre mouvement, le corps humain est par la même occasion, cause de sa propre mort : non pas qu'il se la cause, mais qu'elle a lieu lors d'un dysfonctionnement de la structure corporelle. La mort du corps ne vient pas de loin, elle est comme incorporée dans ses organes ; lesquels ont une durée de vie déterminée.

Contrairement aux affirmations d'Aristote, le corps a en lui-même, son principe de vie et de mort. Il est à l'origine de son mouvement et de sa chaleur. Si pour la tradition aristotélicienne, la chaleur est ce qui fait vivre un corps, Descartes peut s'accorder avec lui sur ce point. Mais, alors que chez son prédécesseur, la chaleur du corps était produite par l'âme, Descartes situe l'origine de cette chaleur au sein même du corps, ou d'une partie du corps humain, à ſavoir le cœur, comme nous l'avons vu dans l'étude qui précède. C'est ce qui ressort de l'article 8 de la première partie des *Passions de l'âme* où l'auteur ſoutient que : « pendant que nous vivons, il y a une chaleur continueſſe en noſtre cœur, qui eſt une eſpèce de feu que le ſang des venes y entretient, et que ce feu eſt le principe corporel de tous les mouvements de nos membres »¹⁵. Le cœur humain est rempli de ſang. Lorsque la chaleur dilate le ſang, elle produit par la même occasion, des mouvements dans le cœur ; mouvements par leſquels le ſang ſe répand dans les différentes parties du corps par l'entremiſe de la « veine artériuſe » et la grande artère. Ce ſang expulſé, un autre rentre à nouveau dans le cœur et connaîtra la même trajectoire que le premier et cela, de manière indéfinie. Expulſé du cœur, le ſang monte en grande quantité vers le cerveau. Celui-ci, par une ſorte de filtrage et de céſure, ne recueille que les parties les plus fines. Grâce à leur finesſe et leur rapidité, les particules les plus fines du ſang partiront des pores du cerveau pour regagner les nerfs et les muscles afin d'occaſionner du mouvement à travers le corps.

Descartes ne fait pas que décrire la production de la chaleur corporelle. Il donne également à comprendre la manière dont les organes corporels réagissent ſous l'effet des objets extérieurs. Les mouvements du corps (qu'il s'agiſſe des actions ou des réactions) ne peuvent ſe faire ſans le concours de ces particules très fines de ſang, que Descartes appelle

¹⁴ Descartes, *Passions de l'âme*, I, article V, p. 330.

¹⁵ *Ibid.*, I, article VIII, p. 333.

souvent « les esprits animaux ». Ces esprits animaux résultent – comme on l’a vu – de la dilatation du sang par la chaleur du cœur. Ce sont ces mêmes particules de sang, à savoir les « esprits animaux » qui sont à l’origine des différents mouvements des membres du corps humain. Il n’y a pas un seul muscle qui s’accourcisse sans que le muscle opposé ne s’allonge. Aux yeux de Descartes, tous nos membres renferment des particules de sang (esprits animaux). L’accourcissement d’un muscle plutôt qu’un autre est dû au fait qu’il reçoive du cerveau une quantité considérable d’esprits animaux. Descartes souligne que, lorsqu’ils partent du cerveau en direction d’un muscle donné, les esprits animaux qui proviennent du cerveau vont contraindre ceux des deux muscles opposés à regagner l’un d’entre ces deux muscles. Afin que le muscle qui perd ses esprits animaux devienne long et relâche le membre auquel il est joint ; tandis que le muscle qui reçoit davantage d’esprits animaux, s’enfle, s’accourcit et tire vers lui, le membre auquel il est associé.

Descartes va plus loin. Le mouvement qu’il décrit n’est pas seulement un mouvement interne comme celui des esprits animaux, c’est-à-dire la diffusion du sang dans les différents organes du corps. L’autonomie du corps peut également s’observer à partir des mouvements externes comme le fait de plier et d’étendre un membre. Ce phénomène est dû à l’élasticité des muscles opposés de nos membres. Lorsqu’un muscle se rétracte, il provoque l’extension de son opposé ; ce qui fait que le membre auquel ils sont associés est attiré vers le muscle rétracté. L’observation des mouvements (internes et externes) du corps permet de conclure que celui-ci obéit non pas à des principes spirituels, mais plutôt à des principes purement mécaniques. Quelle est la portée d’une telle étude chez Descartes ? Pourquoi dénier à l’âme le statut de principe de vie du corps ?

En tant qu’elle consiste à présenter le corps humain comme une réalité à part entière ayant en elle-même, son propre principe de vie, la thèse de l’autonomie du corps ne vise-t-elle pas à poser la distinction du corps et de l’âme ? Si l’âme n’est pas le principe de vie du corps, n’est-ce pas parce qu’il s’agit de deux réalités distinctes ? En effet, comment une réalité distincte d’une autre pourrait être le principe de vie de celle-ci ? Expliquer le corps par l’âme, comme le fait Aristote, ne reviendrait-il pas à remettre en cause leur distinction ? La démonstration de l’autonomie du corps n’a-t-elle pas pour but de souligner la différence qu’il y a entre ces deux réalités ?

A toutes ces interrogations, il convient de répondre que la démonstration de l’autonomie du corps permet effectivement de penser la distinction de l’âme et du corps. Corps et âme sont deux réalités autonomes parce qu’elles sont distinctes ; chacune de ces deux réalités renvoie à des attributs différents : le corps a l’étendue pour attribut, tandis que la

pensée est l'attribut de l'âme. Ce qui devrait nous conduire à réaliser que l'un et l'autre ne se comprennent pas pareillement : le corps s'explique mécaniquement, c'est-à-dire, par lui-même, grâce à la configuration interne des parties qui le composent ; et l'âme s'explique métaphysiquement, sans aucune considération physique. L'âme se distingue du corps en ce sens qu'elle se détermine par la pensée, alors que le corps se détermine par le mouvement : ils n'ont pas tous les deux, les mêmes déterminations.

Comme l'a si bien compris Bernard Baertschi, « la science mécaniste débouche sur la distinction réelle de l'âme et du corps. En effet, la disparition des formes substantielles impliquée par la nouvelle explication du monde "libère" le fonctionnement du corps de toute emprise étrangère, âme ou forme »¹⁶. La distinction de l'âme et du corps n'est donc rien d'autre que l'aboutissement d'une conception mécaniste du corps humain. On commence par poser le corps comme autonome, une chose qui se « libère » de l'emprise d'un principe spirituel, pour le poser ensuite comme distinct de ce qui a toujours été considéré comme son principe de vie, à savoir l'âme. Il aura d'abord fallu prouver que le corps était en lui-même une réalité autonome puisqu'il renferme son propre principe de vie, pour comprendre qu'il peut se concevoir (mécaniquement) sans que l'on ne lui attribue un principe spirituel. Bernard Baertschi n'emploie pas fortuitement le terme « libère ». Cependant, nous pensons qu'il est schématique de dire que l'autonomie du corps conduit à la distinction réelle de l'âme et du corps : il faut y apporter quelques précisions.

c) **Descartes : ce qui fait de ce corps un corps d'homme**

D'après Descartes : « (...) bien que les bêtes ne fassent aucune action qui nous assure qu'elles pensent, toutefois, (...) leurs corps ne sont pas fort différents des nôtres (...) »¹⁷. Ainsi, selon lui, le corps des bêtes ne se distingue que de très peu de celui de l'homme. Mais, qu'est-ce qui fait alors de *ce* corps, un corps humain ? Nonobstant le fait qu'elle s'inscrive dans le cadre de la démonstration d'un discours anthropologique qui n'est pas, sans faire référence au corps, cette interrogation par laquelle s'amorce notre réflexion, doit sa formulation à quelques écrits de Descartes¹⁸. Ecrits dans lesquels, le corps humain est posé comme ayant des similitudes, des ressemblances avec le corps animal. Dès lors, notre

¹⁶ B. Baertschi, *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992, p. 47.

¹⁷ Descartes, Lettre à Newcastle, 23 novembre 1646, AT, IV, 576.

¹⁸ AT, IV, 566 et 576 ; AT, VI, 56 ; *L'Homme*, AT, XI, 120 et 200 ; etc.

interrogation de départ tend d'abord à comprendre les raisons de cette identification. Elle consiste par la suite, à démontrer que cette ressemblance n'est rien de plus qu'une simple « ressemblance », autrement dit qu'elle ne donne pas à confondre le corps de l'homme et celui de l'animal. Et, pour comprendre qu'il ne s'agit que d'une ressemblance, il nous reviendra de préciser ce qui fait réellement de *ce* corps, bien qu'ayant des points communs avec celui des bêtes, un corps humain : telle est la tâche que nous nous assignons ici.

Par rapport à ce qui précède, sur quoi se fonde la ressemblance entre le corps humain et le corps animal ? Tout part de la considération des structures corporelles des deux espèces d'individus : selon Descartes, du point de vue de sa structure, le corps humain renferme des organes et des modes de fonctionnement qui ne sont pas loin de ceux des animaux que l'on pose comme « supérieurs ». Une supériorité qui les distingue d'autres animaux et les rapproche (seulement) ainsi de l'humain (donc sans se confondre avec lui). Tout comme celui de l'homme, le corps de l'animal est composé de plusieurs organes dont nous nous limiterons seulement à citer quelques uns : le cœur, le cerveau, l'estomac, le foie, les muscles, les nerfs, les artères, les veines et bien d'autres encore. Leur présence dans le corps de l'animal est telle que, chacun de ces organes aura une fonction identique à celle des mêmes organes présents dans le corps humain : ils régulent tous, autrement dit assurent tous, la vie du corps (humain comme animal). Ce maintien de la vie s'explique par des mécanismes corporels que l'on peut, par exemple décrire, en ayant à l'idée les articles VII et VIII des *Passions de l'âme* : les aliments que les animaux et les hommes consomment, se rassemblent dans l'estomac et dans les boyaux. De là, le suc de ces aliments se retrouve dans le foie et dans toutes les veines pour se mélanger au sang qui s'y trouve tout en augmentant la quantité de celui-ci. Chez l'homme tout comme chez l'animal, le cœur est considéré comme la source de chaleur du corps au sens où, tout le sang qui réchauffe et permet de conserver le corps en vie, est pompé depuis ses cavités. Autrement dit, la vie et les mouvements des corps humain et animal s'expliquent par la chaleur qu'émet le cœur. Donc pendant tout le temps qu'ils (homme et animal) vivent, la chaleur continue (provenant) du cœur de chacun d'eux, comparable à une espèce de feu entretenu par le sang des veines, impulse le mouvement des membres. Ce que Descartes dit du mouvement du corps humain se dit aisément du corps de n'importe quel animal supérieur. Ainsi, puisque la mobilité des membres est conditionnée par le mouvement des muscles, lesquels couvrent le membre de part et d'autre, à tel point que l'allongement de l'un d'eux provoque l'accourcissement de l'autre, et *vice versa*, on peut affirmer qu'il n'y a pas de différence (sur ce point) entre les mouvements des membres du corps humain et du corps animal.

On pourrait, multiplier exhaustivement les comparaisons, afin de poser des similitudes entre le corps humain et le corps de la bête ; mais tel n'est pas notre but. Cela dit, après avoir souligné brièvement, en quel sens, le corps de l'homme ressemble à celui de l'animal, de par leurs structures respectives, nous nous efforcerons, par la suite, de comprendre ce qui différencie le corps humain du corps animal, ou ce qui revient au même, ce qui fait que *ce* corps soit, à proprement parlé, un corps d'homme et non celui d'un animal. En quoi, sans qu'il ne soit fait référence à son union avec l'âme, donc en tant qu'on le considère seulement comme « corporel », *ce* corps est-il bien celui de l'homme ? Qu'est-ce qui fait la spécificité du corps humain selon Descartes ?

Vu sa ressemblance avec le corps animal, ce n'est donc ni la circulation du sang, ni le processus de digestion des aliments, ni la respiration, ni les battements du cœur, ni son mouvement partielle ou totale, ni la croissances des membres, et bien d'autres encore, qui font de *ce* corps, un corps humain. Car ce ne sont là que des points communs que *ce* corps partage avec celui des bêtes. Or, un homme n'est pas une bête, donc il nous faut comprendre en quoi ces corps se distinguent réellement.

Pour répondre à cette préoccupation, nous devons éviter de succomber au charme de la thèse selon laquelle, c'est l'union de l'âme et du corps qui fait la spécificité du corps humain. C'est une thèse qui affirme quelque chose de vrai, au sens où elle rappelle qu'en toute rigueur, Descartes n'accorde pas une âme aux bêtes. Cependant, elle nous transporte rapidement sur un autre problème, donc celui de l'union et de l'interaction du corps et de l'âme en l'homme, sans pourtant répondre à notre question qui consiste à savoir, ce qui sans, l'âme, fait de *ce* corps un corps d'homme. Cette question est intéressante d'autant plus que, tel que le soutient l'Article VI des *Passions de l'âme*, ce n'est pas le retrait de l'âme qui cause la mort, mais c'est plutôt la mort du corps, donc la cessation de la vie, la cessation du fonctionnement de ses organes qui en est la cause (cause de la mort et par conséquent, du retrait de l'âme). Si ce qui fait vivre le corps ne se trouve pas dans l'âme, mais seulement dans le corps, et si *ce* corps est celui qui soit en mesure d'être uni à l'âme, c'est qu'il a certainement en lui ce qui fait de lui un corps d'homme, c'est-à-dire le seul qui soit à même d'être uni à l'âme ; mais quoi donc ? Qu'est-ce qui distingue *ce* corps du corps animal ?

A son correspondant Regius qui allait jusqu'à poser l'homme comme un « être par accident », Descartes, en rejetant une telle thèse, rappelle d'abord qu'il est de la nature de l'âme d'être uni au corps, autrement dit que leur union n'est nullement un « accident » et qui ferait que l'homme soit tel qu'il (Regius) l'imagine. Par la suite, Descartes donne un détail intéressant (du moins par rapport à la question qui nous préoccupe) : le corps a « toutes les

dispositions requises pour recevoir l'âme, [dispositions] sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain »¹⁹. Ce qui fait la spécificité du corps humain, c'est le fait qu'il renferme le siège de l'âme, c'est-à-dire, que sa structure est faite pour rendre son union avec l'âme effective. Nous apprenons quelque chose de plus que tout à l'heure : contrairement au corps animal, le corps humain a des *dispositions* qui le distinguent, pour ainsi dire, de l'animalité, et cela, malgré la ressemblance qu'il peut y avoir entre les deux types de corps. Sont-ce donc ces *dispositions* qui font « défaut » au corps animal²⁰ ? Si oui, la question qui se pose alors, est celle de savoir : quelles sont ces *dispositions* corporelles qui font de *ce* corps un corps d'homme ? La lettre ne donne aucun détail sur ces *dispositions*, mais elle a déjà le mérite de les évoquer. Ce qui fait donc de *ce* corps un corps humain, ce n'est pas d'abord ou seulement (son union avec) l'âme, mais bien ce qu'il renferme, autrement dit ce qu'il est en lui-même.

Le corps humain se distingue par son *unité* et son indivisibilité. Qu'est-ce que cela signifie au juste ? Pour le comprendre, il ne faut surtout pas perdre de vue que le corps dont il est question, c'est celui dont Descartes dit qu'il est le seul qui soit disposé à recevoir l'âme. Mais, ce n'est pas tout : il faut aussi avoir présent à l'esprit que l'âme est avant tout *unique* et *indivisible*. L'âme étant immatérielle, il ne peut y avoir de « particules » d'âme répandues à travers le corps humain. Tous ces détails réunis nous amènent finalement à soutenir que l'âme ne saurait se loger n'importe où dans le corps humain, mais que seul un organe corporel ayant les mêmes caractéristiques qu'elle, à savoir l'*unité* et l'*indivisibilité*, pourrait constituer son siège. Et c'est aussi à cet organe que le corps humain doit son unité et son indivisibilité (ce qui n'enlève rien à ceci : c'est parce que l'indivisibilité du corps tient au fait qu'il soit en vie) :

Notre âme n'étant point double, mais une et indivisible, il me semble que la partie du corps à qui elle est le plus immédiatement unie doit aussi être une et non divisée en deux semblables, et je n'en trouve point de telle en tout le cerveau que cette glande. Car pour le *cerebellum* [cervelet], il n'est un que *superficie et nomine tenus* ; et il est certain que même son *processus vermiformis* [*vermis inferior* du cervelet], qui semble le mieux n'être qu'un corps, est divisible en deux moitiés, et que la moelle de l'épine du dos est

¹⁹ Descartes, Lettre de mi-décembre 1641 à Regius, FA, II, p. 902 ; AT, III, pp. 460-461.

²⁰ Ce qui ne veut nullement dire, et on l'aura compris, que le corps animal n'a aucune disposition, car Descartes reconnaît que le corps des animaux renferme des dispositions ; cependant, malgré leur nombre, et leur ressemblance avec celles du corps humain, ces dispositions du corps animal ne sont pas « requises pour recevoir l'âme » ; autrement dit, elles ne sont requises que pour demeurer sans âme : telle est la nature du corps animal.

composée de quatre parties [...] et le *septum lucidum* qui sépare les deux ventricules antérieurs est double²¹.

La particularité du corps humain viendrait-elle du fait qu'il soit doté de la glande pinéale ? Répondre à cette question par l'affirmative, c'est risquer d'ignorer que, chez Descartes, cette glande n'est pas exclusive au corps humain : elle se trouve également dans le corps animal²². Seulement, sa présence dans le corps animal ne fait que prouver les similitudes entre les deux types de corps, rien de plus. Car, malgré cette ressemblance qui va même jusqu'à la présence de la glande pinéale dans le corps humain et animal, cette glande n'a pas la même spécificité chez l'un et l'autre.

C'est précisément à travers cette glande que se dessine une démarcation significative entre le corps humain et le corps animal. Dans la Lettre à Meyssonnier du 29 janvier 1640, en parlant de la glande pinéale de l'homme et de la bête, Descartes fait la distinction suivante : « comme nous voyons aussi que dans les hommes *elle est plus petite que dans les bêtes* »²³. Cette précision est de taille, d'autant plus que, l'intitulé de l'article XXXI des *Passions de l'âme* dit de cette glande, située dans le cerveau et en laquelle l'âme exerce ses fonctions, qu'elle est *petite*.

Tel qu'on peut le déduire à la fois de la Lettre à Meyssonnier et de l'article XXXI des *Passions de l'âme* : l'insistance cartésienne sur la *petitesse* de la glande pinéale du corps humain ne consiste pas seulement à la présenter comme le plus petit des organes corporels chez l'homme, mais elle vise aussi autre chose : sa distinction d'avec celle de la bête. Ainsi, homme et animal sont tous deux, dotés d'une glande pinéale située dans leurs cerveaux respectifs, mais l'une est une glande humaine, tandis que l'autre une glande animale. Encore une fois, cette distinction n'est pas nominale, mais réellement fondée sur les caractéristiques de chacune d'entre elles :

Il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cœur ; ni aussi tout le cerveau, mais seulement *la plus intérieure de ses parties*, qui est *une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance*, et tellement *suspendue* au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec

²¹ Descartes, Lettre à Mersenne du 30 juillet 1640, FA, II, p. 251. La même idée à propos de l'unité de la glande était déjà émise quelques mois plutôt, dans la Lettre à Meyssonnier du 29 janvier 1640 (FA, II, pp. 156-157). Cette idée sera aussi reprise dans l'Article XXXII des *Passions de l'âme*.

²² Trois mois avant la Lettre que nous venons de citer, Descartes affirmait la présence « de la glande nommée conarium, principalement dans les bêtes brutes, et en ceux qui ont l'esprit grossier » (Lettre à Mersenne du 1er avril 1640, FA, II, p. 165).

²³ Lettre à Meyssonnier du 29 janvier 1640, FA, II, pp. 156-157. C'est nous qui soulignons.

ceux de la postérieure que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande²⁴.

Dans cette assertion, la démarche cartésienne se veut progressive : elle commence d'abord par remettre en cause cette croyance qui pose tantôt le cœur, tantôt l'ensemble du cerveau comme le siège de l'âme. Pour Descartes, le fait d'identifier la glande pinéale dans le cerveau, ne signifie pas, qu'il s'agisse de l'ensemble du cerveau ; car à l'instar des autres parties du corps humain, le cerveau n'est pas un organe unique, il renferme quelques parties. Toutefois, c'est en lui, dans une partie bien donnée, que se trouve la glande pinéale, le seul organe qui ne soit pas double et encore moins divisible ; autrement dit le seul qui soit en mesure de constituer le siège cette réalité unique et indivisible qu'est l'âme.

Après avoir dénié au cœur et au cerveau le statut de « siège de l'âme », Descartes présente ensuite la glande pinéale comme l'organe qui doit être pris comme le siège de l'âme et le lieu où les passions sont causées. Cette présentation passe nécessairement par la mise en évidence des spécificités de la glande pinéale. Ainsi, en plus de son unicité, son indivisibilité et sa petite taille, cette glande ne se localise pas à n'importe quel endroit du cerveau, mais seulement à l'intérieur des parties du cerveau, au centre de la substance cérébrale ; ce qui la met en suspension, comme pour faciliter aussi bien son action sur les esprits animaux que l'action de ces derniers sur elle.

Ainsi, lorsque, dans la Lettre du 9 février 1645 qu'il adresse à Mesland, Descartes définit ce qu'il entend par le *corps d'un homme*, il souligne certes, l'importance de son union avec l'âme ; laquelle (union) fait de ce corps, un corps humain, et cela, en dépit des altérations que ce corps puisse connaître : il demeure *idem numero*²⁵. On aurait tort de lire cette Lettre en ne pensant qu'à « l'union » du corps et de l'âme. Une telle restriction présente le risque de poser l'âme comme ce sans quoi *ce* corps ne serait pas, à proprement parlé, un corps d'homme. Autrement dit, une telle restriction nous empêcherait de comprendre que, considéré en lui-même, sans son union avec l'âme, donc seulement corporellement, *ce* corps peut bien être identifié comme étant le *corps d'un homme*, et pour y parvenir, il faudra considérer sa structure et plus particulièrement les spécificités de la glande qu'elle renferme. Ce qui revient à dire que, la Lettre du 9 février 1645 à laquelle nous faisons allusion ci-dessus se doit d'être lue en ayant à l'idée aussi bien la Lettre à Meyssonier du 29 janvier 1640 (dans laquelle

²⁴ Descartes, *Passions de l'âme*, Art. XXXI. C'est nous qui soulignons.

²⁵ Descartes, Lettre à Mesland du 9 février 1645.

Descartes distinguait les caractéristiques de la glande pinéale des bêtes et des hommes), que l'Article XXXI des *Passions de l'âme* (qui donne plus de détails sur les caractéristiques de la glande pinéale des hommes), pour comprendre finalement que : ce qui fait qui fait de *ce* corps un corps d'homme, ce n'est pas d'abord son union avec l'âme, mais bien sa structure corporelle ; laquelle est faite de telle sorte qu'elle puisse renfermer une glande différente de celle des bêtes.

B. Spinoza : formation et structure du corps

Comme nous l'avons vu, à la fin de l'Appendice de la Première Partie de l'*Éthique*, Spinoza soutenait l'ignorance des hommes et leur stupéfaction continuelle par rapport à la structure même du corps humain. Celui qui a une connaissance précise de la cause d'un phénomène ne peut être envahi de stupéfaction lorsqu'il voit ce phénomène se produire, puisqu'il sait que tout phénomène naturel obéit à des lois nécessaires. Comment pourrait-il s'en étonner alors qu'il sait que ce phénomène ne peut ne pas se produire tel quel²⁶ ? La stupéfaction n'est rien de plus que la marque de l'ignorance. L'un des enjeux de l'Appendice du *De Deo* est de montrer que l'explication du corps humain (ou de toute autre réalité), ne doit pas se faire par des causes finales. A force d'expliquer les choses par les causes finales, nous manquons de saisir leur véritable essence, c'est-à-dire, ce qu'elles sont en elles-mêmes et non en fonction de notre complexion affective.

a) La formation du corps chez Spinoza

Le corps humain fait partie de ce que Spinoza entend par *corpora composita* (« corps composé ») ou « individu », c'est-à-dire, un corps qui tire sa forme de l'union d'autres corps ou organes de natures diverses ; c'est justement par rapport à cette union de corps ou d'organes différents que ce corps est dit « composé ». Mais, il convient de souligner au passage, que le terme de « corps composé » ne s'applique pas exclusivement au seul corps humain, car il renvoie à toute réalité matérielle complexe. Cependant, l'étude de la physique

²⁶ Dans l'Appendice des *Principes de la philosophie de Descartes*, Spinoza montrait que les lois de la nature indiquent les différentes formes que peuvent prendre la matière ; et que la prise en compte de ces lois permet d'arriver à la forme qui est celle du monde présent. (*Principes de la philosophie de Descartes*, III, Appendice, p. 240).

spinoziste à la lumière des Postulats qu'elle renferme, nous conforte à concevoir cette physique sur le modèle du corps humain.

Pour Spinoza, loin d'être le produit d'un art surnaturel, la complexité de la structure du corps humain résulte plutôt d'un processus purement mécanique. Un processus qui se déroule à partir des lois relatives à toute réalité physique, c'est-à-dire, les lois du mouvement et du repos²⁷.

L'entreprise de Spinoza consiste à mettre à l'écart la recherche des causes finales, qui donne lieu à des interprétations diverses des phénomènes naturels et nous empêche ainsi de comprendre les choses telles qu'elles sont. Chaque phénomène renferme un dispositif structurel à partir duquel il peut être compris. C'est justement ce processus dont le « corps composé » constitue une sorte d'aboutissement, que Spinoza met en relief dans son Abrégé de physique de la Seconde Partie de l'*Éthique*. Aux yeux du philosophe, le corps demeure redevable à une organisation préalable, à savoir : la pression et l'union des différents corps ou organes qui se communiquent entre eux, une certaine dynamique de mouvements divers. Etant donné qu'ils concourent tous à déployer et à entretenir cette dynamique qui leur est propre, ces corps, en dépit de leur diversité, finissent par former un seul individu. Cette thèse se trouve formulée dans la Définition qui fait suite à la Proposition XIII du *De natura et origine mentis* à travers laquelle Spinoza retrace en quelques manières les différents moments de la constitution du corps. Que nous enseigne cette Définition ? Elle nous enseigne, selon les propres termes de Spinoza, que :

Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps²⁸.

²⁷ Pour Spinoza, « mouvement » et « repos » sont deux des caractéristiques principales des corps : « tous les corps sont soit en mouvement, soit en repos » (*Éthique*, II, Proposition XIII, Axiome I, p. 119). Lorsque nous aborderons le rapport corps/*conatus* dans le second chapitre de notre étude, nous verrons non seulement qu'en tant qu'ils constituent le critère de définition des corps, les termes de mouvement et repos sont indissociables, mais qu'ils sont, en même temps, ce qui permet de distinguer les corps.

²⁸ Spinoza, *Éthique*, II, proposition XIII, Définition, p. 125.

Le corps prend donc forme à partir d'une rencontre particulière ; laquelle rencontre met en scène quelques corps de dimensions et de mouvements divers qui, sous l'effet de la pression d'autres corps, se lient les uns aux autres tout en se communiquant leurs mouvements ; le tout de cette formation donne lieu un *Individu*.

A travers la Définition ci-dessus, Spinoza veut donc insister sur la spécificité des corps composants. En d'autres termes, l'expression *corpora aliquot* consiste, non pas à souligner le nombre indéfini des corps composants, mais plutôt leur nature diverse. C'est ce qui ressort du second Postulat de l'Abrégé de physique où Spinoza soutient que : « des individus dont est composé le Corps humain, certains sont fluides, certains mous, et certains, enfin, durs »²⁹. Ce n'est donc pas le nombre qui est visé, mais leurs caractéristiques propres. Cela dit, quelque soit le nombre de corps (fluides, mous et durs) qui composent l'organisme vivant, ce qui importe le plus, c'est de savoir qu'ils sont d'une *certaine* nature. Malgré le fait que leur nature soit diverse, ces corps sont disposés à s'unir entre eux. Comment se produit l'union des corps de nature distincte ? Cette question permet de souligner la particularité de l'autre terme de la Définition. Voyons comment le philosophe formule la question :

Plus sont grandes ou petites les surfaces suivant lesquelles les parties d'un Individu, ou d'un corps composé, s'appuient les unes sur les autres, plus il est difficile ou facile de les forcer à changer de place, et par conséquent plus il est difficile ou facile de faire que l'Individu lui-même revête une autre figure. Et par là, les corps dont les parties s'appuient les unes sur les autres suivant de grandes surfaces, je les appellerai *durs* ; suivant de petites surfaces, *mous* ; et ceux enfin dont les parties se meuvent les unes dans les autres, *fluides*³⁰.

Cet Axiome reprend les données de la Définition qui le précède, et il la prolonge en ce sens qu'il énonce la nature ou les caractéristiques des corps qui ont concouru à la formation de l'organisme. Il précise entre autres, que les parties composantes ont des figures diverses à partir desquelles elles se superposent les unes sur les autres : après avoir défini le corps par l'étendue, le mouvement et le repos, ainsi que par la vitesse et la lenteur, et présenté le corps comme une composition d'éléments complexes se transmettant leur dynamique, Spinoza se propose donc de déterminer la nature exacte des différents corps concourant à la constitution de l'organisme vivant. Il s'agit, en d'autres termes, de ressortir les spécificités de ces corps, afin de voir entre autres, ce qui fait la complexité de l'organisme. L'Axiome évoque trois types de corps ayant chacun une caractéristique propre ; caractéristiques qui se détermine

²⁹ *Op.cit.*, II, Prop., XIII, Post., II, p. 129.

³⁰ *Ibid.*, II, Prop. XIII, Ax. III, p.125.

aisément en fonction de leur mode de superposition dans la formation de l'organisme. Bien qu'aucun corps ne soit spécialement mentionné dans cet Axiome, nous pouvons toutefois interpréter cet Axiome en ayant à l'idée le corps humain (surtout que le second Postulat reprendra les données de cet Axiome en les rapportant exclusivement à l'organisme vivant).

Dans son prolongement de la Définition qui précède les quatre derniers Lemmes, cet Axiome revient en quelque sorte sur la formation de l'organisme vivant, pour souligner à travers elle, ce qui fonde l'effectivité de l'union des corps de proportions et de mouvements divers : les corps se lient à partir de leurs surfaces, car celles-ci sont comme des points d'attraction entre les corps qui composent le corps humain. En fonction de la nature des parties qui le composent, l'organisme est aussi bien susceptible de conserver que de modifier sa figure, c'est-à-dire, la situation que lui imposent les parties composantes. La figure d'un corps est relative à la place ou à la situation de ses parties composantes à un moment donné. Elle ne représente rien d'autre que les différentes facettes des variations qui couvrent la forme. Et les parties ne changent qu'en fonction des proportions de leurs différentes surfaces.

La grandeur des différents corps qui composent l'organisme vivant « *ne suffit pas à expliquer leur association* »³¹. La grandeur ne saurait constituer l'unique critère de l'élucidation de la constitution du *tout*. Chez Spinoza, le corps se définit entre autres par le mouvement et le repos. Ce qui voudrait dire que la *pression* subite par les corpuscules n'est rien de plus que ce mouvement indispensable à la constitution de l'individu. C'est dans cette mesure qu'il faut tenir compte aussi bien de l'importance de la grandeur des corps que de la pression extérieure.

Il est nécessaire d'insister sur le rôle des surfaces des corps. Sachant que la nature obéit à des principes bien établis, la diversité des grandeurs des corps composants, ne serait-elle pas un préalable indispensable à leur union ? Ne permettrait-elle pas de soutenir l'idée d'une « compatibilité » entre les corpuscules de l'organisme ? Si une partie A d'un individu s'appuie sur une partie B et cela, en dépit de l'écart de leur proportion, n'est-ce pas parce que ces parties sont « compatibles » ? L'idée d'une compatibilité des corpuscules est tellement évidente qu'elle favorise le maintien ou la sauvegarde de l'identité de l'individu : dans le Lemme IV de la Proposition XIII du *De natura et origine mentis*, Spinoza souligne que s'il arrive que certaines particules de l'organisme venaient à disparaître, et qu'elles étaient remplacées par d'autres particules identiques, l'organisme demeurerait inchangé : ce qui compte pour un corps, c'est le fait que les organes, qui viennent se substituer aux premiers,

³¹ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, II, note de bas de page n°3, p. 144.

soient en mesure de participer au mouvement d'ensemble, c'est-à-dire, qu'ils puissent être compatibles à la dynamique de l'organisme vivant.

Pour illustrer notre propos, nous pouvons prendre pour exemple, le cas de la greffe en médecine : la greffe d'organes ne se fait pas aléatoirement : la greffe correspond au prélèvement d'un organe (sur un donneur) ; organe dont le rapport interne de mouvement doit être compatible avec celui qu'avait l'organe endommagé (du receveur dont l'existence est menacée). Il faut donc que le receveur ait le même groupe sanguin que le donneur, et autres choses en commun. L'homonie d'organes ne suffit pas à réaliser une transplantation ; seule une compatibilité entre les organes endommagés (ceux du receveur) et les organes sains (ceux du donneur) permet non seulement de réaliser cette greffe, mais de maintenir par-dessus tout, l'identité de l'individu. Par « compatibilité », nous n'entendons pas une simple ressemblance entre les organes endommagés et ceux qui sont remplacés : la compatibilité ne se lit pas dans la substitution d'un corps de proportions considérables par un autre de mêmes proportions, car la grandeur importe peu, puisqu'un grand corps peut prendre la place d'un petit et *vice versa*³². La compatibilité concerne moins la figure du corps (organe) que sa dynamique interne. Autrement dit, ce qui importe le plus, c'est la conservation du même rapport de mouvement. Il faut que le corps greffé soit en mesure de s'inscrire dans la dynamique à laquelle le corps endommagé participait. Par « compatibilité », nous entendons ce que Spinoza désigne par *accomodatio*³³, c'est-à-dire, l'accommodation ou ce qui revient au même, la cohésion ou la liaison³⁴. Le mouvement que les corps ou les organes greffés communiquent aux autres ne doit pas porter atteinte à la dynamique de l'ensemble de l'organisme vivant ; sans une telle compatibilité, l'union de l'organe greffé aux autres organes de l'organisme ne sera pas effective.

b) Spinoza et la structure du corps humain

³² Dans son livre (*L'Intrus*, Paris, Galilée, 2000, p. 41.), le philosophe Jean-Luc Nancy reconnaît, par exemple, avoir bénéficié d'un organe (le cœur) provenant d'un donneur ayant au moins une douzaine d'années de moins que lui. Ce qui prouve que la compatibilité n'est pas relative à la proportion de l'organe, mais plutôt à sa dynamique interne.

³³ « De là suit que l'homme, nécessairement, est toujours sujet aux passions, qu'il suit l'ordre commun de la Nature et lui obéit, et qu'il s'y adapte (*accomodare*) autant que l'exige la nature des choses » (*Ethique*, IV, Proposition IV, Corollaire, p. 351).

³⁴ « Par liaison des parties, j'entends donc simplement le fait que les lois ou la nature de chaque partie s'accordent (...) de telle sorte aux lois ou à la nature de chaque autre partie, qu'il ne saurait y avoir entre elles de contradiction » (Lettre XXXII de Spinoza à Oldenburg, le 20 novembre 1665, p.1179).

Spinoza a très vite compris qu'il ne suffisait pas seulement de dénombrer les éléments qui composent notre organisme, mais qu'il fallait aussi insister sur la complexité de ces éléments. Ainsi, dans les deux premiers Postulats qui font suite à la Proposition XIII du *De natura et origine mentis*, le philosophe affirme précisément, que l'organisme vivant renferme trois espèces d'éléments qui se caractérisent chacun par leur fluidité, leur mollesse et leur dureté :

Le Corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus (de nature diverse), dont certains sont très composés.

Des individus dont est composé le Corps humain, certains sont fluides, certains mous, et certains enfin, durs³⁵.

Toute personne ayant une connaissance plus ou moins avancée en biologie, pourrait affirmer que notre corps renferme pratiquement trois couches : la peau, la chair et les os. Le tout imbibé de graisse et de sang. C'est justement cette idée de la composition du corps humain que Spinoza soutenait déjà au XVII^e Siècle. Nous ne voulons pas dire que la particularité du philosophe se limite à l'érection d'une telle thèse, car elle va bien au-delà.

En insistant sur l'organisme vivant, le mérite de la physique spinoziste est d'établir un lien entre les affections de notre corps et sa composition. Autrement dit, il n'y a pas lieu de rechercher la cause des affections de notre corps hors de lui-même. Car elles sont intrinsèquement liées à la structure même du corps. En réalité, la diversité des corps qui concourent à la composition de l'organisme vivant est nécessairement porteuse d'effets considérables. C'est comme si chaque corpuscule (fluide, mou et dur) ayant sa nature propre, s'efforçait de persévérer dans son être, et que cette persévérance à l'échelle microscopique participe à celle de l'organisme tout en l'affectant. C'est ce qui se donne à lire à travers le Postulat III lorsqu'il affirme que : « Les individus composant le Corps humain, et par conséquent le Corps humain lui-même est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières »³⁶. Ce passage du texte spinoziste peut se comprendre doublement : il s'agit dans un premier temps de montrer la manière dont le corps humain affecté s'explique en partie par sa propre constitution ; étant donné que les corps qui le composent sont eux-mêmes affectés, l'organisme étant affecté d'une infinité de manières. C'est comme si le fait que le corps humain soit affecté par les corps extérieurs n'était rien de plus que la conséquence logique de sa composition ; autrement dit, c'est parce qu'il y a des individus

³⁵ Spinoza, *Ethique*, II, proposition XIII, Postulats I et II, p.129.

³⁶ *Ibid.*, II, prop. XIII, Post. III, p.129.

affectés qui participent à la consolidation de l'organisme vivant que celui-ci est par conséquent affecté par les corps extérieurs.

Ce Postulat est la conséquence des deux premiers, qui soulignent que les corps qui composent l'organisme vivant sont, non seulement très composés, mais qu'ils sont également de nature diverse. C'est l'idée de cette multitude de composition ainsi que la diversité des natures de ces compositions qui est ici évoquée pour souligner de façon significative la place du corps.

Outre l'évocation des trois types de corps qui composent notre organisme, nous pouvons lire, à travers cette assertion spinoziste, un emploi récurant du terme « *composé* ». Au-delà du fait que ce terme soit employé pour illustrer de façon précise la formation de l'organisme à partir de certains corps, cette notion permet, entre autres, de statuer sur la composition des corps composants, c'est-à-dire, préciser ce qu'ils renferment en eux-mêmes et voir en quoi, cette composition permet de déterminer la particularité de tel ou tel corps humain. Commençons par les individus qui se caractérisent par leur fluidité.

Loin d'être un corps neutre, le sang qui circule dans nos veines constitue effectivement une composition de corps divers. Et les corps qui le composent sont à leur tour, constitués d'autres corps. Le sang est un corps fluide de couleur rouge. Cette couleur lui vient d'un corps qu'il renferme, à savoir l'hémoglobine qui est un composé chimique contenant un autre corps, le fer. Le sang est composé de plasma et de ce qu'on appelle des éléments figurés : globules rouges (transport d'oxygène) ; globules blancs (défense immunitaire) et les plaquettes (participent au processus de l'hémostase). Sa fluidité fait de lui la principale modalité de transport des substances d'une partie du corps à une autre.

Dans sa lettre XXXII à Oldenburg, Spinoza revient sur cette idée qui consiste à dire que les choses ne sont rien de plus que des parties du *Tout*. En répondant à son correspondant qui lui demandait comment chaque partie de la nature s'accorde au *Tout*, Tout en lui étant conforme et en quoi elles se rattachent aux autres parties, Spinoza détaille sa thèse, en prenant pour exemple un corps fluide : le sang. Il montre que la composition de ce corps vient du fait que ses particules (la lymphe et le chyle) se communiquent respectivement leurs mouvements. Le chyle est un liquide laiteux qui résulte de la digestion ; il se déverse dans la lymphe qui est un liquide blanchâtre circulant dans un réseau qui lui est propre et termine sa course dans le sang veineux près du cœur. Dans cette composition de chyle, de lymphe et de sang veineux, la seule couleur prédominante est celle du sang veineux, à tel point que l'on serait tenté de croire qu'il s'agit d'un corps non composé.

Spinoza, faut-il le rappeler, est un fabricant de lentilles. En tant que tel, il a très certainement compris que la loupe permet de voir des images de plus près, en ce sens qu'elle les agrandit, réduisant ainsi la distance entre l'œil et l'objet perçu. Un tel regard qui transporte au plus près de la chose, donne en quelque sorte une vue générale de celle-ci, c'est-à-dire, la saisie de la chose comme un complexe d'autres choses. C'est dans cette lancée, qu'au cours de sa lettre XXXII à Oldenburg, Spinoza nous invite à scruter la nature à partir d'un regard microscopique³⁷, c'est-à-dire, un regard aussi soigneux que celui d'un ver situé dans le sang et qui soit à même de distinguer les différentes parties de ce corps fluide : « imaginons, si vous voulez, un ver vivant dans le sang, et qui serait capable de discerner par la vue les corpuscules du sang, de la lymphe, etc., d'observer comment chaque partie, par le choc d'une autre partie, ou bien est repoussée, ou bien communique une partie de son mouvement »³⁸. En tant qu'ils renferment des individus distincts, la lymphe et le chyle sont de ce seul point de vue, des entités à part entière, c'est-à-dire des individus très composés. Ce n'est que dans leur union qu'ils perdent leur statut de *Tout* pour redevenir des parties du *Tout* qu'ils composent.

Aux yeux de cet animal microscopique vivant dans le sang, le sang, en tant que tel, n'existe pas. Tout ce qui existe (selon lui) ce sont les corps qu'il perçoit et qui sont en réalité des particules du sang. Mais il ne les perçoit pas en tant que particules, puisque ce terme suppose une entité dont les corps observés sont censés dépendre ; il les perçoit alors comme des réalités à part entière, c'est-à-dire, comme des *Touts*. Pour le ver, chaque corps rencontré se rapporte et se limite à lui-même, comme entité indépendante. Pour notre propos, ce qui est intéressant dans cette Lettre, ce n'est pas tant le fait que Spinoza nous compare à ce ver sanguin, puisque, étant seulement dans une partie de l'univers, comme le ver, nous ne connaissons d'autre réalité que celle dans laquelle nous sommes et par rapport à laquelle nous nous situons. Mais ce qui nous importe au plus haut point à travers l'image du ver vivant dans le sang, c'est le fait de présenter le sang comme un corps composé, très composé d'ailleurs ; un corps dont la composition se lit aussi bien dans l'union ou la superposition des particules les unes contre les autres, que par la transmission du mouvement entre ses parties composantes. Si les particules de sang sont considérées comme des entités à part entière par le ver, c'est parce que celui-ci ne parvient pas à comprendre comment ces particules obéissent à

³⁷ A l'époque où Spinoza écrit cette Lettre, il était probablement informé de l'invention du premier microscope (instrument d'optique composé de plusieurs lentilles servant à regarder les corps très petits) ; invention du scientifique hollandais Antoni van Leeuwenhoek (1632-1723).

³⁸ Spinoza, Lettre XXXII à Oldenburg, p.1179.

la dynamique du sang, autrement dit, à la loi de ce *Tout* qu'est la nature³⁹. L'essence du sang provient de l'union de ses particules. De la même manière que l'organisme vivant résulte de l'union des corps, le sang découle de l'union des corpuscules tels que le chyle et la lymphe.

Les *corps mous* sont des corps dont la mollesse permet une facilité des mouvements corporels. L'élasticité de ces corps est telle qu'ils s'adaptent aux changements du corps humain (croissance, déplacement) et facilitent sa mobilité. Spinoza a donc raison de souligner que les individus qui composent l'organisme vivant sont très nombreux. Car pour ce qui est par exemple des muscles, le corps humain en compte plus 600 et chacun renferme une quantité considérable de fibres élastiques. Cette élasticité permet aux muscles de se contracter et de se décontracter afin de favoriser l'animation (ou le mouvement) du corps.

Le Postulat V met en relief deux types de corps sur les trois types que renferme l'organisme vivant (selon l'Axiome III). Il s'agit bien entendu des corps fluides et des corps mous. L'Axiome définissait les premiers comme des corps susceptibles de se mouvoir (s'infiltrer) dans les autres corps ; et les seconds, comme des corps ayant de petites surfaces. Malgré l'étroitesse de la surface des corps mous ou des parties molles, les corps fluides, en raison de leur nature, n'éprouvent aucune difficulté à venir les stimuler. Les corps fluides constituent en un certain sens, des vecteurs d'information ; lesquelles informations ne sont rien d'autre que les traces des corps qui affectent l'organisme vivant. A ce propos, nous ne pouvons que penser à Descartes : celui-ci développait déjà une thèse semblable. Pour Descartes, la chaleur du corps résulte d'un feu sans flamme que les esprits animaux transportent du cœur vers l'ensemble de l'organisme vivant⁴⁰.

³⁹ On pouvait déjà lire dans les *Principes de la philosophie de Descartes* que : « les corps fluides sont ceux qui sont divisés en un grand nombre de petites particules mues avec une force égale de tous les côtés. Et bien que ces particules, aucun œil, fût-il d'un lynx, ne les puisse voir, il ne faut cependant pas nier ce que nous avons démontré clairement [à savoir que, les corps fluides renferment des parties] ». (Spinoza, *Principes de la philosophie de Descartes*, II, Proposition XXXVII, Scolie, p. 237-238).

⁴⁰ Au-delà de toute polémique entre les deux philosophes, au sujet de la « volonté libre » ou de l'interaction corps/âme, nous devons retenir que chez Descartes, à la vue d'un danger, les esprits animaux transmettent l'information au cerveau. La fuite du danger découle d'un processus mécanique qui va de l'impression visuelle que les organes corporels reçoivent et dont les esprits animaux se chargent de transmettre au cerveau avant qu'ils ne stimulent les muscles. « (...) il faut remarquer que la machine de notre corps est tellement composée que tous les changements qui arrivent au mouvement des esprits peuvent faire qu'ils ouvrent quelques pores du cerveau plus que les autres ; et réciproquement que, lorsque quelqu'un de ces pores est tant soit peu plus ou moins ouvert que de coutume, par l'action des nerfs qui servent aux sens, cela change quelque chose au mouvement des esprits et fait qu'ils sont conduits dans les muscles qui servent à mouvoir le corps, en la façon qu'il est ordinairement mû à l'occasion d'une telle action » (Descartes, *Les Passions de l'âme*, I, article 16, p. 110-111). Les esprits

Les corps durs consolident la structure même de l'organisme vivant ; ils supportent et protègent les corps mous. Spinoza soutient que les corps durs se lient entre eux à partir de leurs grandes surfaces⁴¹. Les proportions de leurs surfaces sont telles qu'il est difficile que ces corps puissent changer de places. Mais cette difficulté liée au changement de ces corps participe pourtant au maintien et à la consolidation de la forme de l'individu. En tant qu'ils sont eux aussi des corps composés, ils renferment non seulement des minéraux tels que le calcium et le phosphore, mais également la moelle ; laquelle produit des cellules sanguines. Liés aux corps mous, les corps durs permettent aux premiers (les muscles) de mouvoir l'organisme grâce aux articulations liant les corps durs (les os). Quand bien même le philosophe tend souvent à universaliser sa physique afin qu'elle s'applique à tous les modes de l'attribut étendue, la lecture des deux premiers Postulats du traité de physique nous amène à réaliser une fois de plus, que l'organisme vivant est bien le modèle spinoziste d'une pensée du corps.

Martial Gueroult a bien fait de revenir sur la Lettre VI⁴² (de Spinoza à Oldenburg) pour montrer que la fluidité et la dureté (solidité) des corps sont relatives à leurs mouvements. Les corps qui se meuvent plus vite sont dits « fluides », tandis que ceux qui se meuvent moins vite sont dits « durs »⁴³. Chez Spinoza, la dureté et la fluidité ne se déterminent pas en fonction de l'état apparent des corps, c'est-à-dire, à partir des données sensibles. Le mouvement et le repos qui sont le critère définitionnel des corps, sont ceux-là mêmes, qui permettent également de déterminer lesquels d'entre eux sont fluides ou durs. C'est fort de ce qui précède que Martial Gueroult précise que de la Lettre VI : « on peut conclure également que ce que nous appelons solide ou dur, mou ou fluide, dépend aussi du degré de vitesse qu'ont à l'égard les unes des autres les parties composantes du tout »⁴⁴. Cette assertion de

(animaux) auxquels Descartes fait allusion pourraient correspondre à ce que Spinoza entend par corps fluide. Descartes parle de changements qui affectent la dynamique des esprits animaux et qui causent par la même occasion, l'ouverture des certains pores du cerveau.

⁴¹ Spinoza affirme justement que : « Plus sont grandes ou petites les surfaces suivant lesquelles les parties d'un Individu, ou d'un corps composé, s'appuient les unes sur les autres, plus il est difficile ou facile de les forcer à changer de place, et par conséquent plus il est difficile ou facile de faire que l'Individu lui-même revête une autre figure. Et par là, les corps dont les parties s'appuient les unes sur les autres suivant de grandes surfaces, je les appellerai durs ; suivant de petites surfaces, mous ; et ceux enfin dont les parties se meuvent les unes dans les autres, fluides ». *Éthique*, II, Proposition XIII, Axiome III, p.125.

⁴² Spinoza, Lettre VI, *Œuvres Complètes*, pp.1069-1082.

⁴³ Dans le Scolie de la Proposition XXXVII de la seconde partie des *Principes de la philosophie de Descartes*, Spinoza insistait sur le fait que la résistance d'un corps à la sollicitation (c'est-à-dire sa dureté), vient de cela même qu'il est en repos par rapport au corps qui tend à le mouvoir : « De plus, (...) les corps résistent aux autres corps uniquement par leur repos, (...) dans la dureté, ainsi que les sens l'indiquent, nous ne percevons rien d'autre sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains, il est clair que nous devons conclure que les corps durs sont ceux dont toutes les particules sont en repos les uns à l'égard des autres » (p. 238).

⁴⁴ M. Gueroult, *Spinoza. II- L'âme*, Paris, Aubier, p.167.

Martial Gueroult formulée à la lumière du texte spinoziste, se comprend aisément, d'autant plus que, dans sa Lettre, Spinoza prend le contre-courant de la thèse de Boyle (selon laquelle la fluidité, la solidité et bien d'autres, sont rangées au nombre des affections les plus générales, c'est-à-dire qu'elles se déterminent d'elles-mêmes, par la simple observation. Ainsi la fluidité renverrait à tout ce qui est fluide (liquide) et la dureté à tout ce qui est solide).

Aux yeux de Spinoza, il convient de lire la nature à travers ses propres lois et non à partir des caprices de nos sens. Seuls « le mouvement, le repos et leurs lois »⁴⁵ sont capables de rendre compte de la nature des corps. L'expérience enseigne effectivement qu'un corps dit « fluide » peut, au bout d'un moment se changer en corps « dur » et *vis versa* : le sang est par exemple connu pour sa fluidité, mais sa coagulation, c'est-à-dire la modification de son rapport initial de mouvement et de repos fait de lui un corps dur. Il en est de même pour l'eau qui se transforme en bloc de glace. On peut voir comment Spinoza demeure fidèle aux lois de la physique et c'est justement au nom de ces principes qu'il se refuse de concevoir la fluidité et la solidité comme des genres suprêmes. En un mot, les notions de « fluidité » et de « solidité » résultent de la vitesse à laquelle les corps se déplacent (et des modifications des rapports qui régissent les corps auxquels elles s'appliquent).

Etant donné que la fluidité est la marque de la circulation (mouvement) des corps, étant donné que pour Spinoza, tous les corps sont, soit en mouvement, soit en repos, il est possible que tous les corps, au-delà de leur mollesse, leur dureté et leur fluidité, soient avant tout des corps mouvants, c'est-à-dire des corps fluides. Ceci se comprend aisément d'autant plus que si les corps durs, tels que les os de notre corps, ne renfermaient pas en eux, des corps fluides comme la moelle, ou s'ils n'étaient pas eux-mêmes susceptibles d'être mus, bien que difficilement, notre croissance et notre décroissance n'auraient pas lieu. Ils sont donc de ce point de vue, « durs » en ce sens qu'ils ont des surfaces considérables et difficiles à modifier, mais ils sont également fluides à cause d'une dynamique interne qui les anime.

c) Transformation et changement du corps humain dans la physique spinoziste

Comment un corps qui change sans cesse est-il toujours le même ? Si le changement n'a aucun effet néfaste sur la forme du corps humain, ne doit-on pas le considérer comme la condition *sine qua non* de la conservation de la forme du corps ? Faut-il que le corps change à

⁴⁵ Spinoza, Lettre VI, p.1076.

chaque fois pour pouvoir se conserver, c'est-à-dire, être identique à lui-même ? Faut-il voir, à travers le changement de notre corps l'expression du *conatus* ?

Le problème que nous comptons traiter, dans les lignes qui suivent, porte essentiellement sur la forme du corps humain. Il s'agit de voir, non seulement, comment, l'Individu qu'est le corps de l'homme, parvient à conserver sa propre forme, en dépit des différentes variations qui l'affectent, mais il s'agit aussi de souligner, par la même occasion, le caractère indispensable de ces variations ; c'est-à-dire, montrer, à partir de leur spécificité, en quoi elles sont nécessaires au maintien ou à la conservation de l'identité du corps.

Pour comprendre comment le corps parvient à conserver sa forme nonobstant les variations des parties qui le composent, il conviendra d'étudier ces différentes variations et voir, jusqu'à quel point, elles sont en adéquation avec ce que Spinoza entend précisément par *mutatio*, c'est-à-dire, par « changement ». Quels sont alors les changements compatibles avec la conservation de la forme du corps humain ?

Notre étude portera sur trois points essentiels : c'est à la lumière de la seconde partie des *Pensées Métaphysiques* que, nous nous efforcerons de déterminer, dans un premier moment, le sens que Spinoza accorde au concept de *mutatio*⁴⁶. Dans un second moment, nous partirons des Lemmes IV, V, VI et VII de la deuxième partie de l'*Ethique* pour ressortir les principales fonctions organiques (compatibles au maintien de la forme du corps). Enfin, dans un dernier moment, nous tenterons d'établir un lien entre les notions de *mutatio* et de *conatus*. Comment Spinoza conçoit-il le changement ?

Dans l'œuvre de Spinoza, la notion de « changement » est explicitée pour la première fois, au chapitre IV de la seconde partie des *Pensées Métaphysiques*. On y décèle les bases à partir desquelles la question de la forme du corps sera élaborée à travers les quatre derniers Lemmes de l'Abrégé de physique. Car dès le début de ce chapitre, Spinoza ne manque pas de distinguer les termes de *mutatio* (changement) et de *transformatio* (transformation) : le premier pourrait être une « corruption », mais dans ce cas, ce serait une « corruption » au sens faible du terme ; une corruption qui, en réalité, n'en est pas une, puisque d'elle, apparaît une nouvelle chose identique à la précédente et à même de conserver l'équilibre initial du sujet.

⁴⁶ « Per mutationem intelligimus hoc loco omnem illam variationem, quae in aliquo subjecto dari potest, integrâ permanente ipsâ essentiâ subjecti ; quamvis vulgò etiam latiùs sumatur ad significandam rerum corruptionem, non quidem absolutam, sed quae simul includit generationem corruptioni subsequentem, ut cùm dicimus caespites in cineres mutari, homines mutari in bestias. Verùm philosophi ad hoc denotandum alio adhuc vocabulo utuntur, nempe transformationis. At nos hîc tantùm de illâ mutatione loquimur, in quâ nulla datur subjecti transformatio, ut cùm dicimus Petrus mutavit colorem, mores etc. ».

Donc cette forme de corruption au sens faible du terme, est celle qui se fait sans aucune *transformation* du sujet. Alors que la *transformation*⁴⁷ est une corruption au sens propre du terme, une « corruption absolue ». C'est par souci d'apporter plus d'éclaircissement dans les termes, que Spinoza pose ce qui suit :

Par *changement* nous entendons ici toute variation qui peut se produire dans un sujet quelconque, alors que l'essence même du sujet garde son intégrité ; sans doute, on donne d'ordinaire à ce mot un sens plus large pour signifier la corruption des choses, non une corruption absolue mais une corruption qui enveloppe en même temps une nouvelle génération (...). Ici, nous parlons seulement du changement dans lequel il n'y a aucune transformation du sujet, comme quand nous disons : Pierre a changé de couleur, de mœurs, etc.⁴⁸

Le terme latin *mutatio* est à l'origine du terme français « mutation » qui exprime aussi l'idée de changement. Sans prétention aucune, à notre avis, pour mieux saisir le sens que Spinoza accorde au terme de *mutatio*, il faut, non pas se limiter à l'équivalent de ce terme en français, mais le lire en ayant à l'idée le verbe qu'il implique, à savoir, le verbe latin *mutare*, qui, bien entendu, se traduit par le verbe « changer », mais ne manque pas surtout de renvoyer au verbe « muer » (et non « muter »). Ce dernier verbe, en tant qu'il n'est pas sans nous faire penser à la « mue » (c'est-à-dire, au phénomène physiologique de renouvellement ponctuel des parties qui composent le corps de certains animaux), permet de mieux souligner l'importance du terme de *mutatio* chez Spinoza, et de le concevoir comme un changement nécessaire, c'est-à-dire, en vue d'une reconstitution.

Tel que l'entend Spinoza, le changement renvoie au passage d'un état à un autre, c'est un processus (perpétuel) qui a lieu au sein même d'un sujet quel qu'il soit. Ce processus ne tend pas à transformer le sujet en « quelque chose d'autre », puisqu'il demeure toujours « le même », c'est-à-dire, identique à lui-même. En définissant le changement par la « variation », Spinoza ne tend-il pas à souligner le caractère perpétuel de ce phénomène ?

Il ne s'agit pas, en effet, d'une modification achevée, c'est-à-dire, celle qui se produirait une fois pour toute. En tant qu'elle est liée à la sauvegarde de l'« intégrité » du sujet, il s'agit plutôt d'une modification qui consiste à maintenir l'essence de celui-ci ; une modification qui sous-entend la vie. C'est la raison pour laquelle, elle est intrinsèquement liée au sujet. Le concept de « variation » permet donc de comprendre qu'il s'agit, non seulement

⁴⁷ Ne nous attardons pas pour l'instant sur le concept de transformation, car il sera davantage étudié dans le second point de notre deuxième chapitre. Il s'agira de voir comment, contrairement au changement, la transformation modifie l'identité affective de l'individu humain.

⁴⁸ Spinoza, *Pensées Métaphysiques*, II, Chapitre IV, p. 271.

d'une modification perpétuelle, mais également « réversible ». Et, si le changement est une « variation », autrement dit, le passage d'un état à un autre, comment s'explique alors sa compatibilité avec la conservation de l'intégrité du sujet ? La réponse à cette question nous permettra de comprendre au plus haut point, les enjeux du texte des *Pensées Métaphysiques* dans l'élucidation des quatre derniers Lemmes du *De natura et origine mentis*.

Aux yeux de Spinoza, le changement n'est pas du tout incompatible avec la conservation : il apparaît d'ailleurs comme une condition nécessaire à celle-là. L'extrait que nous venons de citer, l'exprime aisément à travers le terme de *generatio*, c'est-à-dire, la « génération » ou reproduction des êtres. Si la *generatio* fournit au sujet les éléments indispensables à sa conservation, il n'en demeure pas moins qu'elle soit tributaire d'un mouvement initial ; en d'autres termes, c'est parce qu'il y a d'abord *mutatio* (« changement ») que ce qui est changé se trouve ainsi « régénéré ». Spinoza présente le changement comme *une corruption qui enveloppe une nouvelle génération*, et cela sans aucune transformation du sujet, car ce qui est « régénéré » ne diffère pas de ce qui a subi le changement. Autrement dit, le changement se lit dès lors que les parties qui composent un sujet sont modifiées et remplacées par d'autres parties ayant les mêmes caractéristiques que les premières.

Encore une fois, le changement n'est rien de plus qu'une reproduction ou une reconstitution à partir de laquelle le sujet est « régénéré ». Selon Spinoza, la *mutatio* du sujet répond aussi bien aux causes externes – celles qui ne dépendent pas de lui – qu'à une cause interne résultant de la volonté du sujet. Si la *mutatio* non voulue peut être quelque fois bénéfique (par exemple lorsqu'elle est liée à la croissance du sujet) et nuisible (lorsqu'elle cause la maladie du sujet), la *mutatio* voulue est, quant à elle, l'expression d'un manque : « car tout changement qui dépend de la volonté du sujet a pour but de rendre son état meilleur, ce qui ne peut être dans l'Être souverainement parfait. De plus, un tel changement ne se fait que pour éviter quelque dommage ou pour acquérir quelque bien qui fait défaut »⁴⁹. A travers ces lignes des *Pensées Métaphysiques*, Spinoza montrait déjà la compatibilité qu'il y'a entre la *mutatio* du sujet et sa conservation : une *mutatio* (occasionnée par le sujet) se fait toujours en vue de quelque chose de meilleur. Mais Spinoza voulait aussi présenter par la même occasion, la *mutatio* voulue comme une réponse aux inconvénients de la *mutatio* subie. Ainsi, lorsqu'il est affecté par la maladie ou la faim, le sujet fera de son mieux pour changer cette situation. Jamais un sujet ne tendra « volontairement » à occasionner sa *mutatio* pour se corrompre. Cela dit, il fera tout ce qui est dans la mesure de ses possibilités pour se

⁴⁹ Spinoza, *Pensées Métaphysiques*, II, Chapitre IV, p. 273.

rapprocher davantage de ce qui peut faciliter sa conservation : c'est ce que Spinoza soutiendra dans le Postulat IV de l'Abrégé de physique.

Le corps humain est composé d'un nombre indéfini d'organes qui lui donnent une forme précise. Et en même temps, en tant que mode de l'attribut de l'étendue, le corps humain n'est qu'une partie parmi la multitude de corps comprise dans cet attribut. Il y'a comme une interdépendance entre les modes d'un même attribut : résultant d'une union de corps, c'est-à-dire, d'une certaine interdépendance de corps qui se superposent et se transmettent leurs mouvements, le corps constitué entretiendra cette même interdépendance avec les corps extérieurs à partir desquels il tire sa subsistance. C'est du moins ce que laisse apparaître le Postulat IV de la Seconde Partie de l'*Ethique* : « *Corpus humanum indiget, ut con[s]ervatur, plurimis aliis corporibus, à quibus qua]i regeneratur* ». On retrouve ici le verbe « régénérer », du latin *regenero*, qui veut dire « faire renaître » ou « reproduire en soi » ; ce terme nous a permis de penser la *mutatio* comme la modalité principale de la conservation du corps humain, puisque c'est une opération qui favorise la reconstitution naturelle d'un organe. Le corps est donc pour ainsi dire, « régénéré » à travers la régénération de ses organes. La conservation du corps humain découle de sa régénération, c'est-à-dire, le renforcement de ses ressources vitales. Or, celles-ci ne s'obtiennent que par l'entremise d'autres corps qui sont hors de nous, mais près de nous en ce qu'ils font partie des maillons de cette chaîne infinie qu'est la Nature.

A travers ce Postulat, Spinoza rappelle la dépendance de l'organisme vivant vis-à-vis des corps à partir desquels il est régénéré. « Dépendance » qui débouche en toute logique sur l'élucidation de la question de la mort : ceux qui, (par leur permanence) permettent au corps humain de persévérer dans son être peuvent aussi (par leur absence) causer sa disparition. La disparition des corps « régénérateurs » entraîne celle du corps régénéré puisque celui-ci est sous leur dépendance. Ce Postulat nous fait penser au Lemme VII que nous avons cité ci-dessus. Il est vrai, que ce Lemme pourrait faire allusion aux corpuscules de l'organisme qui, s'ils sont remplacés aussitôt qu'ils disparaissent, la stabilité de l'organisme est maintenue. Mais il se pourrait aussi que ce même Lemme évoque les corps absorbés par l'organisme et qui, au terme de leur compression dans les parois du corps humain (l'air dans les poumons, les nutriments dans l'estomac, les boissons dans la vessie, etc.) ne forment plus qu'un seul corps et obtiennent plus ou moins le statut de particules corporelles.

Après avoir tenté de donner un contenu aux termes de « transformation » et de « changement », tel que l'entend Spinoza, nous passons dès à présent, au second point de

notre étude que nous introduisons par la question suivante : quelles sont les fonctions organiques impliquées dans les quatre derniers Lemmes de l'*Éthique* ?

Étant donné que les Lemmes IV, V, VI et VII sont liés à la *mutatio* du corps, et que la *mutatio* va de pair avec la conservation du sujet, il va de soi que les fonctions qu'ils impliquent soient donc d'une nécessité vitale. La survie ou la conservation de l'organisme n'est possible que si les conditions impliquées dans ces Lemmes sont respectées. Nous allons donc découvrir les différentes fonctions organiques au fur et à mesure que nous étudierons les conditions incluses dans les quatre derniers Lemmes de l'Abrégé de physique. Il faut déjà dire que les quatre Lemmes correspondent respectivement à quatre fonctions organiques spécifiques. En tant que telles, elles sont liées à la conservation de l'organisme vivant : il s'agit, d'abord, des particules dont l'organisme vivant se dissocie et qu'il récupère à nouveau ; ensuite, de l'augmentation ou de la diminution des organes qui composent le corps humain ; puis, du déplacement d'une partie de l'organisme ; et enfin de la mobilité ou de l'immobilité de l'ensemble de l'organisme. Voyons comment Spinoza conçoit ces différents phénomènes.

On peut constater qu'à l'exception du Lemme VII, les Lemmes IV, V et VI débutent par la conjonction « *si* » ; laquelle sous-entend une condition. Rapportée aux Lemmes, elle permet de comprendre que, la conservation de la forme du corps n'est possible que « *si* » celui-ci remplit les conditions incluses dans ces Lemmes. C'est également à ce constat qu'aboutit Jean-Pierre Juillet⁵⁰. L'organisme vivant est donc tenu de respecter les différentes conditions comprises dans les Lemmes pour assurer sa conservation. Voici comment Spinoza formule la première condition : « *si d'un corps, autrement dit d'un Individu composé de plusieurs corps, certains corps se séparent et qu'en même temps d'autres corps de même nature et en nombre égal viennent prendre leur place, l'Individu gardera sa forme* »⁵¹. Que faut-il retenir de ce quatrième Lemme de l'Abrégé ? Comme on peut le constater, le Lemme IV porte sur la séparation et la récupération des corps qui composent l'organisme vivant ; les spécialistes des textes de Spinoza s'accordent à parler du phénomène de digestion ; lequel se

⁵⁰ J.-P. Juillet, *Des vues de Spinoza. Arguments et figures de la « philosophie vraie »*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, p. 120. Bien avant lui, Martial Gueroult insistait déjà sur les conditions que ces Lemmes impliquent : « une fois ainsi fixées les conditions et les modalités diverses de l'union de corps qui constitue la forme de l'Individu, quatre Lemmes précisent les conditions qui permettent à cet Individu de rester identique à lui-même en dépit des quatre sortes de transformations qui peuvent lui advenir » (*Spinoza, II-L'âme*, p. 168). A la lecture du texte de Gueroult, on pourrait se demander pourquoi il parle de transformation alors que ces Lemmes sont liés au changement, et que les deux termes se rejettent mutuellement. En fait, c'est dans l'optique du non-respect des conditions évoquées que le corps, au lieu seulement de changer, c'est-à-dire, de se conserver en dépit de ses modifications, finira par se transformer, c'est-à-dire, connaître une transformation absolue. Les conditions incluses dans les Lemmes montrent qu'on peut facilement passer du changement à la transformation.

⁵¹ *Éth.*, I, Lemme IV, p. 125.

traduit par l'excrétion et la nutrition⁵². Mais on pourrait aussi parler du phénomène de respiration ; phénomène qui se traduit par les phases d'expiration et d'inspiration. Quoiqu'il en soit, il s'agit d'un phénomène par lequel l'organisme vivant préserve son intégrité en récupérant les éléments qui s'étaient dissociés de lui.

Il convient de souligner que les corps impliqués dans ces phénomènes font partie intégrante de l'organisme vivant ; autrement dit, ce sont des corps dont il est composé et qui se séparent de lui, puis lui reviennent sous un aspect identique aux précédents. Ce sont des corps dont l'absence serait fatale à l'organisme vivant. Ces corps pourraient aussi bien être ceux qui sont impliqués dans la Définition qui précède l'Axiome III et les quatre Lemmes, c'est-à-dire, celle qui fait état des corpuscules dont la superposition des leurs parties ainsi que la communication de leur mouvement concourent à la formation de l'organisme vivant. De même qu'ils pourraient faire partie des corps évoqués dans le Postulat IV, c'est-à-dire, des corps extérieurs à l'organisme, mais dont il a pourtant besoin pour se régénérer.

Les deux hypothèses méritent d'être maintenues. Seulement, lorsqu'on relit les termes du Lemme IV à l'aune de la Définition susmentionnée, on serait tenté de voir que l'accent est surtout mis sur les corps qui composent l'organisme vivant et que les corps extérieurs dont nous tirons notre subsistance ne sont évoqués qu'implicitement. Ce qui pourrait conduire à penser à la reproduction des cellules. Et puisqu'il s'agit des corps qui composent l'organisme, on pourrait également penser aux greffes d'organes, aux implantations, bien que Spinoza ne développe pas davantage cette possibilité. Ceci laisse aussi apparaître que le phénomène impliqué dans ce Lemme ne saurait se réduire au phénomène de digestion ou de respiration.

Mais, loin d'être anachronique, c'est en lisant le Lemme IV à l'aune du Postulat IV, qu'on se rend compte que les corps évoqués dans le Lemme en question sont certes « d'autres corps » que ceux qui ont concouru à la formation de l'organisme, mais qui, de par leur union aux corps qui composent l'organisme (donc lorsqu'ils sont absorbés par notre corps), finissent par être des parties de celui-ci, c'est-à-dire, des corps qui le composent et le constituent

⁵² M. Gueroult parle de processus physiologiques liés à « l'élimination et la nutrition » (*Spinoza. II- L'âme*, p. 184) ; François Duchesneau précisément en termes d'« excrétion et de nutrition » (« Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant », p. 278). Pierre Macherey parle aussi de « nutrition » dans l'exemple qu'il donne des manifestations élémentaires de la vie organique (*Introduction à l'Éthique de Spinoza, II*, p. 151). Soulignons que, quand bien même il interprète ce Lemme en termes d'« excrétion et de nutrition », c'est-à-dire, comme des « fonctions organiques » particulières, François Duchesneau, par un renversement surprenant, affirme ne pas voir à travers ces Lemmes, « une théorie des fonctions organiques au sens strict, car il est à remarquer qu'il ne s'agit en aucun cas d'expliquer la structure animale, ou du moins de rattacher directement l'explication des fonctions animales à la mise en évidence d'un modèle structurel qui puisse s'appliquer à l'être vivant. Spinoza, semble-t-il, entend composer un système formel de variations compatibles avec la constance d'une structure phoronomique. Il est constant, en effet, que l'on ne peut se représenter par un schéma la machine qui fonctionnerait suivant le principe phoronomique indiqué dans l'un de ces lemmes » (« Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant », in *Canadian Journal of philosophy*, juin, 1974, p. 559). Pour Duchesneau, ce n'est que par hypothèse que ces Lemmes peuvent renvoyer aux fonctions animales.

proprement dit. On peut donc comprendre que si les corps évoqués dans le Postulat IV ne sont pas indispensables à la formation de l'organisme vivant, il n'en demeure pas moins qu'ils sont ceux qui s'associent à l'organisme une fois qu'il a été constitué. Et dans ce cas, ce sont des corps indispensables, non pas à la formation, mais plutôt à la conservation de l'organisme. Après avoir posé les conditions de la formation de l'organisme vivant au cours de la Définition incluse dans l'Abrégé de physique, Spinoza voit, à travers les Lemmes qui font suite à cette Définition, un moyen d'énoncer les différents processus par lesquels la forme constituée (de l'organisme vivant) peut être sauvegardée.

Le Lemme V porte essentiellement sur l'augmentation et la diminution des parties qui composent l'organisme vivant. Toutes les parties qui ont concouru à la formation de l'organisme vivant sont susceptibles de connaître des variations qui peuvent, soit les faire augmenter, soit les faire diminuer. Et pour que la forme de l'organisme soit préservée, il faut qu'une condition soit remplie. Spinoza la formule en ces termes : « si les parties composant un Individu en arrivent à être plus grandes ou plus petites, mais en proportion telle qu'elles conservent toutes entre elles le rapport de mouvement et de repos qu'elles avaient auparavant, l'Individu semblablement gardera sa nature d'avant, sans changement de forme »⁵³. Que peut-on retenir du Lemme V ?

Ce Lemme est lié au phénomène de croissance et de décroissance des organes qui composent le corps humain. Bien qu'il ait la même finalité que le Lemme précédent (en tant qu'ils mettent tous l'accent sur l'absence de changement de forme), il n'en demeure pas moins différent de ce dernier en ce sens qu'il s'articule autour de la proportion de mouvement et de repos relative aux organes du corps humain, et non plus autour de la substitution de certains organes par quelques autres de nombre et de nature identique. Ici, rien n'est substitué par quoi que ce soit ; les parties qui composent l'organisme vivant ne se sont pas séparées du Tout qu'elles composent. Mais que se passe-t-il alors dans ce Lemme ?

Il se passe que les parties qui ont concouru à la constitution de l'organisme vivant ne sont pas statiques c'est-à-dire, « inertes » ; car elles sont soumises à des variations perpétuelles ; lesquelles variations mettent en relief la croissance ou la décroissance de ces parties composantes. Dans une telle perspective, étant donné que le changement ne se lit plus en termes de « séparation » et de « remplacement » d'organes, mais bien au contraire en termes de « grandeur » ou « croissance » et de « petitesse » ou « décroissance » d'organes, la conservation de la forme ne dépend plus d'une substitution de l'organe perdu, mais de la conservation de la dynamique interne aux parties composantes. Autrement dit, les parties qui

⁵³ *Éth.* II, Lemme V, p. 127.

composent l'organisme vivant peuvent varier d'autant de manières, mais tant que la proportion de mouvement et de repos qui régit ces parties est maintenue, l'organisme n'aura subit aucune modification considérable.

Une petite remarque s'impose : lorsque Spinoza parle de « séparation » (Lemme IV), il conditionne la préservation de la forme de l'organisme vivant par le remplacement des corps de même nature et en nombre égal ; tandis que lorsqu'il parle de la « variation » des proportions des parties composantes (Lemme V), la préservation de la forme de l'organisme est conditionnée par une certaine *conservation* du rapport interne relatif aux parties composantes. Bien que le verbe *conserver* soit employé une seule fois dans le Lemme V, on peut toutefois soupçonner un emploi implicite de ce verbe dans le même Lemme. Et, lorsqu'il l'emploie explicitement, c'est pour l'inclure dans la condition : en dépit des variations des parties composantes, l'organisme vivant demeurera inchangé, à condition que les parties qui le constituent, *conservent toutes entre elles le rapport de mouvement et de repos qu'elles avaient auparavant*.

Or, cette condition n'est suffisante que parce qu'il y'a d'abord une *conservation* implicite : les corps impliqués dans les variations sont des corps qui diffèrent de ceux évoqués dans le Lemme IV, les corps dont il est question ici, sont des corps qui se sont « conservés » et donc ne se sont pas « séparés » de l'organisme vivant. Cette condition implicite étant remplie, il ne reste plus qu'à formuler une autre condition, mais cette fois-ci explicite : les corps ayant varié se doivent d'avoir le même rapport qu'auparavant. Le corps d'un homme peut donc croître ou décroître, sa forme sera toujours la même tant que le rapport des parties concernées au cours de ces variations, n'aura subit aucune modification.

La Définition qui précède les Lemmes faisait état de la transmission de mouvement entre les organes qui composent l'organisme vivant ; ces organes se caractérisent par l'orientation de leur mouvement vers une partie précise de l'organisme. Mais il peut arriver que ce mouvement propre aux organes soit orienté vers une partie autre que leur partie habituelle. Et cela constitue aussi une forme de changement, mais un changement qui n'a aucun effet néfaste sur l'organisme, tant que la dynamique des parties est maintenue en dépit de la nouvelle orientation de leur mouvement. Spinoza l'exprime en ces termes : « si certains corps composant un Individu sont forcés de tourner le mouvement qu'ils ont vers une partie, vers une autre partie, mais de telle sorte qu'ils puissent continuer leurs mouvements, et se les communiquer les uns aux autres selon le même rapport qu'avant, l'Individu semblablement

gardera sa nature, sans changement de forme »⁵⁴. Que faut-il retenir de ce Lemme ? Quelle fonction organique pouvons-nous en déduire ?

Ce Lemme marque toute l'importance de la dynamique interne aux organes du corps. Il diffère du quatrième en ce sens qu'ici, rien ne se sépare du corps ; il se rapproche par contre du cinquième Lemme, car le changement se lit exclusivement entre les parties qui composent l'organisme. Si le cinquième Lemme parlait de la croissance des organes, le sixième Lemme parle de leur orientation dans des directions diverses.

Le Lemme VII rappelle implicitement les acquis de la Définition qui précède les Lemmes. Il part de la considération d'un « Individu ainsi composé », c'est-à-dire, tel que la Définition le présente, pour évoquer le mouvement et le repos de l'ensemble de l'organisme vivant : « en outre, un Individu ainsi composé garde sa nature, qu'il se meuve en son entier, ou qu'il soit en repos, ou qu'il se meuve vers telle ou telle partie, pourvue que chaque partie garde son mouvement, et le communique aux autres comme auparavant »⁵⁵. A notre avis, la position qu'occupe ce Lemme n'est pas fortuite, elle traduit la conséquence de tout ce qui a été envisagé depuis la Définition, en passant par les premiers Lemmes. Nous pourrions même souligner que les Lemmes précédents constituent une sorte de prélude au dernier Lemme. Comment cela se fait-il ?

L'organisme vivant ne saurait se mouvoir tout d'un coup, brusquement, sans qu'il n'y ait d'abord un mouvement partiel ou local. Autrement dit, il faut d'abord que le processus décrit dans le Lemme VI soit réalisé pour que l'on parte du mouvement d'un membre, au mouvement de l'ensemble de l'organisme ; par exemple, un athlète ne parvient à mouvoir tout son corps dans des directions diverses que parce qu'il fait précéder ce mouvement d'ensemble par un mouvement partiel. Ainsi, une jambe, un bras ou tout autre membre, sont préalablement orientés dans telle ou telle direction (Lemme VI) avant que le mouvement évoqué dans le Lemme VII ne soit possible. Dans ce dernier Lemme, la forme de l'organisme n'est conservée que lorsque les parties conservent la dynamique de mouvement qui les détermine.

Les mécanismes corporels sont d'une nature telle qu'une fois que le corps est dans cet état, il déploie une dynamique en vue de se ressourcer. C'est ce que souligne Spinoza dans le Scolie de la Proposition XLV d'*Éthique* IV⁵⁶. On remarque que, Spinoza parle en quelque sorte de l'alimentation *d'un homme sage* ; non pas qu'un non sage n'éprouve pas la nécessité

⁵⁴ *Éth.* II, Lem. VI, p. 127.

⁵⁵ *Ibid.*, Lem. VII, p. 127.

⁵⁶ *Ibid.*, IV, Proposition XLV, Scolie, p. 413.

de s'alimenter quand la dynamique de son corps diminue, mais qu'à la différence de l'ignorant, le sage s'alimente *sagement*, avec modération. Nous ajouterons même qu'il se nourrit *rationnellement*. Car le sage s'efforce d'équilibrer son alimentation : le corps humain étant composé de parties très composées, dans sa *ration* alimentaire, le sage doit tenir compte de cette vérité ; il sait que toutes les parties composantes de son corps ont besoin d'aliments appropriés pour perpétuer la cohésion du corps.

Ce n'est pas de manière fortuite que Spinoza précise que, les corps composants ont besoin d'une alimentation nouvelle et variée. En nos moments actuels, les nutritionnistes diront qu'il s'agit d'une alimentation riche en telle ou telle autre matière. Toutefois, chaque homme, sage ou non, s'efforcera toujours de faire en sorte que la *mutatio* ne donne pas lieu à une *destructio* : chacun tendra à s'alimenter. Mais comme nous l'avons souligné, la différence entre le sage et l'ignorant n'est pas seulement intellectuelle (ou psychologique), elle se lit avant tout à travers leurs corps respectifs. Un corps bénéficiant d'une alimentation équilibrée aura plus d'aptitudes (plus de mouvements) qu'un corps dont la nutrition ne tient pas compte de la spécificité des parties qui le composent ; lesquelles, nous dit Spinoza, ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée. Le sage et l'ignorant ne vivent pas la *mutatio* de la même manière, bien qu'ils parviennent tous deux, chacun à sa manière, à éviter la destruction de leurs corps.

Pour montrer à quel point l'organisme est susceptible d'émettre des signaux suite aux agressions extérieures ou à la diminution de ses potentialités (due à la faim, la soif et autre chose), Spinoza ne manque pas d'insister sur la dynamique du mouvement et du repos. En présentant le mouvement et le repos comme deux caractéristiques essentielles des modes de l'attribut l'étendue, Spinoza les conçoit en même temps comme ce par quoi l'organisme vivant affirme sa puissance et émet une résistance ; résistance à tout ce qui concourt à la diminution de ses potentialités. Si tout corps n'est qu'une proportion de mouvement et de repos, cela ne revient-il pas à dire que ce qui affecte le corps se manifeste ou se traduit sous forme de cette même proportion (de mouvement et de repos, puisque toute affection est définie en termes d'augmentation et de diminution de la puissance d'agir du corps⁵⁷), l'organisme réagit et résiste en déployant une dynamique de mouvement et de repos⁵⁸.

⁵⁷ Dans un tel cas, une affection serait soit un mouvement soit un repos du corps en trop.

⁵⁸ L'auteur du *Court Traité* les considérerait d'ailleurs comme des modifications qui changent en augmentant et en diminuant ; ces modifications sont simultanément perçues par l'âme : « par exemple, si le repos augmente et que le mouvement diminue, il en résulte la douleur ou la tristesse que nous appelons froid. Si, au contraire, c'est le mouvement qui s'accroît, cela cause la douleur appelée chaleur ». Le froid et le chaud sont donc deux

En rappelant qu'au siècle de Spinoza, la chaleur était perçue comme la cause du mouvement des organes, Martial Gueroult soutient son propos par une illustration riche de sens : « les animaux à sang chaud ont une température constante dont les variations accidentelles peuvent compromettre la vie (fièvre, froid cadavérique) et (...) ce qu'ils doivent conserver sous le nom de santé consiste vraisemblablement en ce degré constant de chaleur [...]. Il est de fait que la température du corps correspond à une vitesse quadratique moyenne, c'est-à-dire à une certaine proportion des vitesses que les échanges avec le monde extérieur conservent au corps vivant⁵⁹ ». Martial Gueroult montre qu'il y'a une certaine constance thermique qui définit la nature même de l'organisme vivant. Le maintien ou la conservation de cette dynamique assure la santé de l'organisme vivant. La fièvre découle d'une élévation anormale (ou excessive) de la température globale du corps humain, suivie de trouble tel que l'accélération du rythme cardiaque. Ce qui peut occasionner des changements considérables susceptibles de porter atteinte à la dynamique ou à l'équilibre vital de l'organisme.

L'organisme renferme en effet, une chaleur habituelle dont le seuil doit être respecté. Si nous nous souvenons des enseignements de Descartes, il serait aisé de voir dans quelle perspective s'inscrit Martial Gueroult : Descartes présentait le cœur comme le siège de la chaleur de l'organisme vivant, car il renferme en son sein, une espèce de feu sans flamme ; ce feu est aux yeux de Descartes, la cause de la chaleur du sang qui alimente l'organisme dans sa totalité. Un organisme en bonne santé serait donc celui dont le cœur dégage une chaleur ayant une température compatible avec la conservation, la régénération cet organisme. Ce qui revient à dire que, la chaleur excessive suppose que le cœur déploie un mouvement au-dessus des limites qui permettent à l'organisme de se régénérer : c'est ce qui cause l'altération de l'organisme. On voit là l'idée de changement qui sera évoquée dans l'*Éthique*. Que faire, lorsque l'organisme vivant connaît une *mutatio* qui se traduit par une température excessive, c'est-à-dire, un mouvement « anormal », contraire à sa nature ?

changements de l'état du corps qui se traduisent respectivement par l'augmentation du repos et de celle du mouvement. Pour éviter qu'une telle *mutatio* ne vire en *transformatio*, c'est-à-dire, en « corruption absolue » de l'organisme vivant, il faut que celui-ci parvienne à rééquilibrer sa proportion de mouvement et de repos de telle sorte qu'elle soit conforme à sa nature. On peut dire que, dans une certaine mesure, cette présentation du *Court Traité* annonçait déjà la théorie de changement élaborée dans l'abrégé de physique du *De Mente*. Si dans l'*Éthique*, il est plus question des changements relatifs à la nutrition, à la croissance et au déplacement du corps, ici (dans le *Court Traité*), Spinoza posait le problème en termes de changement thermique, c'est-à-dire la *mutatio* de la température corporelle. C'est d'ailleurs en ce sens que Martial Gueroult conçoit la chaleur et la fraîcheur d'un corps (même s'il ne fonde pas vraiment son propos sur le texte du *Court Traité*).

⁵⁹ M. Gueroult, *Spinoza. II- L'âme*, p. 557.

Pour conserver sa forme, le corps se doit de déployer une dynamique contraire à celle de son affection actuelle afin de l'anéantir. Etant donné que l'affection présente est un mouvement violent, la dynamique contraire doit être un repos d'une intensité plus importante que le mouvement. Le repos atténuera le mouvement excessif et le ramènera à son stade initial ; celui qui correspond le mieux avec la nature même de l'organisme vivant⁶⁰. Après l'étude des principales fonctions organiques impliquées dans les quatre derniers Lemmes du *De natura et origine mentis*, nous comptons maintenant nous intéresser au rapport qu'il y'a entre la *mutatio* et le *conatus*.

Les Lemmes étudiés ci-dessus montrent qu'en réalité, Spinoza n'oppose pas la *mutatio* à la capacité qu'a l'organisme vivant à conserver sa forme et sa nature. Autrement dit, c'est comme si la conservation de la forme était conditionnée par l'effectuation de la *mutatio*. Ne faut-il pas que l'organisme vivant connaisse des changements continuels pour que se déploie en lui une dynamique visant à assurer sa régénération ? Compte tenu de ce qui a été dit dans les *Pensées Métaphysiques* – au sujet du changement volontaire –, la *mutatio* se présente également comme une aptitude inhérente à l'organisme vivant (comme dans le cas des Lemmes VI et VII). Ce qui revient à poser le problème suivant : la vie de l'organisme est-elle envisageable en dehors de la *mutatio* ? Ne devons-nous pas penser l'organisme vivant exclusivement en termes de *mutatio* ?

Au chapitre VI de la première partie des *Pensées Métaphysiques*, Spinoza soulignait déjà l'absence de distinction qu'il y'a entre une chose et la dynamique par laquelle elle tend à se conserver : à ses yeux, la chose et cette dynamique n'en font qu'une seule et même réalité. S'il y'a distinction ce ne serait qu'une distinction superficielle, sans aucun rapport avec la réalité des choses. Le philosophe l'exprime en ces termes : « entre une chose, en effet, et sa tendance à se conserver, il y'a une distinction de raison ou plutôt une distinction verbale, (...) mais il n'y a aucune distinction réelle »⁶¹. Autrement dit, la tendance à la conservation que nous lisons à travers la chose n'est rien d'autre que la chose elle-même. Ce qui laisse penser que : en tant que tendance, le corps n'est pas sans contenir en son sein des dynamiques contraires, c'est-à-dire, celles qui sont contenues dans chacune de ses parties composantes. La Définition qui précède les Lemmes pose en effet que, la formation de l'organisme vivant est tributaire de l'union des corps de proportions et de vitesses contraires.

⁶⁰ C'est du moins ce que montre Spinoza dans le *Court Traité* : « D'autre part, si le changement qui survient dans une partie fait que le mouvement et le repos sont amenés à leur proportion primitive, il s'ensuit de la joie que nous nommons repos, exercice agréable ou gaité » (*Court Traité*, II, Appendice, § 16, p. 95).

⁶¹ Spinoza, *Pensées Métaphysiques*, I, Chapitre VI, p. 262.

En d'autres termes, Spinoza soutient clairement que les corps qui composent l'organisme ne sont pas de même grandeur et ne se déploient pas à la même vitesse : ils sont, dans ce cas précis, contraires les uns aux autres. Mais, ils ne manquent pas de former une seule et même entité qu'est l'organisme vivant. Le caractère contraire des corps composants est conforme à la nature des corps (ils conviennent en certaines choses et se distinguent par ces mêmes choses). Et c'est encore dans ces dynamiques contraires incluses dans l'organisme que devra s'expliquer le lien entre la *mutatio* et la régénération.

Cette démarche qui consiste à déceler, à travers l'organisme vivant une sorte de dynamique contraire était déjà évoquée par Laurent Bove⁶². Laurent Bove part justement de la Définition qui précède les Lemmes pour confirmer que : « tous ceux qui connaissent l'*Ethique* savent cependant qu'en fait les corps peuvent être sujets-des-contraires, mais à une condition, que ces contraires ne détruisent pas, au présent, la connexion singulière qui définit l'identité-dominante d'un corps (comme invariant) dans le rapport de ses parties »⁶³. C'est à partir de la considération de la dynamique interne du corps que Laurent Bove conçoit ce dernier comme sujet des contraires, comme un lieu où ces dynamiques contraires s'affrontent sans cesse ; selon lui, le corps est réduit à un lieu de guerre et de crise entre les contraires.

Mais ce qui est remarquable, c'est qu'en dépit de l'intensité de ces conflits, le corps parvient tout de même à assurer sa persévérance. Cette lutte des contraires n'est pas sans affecter le corps ; elle est tellement forte qu'elle se traduit par la *mutatio* de l'organisme vivant. Autrement dit, pour que la crise des contraires ne soit pas une corruption absolue de l'organisme vivant, celui-ci se doit de déployer une dynamique contraire à celle qui tend à prendre plus d'ampleur dans l'une des parties qui le composent. Cette idée sera aussi partagée par Jean-Pierre Juillet. Pour souligner à quel point la capacité de résistance (et, donc de conservation) est inhérente à l'organisme vivant, Jean-Pierre Juillet ne manque pas de lire la dynamique des quatre derniers Lemmes à la lumière de la Démonstration de la Proposition XLIII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* (liée au chatouillement)⁶⁴, de cette illustration, il montre que :

⁶² Aussi bien dans son livre *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, (Paris, Vrin, 1996) que dans son article « Le corps sujet des contraires et la dynamique prudente des dispositiones corporis » in Astérian, [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 15 septembre 2005, consulté le 12 mars 2008, URL <http://asterion.revues.org/318?&id=318>.

⁶³ Laurent Bove, « Le corps sujet des contraires et la dynamique prudente des dispositiones corporis », p. 126.

⁶⁴ « Le Chatouillement est une Joie qui, en tant qu'elle se rapporte au Corps, consiste en ceci, qu'une ou quelques-unes de ses parties sont plus affectées que les autres, et la puissance de cet affect peut être si grande qu'elle surpasse toutes les autres actions du Corps, et y adhère tenacement, et par suite empêche le Corps d'être apte à être affecté d'un très grand nombre d'autres manières, et par suite il peut être mauvais. Ensuite, la

Un corps entrant dans la composition d'un Individu tend, par son mouvement propre, son conatus, à se comporter comme une cause extérieure destructrice ou corruptrice puisque (...) son affirmation ne peut s'exercer qu'au détriment des autres corps composants. Il n'est guère besoin d'insister sur le fait que ce qui reconduit ici à une espèce d'« état de nature » au plan de la physique ou de la biologie connaît aussi son « état social » : la forme, précisément, en ce qu'elle neutralise le mouvement spontané de chaque partie en l'insérant dans un rapport d'interdépendance avec toutes les autres⁶⁵.

Cette référence à la Démonstration en question permet à Jean-Pierre Juillet d'établir un rapprochement entre le chatouillement et l'orientation évoquée au Lemme VI, c'est-à-dire, celle qui consiste à forcer un organe à prendre une direction nouvelle. Tout comme le chatouillement, cette nouvelle orientation, en tant qu'elle modifie le rapport de mouvement que cet organe avait avec les autres parties de l'organisme, serait à même de provoquer un préjudice à l'ensemble de l'organisme vivant. Mais ce préjudice est évité par le rétablissement de la dynamique initiale de l'organisme. La Démonstration mentionnée, montre que le chatouillement est contrarié par une affection contraire, à savoir, la douleur. Tout ceci démontre à quel point, l'organisme vivant renferme en son sein, une dynamique relative à sa conservation ; laquelle dynamique est comme mise à l'épreuve du changement.

Si la *mutatio* n'empêche pas la régénération de l'organisme vivant, c'est parce que ce dernier renferme en son sein une dynamique favorable à un tel processus. Cette dynamique n'est rien d'autre qu'un *certain rapport précis* régulant les parties qui le composent ; cette dynamique, disons-le, est tellement « contemporaine » de la *mutatio* que l'une ne peut se concevoir sans l'autre. Tellement contemporaine qu'elle se présente non seulement comme une réponse à la *mutatio*⁶⁶, mais également comme la cause de la *mutatio*⁶⁷. Ce *certain rapport précis* qui régule les parties composantes n'est pas un rapport insignifiant ; un rapport qui présenterait l'organisme comme « une masse inerte ». C'est au contraire un rapport significatif, en ce sens qu'il reconnaît à l'organisme vivant une aptitude à agir (*mutatio non*

Douleur, qui est au contraire une Tristesse, ne peut, considérée en elle-même, être bonne. Mais parce que sa force et son accroissement se définissent par la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre, nous pouvons donc concevoir aux forces de cet affect une infinité de degrés et de manières ; et par suite la concevoir telle, qu'elle puisse contrarier le Chatouillement et l'empêcher d'être excessif, et en cela empêcher que le Corps soit rendu moins apte, et donc en cela elle sera bonne » *Ethique*, IV, Proposition XLIII, Démonstration, p. 409.

⁶⁵ J.-P. Juillet, *Des vues de Spinoza, op.cit.*, p. 135.

⁶⁶ Cela se voit à travers le Lemme IV et le Postulat IV : c'est en réponse à un manque que se déploie une dynamique interne au corps.

⁶⁷ C'est ce qui pourrait ressortir des Lemmes VI et VII liés au mouvement local ou au mouvement d'ensemble. Ces Lemmes nous font penser à ce qui a été vu dans les Pensées Métaphysiques à propos du changement volontaire. Dans l'exemple qu'il donne de ce type de changement, Spinoza ne manque pas de citer le fait de « vouloir se promener » (p. 272).

voulue) et à réagir (*mutatio* volontaire). Dans tous les cas, la *mutatio* de l'organisme vivant est indissociable de son aptitude à se régénérer et à se conserver. Cela dit, en tant qu'expression du *conatus* de chaque corps, la *mutatio* est ce par quoi les corps se distinguent entre eux.

A la fin de la Définition qui précède les Lemmes, Spinoza souligne que les Individus résultant de l'union des corps ne se distinguent entre eux que par *cette union entre corps*. Autrement dit, c'est dans la structure, ou le mode de composition de chaque organisme vivant que l'on retrouve ce qui fonde réellement leur distinction. Ce qui nous permet d'avancer, à la suite des quatre Lemmes, ce qui suit : en réalité, la préservation ou la conservation de la forme ainsi que celle de la nature d'un organisme vivant est tributaire de *cette union entre corps* qui n'est rien d'autre que sa forme elle-même. Cette capacité de conservation n'est donc pas à chercher hors de l'organisme vivant ; elle lui est intrinsèquement liée. L'organisme vivant a en lui-même, la capacité de répondre ou de résister à tout ce qui advient à sa forme. Ce qui est saisissant dans ces Lemmes, c'est le fait qu'ils posent tous, les notions de *forme* et de *nature* comme des caractéristiques de « l'identité » du corps. Qui de la *nature* ou de la *forme* de l'organisme vivant est réellement impliquée dans la *mutatio* évoquée dans les Lemmes ?

Un organisme vivant qui, en dépit des changements dus à la perte de quelques corps, à la variation et à l'orientation de ses différents corps composants ou au déplacement d'ensemble, parvient à remplir les conditions évoquées ci-dessus, gardera sa nature sans que sa forme ne change. En d'autres termes, ce sont les éléments qui composent la *forme* de l'organisme vivant qui subissent le changement. Ce qui laisse penser que le phénomène de *mutatio* concerne la *forme* de l'organisme ; et comme les conditions évoquées sont respectées, cette *mutatio* de la *forme* est insignifiante, puisque les parties qui structurent cette *forme* sont renouvelées. La *nature* de l'organisme n'est atteinte que lorsque la forme est endommagée. La *forme* est le dernier rempart de la *nature* d'un corps.

Autrement dit, c'est lorsque la *forme* n'est pas maintenue, que la *nature* est atteinte et le sujet se trouve transformé. La *forme* de l'organisme consiste en une union de corps et de la transmission du mouvement à travers les parties qui le composent. Ce qui revient à dire (en ayant à l'idée le texte des *Pensées Métaphysiques*) que l'organisme vivant ne change pas de manière « absolue » ; il ne s'agit pas d'une « corruption absolue » qui supposerait la destruction de sa nature, c'est-à-dire, ce qui découle de l'union des parties et des lois qui régissent ce rapport.

Dans la définition qui précède l'Axiome III et le Lemme IV, Spinoza montre que la forme de l'organisme vivant ne se limite pas à la superposition des corps qui le composent ; cette forme est également redevable à une transmission de mouvement, *selon un certain rapport précis*. L'union des corps et les lois qui régissent cette union sont à l'origine de la forme de l'organisme vivant. Si la forme découle de l'union, la nature quant à elle est liée aux propriétés de la réalité qui résulte de l'union. Dans la Démonstration de la Proposition XXXIX du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, Spinoza précise ce qui suit : « ce qui fait que se conserve le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du Corps humain conserve la forme même du Corps humain (...) Ensuite, ce qui fait que les parties du Corps humain reçoivent un autre rapport de repos et de mouvement, fait aussi (par la même Définition. P. 2) que le Corps humain revêt une autre forme, c'est-à-dire (...) fait que le Corps humain est détruit »⁶⁸. On peut souligner au passage le mérite de Spinoza dans l'énumération des quatre Lemmes ; car cette énumération obéit à une logique : c'est après avoir montré comment se forme l'organisme vivant (dans la Définition qui précède les Lemmes) qu'il se sert enfin des Lemmes pour évoquer les principales fonctions du corps.

Ainsi, la nutrition, la respiration, la croissance et le mouvement d'ensemble ne peuvent avoir lieu que chez un corps constitué, en l'occurrence, un organisme vivant. A travers ces Lemmes, Spinoza décrit les premiers moments de l'existence et la perpétuation de celle-ci. Sans trop de risque de nous méprendre, nous pourrions soutenir que la Définition qui précède les Lemmes n'est pas, sans faire penser au corps humain au stade fœtal. L'union mentionnée dans la Définition pourrait bien être la fécondation, l'union des semences⁶⁹. C'est-à-dire, l'étape indispensable à la formation de l'organisme. Une fois cette étape mentionnée, Spinoza retrace, à travers les Lemmes, tout ce qui est propre à un corps constitué. Comme nous l'avons annoncé, ce qui est vraiment remarquable chez le philosophe, c'est le respect des processus qui vont de la « fécondation » à la vie du corps constitué : le Lemme IV montre que la première des fonctions attribuées à l'organisme n'est rien d'autre que ce qui se traduit par la séparation et la restitution *simultanée* des parties composantes. Ce qui, comme nous l'avons suggéré plus haut, serait aussi bien lié à la respiration qu'à la digestion et à tout autre phénomène semblable.

Fidèle à sa définition de l'amour (comme union avec la chose aimée), Descartes, dans une Lettre adressée à Chanut, montre comment le fœtus éprouve un amour sans précédent

⁶⁸ Spinoza, *Ethique*, IV, Proposition XXXIX, Démonstration, p. 403-405.

⁶⁹ Au siècle de Spinoza, le médecin anglais, William Harvey parlait déjà de l'œuf à l'état de fœtus et soutenait la thèse de deux substances différentes de par leur essence, mais tout même complémentaires.

pour l'aliment dont il se nourrit pour palier la perte de la matière qui le compose. En évoquant cette Lettre, nous voulons surtout montrer comment, bien avant Spinoza, Descartes renvoyait la reproduction des parties qui se dissocient du corps aux premiers moments de la vie : « *je dis aussi que l'amour est venue après, à cause que la matière de notre corps s'écoulant sans cesse, ainsi que l'eau d'une rivière, et étant besoin qu'il en revienne d'autre en sa place, il n'est guère vraisemblable que le corps ait été bien disposé, qu'il n'y ait eu aussi proche de lui quelque matière fort propre à lui servir d'aliment* »⁷⁰. Ce que Descartes dit de l'amour dans ce texte, ne diffère pas de ce que Spinoza dira plus tard à propos du changement volontaire dans les *Pensées Métaphysiques* (le changement fait en vue d'un état que le sujet juge meilleur). C'est en ayant à l'idée le texte cartésien, que nous prenons le risque de soupçonner une référence à la vie fœtale dans la Définition précédant les Lemmes. Si la Définition en question peut (ou doit) être interprétée comme la présentation de la vie fœtale, c'est que les Lemmes traduisent les fonctions d'un corps constitué.

Cette Définition est la condition principale de la formulation des Lemmes, ou ce qui revient au même, l'organisation de la vie fœtale est la condition première de la constitution des fonctions organiques. C'est donc une fois après s'être constitué, que l'organisme doit s'affirmer. Comment se fait alors cette affirmation ? Par la nutrition (Lemme IV), le corps se ressource, il trouve l'énergie nécessaire à sa conservation. Cette énergie aura nécessairement un effet sur les différents organes du corps humain ; lesquels organes connaîtront une croissance (Lemme V). Cette croissance ou augmentation est favorable au mouvement local ou au mouvement d'ensemble (Lemmes VI et VII).

3.2. La constitution de la mémoire chez Descartes et Spinoza

La mémoire pourrait se définir comme la capacité que nous avons de conserver et de restituer des informations. Ces informations qui structurent notre mémoire sont souvent liées à notre vécu. Cela dit, quelle est la place du corps humain dans la formation de la mémoire ? Telle est la question à laquelle nous aimerions répondre ici, en mettant toujours en évidence les thèses cartésiennes et spinozistes.

⁷⁰ Lettre de Descartes à Chanut, le 1er février 1647.

A. Descartes et la « mémoire corporelle »

a) Ce qu'est la mémoire corporelle selon Descartes

La « mémoire corporelle », qu'est-ce que c'est ? Pourquoi ne pas parler de la mémoire tout simplement ? Si cette dénomination tend à distinguer cette mémoire d'une autre, alors, que faut-il entendre par « mémoire corporelle » chez Descartes ? C'est par cette interrogation que nous tenterons d'élucider la question de la mémoire corporelle chez Descartes. Pour ce faire, nous nous contenterons de quelques Lettres de Descartes écrites entre le 29 janvier et le 6 août 1640. Cette étude consistera seulement à ressortir les particularités de la mémoire corporelle. Il ne s'agira pas, ici, de décrire le processus de la constitution de cette mémoire dite, « corporelle ». Cette question fera plutôt l'objet du prochain point, consacré aux *Passions de l'âme* (1649).

Descartes rappelle sans cesse que, la glande pinéale, située dans une partie du cerveau, constitue le principal siège de l'âme ; et que la mémoire se présente comme le lieu où s'impriment et se conservent les images des choses. Ainsi, dans sa Lettre du 29 janvier 1640 à Meyssonier, il compare ces impressions d'images aux plis d'un papier qui se conservent en lui, après qu'il ait été plié : « pour les espèces qui se conservent dans la mémoire, je n'imagine point qu'elles soient autre chose que comme les plis qui se conservent en ce papier, après qu'il a été une fois plié ; et ainsi je crois qu'elles sont principalement reçues en toute la substance du cerveau, bien que je ne nie pas qu'elles ne puissent être aussi (...) en ceux qui ont l'esprit plus hébété »⁷¹. La mémoire corporelle s'identifie donc avant tout, à l'inscription d'images des choses dans le cerveau. Que faut-il comprendre par là ?

Il faut comprendre par là que, la mémoire corporelle se traduit plus par l'impression des traces des choses sur une partie appropriée de notre cerveau, à savoir, la glande pinéale. La mémoire corporelle se contente d'emmagasiner les images des choses. En un sens, elle apparaît comme la marque de notre présence au monde, la marque de notre rapport aux choses. Avant d'aller plus loin, c'est ici le lieu de rappeler que, Descartes ne parle pas seulement de « mémoire corporelle » ; il y a chez lui, ce qu'il appelle aussi la « mémoire intellectuelle » ou « spirituelle ». La mémoire corporelle n'a pour seule fonction que d'imprimer et de retenir les images des choses. En d'autres termes, il ne lui revient pas de les

⁷¹ Descartes, Lettre à Meyssonier, 29 janvier 1640, FA, II, p. 157.

évaluer. Ce rôle revient plutôt à la mémoire dite « intellectuelle » ; laquelle se fonde donc sur la mémoire corporelle, autrement dit, sur les traces imprimées, pour évaluer les choses (nous le verrons ci-dessous, quand nous traiterons du processus d'impression des traces, en insistant, notamment sur l'article XXXV de la première partie des *Passions de l'âme*). La différence entre les deux mémoires permet donc de comprendre avec Kim Sang Ong-Van-Cung que : « Descartes identifie la mémoire corporelle qui conserve les traces faites par les esprits animaux du fait que les objets extérieurs agissent sur les sens, mais (...) [que] la mémoire intellectuelle est une mémoire de la volonté, en raison de la valeur ou de l'utilité que l'esprit attribue à cette idée pour la pensée et pour la vie. La mémoire intellectuelle a donc une fonction sélective d'évaluation des choses et des idées »⁷². Autrement dit, comme son nom l'indique, la mémoire corporelle exprime avant tout la puissance de la structure corporelle, c'est-à-dire, sa capacité d'inscrire et de conserver les vestiges des objets extérieurs qui nous affectent sans cesse. Sous l'effet des corps extérieurs, les esprits animaux jouent en quelque sorte le rôle de « traceurs » sur cette surface rigide, et donc malléable qu'est le cerveau.

En effet, les plis du cerveau ne sont pas, à proprement parler, des organes corporels ; ils ne font pas partie de la structure même du corps humain. Mais, ce sont des traces qui apparaissent dans le cerveau, à la suite d'une modification (ou d'une sollicitation des sens) de notre corps par les objets extérieurs. Et, si le cerveau est disposé à avoir ces plis ou ces traces, c'est bien parce que sa structure est faite de telle sorte que rien ne saurait se produire en lui, sans pourtant qu'il n'en conserve les vestiges. En parlant de la mémoire intellectuelle comme « une mémoire de la volonté », Kim Sang Ong-Van-Cung n'est pas, sans nous faire penser à ce qui a été dit dans la première partie de notre thèse (plus précisément, dans la sous-section consacrée au libre arbitre), à savoir que, chez Descartes, la volonté (libre) constitue le principe d'évaluation des choses⁷³. On pourrait aussi ajouter que, les idées de l'esprit ne sont rien d'autres que les pendants intellectuels des traces du cerveau. Ce qui signifierait que les traces imprimées dans le cerveau, donc la mémoire corporelle a pour pendant la mémoire dite « intellectuelle ».

Cette dénomination que Descartes donne à la mémoire (corporelle) témoigne, en principe, de sa dépendance des structures corporelles. Dit simplement, c'est une mémoire qui dépend du corps, et qui ne peut donc être sans lui, car pour qu'elle soit, pour qu'elle se constitue, il faut, préalablement, que le corps soit disposé à cet effet⁷⁴. La structure corporelle

⁷² K. S. Ong-Van-Cung, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, 2000, p. 147.

⁷³ Voir surtout la Méditation Quatrième, FA, II, pp. 459 ; 463.

⁷⁴ Nous pouvons le voir dans la Lettre de Descartes à Mersenne du 1er avril 1640 (FA, II, p. 166). Dans cette Lettre, Descartes précise à son correspondant, qu'en dehors de la mémoire corporelle, qui dépend du corps, il

est la condition *sine qua non* de la construction de cette mémoire. Celle-ci n'est pas le propre de la seule nature humaine, car elle est commune à la fois aux hommes et aux bêtes. C'est d'ailleurs en cela que la mémoire de l'homme se différencie de celle de la bête en ce sens qu'elle n'est pas seulement corporelle, mais (qu'il y en a) aussi (une) intellectuelle. Mais, comment se caractérise cette mémoire dite « corporelle » ?

Outre le rôle que joue le corps dans sa constitution, il convient de souligner que cette mémoire tient sa dénomination aussi de sa présence dans plusieurs parties du corps humain. Certes, le cerveau est le lieu où elle se forme, mais il n'en demeure pas moins que les membres du corps grâce auxquels nous échangeons avec le monde extérieur, constituent également des sources, ou des lieux de notre mémoire corporelle. Ainsi, nous dit Descartes, « l'habitude d'un joueur de luth n'est pas seulement dans sa tête, mais aussi en partie dans les muscles de ses mains, etc. »⁷⁵. A travers cette assertion, nous apprenons que la mémoire corporelle est, en un sens, affaire d'habitude, c'est-à-dire, qu'elle implique (ou nécessite) toute une répétition continue ; c'est donc tout un apprentissage qui met en évidence, non seulement la rétention des choses par le cerveau (le son, le mouvement, la manière de tenir l'instrument, etc.), mais aussi une certaine disposition d'autres organes corporels (la disposition des doigts).

En forçant un peu le trait, disons combien il est remarquable que Descartes identifie toujours, du moins, dans sa correspondance, la mémoire aux plis. Si, dans la Lettre à Meyssonnier, il se referait aux plis du papier pour décrire la mémoire, dans la Lettre à Mersenne datée du 1^{er} avril 1640, il mettra l'accent, cette fois-ci sur les plis du corps humain, et plus précisément, ceux des doigts du joueur de luth. Ceci, dans le but de montrer que le joueur de luth a sa mémoire aussi bien dans son cerveau qu'« en ses mains ; car la facilité de plier et de disposer ses doigts en diverses façons, qu'il a acquise par l'habitude, aide à le faire souvenir des passages pour l'exécution desquels il les doit ainsi disposer »⁷⁶. Qu'elle se produise dans le cerveau ou dans chacun des membres du corps humain, la pliure constitue, en fait, non seulement une modalité d'inscription, mais aussi un moyen de rétention des choses. Ainsi, l'action de « plier » correspond à celle d'emmagasiner, de retenir ou de conserver en soi, les choses apprises ; les choses devenues « habituelles ». Les doigts du

reconnaît aussi une autre, qui ne dépend que de l'âme ; et que, c'est en ce sens qu'elle est dite « intellectuelle ». C'est également le cas dans la Lettre du 11 juin 1640 à Mersenne (FA, II, p. 247). Il en est de même dans la Lettre du 6 août 1640 au même Mersenne où Descartes distingue la mémoire corporelle de la mémoire spirituelle (FA, II, p. 261).

⁷⁵ Descartes, Lettre à Meyssonnier, 29 janvier 1640, FA, II, p. 158.

⁷⁶ Descartes, Lettre au Père Mersenne du 1er avril 1640, FA, II, p. 166.

joueur de luth qui « se plie » et « se déplie » nous amènent à penser au processus de « rétention » et de « restitution ».

Des muscles au cerveau, en passant par les nerfs et les esprits animaux, c'est tout le corps humain qui est sollicité dans la constitution de la mémoire corporelle. En toute rigueur, il n'y a pas une mémoire dans les doigts et une autre dans le cerveau. Lorsque Descartes soutient que le joueur de luth a une partie de sa mémoire en ses mains, il ne tient pas à distinguer cette mémoire de celle qui est dans le cerveau. Il tend seulement à montrer la particularité non pas *des* mémoires, mais de *la* mémoire corporelle. Certes, les doigts de cet homme sont habitués à se plier et à être disposés d'une certaine manière, au prix de plusieurs exercices. Mais, ces manières de se plier et d'être disposés ont d'abord avant tout été inscrites dans le cerveau, et les doigts ne s'en sont appropriés qu'au prix de plusieurs répétitions coordonnées par la mémoire elle-même (celle qui est dans le cerveau). Autrement dit, on ne peut parler de la présence de la mémoire corporelle dans telle ou telle partie du corps humain qu'après coup, c'est-à-dire, après que le cerveau ait emmagasiné telle ou telle chose. Et donc, elle ne devient une habitude pour certaines parties de notre corps qu'après que ces parties se soient, en un certain sens, coordonnées aux traces déjà inscrites dans le cerveau.

Nous ne disons pas que : dans le cas du joueur de luth, la construction de la mémoire dans le cerveau se fait sans le concours des doigts. Car, comment cela se pourrait-il, alors qu'il ne peut acquérir la maîtrise de son instrument de musique qu'en mettant ses doigts à l'épreuve, donc, en les appliquant à l'ouvrage ? C'est la coordination du corps tout entier qui produit cette mémoire. Ce que nous avons voulu dire, c'est que, la mémoire, qu'elle soit dans le cerveau ou dans les mains du joueur, se construit de manière *simultanée*. C'est-à-dire, qu'en même temps que ses doigts se plient et se déplient (on pourrait parler de « plis digitaux »), son cerveau imprime les plis (mentaux) de ces mêmes plis. A cela, nous ajoutons qu'on ne peut parler de mémoire digitale (ou encore manuelle) qu'une fois que les doigts se soient arrimés aux mouvements enregistrés dans le cerveau.

Dans sa Lettre du 6 août 1640 à Mersenne, Descartes revient sur les plis de la mémoire. Contrairement aux Lettres antérieures, c'est ici que le philosophe parle des plis en termes d'associations d'images. Selon lui, les plis de la mémoire ne sont point « en fort grand nombre pour servir à toutes nos souvenances, à cause qu'un même pli se rapporte à toutes les choses qui se ressemblent »⁷⁷. Il n'est pas nécessaire que notre mémoire soit couverte d'une multitude de plis. Ce qui importe le plus, c'est la capacité qu'elle a, de renfermer plusieurs choses dans les mêmes plis. Cette précision qu'apporte Descartes en ces lignes, nous

⁷⁷ Descartes, Lettre du 6 août 1640 à Mersenne, FA, II, p. 261.

permettra de mieux comprendre le phénomène du souvenir et de l'évaluation des images. Ainsi, comme nous le verrons dans le cadre de l'article XXXVI des *Passions de l'âme*, quand bien même, nous n'avons pas des plis pour chaque phénomène qui se produit, nous pouvons nous référer aux plis déjà existants, pour opérer une connexion avec une situation donnée (comme, par exemple, lorsqu'on a affaire à une bête semblable à celle qui nous avait déjà causé du tort).

Après avoir posé ce qu'il fallait entendre par « mémoire corporelle » chez Descartes, nous nous consacrerons, dans le point suivant, au processus de construction de cette mémoire dite « corporelle ». Et pour mener à bien notre propos, nous nous intéresserons, cette fois-ci, aux *Passions de l'âme*. Et, ce sera surtout l'occasion de répondre aux questions que nous avons laissées en suspens dans cette étude qui s'achève. Si la mémoire corporelle implique l'impression des plis dans notre cerveau, par les esprits animaux, et cela, sous l'effet des objets extérieurs, il reste donc à comprendre précisément le processus de construction de la mémoire.

b) Le processus d'impression des traces et la question du souvenir chez Descartes

Dans les *Passions de l'âme*, Descartes en vient à la question de la mémoire dans un but bien précis : celui de rendre compte de ce que l'on a appelé, « l'interaction de l'âme et du corps ». C'est ce qui semble expliquer le fait que, l'énonciation de la thèse relative aux impressions des objets dans le cerveau vienne, aussitôt, après celle relative à la manière dont l'âme et le corps agissent l'un contre l'autre. Cela dit, comme annoncé, nous aimerions nous intéresser, non seulement à la manière dont Descartes décrit la constitution de la mémoire, mais aussi à la manière dont il traite de la question du « souvenir ». Ceci nous permettra de voir la place qu'occupe le corps humain dans la construction de la mémoire. Il convient, dès lors, de se demander : qu'est-ce qui fait la particularité de la construction de la mémoire ? Autrement dit, comment la mémoire se construit-elle ? C'est à cette question que nous allons d'abord répondre ici.

Descartes soutient que les objets qui sollicitent nos sens, ne manquent pas d'imprimer leurs traces dans la glande pinéale. Cette thèse s'inscrit dans le prolongement de ce qui se disait déjà dans la *Description du corps humain* où l'auteur montrait que les organes de sens sont produits par les esprits animaux situés à la base du cerveau. Une telle position atteste du lien qu'il y a entre les organes de sens et le cerveau. Par « lien », nous entendons la

promiscuité qu'il y entre les organes de sens et le lieu de leur formation (la base du cerveau). Cela dit, si le cerveau est en étroite liaison avec les organes de sens, nous pouvons dire qu'il n'y a aucun organe de sens qui soit sollicité par les objets extérieurs, sans que cette sollicitation ne se manifeste d'une manière ou d'une autre dans le cerveau. Cette sollicitation se manifeste par des impressions au sein de la glande pinéale, comme nous pouvons le déduire à partir de l'article ci-dessous :

Ainsi, par exemple, si nous voyons quelque animal venir vers nous, la lumière réfléchie de son corps en peint deux images, une en chacun de nos yeux ; & ces deux images en forment deux autres, par l'entremise des nerfs optiques, dans la superficie intérieure du cerveau, qui regarde les concavités ; puis de là, par l'entremise des esprits dont ces cavités sont remplies, ces images rayonnent en telle sorte vers la petite glande que ces esprits environnent, que le mouvement qui compose chaque point de l'une des images, tend vers le même point de la glande, vers lequel tend le mouvement qui forme le point de l'autre image, lequel représente la même partie de cet animal : au moyen de quoi les deux images qui sont dans le cerveau n'en composent qu'une seule sur la glande, qui, agissant immédiatement contre l'âme, lui fait voir la figure de cet animal⁷⁸.

A travers l'exemple de l'animal qu'il donne, Descartes décrit le mode de production de l'image d'un objet extérieur sur la glande située dans le cerveau. Selon lui, c'est la lumière que reflète le corps de l'animal qui « peint » deux images du même animal dans chacun de nos yeux. Ces organes visuels, étant directement liés au cerveau, transmettent les deux images à ce dernier, au moyen des nerfs optiques qui constituent des voies à travers lesquelles les esprits animaux se déploient et présentent les images perçues au cerveau. Une fois en ce lieu, il revient à la glande pinéale de reconstituer l'image de l'animal, de telle sorte que, au lieu que l'on ait affaire à deux images, on en ait affaire à une seule. Quelle remarque pouvons-nous faire de cet article ?

Il y a comme, deux manières dont l'image de l'animal se peint en nous. La première correspond à un moment où le corps humain ne fait que « recevoir »⁷⁹ l'image de la chose perçue. Car, c'est bien la lumière du corps de l'animal qui cause l'impression des deux images dans chacun de nos yeux. Ici, même si l'impression de ces images ne saurait se produire sans nos organes visuels, il n'en demeure pas moins que le corps humain semble plus spectateur qu'acteur de l'impression de l'image de l'animal. Cependant, ce n'est qu'une fois dans le cerveau, et plus précisément dans la glande pinéale, donc relayée par les nerfs

⁷⁸ Descartes, *Passions de l'âme*, article XXXV, AT, XI, pp. 355-356.

⁷⁹ Lire la Lettre au Père Mersenne du 1er avril 1640, FA, II, p. 165.

optiques, que l'on constate, non plus la passivité, mais une sorte d'activité corporelle, puisque la glande pinéale parvient à reconstituer les deux images en une seule image.

Cela dit, si la mémoire peut s'expliquer par l'ensemble des impressions des traces des objets dans notre cerveau, il convient d'insister que cette impression est précédée d'une autre, à savoir la vue de l'objet, c'est-à-dire, l'impression de l'objet dans nos yeux. La seconde impression exprime davantage les aptitudes du corps humain, à savoir sa capacité à imprimer les traces des choses extérieures, à les conserver et à les restituer. Et c'est elle qui constitue, à proprement parler, la mémoire. Ici, l'âme ne voit la figure de l'animal qu'après que le corps ait fait tout ce travail de reconstitution, d'impression, de rétention et de restitution. Mais, qu'est-ce qui fait la particularité de la mémoire corporelle ?

Comme nous avons pu le lire à travers les Lettres de Descartes écrites entre le 29 janvier et le 6 août 1640, la mémoire corporelle renvoie en principe à l'habitude. Mais, que faut-il comprendre par là ? De cette affirmation, nous pouvons déduire deux thèses : la première, c'est que, la mémoire résulte des actions répétées des objets extérieurs sur nos organes de sens. Ces mêmes actions sont *simultanément* relayées par les esprits animaux sur quelques parties de notre cerveau, en ce sens qu'ils viennent constamment imprimer les plis, les traces de ces objets extérieurs. A tel point qu'il s'écrit comme une histoire, non de notre corps seul, mais une histoire des rapports de notre corps avec les objets extérieurs. Ce qui reviendrait à poser l'habitude comme la capacité qu'a le corps humain de s'adapter à telle ou telle sollicitation des corps extérieurs. La deuxième thèse que l'on pourrait déduire de cette affirmation est relative à la particularité de chaque homme. En d'autres termes, si l'habitude exprime l'histoire commune du corps est des objets extérieurs, il se trouve qu'elle varie d'un homme à un autre. L'habitude renvoie aux aptitudes du corps de chaque homme. Pour le comprendre aisément, revenons sur l'exemple que Descartes donne de la perception que nous avons de l'animal qui s'avance vers nous. A la suite de l'article XXXV, il renchérit son propos de la manière suivante :

Et, outre cela [c'est-à-dire, outre le fait que la glande pinéale fasse voir à l'âme la figure de cet animal], si cette figure est fort étrange & fort effroyable, c'est à dire, si elle a beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'âme la passion de la crainte, & ensuite celle de la hardiesse, ou bien celle de la peur & de l'espouvante, selon le divers tempérament du corps ou la force de l'âme, & selon qu'on s'est auparavant garanti, par la défense ou par la fuite, contre les choses nuisibles auxquelles l'impression présente a du rapport. Car cela rend le cerveau tellement disposé en quelques hommes, que les esprits réfléchis de l'image ainsi formée sur la glande vont de là se rendre, partie dans les nerfs qui servent à tourner le dos & remuer les jambes pour s'en fuir, & partie en

ceux qui élargissent ou étrécissent tellement les orifices du cœur, ou bien qui agitent tellement les autres parties d'où le sang luy est envoyé, que, ce sang y étant rarefié d'autre façon que de coutume, il envoie des esprits au cerveau qui sont propres à entretenir & fortifier la passion de la peur, c'est à dire qui sont propres à tenir ouverts ou bien à ouvrir derechef, les pores du cerveau qui les conduisent dans les mêmes nerfs. Car, de cela seul que ces esprits entrent en ces pores, ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature, pour faire sentir à l'ame cette passion. Et pource que ces pores se rapportent principalement aux petits nerfs, qui servent à resserrer ou élargir les orifices du cœur, cela fait que l'ame la sent principalement comme dans le cœur⁸⁰.

De cet article, nous pouvons ressortir deux idées principales : premièrement, l'auteur insiste sur une thèse qu'il soutenait déjà en 1640, plus précisément, dans sa Lettre du 6 août à Mersenne. Parlant des plis de la mémoire, Descartes soutenait que ces derniers n'étaient pas forcément en grand nombre. Et que le nombre des plis importe peu par rapport à notre capacité de nous souvenir des choses. Autrement dit, la mémoire corporelle n'est pas constituée d'une multitude de plis qui correspondrait à la multitude de nos expériences qui remonte à notre enfance. Mais, comment avec si peu de plis, la mémoire corporelle permet-elle d'emmagasiner autant de choses à la fois ? C'est, nous dit Descartes, tout simplement parce que le nombre de plis importe peu. Car, la mémoire corporelle n'a pas seulement une capacité d'impression, de rétention et de restitution, elle a aussi une capacité de « classification » ou de « disposition ». Un seul et même pli peut contenir une multitude d'images de choses. Car, dans la mémoire corporelle, les choses sont classées selon leur ressemblance⁸¹.

Ceci dit, nous pouvons comprendre que, les images des choses, telles qu'elles sont imprimées dans le cerveau, obéissent à une certaine classification, laquelle est relative à la ressemblance qu'il y a entre deux ou plusieurs choses. Et c'est cette classification, faite sur la base de la ressemblance, qui fait que, nous puissions aisément passer d'une image à une autre, quand bien même, l'une d'entre elles n'est pas présente ; et cela, tout simplement parce que, en les classant, nous les avons jointes entre elles. Cette jonction d'images constitue, ce que l'on appelle l'habitude.

Remarquons la pertinence du raisonnement de Descartes : dans l'article XXXV, il ne parlait pas de la figure effroyable de l'animal. Il se contentait seulement de le présenter comme une chose s'avancant vers nous et dont la lumière du corps imprimait deux images

⁸⁰ Descartes, *Passions de l'âme*, article XXXVI, pp. 356-357.

⁸¹ Descartes, Lettre du 6 août 1640 à Mersenne, FA, II, p. 261.

dans chacun de nos yeux. Si la frayeur est absente dans cet article, c'est certainement pour une raison pédagogique⁸². Lorsqu'on voit une chose pour la première fois, on ne peut, par là même, juger qu'elle constitue un danger. La première rencontre est avant tout axée sur l'inscription des images des choses, et la nature de ces traces dépendra aussi de la nature de notre rencontre avec telle ou telle chose. Ce qui signifie que, si la chose que nous rencontrons pour la première fois nous nuit, les plis relatifs à cette rencontre porteront surtout cette information. Et la chose sera perçue par nous comme nuisible. Cela dit, puisque, notre corps est capable de classer certaines images en fonction de leur ressemblance, lorsque nous serons dans une situation, telle que celle que décrit l'article XXXVI, c'est-à-dire, si nous nous retrouvons en présence d'un animal semblable à celui qui nous a déjà effrayé autre fois, donc celui qui a déjà partagé une histoire avec notre corps (habitude), nous opérerons, aussitôt, une connexion entre cette image présente, et l'image passée.

Remarquons aussi que dans l'article XXXVI, Descartes ne dit pas de l'animal qui se présente à nous, qu'il est « étrange » et « effroyable ». Ces caractères que l'on attribue à l'animal sont censés résulter de quelque chose, à savoir, la ressemblance qu'on pose entre l'animal présent et l'animal rencontré autre fois. Autrement dit, c'est au prix de cette ressemblance que nous posons cet animal comme tel. Voilà pourquoi Descartes déduit ces qualités à partir de la ressemblance qu'il y a entre les deux animaux (ou les deux images) : « *si cette figure est fort étrange & fort effroyable, c'est à dire, si elle a beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps* ». Autrement dit, ici, nul n'est besoin que le corps de l'homme soit réellement menacé par cet animal présent pour qu'il se méfie de lui. Le rapport, ou la ressemblance qu'il y a entre son image et celle de l'autre animal, suffit clairement pour susciter la méfiance de l'homme à son égard. Mais, comment l'homme, est-il en mesure de concilier les deux images, c'est-à-dire, l'image de l'animal présent et celle de l'animal rencontré antérieurement ?

Comme nous avons tenté de le souligner ci-dessus, l'homme en est capable, non seulement parce qu'il est doté d'un corps apte à retenir les images des choses et de regrouper, ou classer ces images dans des plis, selon leur points communs, mais l'homme en est aussi capable parce qu'il est doté d'une âme susceptible de lire les traces imprimées dans le cerveau afin de permettre à l'homme d'adopter une position identique à celle dont il s'est garanti auparavant.

Dans *L'homme des Passions*, Denis Kambouchner qui insiste longuement sur cet article (XXXVI), présente l'analyse suivante : « la manière dont l'âme peut penser à une

⁸² On pourrait plutôt parler de réalisme.

chose sans que cette chose, ou son idée lui sont présente (...) doit rester chez Descartes aussi indéterminable que la manière dont les relations des choses peuvent être consignées dans le cerveau. C'est pourquoi tout se passe ici comme si l'âme, par le mouvement qu'elle excite dans la glande, envoyait les esprits en exploration, dans tous les endroits du cerveau où peut se trouver l'impression cherchée »⁸³. Cette affirmation se fonde, entre autres, sur l'article XLII de la première partie des *Passions de l'âme* (nous reviendrons, ci-dessous, sur cet article, quand il s'agira d'aborder la question du souvenir). On retrouve ici, l'idée d'une lecture (ou d'une exploration, selon les termes de l'auteur) des plis par l'âme. Mais, il ne s'agit pas de n'importe quels plis. En principe, seuls les plis dont ce phénomène pourrait constituer une composante doivent être explorés. C'est en ce sens qu'on lit un rapport entre un phénomène actuel et un autre, pourtant antérieur.

La deuxième idée que nous pouvons déduire de cet article est la suivante : la passion que l'on éprouve à la suite de la rencontre d'une chose, est non seulement relative aux qualités que l'on attribue à cette chose (l'étrangeté, l'effroi), mais aussi au « tempérament de notre corps ou la force de l'âme, et selon qu'on s'est auparavant garanti, *par la défense ou par la fuite* ». Qu'est-ce qu'il faut comprendre par là ? Que faut-il entendre par le « tempérament de notre corps » ? Qu'est-ce que « la force de l'âme » ?

Par « tempérament de notre corps », nous pouvons entendre la fabrique, la construction, mieux la structuration des plis de notre corps. Ce tempérament n'est rien d'autre que la manière dont le corps a toujours structuré les traces des corps extérieurs, mais il renvoie en même temps, à l'expression de la puissance du corps humain, lorsque celui-ci est en présence de tel ou tel corps. Et ces manières (ou tempéraments) sont ce qu'on appelle « l'habitude ». Et le tempérament du corps d'un homme diffère de celui d'un autre homme. Ici, le tempérament (ou l'habitude) renvoie à la manière dont les plis se sont constitués à chaque fois que nos sens ont été sollicités par les objets extérieurs. Et cette manière, comme nous l'avons dit, varie d'un homme (ou d'un corps) à un autre. Dans le texte que nous venons de citer, la « force de l'âme » pourrait s'entendre comme la capacité que l'âme a pour vaincre ses passions. Ici, on parle de « force » en ce sens que l'âme ne cède pas, ne succombe pas facilement au poids ou à la pression des passions qui lui sont causées par la vue de l'animal en question. C'est donc parce qu'elle fait montre d'une attitude particulière qui n'est pas à la portée de toutes les âmes, que l'on parle de cette attitude en termes de « force ». Et, cette force, c'est celle que l'âme a, pour disposer (ou pour mouvoir) le corps. Cette force peut être

⁸³ D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes, I, Analytique*, note n°55, p. 450.

liée au courage qui conduit l'homme à affronter l'animal, et donc à disposer son propre corps d'une manière telle qu'il obéisse à la volonté de l'âme⁸⁴.

Remarquons enfin, que, dans l'article ci-dessus, Descartes fait précéder la hardiesse par la crainte. Cela se comprend aisément, d'autant plus que, lorsqu'on a, en face de soi, une chose effroyable et très étrange, on ne peut être qu'apeuré, craintif. Mais – et c'est là, toute la portée du texte de Descartes – malgré cet effroi et cette crainte que l'on ressent, on est à même de se surpasser, en se fondant sur l'habitude, c'est-à-dire, *selon qu'on s'est auparavant garanti par la défense ou par la fuite*. Si la fuite peut relever d'une volonté de l'âme, il n'en demeure pas moins qu'elle n'ait pas la même portée que la défense. La première peut aussi bien être spontanée que réfléchie, donc voulue par l'âme. Tandis que la défense nécessite une attitude particulière. Elle paraît exprimer davantage la force de l'âme. En effet, Descartes n'affirme-t-il pas, dans l'article XLV de la première partie des *Passions de l'âme*, qu'il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite ? Cet article (XLV) étant lié au pouvoir de l'âme par rapport à ses passions, on peut avancer que, la force de l'âme à laquelle le philosophe faisait allusion dans l'article XXXVI n'est tout autre que la hardiesse, le pouvoir que l'âme a, pour amener l'homme à résister à la chose effroyable et étrange. Les passions sont données comme des effets du corps, l'expression de la puissance, ou pour rester cartésien, ce sont les effets de l'action que le corps exerce sur l'âme, par l'entremise de la glande pinéale. Et la force de l'âme constitue une sorte de renversement de situation, dans la mesure où ce n'est plus le corps qui meut l'âme, mais plutôt l'âme qui meut le corps. Une telle action de l'âme sur le corps n'aurait pu se faire sans la spécificité de la structure même du corps humain, comme nous venons de le voir.

Dans l'étude qu'elle consacre à la question de l'homme chez Descartes, et plus précisément à l'action de l'âme sur le corps, Delphine Kolesnik-Antoine évoque les « conditions physiologiques » favorables à l'action de l'âme sur le corps. L'unité du corps humain et son indivisibilité, la spécificité de la glande pinéale humaine (sa petitesse, sa centralité et sa mobilité) ainsi que le « petit nerf », sont autant de conditions qui rendent effective l'action de l'âme sur le corps. Cette énumération montre à quel point, chez Descartes, la « mécanisation du corps » humain est liée à la théorie de l'interaction de l'âme et du corps : « Tout se passe comme si ces parties du corps, qui sont absolument étendues, devaient être figurées comme une limite de l'extension, ou plutôt comme une limite aux

⁸⁴ Sur ce point, lire les derniers articles de la première partie des *Passions de l'âme* (donc les articles XLVIII, XLIX et L) où Descartes montre que cette force de l'âme n'est pas fortuite, elle doit, en principe se fonder sur la connaissance de la vérité.

conditions de figuration des parties, comme si l'âme s'accordait spécialement à ce qui est le moins étendu »⁸⁵.

Ci-dessus, nous disions que la manière dont un homme est affecté par la chose, dépend en partie de la nature ou de la structure de son corps. Cela dit, en tant qu'elles consistaient, entre autres, à expliquer ce qu'il fallait entendre par « tempérament de notre corps » et par « la force de l'âme », les analyses précédentes nous donnent déjà à comprendre en quel sens, nous pouvons affirmer que la peur et le courage que nous éprouvons par rapport à une même situation, sont en partie liés à la disposition de notre cerveau. C'est ce qu'explique Descartes dans l'article XXXIX des *Passions de l'âme*. Dans cet article, la mémoire corporelle se donne à penser comme le critère de distinction entre les hommes, bien qu'ils soient tous confrontés à une même situation. Descartes l'exprime de la manière suivante :

La mesme impressïon que la preference d'un objet effroyable fait sur la glande, & qui cause la peur en quelques hommes, peut exciter en d'autres le courage & la hardiesse : dont la raison est que tous les cerveaux ne sont pas disposés en mesme façon ; & que le mesme mouvement de la glande, qui en quelques uns excite la peur, fait dans les autres que les esprits entrent dans les pores du cerveau, qui les conduisent, partie dans les nerfs qui servent à remuer les mains pour se défendre, & partie en ceux qui agitent & poussent le sang vers le cœur, en la façon qui est requise pour produire des esprits propres à continuer cette defence, & en retenir la volonté⁸⁶.

Mais, pourquoi disons-nous que la mémoire corporelle constitue un critère de distinction entre les hommes, alors que, dans le texte ci-dessus, Descartes parle de « la même impression », ce qui suppose que, la différence est plus au niveau des passions éprouvées (la peur et le courage) et non au niveau de la structuration des plis ? Car, Descartes ne dit-il pas que c'est cette « même impression » qui « cause la peur en quelques hommes » de même qu'elle est capable d'« exciter en d'autres le courage » ? Cela dit, étant donné que la même impression est tantôt cause de peur, tantôt cause du courage, cela revient-il à dire que, l'impression des traces des objets extérieurs se fait pareillement en tous les hommes ? Voici autant de questions que pourraient susciter notre propos.

L'impression doit d'abord s'entendre comme un mouvement par lequel la glande est sollicitée. Nous ne disons pas que la mémoire corporelle soit le seul critère de distinction entre les hommes, mais qu'elle constitue seulement *un* critère. Aussi, il est vrai que Descartes

⁸⁵ D. Kolesnik-Antoine, *L'homme cartésien. La « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »* : Descartes, Malebranche, Paris, PUR, 2009, p. 43.

⁸⁶ Descartes, *Passions de l'âme*, article XXXIX, pp. 358-359.

parle de « la même impression », mais cette expression ne doit pas donner à penser à une impression identique en tous les hommes confrontés à une situation identique. Ce que veut dire Descartes, c'est que, devant cet animal, tous les hommes l'identifieront comme « fort étrange et fort effroyable ». Ce qui pourrait correspondre, à ce qu'il entend par « la même impression ». Mais, qu'est-ce qui fait que, d'un homme à un autre, cette impression ait des effets différents ? Qu'est-ce qui fait que chez les uns, elle cause la peur, et chez d'autres, le courage ? Descartes semble répondre à cette question que nous nous posons. Selon lui, cette manière d'éprouver des passions différentes est relative à la disposition du cerveau. Mais, que faut-il entendre par « disposition du cerveau », si ce n'est, la manière dont les traces se sont imprimées ? Dans ce cas, cette manière, bien qu'elle soit « la même », renferme tout de même, une différence significative : l'impression d'une trace ne renferme pas seulement les images des objets extérieurs ; le cerveau retient aussi l'attitude qui fut celle tel homme face à telle situation.

Autrement dit, les hommes peuvent imprimer la même image, mais l'effet produit par celle-ci diffère en chaque homme. Car, nous dit Descartes, tous les cerveaux n'ont pas la même disposition, puisque chez certains, le mouvement de la glande sollicite les membres inférieurs du corps, tandis que chez d'autres, il suscite les membres supérieurs. Ceux dont les membres inférieurs sont mis en évidence, sont ceux qui se distinguent par la fuite, alors que les autres sont ceux qui affrontent la chose en question, en usant de leurs mains, pourrait-on dire. Ici, l'évocation des mains n'est pas fortuite : si elle semble peut-être indiquer que les membres constituent le prolongement de l'intelligence⁸⁷, nous pensons qu'elle donne à les penser (ces membres) comme l'expression même de la force de l'âme à laquelle l'auteur faisait allusion dans l'article XXXVI.

Mais, comment se souvient-on des images passées ? L'impression des traces vise, entre autres, à constituer une sorte de grille de lecture du monde pour chaque homme. Cette grille de lecture est souvent relative à la manière dont tel ou tel homme est affecté par telle ou telle chose. Bien qu'ils aient affaire à la même image (celle de l'animal effroyable), le poltron et le courageux ne disposent pas d'une même grille de lecture. L'un voit une chose qu'il doit fuir à tout prix, l'autre, une chose qu'il peut affronter. Et ces deux attitudes divergentes se fondent sur le souvenir que chacun a de ses expériences antérieures. Cela dit, il est vrai que, les traces des objets extérieurs, imprimées dans le cerveau, constituent une grille de lecture à partir de laquelle l'homme peut se souvenir de telle ou telle chose. Pour Descartes, le souvenir

⁸⁷ Longtemps après Descartes, Matisse considèrera que : « la main n'est que le prolongement de la sensibilité et de l'intelligence ».

relève avant tout de la volonté de l'âme. C'est cette dernière qui, par l'intermédiaire de la glande, excite les esprits animaux à investiguer les différentes parties du cerveau pour retrouver l'information recherchée :

Ainsi, lorsque l'âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande, se penchant successivement vers divers costez, pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusques à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées ; car ces traces ne sont autre chose sinon que les pores du cerveau, par où les esprits ont auparavant pris leur cours à cause de la présence de cet objet, ont acquis par cela une plus grande facilité que les autres, à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui viennent vers eux. En sorte que ces esprits, rencontrant ces pores, entrent dedans plus facilement que dans les autres, au moyen de quoy ils excitent un mouvement particulier en la glande, lequel représente à l'âme le même objet et lui fait connoître qu'il est celui duquel elle voulait se souvenir⁸⁸.

Tel qu'on peut le lire, si les traces imprimées relèvent du corps (ou plus précisément de l'action des esprits animaux sur la glande pinéale), le souvenir, quant à lui, relève d'une action de l'âme. Car, c'est elle qui « veut se souvenir » ; et de ce fait, suscite un mouvement de la glande pinéale. Le texte semble donc reconnaître à l'âme une puissance que le corps n'a pas. Les images des choses existent en la mémoire, mais celle-ci semble ne pas pouvoir causer le souvenir ; sa fonction consiste seulement à imprimer, retenir et restituer les images imprimées. Et, selon nous, cette restitution, diffère du souvenir en ce sens qu'elle consiste seulement à mettre à la disposition de l'âme ces images. Autrement dit, elle se lit par la facilité qu'elle accorde aux esprits animaux qui passent aisément dans les pores appropriés du cerveau ; des pores qu'ils ont parcouru lorsque l'individu a été confronté à tel ou tel objet extérieur. Etant donné que c'est au cours de leur passage dans ces mêmes pores que la glande présentait à l'âme l'image de cet objet, il se trouve aussi qu'en incitant les esprits animaux à suivre le même parcours, l'âme fait que l'image de cet objet soit présente, comme si cet objet était bien là.

L'article XLII permet de comprendre que, chez Descartes, la mémoire corporelle n'est, en aucune façon, la cause du souvenir, quand bien même elle renferme ce qui est essentiel au souvenir.

Pour rendre compte de l'interaction de l'âme et du corps, Descartes juge nécessaire de domicilier l'âme dans une partie du cerveau ; plus précisément dans la glande pinéale. C'est à travers cette glande, que se déroule l'interaction. Comment s'explique l'action du corps sur l'âme ? Le texte que nous venons de citer, précise que la glande pinéale, qui est le siège de

⁸⁸ Descartes, *Passions de l'âme*, , article XLII, p. 360.

l'âme, est reliée aux autres parties du corps, au moyen de terminaisons nerveuses ; lesquelles sont constamment imbibées de particules les plus fines de sang, c'est-à-dire, les esprits animaux. Les esprits animaux affluent vers la glande pinéale (le siège de l'âme) par l'entremise des terminaisons nerveuses. Au cours de cette affluence des esprits animaux, la glande pinéale est sollicitée et poussée d'un côté ; ce qui fait apparaître les passions dans l'âme. Les passions de l'âme s'expliquent par le mouvement que les esprits animaux exercent sur la glande pinéale. Mais, comment l'âme agit-elle sur le corps ?

En soutenant que cette glande est *tellement suspendue*, c'est-à-dire, susceptible d'être orientée d'un côté comme d'un autre, Descartes a voulu faire apparaître la certitude d'une interaction entre l'âme et le corps : l'action du corps qui constitue une passion pour l'âme vient du fait que la glande soit sollicitée par les esprits animaux, d'un côté donné ; et l'action de l'âme vient du fait que la glande soit mue dans un sens opposé à celui vers lequel l'orientaient les esprits animaux, sous l'action du corps ; ce qui l'amène à repousser l'action des esprits animaux. On voit donc que, l'interaction se fait à partir de la glande pinéale. A partir de l'exemple de *la peur*, les Articles XXXV et XXXVI illustrent de façon significative cette interaction entre le corps et l'esprit. Descartes montre que : à la vue d'un animal effrayant, il s'imprime en chacun de nos yeux, deux images (de cet animal) ; et que ces images sont transmises au cerveau par les nerfs optiques, avant que les esprits animaux qui sont contenus dans le cerveau ne les assemblent en une seule image sur la glande pinéale ; cette dernière, sous l'effet des esprits animaux, fait voir la figure de cet animal à l'âme.

Dans le cadre d'une action de l'esprit sur le corps, il se trouve qu'une fois que l'âme perçoit l'image de la chose effroyable, elle pousse les esprits animaux vers les nerfs et les muscles afin de *tourner le dos et remuer les jambes pour s'en fuir*⁸⁹. La peur est une passion qui s'explique par la présence d'une partie de ces esprits animaux dans les orifices du cœur. Lesquels sont désormais élargis ou étrécis et provoquent une raréfaction de la quantité habituelle de sang ; laquelle raréfaction est transmise au cerveau par les parties subtiles du sang : ce qui provoque la peur. Autrement dit, l'âme ne peut pas sentir cette passion puisque la glande qui lui sert de siège est poussée par un *mouvement particulier*⁹⁰. Autrement dit, si l'âme ne peut se souvenir de quelque chose qu'en se fondant sur les traces imprimées par le corps, on pourrait aussi admettre que les traces imprimées n'ont de sens que par l'âme qui les sollicite.

⁸⁹ Descartes, *Passions de l'âme*, Article 35.

⁹⁰ *Ibid.*, Article 36

B. Spinoza et les traces du corps humain

Il est possible d'avancer que, toute la théorie spinoziste des rapports entre le corps et l'esprit, constitue en un sens certain, une réponse aux thèses cartésiennes. C'est donc, dans ce contexte que s'inscrit la question spinoziste de la mémoire. Telle qu'elle se déploie chez Spinoza, cette question n'est pas, sans faire apparaître des points communs avec les analyses de Descartes, quand bien même, les divergences sont plus considérables que les points de convergence. L'objet de la présente étude est de mettre en évidence la conception spinoziste de la mémoire. Il s'agira d'abord, de démontrer le mécanisme de sa constitution. Ensuite, nous nous intéresserons au mécanisme du souvenir, c'est-à-dire, comment se fait-il que nous nous souvenions des images antérieures ? Enfin, nous tenterons de comprendre le phénomène de la perte de mémoire.

a) Spinoza : qu'est-ce qui fait de ce corps un corps humain ?

Alors qu'il vient, dans la Proposition XIII du *De natura et origine mentis*, de poser l'esprit humain comme l'idée du corps (ce qui laisse comprendre que le corps humain est l'objet de l'idée), Spinoza pose, dans le Scolie de cette même Proposition, que ce qui est dit ici n'est pas exclusif aux seuls êtres humains : être l'idée du corps, n'est pas le propre de l'esprit humain. Cela se dit également des autres individus. C'est ainsi qu'il souligne l'importance de comprendre la nature du corps humain (donc implicitement sa différence d'avec d'autres corps) pour comprendre la nature de l'union de l'esprit et du corps humain, et partant, la spécificité de l'esprit humain, autrement dit Spinoza nous invite à connaître le corps humain. C'est justement cette connaissance que nous nous efforcerons d'exposer dans les lignes qui suivent.

La connaissance de la spécificité de l'esprit humain passe nécessairement par celle de son objet. En effet, l'esprit étant l'idée du corps auquel il est uni, la perfection d'une idée est égale à celle de son objet. D'où, toute l'importance qu'il y a de comprendre la nature du corps humain pour mieux déterminer celle de l'esprit : « Et pourtant nous ne pouvons pas nier non plus que les idées diffèrent entre elles comme leurs objets, et que l'une l'emporte sur l'autre, et contient plus de réalité, dans la mesure où l'objet de l'une l'emporte sur l'objet de l'autre, et contient plus de réalité ; et c'est pourquoi, pour déterminer en quoi l'Esprit humain diffère des autres, et l'emporte sur les autres, il nous est nécessaire de connaître, comme nous l'avons

dit, la nature de son objet, c'est-à-dire, du Corps humain. (...). Je dis pourtant, de manière générale, que plus un Corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et pâtir plus de manières à la fois, plus son Esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins il y a de corps qui concourent avec lui pour agir, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte. Et c'est par là que nous pouvons connaître la supériorité d'un esprit sur les autres »⁹¹. Qu'est-ce qui fait de ce corps un corps humain ? En quoi le corps humain diffère-t-il des corps d'autres individus ? Il s'agit donc de comprendre la spécificité du corps humain. Spinoza ne se contente pas de souligner l'unité de l'esprit et du corps ; cette unité n'est pas exclusive aux individus humains. Seulement, pour différencier telle union de l'esprit et du corps de telle autre union de ce type, il suffit, nous dit Spinoza, de poser la nature du corps humain. Le corps dont l'esprit humain est l'idée est un corps existant en acte. Autrement dit, l'esprit le perçoit comme tel. Mais, que signifie au juste, pour le corps humain, « exister en acte » ? « Le corps humain existe tel que nous le sentons » : exister en acte est-ce exister de telle sorte que les affections de ce corps soient perçues ?

Le corps humain a une structure et une complexité qui le distingue des autres corps. Cette différence, Spinoza la lit d'abord dans les individus qui composent notre corps ; lesquels sont de nature diverse et de très grande composition. Spinoza insiste sur la complexité du corps humain, juste après avoir évoqué le cas des corps simples. Autrement dit, bien que le corps humain ne soit pas le seul corps composé, il n'en demeure pas moins que le discours qui lui est consacré semble indiquer sa supériorité par rapport à certains corps.

b) La constitution de la mémoire

On notera que pour ce qui est de la constitution (ou de la formation) de la mémoire, les thèses de Descartes et de Spinoza reflètent quelques similitudes. Nous avons vu que Descartes parle de la formation de la mémoire en termes d'impression de plis (ou de traces). Les corps qu'il met en évidence sont des fluides, appelés aussi « esprits animaux » et le cerveau. C'est pratiquement en usant des mêmes termes que Spinoza conçoit la constitution de la mémoire : « Quand une partie fluide du Corps humain est déterminée par un corps extérieur à venir souvent frapper contre une partie molle, elle change la surface de celle-ci, et y imprime

⁹¹ *Éth.*, II, Prop. XIII, Sco, p.117-119

comme des traces du corps extérieur qui la pousse »⁹². C'est sous l'impulsion des corps extérieurs que les parties fluides du corps humain viennent heurter les parties molles et y apposer les marques de ces corps. Les traces des corps extérieurs sont donc « imprimables », c'est-à-dire qu'elles ne passent pas inaperçues, sans laisser comme des empreintes de leur contact ; car les parties molles sur lesquelles les parties fluides viennent « frapper » sont disposées à retenir, à enregistrer et donc à classer ces traces. Avant d'aller plus loin dans notre analyse de ce Postulat, n'y a-t-il pas lieu d'insister sur le rapport qu'il y a, entre cette assertion spinoziste et ce que disait déjà Descartes ?

Pour Spinoza, l'impression des traces est précédée, et donc causée, par l'impulsion que les corps extérieurs exercent sur une partie du corps humain. Le rôle que joue le « corps extérieur » chez Spinoza est pratiquement le même que celui de « l'animal » auquel Descartes faisait allusion dans les articles XXXV et XXXVI des *Passions de l'âme*. Descartes s'évertue à montrer comment les *impressions* des objets s'unissent en la glande pinéale située au milieu du cerveau : nous percevons un animal (ou un objet extérieur) grâce à la « réflexion » de la lumière de son corps qui, lorsqu'elle rencontre nos yeux, donne une image double de l'objet observé. Les nerfs optiques transmettent au cerveau deux images d'un même objet. Et ce n'est qu'à partir de la glande pinéale que l'image de l'animal (ou l'objet) est reconstituée : ce qui nous *fait voir la figure de cet animal*. Pour Descartes, la naissance d'une passion (telle que la peur) dans l'âme vient de la vue de quelque chose d'effroyable. Lorsque nous voyons par exemple une bête féroce, cette information est transmise au cerveau qui, par l'entremise de la glande pinéale, excite en l'âme la passion qui correspond au rapport que nous pouvons avoir avec la chose perçue.

Au-delà de la réfutation spinoziste des thèses cartésiennes relatives à l'excitation ou la stimulation de l'âme par le corps, nous voyons à travers ces deux articles, le point à partir duquel Spinoza a certainement élaboré les Axiome II et III ainsi que le Postulat V. Veillons insister un tant soit peu sur l'article XXXVI des *Passions de l'âme* : Descartes conditionne le déclenchement ou l'excitation d'une passion telle que la peur (d'un animal effroyable) au rapport que la chose perçue peut avoir avec *les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps*. Et notre attitude face à la chose présente est conforme à ce *qu'on s'est auparavant garanti, par la défense ou par la fuite*. Qu'est-ce que cela suppose ? Cela suppose qu'à chaque fois que le corps humain rencontrera d'autres réalités, il adoptera une attitude relative à l'effet que ces réalités produisent en lui.

⁹² *Ethique*, II, Postulat V, p. 131.

Cette attitude, avons-nous dit, devient une sorte d'habitude corporelle qui est mise en rapport avec les choses rencontrées afin de déterminer la conduite à tenir à chaque fois que nous serons face à elles. Nous voyons que, dans une certaine mesure, ces deux articles ne diffèrent pas de ce que Spinoza dira dans l'Axiome III et le Postulat V ; mais en quoi nous permettent-ils de comprendre ce que Spinoza évoquera dans l'Axiome II (où il est question de la réflexion du corps en mouvement) ? Descartes ne disait pas autre chose en fait : pour lui, la « réflexion » est un processus par lequel, *les esprits réfléchis de l'image ainsi formée sur la glande vont de là se rendre partie dans les nerfs qui servent à tourner le dos et remuer les jambes pour s'enfuir*. Autrement dit, la « réflexion » permet aux esprits animaux de regagner des parties du cerveau pour exciter les nerfs qui excitent à leur tour, les organes du corps humain pour accomplir le mouvement lié à telle ou telle affection.

Cela dit – en revenant chez Spinoza –, en tant qu'elles sont susceptibles de retenir les traces, les parties molles du corps humain diffèrent des fluides en ce sens que ces dernières ne font que transporter ces traces ; leur fluidité est telle que, les traces des corps extérieurs ne peuvent élire domicile en elles. Etant donné que les traces naissent de la rencontre de notre corps avec les corps extérieurs, elles apparaissent comme une histoire de relations intercorporelles : l'histoire commune que le corps humain partage avec le monde extérieur. Rappelons que, le Postulat III de l'Abrégé de physique soutenait que le corps humain est affecté par les corps extérieurs d'une infinité de manières. C'est cette idée qui est reprise ici, dans le Postulat V. Mais, loin d'être une simple reprise, le Postulat V détaille davantage l'idée que le Postulat III laissait en suspens ; l'idée qu'il n'a fait que poser. Car, telle qu'elle était formulée (l'idée que le corps humain soit susceptible d'être affecté par les corps extérieurs), cette idée ne nous disait rien de la manière dont le corps humain est affecté, c'est-à-dire, des répercussions des actions des corps extérieurs sur le corps humain. Le Postulat V apporte alors plus d'éclaircissements sur cette question.

Ce Postulat constitue un prélude à la théorie de la mémoire. Pour mieux cerner cette question, nous nous devons d'avoir à l'idée le Postulat III et les deux derniers Axiomes du *De natura et origine mentis*. Nous avons dit, précédemment que le cerveau fait partie de ce que Spinoza entend par « corps mous ». A partir des acquis du Postulat III, le cinquième Postulat montre que, lorsque les corps extérieurs affectent le corps humain, ils suscitent l'action d'une partie fluide du corps humain sur la partie molle de ce même corps (humain). Autrement dit, à chaque contact avec le monde extérieur, il y'a dans le corps humain, un mouvement intense des corps fluides sur les corps mous. Ce qui prouve, non seulement que le corps humain est affecté, mais que cette manière d'être affecté s'étend également dans ses parties

constituantes : ayant la possibilité de s'infiltrer dans tous les corps, les corps fluides, viennent « frapper » les parties molles, sous l'impulsion des corps extérieurs. L'action des corps extérieurs se perpétue en quelque sorte dans le corps humain à travers les corps mous *via* les corps fluides.

La perpétuation de l'action des corps extérieurs n'est effective dans le corps humain qu'à partir du moment où les corps fluides la marquent ou l'impriment sur le corps mou. Ce corps mou sur lequel les fluides viennent apposer les traces (ou les vestiges des corps affectants) étant le cerveau, celui-ci conserve les traces de ces corps. Nous avons vu avec l'Axiome III du *De natura et origine mentis*, que l'une des caractéristiques des corps mous, est qu'ils sont dotés de petites surfaces. Ce même Axiome soutient qu'à la différence des corps ayant des surfaces considérables, les corps à petites surfaces – donc les corps mous – sont ceux dont il est facile de *forcer à changer de place* ou de *position* et dont le changement a pour conséquence qu'il devient *facile de faire que l'Individu lui-même revête une autre figure*. La figure est une expression de l'Individu⁹³. Mais de quoi est-elle l'expression ?

Les termes du Postulat V sont presque les mêmes que ceux de l'Axiome II⁹⁴. En lisant ce texte, on pourrait ne pas le rapprocher au Postulat V, parce que ce dernier cite nommément les corps fluide et mou ; à cela s'ajoute le fait qu'en parlant d'impression de trace sur le corps mou, le Postulat souligne davantage la nature du corps fluide (qui est un corps pénétrant, c'est-à-dire apte à s'infiltrer dans tous les autres corps). En parlant de la réflexion (du rejet, du renvoie) du corps en mouvement, l'Axiome semble ne pas se référer à un corps pénétrant, à même de s'infiltrer à travers le corps qu'il vient « frapper » ; surtout qu'il ne parvient même

⁹³ La figure d'un corps ou d'un Individu dépend de la place ou de la position des parties qui composent cet Individu. La figure d'un Individu renvoie à toutes les situations, toutes les variations possibles que peuvent prendre ses parties composantes sous l'action ou l'impulsion des corps extérieurs. La figure est le mode d'expression de la forme sous l'action des corps extérieurs. Autrement dit, le changement d'un corps se fait au travers de sa figure, c'est-à-dire, par le biais de ses parties composantes. En tant que mode d'expression de la forme, la figure traduit (exprime) les variations de la forme d'un Individu lorsque celle-ci est sollicitée par les corps extérieurs. Elle traduit ce qu'est le rapport interne des parties composantes suite à telle ou telle affection. En tant que mode d'expression de la forme, la figure est ce dont la forme ne peut se passer, car elle lui est intrinsèquement liée. Si on enlève la figure, on enlève par la même occasion, la forme. Car la figure constitue les traces, les vestiges, les marques, les signes, les empreintes des corps extérieurs (à partir desquels on peut les reconnaître, puisqu'ils sont) imprimés sur les corps mous de l'Individu.

⁹⁴ « Quand un corps en mouvement en frappe un autre qui est en repos sans pouvoir l'écarter, il est réfléchi de manière qu'il continue de se mouvoir, et l'angle que fait la ligne de mouvement de réflexion avec le plan du corps en repos qu'il a frappé sera égal à l'angle que fait la ligne du mouvement d'incidence avec ce plan ». Spinoza, *Ethique*, II, Axiome II, p. 123.

pas à « l'écartier ». Sur ce point, on voit par exemple que, dans leurs traductions respectives, Rolland Caillois⁹⁵ et Charles Appuhn⁹⁶ lisent la « réflexion » du corps mouvant comme la conséquence de son incapacité à mouvoir le corps en repos. Ce qui du coup, pourrait nous amener à nous contredire dans notre persistance à lire le Postulat V à l'aune de l'Axiome II. Car, l'Axiome III soutient que les corps mous sont susceptibles de changer leur situation sous l'action des corps extérieurs. Or, le corps « frappé » (évoqué) dans l'Axiome II semble résister au point de ne pas changer de situation. Alors, pourquoi recourrons-nous à cet Axiome ? Jusqu'à quel point nous permet-il de cerner les contours du Postulat V ?

Nous ne disons pas, qu'en soulignant l'incapacité du corps mouvant à mouvoir le corps au repos, Appuhn et Caillois soulignent par la même occasion, l'impossibilité de lire le Postulat V à la lumière de l'Axiome II (ils n'apportent d'ailleurs aucun commentaire à ce sujet). Mais, nous pensons que cet Axiome annonce déjà le Postulat évoqué ; et que la « réflexion » du corps en mouvement ne doit pas nous dissuader dans notre démarche. Cela dit, il est vrai que Spinoza présente les corps fluides comme des particules capables de se mouvoir dans (*inter*) les autres corps, mais cela ne devrait pas nous empêcher d'interpréter le Postulat V à partir de l'Axiome, car, n'avons-nous pas vu que tous les corps étaient avant tout des fluides ? Et qu'un corps dur ne manque pas de contenir des corps fluides en lui⁹⁷ ? Il y a trois termes qui attirent notre attention dans l'Axiome II, il s'agit des termes « frapper », « réfléchir » et « mouvement d'incidence ».

La puissance de « frappe » évoquée dans l'Axiome II ne diffère pas de celle qui sera mentionnée dans le Postulat V, car toutes les deux (puissances) sont des mouvements qui proviennent d'autres corps⁹⁸. Sur quoi se fonde leur similitude ? Pour déceler les traces ou les vestiges transportés par le corps en mouvement, il faut pouvoir distinguer ce corps des traces qu'il transporte ; or ces traces ne sont décelables qu'à partir du moment où le corps mouvant les aura imprimé sur le corps en repos. Ce n'est pas le corps mouvant qui s'imprime à travers le corps en repos, puisqu'il est « réfléchi », ce qui suppose qu'il quitte aussitôt le lieu de l'impacte en y laissant ses marques. Sans cette « réflexion » du corps en mouvement, ce dernier se serait certainement superposé au lieu de l'impacte (qui n'est rien d'autre que la trace elle-même). Ce qui empêcherait la détection des vestiges qu'il transporte.

⁹⁵ « Quand un corps en mouvement en heurte un autre au repos qu'il ne peut mettre en mouvement, il est réfléchi... » (Caillois, p. 370).

⁹⁶ « Quand un corps en mouvement en rencontre un autre au repos qu'il ne peut mouvoir, il est réfléchi... » (Appuhn, p. 87).

⁹⁷ Avec Gueroult, nous nous sommes accordés à le montrer précédemment.

⁹⁸ « Un corps en mouvement ou en repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps, qui lui aussi a été déterminé au mouvement ou au repos par un autre, et celui-ci à son tour par un autre, et ainsi à l'infini » (*Ethique*, II, Lemme III, p. 121).

Ne faudrait-il pas considérer la « réflexion » du corps mouvant comme une sorte de « diffusion », c'est-à-dire, la transmission de l'information à l'ensemble de l'organisme vivant ? Non pas que les traces seraient imprimées dans toutes les autres parties du corps humain, mais qu'une fois cette impression (dans la partie molle) réalisée, l'organisme, par le biais du corps (fluide) en mouvement, met ses autres organes dans des dispositions relatives à telle ou telle affection. Ce qui ferait que l'homme agisse d'une manière différente selon que la puissance de son corps augmente ou diminue par rapport à telles ou telles affections, c'est-à-dire, telle ou telle « frappe » réfléchie et transmise.

Cela dit, si tel que le souligne l'Axiome II, l'angle de la ligne du mouvement réfléchi est proportionnel à celui de la ligne du mouvement d'incidence, ne faudrait-il pas identifier l'angle du « mouvement d'incidence » à la durée d'une affection – autrement dit, sa présence en nous, tant que l'idée d'une autre affection ne sera pas formulée ; tant qu'un autre mouvement d'incidence ne se sera pas produit – ? En d'autres termes, l'angle que fait le « mouvement d'incidence » ne renvoie-t-il pas à la persistance des traces corporelles ?

C'est ce que soutiendra la seconde Démonstration de la Proposition XVII du *De natura et origine mentis* : Spinoza montre que les corps extérieurs changent les surfaces des parties molles de l'organisme vivant par l'entremise des parties fluides qu'ils stimulent. Cette Démonstration permet de comprendre que la réflexion des corps fluides (corps en mouvement) est cause du changement de surface des parties molles. Ce qui est remarquable, c'est le fait que Spinoza affirme qu'à chaque fois que les corps fluides, dans leurs mouvements perpétuels (impulsés par les corps extérieurs) rencontrent ces surfaces, ils sont réfléchis d'une manière identique à la première⁹⁹.

Les impressions des traces des corps extérieurs sur les parties molles débutent dès les premiers moments de la vie de tout être humain. Bien qu'elles se rapportent aux corps extérieurs, ces traces traduisent avant tout l'histoire de notre corps, les différentes dispositions qui ont été les siennes tout au long des nombreuses rencontres avec les corps extérieurs. En

⁹⁹ « Durant le temps que des corps extérieurs déterminent des parties fluides du Corps humain à venir souvent frapper contre des parties molles, ils changent les surfaces de celle-ci (par le Post. 5), ce qui fait (voir l'Axiome 2 après le Cor. Lem.3) qu'elles s'y trouvent réfléchies d'une autre manière qu'elles ne l'étaient habituellement auparavant, et que par la suite également, venant à rencontrer ces nouvelles surfaces dans leur mouvement spontané, elles se trouvent réfléchies de la même manière que quand elles furent poussées vers ces surfaces par les corps extérieurs, et par conséquent, que le Corps humain, pendant que, ainsi réfléchies, elles continuent à se mouvoir, se trouve affecté par elles de la même manière, à laquelle l'Esprit (...) va de nouveau penser, c'est-à-dire (...), l'Esprit contempera de nouveau le corps extérieur comme présent » (*Ethique*, II, Proposition XVII, Corollaire, Démonstration, p. 135).

toute rigueur, les traces sont donc plus l'expression d'une aptitude corporelle que de simples empreintes des corps extérieurs. Mais, comme l'expression de cette aptitude corporelle est relative à telle ou telle affection, c'est-à-dire, à tel ou tel effet des corps environnants sur le nôtre, il n'en demeure pas moins qu'il y'ait tout de même un peu de ces corps dans ces traces : « l'idée d'une quelconque manière dont le Corps humain est affecté par les corps extérieurs doit envelopper la nature du Corps humain, et en même temps la nature du corps extérieur¹⁰⁰ ». Disons-le, les traces constituent l'aptitude du corps humain à retenir ou à porter les marques des corps extérieurs. Ces traces font l'histoire du corps ; une histoire faite par le corps humain lui-même par l'entremise de ses affections. Si la physique spinoziste pose que les corps se distinguent entre eux par la loi du mouvement et du repos, il convient de souligner également que les corps très composés, comme ceux des hommes, se distinguent les uns des autres à partir de leurs histoires respectives. Ceci donne sujet de penser que les traces corporelles font partie de l'identité même du corps humain : puisque leur impression se fait tout au long de la durée du corps humain ; elles sont, en quelque sorte ce par quoi il s'affirme. Si nous pouvons nous permettre une interprétation qui se rapproche de la Définition qui précède les Lemmes, nous dirions que, dans une certaine mesure, les traces font partie des parties composantes du corps humain ; ajoutons que ce sont des parties dont la destruction ou la « corruption absolue » lui serait fatale¹⁰¹.

Cette histoire (ou traces) du corps humain imprimées à travers les parties molles, est ce que Spinoza appelle *vestigia* (vestiges) ou *habitus* (habitude). Comme nous avons tenté de le démontrer – en ayant à l'idée le Scolie de la Proposition XIII du *De natura et origine mentis* qui pose que –, l'aptitude d'agir d'un corps est indissociable de son aptitude à être affecté¹⁰². L'habitude est l'aptitude à être affecté, c'est-à-dire, à réagir aux mouvements causés lors de la rencontre des corps extérieurs. L'habitude se présente comme une réponse aux sollicitations du monde extérieur ; grâce à l'habitude, notre corps réagit conformément à la nature de l'affection ; il donne en quelque sorte une réponse relative aux mouvements reçus des corps extérieurs. Et la relativité de cette réponse est tributaire de l'habitude. C'est parce

¹⁰⁰ *Ethique*, II, Proposition XVI, p. 133. En percevant ce qui affecte la puissance d'agir de son objet, l'esprit forme l'idée de cette affection corporelle. Or, l'idée de cette affection dépend *simultanément* (c'est-à-dire, à la fois) de la nature du corps affectant et de celle du corps affecté dont l'esprit constitue l'idée. Car, bien qu'il soit souvent affecté par les corps extérieurs, le degré d'affectivité ou l'aptitude d'être affecté du corps humain dépend de sa constitution, sa disposition. C'est la raison pour laquelle nous disons que les traces des corps extérieurs sont à la fois des empreintes de ces corps et *simultanément* une aptitude propre au corps humain (plus précisément des parties molles de ce corps) à retenir les traces. La présence d'une trace traduit donc l'aptitude du corps humain, même si cette trace doit renvoyer à tel ou tel corps extérieur.

¹⁰¹ On en parlera plus bas.

¹⁰² « Plus un Corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et à pâtir de plus de manières à la fois, plus son Esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois. » *Ethique*, II, Proposition XIII, Scolie, p. 119.

qu'il a été confronté à la même situation une fois, que le corps humain se trouve mieux préparé pour faire face aux mêmes sollicitations.

En renvoyant au Postulat V du *De natura et origine mentis* et au Scolie de la Proposition XVII de la même partie, le second Postulat du *De origine et natura affectuum* pose les changements du corps humain comme des changements subis. Mais pour souligner que le corps humain, même lorsqu'il n'est pas cause adéquate de telle ou telle affection n'est pas tout à fait « passif », Spinoza emploie le terme & *nihilominus* (« et néanmoins »). Cet adverbe permet d'attirer notre attention sur le fait que, même si le corps humain est affecté par les corps extérieurs, il n'en demeure pas moins qu'il y ait en lui, une aptitude à lier les différentes traces imprimées. Et cette liaison n'est pas réalisée par les corps affectants ; c'est plutôt le corps humain lui-même, qui met un dispositif en place ; lequel dispositif fait que les parties fluides soient conduites à frapper les parties molles.

En un mot, quelles que soient les pressions que les corps extérieurs exercent sur le corps humain, celui-ci joue un rôle central dans la transmission de ces pressions dans ses différentes parties composantes. Et cette transmission n'est effective que parce que le corps humain renferme un dispositif approprié. Ce qui fait que, sans ce dispositif qui n'est tout autre que l'aptitude de rétention, le corps humain serait comme dans une présence-absence¹⁰³, c'est-à-dire que ce par quoi il était, en un certain sens, « connecté » avec le monde extérieur ne serait plus effectif. C'est en vue de souligner le rapport qu'il y'a entre la trace et la rétention, que Lorenzo Vinciguerra juge opportun d'insister sur le terme de *saepe* (« souvent ») que Spinoza emploie d'ailleurs dans le Postulat V de la Seconde Partie de l'*Éthique*. Lorenzo Vinciguerra voit à travers ce terme, la preuve que l'impression de la trace sur les parties molles du corps est conditionnée par la régularité, la répétition de l'action qui l'a produite :

Une condition ultérieure est requise pour qu'une trace puisse s'imprimer. Elle tient en un mot : *saepe*. La trace est le résultat et l'indice d'une action répétée, voire répétitive ; d'une habitude, voire d'une loi, qui persiste dans le corps mou. On ne peut exclure qu'il y'ait quelque chose comme des traces fugitives, qui ne se formeraient que le temps d'un mouvement et disparaîtraient aussitôt que l'action du corps extérieur cesse. Mais une trace qui n'envelopperait aucune durée n'en serait proprement pas une. Par essence elle est ce qui reste quand cesse l'action qui la fait être, ce qui demeure d'un corps extérieur quand ce dernier n'est plus là. [...] La trace enveloppe une durée, parce que ce qui l'a produite enveloppait une régularité (...). Toute trace est ainsi partiellement l'indice d'une habitude, d'une loi. Si le

¹⁰³ Cette question sera étudiée dans le second point de ce chapitre : il sera précisément question de l'identité effective du corps ; identité mise à mal par la destruction ou « corruption absolue ».

monde n'était que hasard, et que sa seule loi fût que rien absolument ne soit soumis à des lois, de ce monde il n'y aurait aucune trace, et donc aucune expérience possible¹⁰⁴.

Lorenzo Vinciguerra n'exclue pas l'existence « des traces fugitives », c'est-à-dire, celles dont l'action dont elles résultent ne se reproduit pas. Mais, rappelle-t-il, l'action qui accompagne la trace doit se répéter, de telle sorte que quand elle cessera, la trace demeurera toujours. Autrement dit, c'est la répétition qui est la cause de l'implantation (de l'enracinement ou de la durée) d'une trace. On peut donc dire, après le rappel ou l'insistance de Lorenzo Vinciguerra sur le terme de *saepe* que, en l'employant dans le Postulat V, Spinoza visait surtout à montrer que la répétition de l'action ou de la frappe des parties fluides sur les parties molles est la condition de l'impression des traces. C'est d'ailleurs ce qui distinguerait certaines traces de quelques autres.

Par « action répétée » et « répétitive », Lorenzo Vinciguerra indique-t-il la durée de l'impacte – par exemple la durée d'une douleur, ainsi pour celui qui la subit, bien que la cause de l'impacte se soit éclipcée, la douleur demeure (répétitive) – ? Ce n'est sans doute pas ce qu'il veut dire, puisque, à ce qu'il nous semble, le tort qu'il impute aux « traces fugitives » c'est qu'elles disparaissent sitôt que l'action des corps extérieurs cesse. C'est donc l'absence de « répétition » de l'action de ces corps extérieurs qui fait que les traces qu'ils laissent dans le corps ne durent pas. Cela dit, faut-il vraiment soutenir, avec Lorenzo Vinciguerra, que Chez Spinoza, la répétition est la condition d'impression de la trace ? Faut-il nécessairement que l'action imprimante se reproduise pour que la trace s'enracine dans les parties molles ? Les traces dont l'impression n'est pas répétitive sont-elles toutes des « traces fugitives » ?

Il est vrai que le terme de *saepe*, sur lequel Lorenzo Vinciguerra insiste, donne à penser la répétition de l'action du corps fluide sur le corps mou. Ce n'est sans doute pas pour rien que Spinoza l'emploiera à nouveau dans la seconde Démonstration de Proposition XVII de la même partie de l'*Ethique*. Cependant, contrairement à ce que soutient Lorenzo Vinciguerra, ceci ne veut nullement dire que la répétition soit la condition d'impression de la trace. Car, en lisant le Corollaire de la Proposition XVII¹⁰⁵, ainsi que la Proposition XVIII¹⁰⁶, on se rend compte que le terme *saepe* n'apparaît pas (sauf dans la Démonstration du

¹⁰⁴ L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, p. 131-132.

¹⁰⁵ « Les corps extérieurs par lesquels le Corps humain a été une fois affecté, l'Esprit pourra, même s'ils n'existent pas ou ne sont pas présents, les contempler pourtant comme s'ils étaient présents » (*Ethique*, II, Proposition XVII, Corollaire, p. 135).

¹⁰⁶ « Si l'Esprit humain a une fois été affecté par deux ou plusieurs corps à la fois, quand ensuite l'Esprit en imaginera un, il se souviendra aussi des autres ». (*Ethique*, II, Proposition XVIII, p. 137).

Corollaire de la Proposition XVII) ; le terme qui revient à chaque fois est celui de *semel* (« une fois ») : terme à partir duquel, Spinoza montre qu'il suffit que l'on soit affecté « une fois » (*semel*) par un corps, pour que l'on soit en mesure de l'imaginer comme s'il était présent. Si la présence ou l'imagination d'un corps est tributaire de l'impression de sa trace, faut-il conditionner cette impression à la répétition, quand on sait qu'il suffit que l'on soit affecté juste « une fois » ? Non, nous ne le pensons pas ; d'autant plus que la Proposition XVIII mentionne la *simultanéité*, c'est-à-dire, la perception de deux corps *simultanément* ou en même temps. Si on a été affecté « une fois » par deux corps, lorsqu'on imaginera l'un d'eux, on imaginera aussi l'autre ; car la trace imprimée dans les parties molles porte la marque de ces deux corps qui se sont manifestés *simultanément*.

Le même constat peut être fait à partir du Scolie de la Proposition XLIV de la même partie de l'*Ethique* : on se rend compte que, l'enfant qui aura vu la veille Pierre, Paul et Siméon passer à des moments précis du jour, n'attendra pas qu'ils repassent devant lui, c'est-à-dire, que les traces relatives à ces trois individus, soient à nouveau imprimées dans son cerveau, pour que le jour suivant, il soit affecté des mêmes images dès le lever du jour. Ici, les parties molles de l'enfant ont été frappé « une fois » par les fluides sous l'impulsion des corps de chacun des trois personnages, à des moments précis du jour. C'est dans cette perspective que Laurent Bove exclue la thèse qui consiste à concevoir la répétition comme ce qui conditionne l'impression des traces et donc de l'habitude. A ses yeux, c'est plutôt en termes d'aptitude qu'il faut lire cette impression. En d'autres termes, une fois qu'il a fait l'expérience d'un corps donné, le corps humain déploie une dynamique qui lui est propre, pour ne pas perdre les traces de ce corps :

L'Habitude, devons-nous encore une fois le rappeler, n'étant pas ici, malgré l'apparence, le comportement acquis dans la *répétition*¹⁰⁷ d'une même expérience (par laquelle se contractent en nous des habitudes), mais l'aptitude (ou la puissance spontanée) du Corps à lier, dès la première expérience, deux ou plusieurs affections, qu'elles soient simultanées ou successives. Cette puissance, c'est l'effort même que le corps fait pour persévérer dans son être, le signe de sa capacité intrinsèque d'autonomie, même si, infiniment dépassé par la puissance des causes extérieures, son mécanisme d'association des images, « loi qui suit nécessairement de la nature humaine », est en régime d'hétéronomie (bien qu'encore au service de la persévérance)¹⁰⁸.

¹⁰⁷ C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁸ L. Bove, *La stratégie du conatus*, op.cit, p. 24-25.

En insistant sur le fait que l'habitude renvoie avant tout à une aptitude du corps, on peut également souligner que la valeur de cette aptitude se lit dans la *simultanéité* ou la spontanéité de l'impacte et de l'impression de sa trace. Le corps n'est pas seulement apte à lier ses traces ou ses affections, mais il est avant tout une puissance réactive. En tant que telle, c'est dès la première « frappe » que l'impression se fait. Autrement dit, le corps n'a pas besoin d'une *action répétée ou répétitive* pour retenir les traces des corps extérieurs. Il suffit seulement qu'un phénomène se produise « une fois » pour que ses traces soient aussitôt imprimées dans les parties molles du corps humain. Considérer la répétition comme une condition nécessaire à l'impression de la trace reviendrait implicitement à ne pas reconnaître cette aptitude au corps : le corps serait donc comme une réalité dont la réaction (l'aptitude) nécessiterait une stimulation *répétée ou répétitive*. Ce qui n'est pas le cas.

Il est vrai qu'il peut y avoir des actions répétées, mais celles-ci ne conditionnent nullement l'impression des traces. L'Axiome II (qui précède la Définition de l'Abrégé) montrait que l'angle relatif à la ligne du mouvement réfléchi (du fluide) par rapport au corps (mou) en repos est égal à celui de la ligne du mouvement de l'impacte (lieu d'impression de la trace). Nous avons supposé que l'angle que fait la ligne du mouvement réfléchi pouvait être perçu comme la durée de la trace, puisque cet angle est proportionnel à celui du mouvement d'incidence. Ce qui reviendrait à dire que, au lieu que ce soit la répétition qui conditionne l'impression de la trace, c'est plutôt la « frappe », autrement dit, le degré d'intensité du mouvement du fluide qui conditionne l'impression de la trace ; et pour cela, il suffit qu'elle (donc la frappe) se produise « une seule fois » pour que l'impression soit effective.

Loin d'être une réalité passive dont la réaction serait stimulée par des répétitions, le corps humain pourrait être considéré comme une « force de réaction rapide », mieux, une force de réaction *simultanée*. Il lie ses affections aussitôt qu'elles se produisent. Les affections que le corps lie, représentent ses différentes manières d'être (affecté) par rapport à telle ou telle rencontre affective. Ces manières d'être qui durent tout au long de la vie (ou de la durée du corps), et qui font désormais partie de nous, sont l'expression de notre être, c'est-à-dire, ce par quoi nous sommes informés de l'état (de la puissance d'agir) de notre corps. Et ces liaisons d'affections constituent l'histoire (les vestiges) ou l'habitude de notre corps à tel point que l'imagination d'un corps extérieur par l'esprit est relatif à la disposition du corps humain.

c) Spinoza et le mécanisme du souvenir

Dans l'article XLII des *Passions de l'âme*, Descartes posait l'acte de se souvenir comme une conséquence même de la volonté de l'âme. Selon lui, si l'âme veut se souvenir de quelque chose, il lui suffit seulement de mettre la glande pinéale dans un état tel que celle-ci incite les esprits animaux à s'infiltrer à nouveau dans les mêmes pores qu'ils avaient parcouru lors de l'impression des traces sollicitées : c'est ainsi que l'image dont l'âme veut se souvenir refait surface. La question qui se pose à présent, est celle de savoir : quelle réception Spinoza fait-il de cette conception cartésienne du souvenir ?

Dans l'*Éthique*, Spinoza accorde une place de choix aux traces imprimées sur les parties molles du corps humain. Il conditionne le souvenir par la présence de ces traces. Cela dit, peut-on se souvenir de quelque chose uniquement parce qu'on le veut ? N'arrive-t-il pas souvent que l'on ne parvienne pas à se souvenir de quelque chose, malgré la volonté que l'on a ? Autrement dit, le souvenir relève-t-il de la volonté de l'âme ? Telles sont les questions que Spinoza semble se poser.

A cet effet, la Démonstration de la Proposition XVIII du *De natura et origine mentis* montre que l'imagination d'un corps par l'esprit vient du fait que le corps humain soit disposé par les traces du corps imaginé. Ce qui reviendrait à dire que sans ces traces ou dispositions corporelles, l'esprit ne serait pas en mesure d'imaginer un corps, car, nous dit Spinoza : « L'Esprit, s'il imagine un corps, la cause en est que le Corps humain se trouve affecté et disposé par les traces d'un corps extérieur... »¹⁰⁹. Autrement dit, si l'esprit imagine (donc, se souvient de) quelque chose, ce n'est pas tant parce qu'il veut s'en souvenir, puisque la volonté ne conditionne nullement la contemplation d'une image antérieure. La contemplation d'une image passée nécessite avant tout, la présence des traces relatives à cette image. C'est donc d'abord parce qu'elles sont imprimées, conservées et bien disposées, que ces traces peuvent être disposées par le corps pour que l'esprit soit *simultanément* disposé à imaginer la chose à laquelle elles se rapportent. En percevant les idées des affections du corps, l'esprit s'imprègne, par la même occasion, des connexions affectives élaborées par son objet qu'est le corps. L'habitude devient alors une aptitude affective que l'esprit, en tant que conscience d'un objet affecté (à savoir le corps humain) partage avec celui-ci.

L'esprit est l'idée du corps humain ; en tant que tel, rien ne peut se produire dans celui-ci sans qu'il ne soit *simultanément* perçu par l'esprit¹¹⁰. Mais, comment l'esprit connaît-il le corps humain ? Par quel procédé parvient-il à avoir conscience du corps ? Nous l'avons

¹⁰⁹ *Ethique*, II, Proposition XVIII, Démonstration, pp. 137-139.

¹¹⁰ *Ibid.*, II, Prop. XII

déjà vu dans la première partie de notre étude, selon Spinoza, c'est à travers la perception des idées des affections du corps que l'esprit connaît ce dernier (le corps humain)¹¹¹. Mais que sont ces affections du corps humain dont l'esprit perçoit les idées ? Ces affections ne sont rien d'autres que les traces des corps extérieurs ; des traces qui sont imprimées, ordonnées et enchaînées dans les parties molles du corps humain. Ainsi, pour l'esprit, être l'idée du corps, c'est avoir conscience de celui-ci en tant qu'« affecté », puisque cette connaissance se fait à travers les liaisons affectives du corps humain.

Le passage d'une idée à une autre est lié à la succession (ou à l'enchaînement) des traces (ou des images) des choses dans le corps. A tel point qu'en imaginant une chose, on se souvient aussitôt d'une autre. L'autre chose dont on se souvient, est une chose dont les traces s'enchaînent avec celles de la première. Ce qui fait que la pensée de l'une entraîne nécessairement celle de l'autre. Et une telle complexion affective varie d'un individu humain à un autre. Autrement dit, chacun perçoit les choses en fonction de la manière dont son habitude a été constituée. Avoir conscience du corps, c'est donc percevoir les idées relatives à la puissance d'agir du corps. Et cette perception, rappelons-le une fois de plus, se fait selon les liaisons affectives du corps. La mémoire est justement cette perception des choses en fonction de la complexion affective de chaque corps humain. Elle est constituée d'idées relatives aux choses du monde environnant.

La mémoire est l'enchaînement d'idées relatives à la complexion de notre corps. Etant donné que l'esprit se doit de percevoir tout ce qui affecte son objet, et que l'esprit ne connaît celui-ci qu'à travers les idées de ses affections, c'est-à-dire, à partir des connexions que le corps opère par rapport aux effets des corps extérieurs, l'esprit percevra nécessairement ces dispositions affectives propres à son objet (comme ce par quoi le corps répond ou réagit aux corps extérieurs). La perception des corps extérieurs à partir de la structure affective élaborée par le corps, constitue un point essentiel dans la formation de la mémoire ; la mémoire comme remémoration et comme anticipation d'événements. De quels événements s'agit-il ? Il s'agit de tout ce qui augmente ou diminue la puissance d'agir du corps. Partant du principe que l'homme qui imagine une chose, passe de la pensée de celle-ci à celle d'une autre, Spinoza en tire une conséquence qui montre que l'habitude est au fondement de la mémoire :

Par là nous comprenons clairement ce qu'est la Mémoire. Ce n'est en effet rien d'autre qu'un enchaînement d'idées qui enveloppent la nature des choses qui sont à l'extérieures du Corps humain, enchaînement qui se fait dans l'Esprit suivant l'ordre et l'enchaînement des affections

¹¹¹ *Op.cit.*, II, Prop. XIX

du Corps. Je dis, *premièrement*, que c'est un enchaînement seulement des idées qui enveloppent la nature des choses qui sont à l'extérieures du Corps humain ; et non des idées qui expliquent la nature de ces mêmes choses. Car ce sont, en vérité, des idées des affections du Corps humain, qui enveloppent la nature tant de celui-ci que des corps extérieurs. Je dis, *deuxièmement*, que cet enchaînement se fait suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps humain, pour le distinguer de l'enchaînement d'idées qui se fait suivant l'ordre de l'intellect, grâce auquel l'Esprit perçoit les choses par leurs premières causes, et qui est le même chez tous les hommes. Et de plus, par là nous comprenons clairement pour quelle raison l'Esprit, de la pensée d'une chose, tombe aussitôt dans la pensée d'une autre chose qui n'a aucune ressemblance avec la première ; comme, par ex., de la pensée du mot *pomum*, un Romain tombera aussitôt dans la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, ni rien de commun avec lui sinon que le Corps de cet homme a souvent été affecté par les deux, c'est-à-dire que cet homme a souvent entendu le mot *pomum* alors qu'il voyait ce fruit, et c'est ainsi que chacun, d'une pensée, tombera dans une autre, suivant l'ordre que l'habitude a, pour chacun, mis dans son corps entre les images des choses. Car un soldat par ex., voyant dans le sable des traces de cheval, tombera aussitôt de la pensée du cheval dans la pensée du cavalier, et de là dans la pensée de la guerre, etc. tandis qu'un paysan tombera, de la pensée du cheval, dans la pensée de la charrue, du champ, etc., et ainsi chacun, de la manière qu'il a accoutumé de joindre et d'enchaîner les images des choses, tombera d'une pensée dans telle ou telle autre¹¹².

En tant qu'elle résulte des idées des affections du corps, la mémoire n'est rien d'autre que le reflet mental des traces des corps extérieurs imprimées dans (et par) le corps humain. L'habitude est donc à l'origine de la constitution de la mémoire. Cela dit, la mémoire est avant tout une affaire de traces ou d'habitude. Ce Scolie permet de tirer deux principaux enseignements : premièrement, en tant qu'elle se constitue selon la complexion du corps, la mémoire « enveloppe », la nature des choses extérieures. Ce n'est pas de manière fortuite que Spinoza emploie le verbe *involvere* (« *quæ extra Corpus humanum sunt, involvunt* ») qu'il oppose à *explicare* (« *non autem idearum, quæ earundem rerum naturam explicant* »). Le verbe *involvere* renvoie à l'action de couvrir, voiler ou envelopper quelque chose ; quant à lui, le verbe *explicare* renvoie à l'action de déplier, développer ou dévoiler. Dire que la mémoire est un enchaînement d'idées qui « enveloppent » la nature des choses, revient donc à soutenir que ce mode de perception d'idées « voile », « couvre » la nature des choses sans l'expliquer, sans la déplier. Cet enchaînement d'idées entretient un flou, mieux, une confusion, puisqu'il n'est pas fondé sur la nature véritable des choses perçues. C'est un enchaînement relatif à la complexion affective du corps de chaque homme ; c'est-à-dire, qu'elle enveloppe non

¹¹² *Ethique*, II, Proposition XVIII, Scolie, p. 139.

seulement la nature du corps extérieur, mais également celle du corps affecté. Et autant il y a d'hommes, autant il y a de mémoire. La mémoire fait partie de la connaissance du premier genre.

Deuxièmement, Spinoza semble aller de ce que nous pouvons appeler la mémoire individuelle (celle de chaque individu humain) à la mémoire collective (celle des hommes ayant quelque chose en commun ; cette chose peut être la langue maternelle ou une profession). Une trace (tel que le son du mot « *pomum* » – « pomme ») imprimée dans le corps d'un homme fait nécessairement appel à une autre trace ou image à laquelle elle est habituellement associée ou enchaînée. Ainsi, pour un romain, le fruit rond à pépin, provenant du pommier est le référent du son *pomum*. Alors que pour un anglais ou un arabe, ce fruit serait associé à un son autre que celui auquel est habitué le romain. Ceci donne sujet de penser que le langage est également une affaire d'habitude. Le dernier exemple que Spinoza donne dans ce Scolie laisse voir que l'interprétation qu'un soldat fait des traces d'un cheval diffère de celle que fait un paysan ; chacun juge en fonction de sa complexion affective.

Mais ce qui est vraiment remarquable dans cet exemple, c'est l'usage que Spinoza fait du terme de *trace* : les traces du cheval imprimées dans le sable (le cheval étant extérieur au sable) ne sont pas sans nous faire penser aux traces des corps extérieurs imprimées dans les parties molles du corps humain. L'observation d'une trace permet de remonter à tout ce dont elle est associée. Et cette remontée ne se fait que selon l'ordre et l'enchaînement que l'habitude a institué dans chaque corps : le corps du soldat est habitué à associer les traces du cheval au champ lexical de la guerre ; tandis que le corps du paysan est habitué à associer les traces du cheval au champ lexical de l'agriculture. Pour le soldat, tout comme pour le paysan, les traces sont ce par quoi ils se repèrent, ce par quoi ils se retrouvent, ce par quoi ils donnent sens à leur vie. Et s'il arrivait que l'on mélange le sable au point d'effacer les traces du cheval, ni le soldat, ni le paysan ne seraient en mesure de passer de la pensée du sable à leurs souvenirs habituels. Car, la connexion ou l'enchaînement des idées serait interrompue. Il en va de même pour notre mémoire : la perte des traces dont elle est composée nous déconnecte en quelque sorte des liaisons affectives, c'est-à-dire du passage d'une pensée à une autre à laquelle elle est habituellement associée¹¹³. La mémoire résulte des dispositions et de l'agencement des traces corporelles ; en tant que telle, elle n'est rien d'autre que l'expression de l'habitude de chaque individu humain.

Les exemples que Spinoza développe dans le Scolie de la Proposition XVIII cité ci-dessus, tendent entre autres, à montrer que l'homme ne se souvient des choses passées que

¹¹³ Cette question sera traitée dans le prochain sous-point.

lorsque son corps est disposé à cet effet. Ainsi, on peut affirmer que, sans la découverte des traces de cheval imprimées sur le sable, ni le soldat, ni le paysan, n'auraient pensé respectivement, à la guerre et au champ. Chacun de ces souvenirs est actualisé par des traces respectives. C'est donc en procédant de cette manière, que Spinoza prend le contre-courant de la pensée cartésienne. Car, dire avec Descartes, dans l'article XXXVI des *Passions de l'âme*, que la volonté de l'âme peut favoriser la remémoration des images antérieures, c'est admettre que l'âme puisse déterminer le corps au mouvement¹¹⁴. Or, pour Spinoza : « Le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit déterminer le Corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre (si ça existe) »¹¹⁵. Mais, si tel que le soutient Spinoza, il n'y a pas d'interaction entre l'esprit et le corps, comment nous souvenons-nous des choses ?

Le souvenir, tel qu'on peut le lire chez Spinoza, ne saurait relever d'une action de l'esprit sur le corps, et encore moins d'une action du corps sur l'esprit. Le souvenir relève plutôt d'une action *simultanée* du corps et de l'esprit. Autrement dit, ce n'est pas parce que l'esprit « veut » qu'il se souvient aussitôt des choses passées, mais c'est parce que, ce dont il se souvient est susceptible d'être imaginé. C'est parce que le corps est disposé à mettre en évidence les images en question, sans toutefois, que cette mise en évidence ne soit perçue comme une action du mode de l'étendue sur le mode de l'attribut de la pensée. C'est en ce sens que l'on pourrait comprendre le Scolie de la Proposition II du *De origine et natura affectuum*, quand Spinoza parle de « ce que peut le corps ». Le corps peut, non seulement affecter et être affecté, mais il est aussi et avant tout capable d'imprimer, de conserver et de faire apparaître les traces. Celles-ci obéissent à un mécanisme purement corporel. C'est-à-dire, qu'il s'agisse de l'impression ou de l'« actualisation » des traces, tout ceci relève de la structure du corps humain. Et, c'est entre autres, ce dont le corps est capable : « Ensuite, il n'est pas au libre pouvoir de l'Esprit de se souvenir d'une chose ou bien de l'oublier. Et donc, ce que l'on croit être au pouvoir de l'Esprit, c'est seulement de pouvoir par décret de l'Esprit ou bien dire ou bien taire la chose dont nous nous souvenons »¹¹⁶.

Dans les premières lignes du texte ci-dessus, on peut remarquer que Spinoza semble parler indistinctement du corps des bêtes et de celui de l'homme (le somnambule). Non pas que les deux corps seraient identiques, mais ce qu'il tend à montrer, c'est que, considéré en lui-même, comme mode de l'étendue, le corps est à même de réaliser un certain nombre de choses. L'évocation du corps de la bête et de celui de l'homme dans les mêmes lignes du

¹¹⁴ Le souvenir découle du mouvement de la glande pinéal.

¹¹⁵ *Ethique*, III, Proposition II, p. 207. Ce Scolie a été analysé dans la première partie de notre étude.

¹¹⁶ Nous avons déjà vu ce passage de la Prop. II d'*Éth.* III.

Scolie consiste à montrer que les fonctions du corps (que ce soit celui de la bête ou de l'homme) ne relèvent pas de l'esprit. Tout se fait de façon mécanique, donc uniquement, suivant des lois propres aux corps. Car, le somnambule, diffère d'un homme éveillé en ce qu'il agisse mécaniquement, sans que son action ne s'explique par son esprit, puisqu'elle a toute son explication à travers les manifestations de son corps. A la suite de ce rappel des capacités du corps, Spinoza s'intéresse à la thèse cartésienne de l'interaction de l'âme et du corps. Selon lui, cette thèse exprime surtout l'ignorance de ceux qui la soutiennent, puisque ces derniers n'apportent aucune preuve, aucun détail de l'action de l'esprit sur le corps.

d) La perte de mémoire comme perte de traces corporelles : Spinoza et l'amnésie

Les Lemmes étudiés dans le dernier point du chapitre précédent, étaient formulés d'une manière telle que, le non respect des conditions exprimées par la formule « *si* » entraînerait une *transformatio* (transformation) du corps humain en lieu et place d'une simple *mutatio* (changement). En nos moments antérieurs, nous avons également posé que la *mutatio* (le changement) n'était pas un obstacle à la préservation de l'identité du corps humain. Puisque, tel que l'entend Spinoza, ce terme n'est rien d'autre que l'expression du *conatus* du corps, c'est-à-dire, l'effort par lequel il s'efforce de persévérer dans l'exister. Le terme de *mutatio* traduit en quelque sorte le respect ou la prise en compte des conditions qui font qu'un corps ne connaisse pas une « corruption absolue », c'est-à-dire, une destruction. Si telle est que la *mutatio* constitue le *conatus* du corps humain, c'est qu'en tant qu'expression de la puissance d'agir, elle n'est rien d'autre que celle de la préservation son identité. Autrement dit, la *mutatio* est ce par quoi le corps de l'homme persévère pour maintenir sa forme ou son identité : ce par quoi il demeure « identique » à lui-même en dépit des changements divers qu'il subit.

Au chapitre IV de la seconde partie des *Pensées Métaphysiques*, Spinoza identifiait la *mutatio* à l'expression d'un manque. Autrement dit, le corps humain (ou tout autre chose) ne change qu'en vue d'un état meilleur : « de plus, un tel changement ne se fait que pour éviter quelque dommage¹¹⁷ ». Le changement a lieu pour éviter tout « dommage », c'est-à-dire, tout ce qui porterait atteinte à l'identité du corps humain ; tout ce qui ferait que le corps humain ne soit plus lui-même. Mais, que signifie pour le corps humain, être le même ? C'est non seulement retenir sa forme en dépit des multiples changements, mais c'est aussi conserver la

¹¹⁷ Spinoza, *Pensées Métaphysiques*, II, Chapitre IV, p. 273.

même habitude qui s'est constituée depuis les premiers jours de son existence ; habitude qui n'est rien de plus que la puissance par laquelle le corps s'affirme et résiste dans l'exister. Ce qui prouve une fois de plus que la *mutatio* en tant que rétention (de la forme) et conservation (de l'habitude), n'est rien de plus que l'expression du *conatus* du corps humain, puisqu'elle se fait en vue d'une amélioration, mieux, d'une *regeneratio* : en tant que *regeneratio*, la *mutatio* est source de vie, c'est-à-dire, une reconstitution à l'identique du corps humain ; cette reconstitution ne se fait pas après une *destructio*, mais après une *mutatio*. Autrement dit encore, il n'y a pas de rupture véritable, de corruption absolue, entre l'état actuel du corps et son état antérieur : en un mot, l'identité est maintenue malgré les changements divers.

Cela dit, faudrait-il donc voir à travers le non respect des conditions exprimées par la formule « *si* », une remise en cause de l'identité du corps humain ? Si oui, une telle remise en cause est-elle de la même ampleur que celle qu'évoque le Scolie de la Proposition XXXIX du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* ? Autrement formulé, en nous inscrivant dans la dynamique implicite des Lemmes, c'est-à-dire, celle de la non prise en compte des conditions évoquées, pouvons-nous associer les conséquences implicites des Lemmes au contenu du Scolie de la Proposition XXXIX de la Quatrième Partie de l'*Ethique* ? En d'autres termes, le non respect des conditions incluses dans les Lemmes fait-il de la *mutatio* une *transformatio* ? Et celle-ci débouche-t-elle sur une perte d'identité ?

Le terme de *mutatio* diffère complètement de celui de *transformatio* : le premier, évoqué aussi bien au chapitre IV des *Pensées Métaphysiques* que dans les Lemmes de la Seconde Partie de l'*Ethique* est plutôt lié à une altération du corps humain ; une altération en vue d'une augmentation (ou d'une diminution) de la puissance d'agir du corps. Ainsi, la nutrition, la respiration, la croissance et le déplacement, sont autant de *mutationes* (changements) qui participent non seulement à la conservation de la forme du corps humain, mais aussi à l'amélioration de ses potentialités. Le second terme (*transformatio*) est brièvement évoqué au chapitre IV des *Pensées Métaphysiques*, mais il se trouve parfaitement illustré dans le Scolie de la Proposition XXXIX de la Quatrième Partie de l'*Ethique* : à travers ce Scolie, l'auteur nous parle d'un certain type de *mutationes* (changements) qui diffèrent de celles qui sont explicitement évoquées dans les Lemmes en ce sens qu'ici (dans le Scolie), l'individu humain qui subit de tels changements n'est plus identique à lui-même. Il est vrai que, dans ce Scolie, Spinoza n'emploie pas le terme de *transformatio* pour évoquer l'état du corps du poète espagnol, mais le fait que ce corps ne soit plus identique à lui-même ne signifie-t-il pas qu'il y'ait eu une rupture significative, une corruption, entre l'état antérieur et l'état actuel du corps ? Ce corps qui a subi tant de changements n'a pas seulement changé,

mais il s'est surtout « transformé ». Autrement dit, il a échangé sa forme première pour une autre. Cette transformation est-elle tributaire du non respect des conditions incluses dans les Lemmes du *De natura et origine mentis* ?

L'objet de notre étude est de montrer d'une part, que s'il est vrai que le non respect des conditions évoquées dans les Lemmes de l'Abrégé de physique débouche sur une destruction du corps, celle-ci est une destruction organique ou biologique, c'est-à-dire, qu'elle implique le dysfonctionnement des fonctions vitales ; et que d'autre part, cette première destruction peut entraîner une autre qui diffère d'elle : la destruction affective du corps¹¹⁸. Alors que la réciproque n'est pas admise ; le corps humain peut connaître une *mort affective*, entendons par là, son incapacité à relier les images des choses et à réagir aux impulsions des corps extérieurs : le corps humain peut être affectivement détruit, et conserver le même rapport de mouvement et de repos entre ses parties (par exemple la circulation du sang). Nous tenterons de montrer que la destruction implicitement évoquée par les Lemmes, diffère complètement de celle que met en évidence le Scolie de la Proposition XXXIX. A la lumière de ce Scolie, nous verrons enfin que l'identité humaine est avant tout une affaire de trace ou d'affections. « Tel corps, tel esprit », pourrait-on dire à la suite de la Démonstration de la Proposition XXIII du *De natura et origine mentis*¹¹⁹ qui se fonde en partie sur la Proposition XIII. Cela dit, si tel est que, l'esprit est l'idée du corps, la question qui se pose est celle de savoir si la transformation du corps va de pair avec celle de l'esprit. Autrement formulé : que devient alors l'esprit ou l'idée d'un corps transformé ? Comment comptons-nous traiter ce problème ?

Commençons par répondre à notre première préoccupation : si le non respect des conditions évoquées par les Lemmes peut déboucher sur la destruction du corps, cette destruction est-elle de la même ampleur que celle du Scolie de la Proposition XXXIX ? Donne-t-elle lieu à une transformation du corps humain ? Pour répondre à ces interrogations,

¹¹⁸ Soulignons premièrement que, la Définition qui précède les Lemmes, pose, d'une part, que le corps (organique) résulte d'une union de corps de proportions et de mouvements différents ; et elle soutient d'autre part, que les corps diffèrent entre eux par cette union initiale, c'est-à-dire leur identité. Ceci donne sujet de penser que, la destruction du corps passe nécessairement par la corruption du rapport de mouvement et de repos qui détermine ses parties. Soulignons deuxièmement, que c'est sur la base de cette Définition que Spinoza formule non seulement le Postulat III (« les individus composant le Corps humain, et par conséquent le Corps humain lui-même est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières »), mais aussi le Postulat V (« quand une partie fluide du Corps humain est déterminée par un corps extérieur à venir souvent frapper contre une partie molle, elle change la surface de celle-ci, et y imprime comme des traces du corps extérieur qui la pousse »). Ceci nous conduit à penser que le corps affectif est pensé sur la base du corps organique ; et que si la corruption du rapport de mouvement et de repos des parties du corps entraîne sa disparition, il s'en suit également celle du corps affectif. Cependant, la mort ou la destruction du corps affectif n'entraîne pas celle du corps organique. En d'autres termes, la mort du corps affectif n'influe pas sur le rapport de mouvement des différentes parties du corps.

¹¹⁹ « Des affections dont le Corps est affecté, les idées enveloppent la nature du Corps humain lui-même (...) c'est-à-dire (par la Prop. 13 de cette p.) conviennent avec la nature de l'Esprit » Spinoza, *Ethique*, II, Proposition XXIII, Démonstration, p. 145.

voyons d'abord brièvement comment pourrait se présenter la destruction due à la non prise en compte des conditions évoquées dans les Lemmes : si la condition incluse dans le Lemme IV¹²⁰ n'est pas prise en compte, c'est-à-dire, si les corpuscules qui se séparent du corps humain ne sont pas aussitôt remplacés par d'autres de même nature et en proportion égale, le corps humain ne saurait garder sa nature d'avant : sa forme changerait ; de ce changement, il pourrait s'en suivre la destruction progressive du corps. Si nous nous inscrivons toujours dans notre logique de départ, celle qui nous a conduit à déceler à travers ce Lemme les phénomènes de nutrition ou de respiration, il va de soi qu'un corps qui extrait les aliments ingurgités sans s'alimenter à nouveau, ou expire (de l'air) sans en inspirer à nouveau, c'est-à-dire, qui ne récupère pas les corps ayant la même valeur que les premiers dont il s'est séparé, (ce corps) ne saurait encore persévérer dans l'exister ; ne pouvant plus persévérer, ce corps est appelé à disparaître.

En dehors du septième Lemme, les Lemmes V et VI sont formulés de la même manière que le Lemme IV : ils débutent tous par la formule « *si* » ; comme pour souligner la possibilité d'une perte ou d'une destruction de la forme du corps humain au cas où les conditions incluses par le « *si* » n'étaient pas remplies. Les trois derniers Lemmes (V, VI et VII) conditionnent la rétention de la forme du corps par la conservation du même rapport de mouvement et de repos : ainsi, les parties d'un corps peuvent connaître une croissance ou une décroissance (Lemme V¹²¹), le corps gardera sa forme si et seulement si, le rapport de mouvement et de repos qui le détermine n'est pas remis en cause. Il en est de même lorsque les parties composantes du corps humain s'orientent vers une direction autre que leur direction antérieure (Lemme VI¹²²) ou lorsque tout le corps se meut entièrement ou qu'il soit en repos (Lemme VII¹²³). Tant que la dynamique de mouvement et de repos obéit aux normes requises pour la conservation du corps, il n'y aura pas de destruction. Mais celle-ci survient

¹²⁰ « Si d'un corps, autrement dit d'un Individu, composé de plusieurs corps, certains se séparent, et qu'en même temps d'autres corps de même nature et en nombre égal viennent prendre leur place, l'Individu gardera sa nature d'avant, sans changement de forme», Lemme IV, p. 125.

¹²¹ « Si les parties composant un Individu en arrivent à être plus grandes ou plus petites, mais en proportion telle qu'elles conservent toutes entre elles le rapport de mouvement et de repos qu'elles avaient auparavant, l'Individu semblablement gardera sa nature d'avant, sans changement de forme», Lemme V, p. 127.

¹²² « Si certains corps composant un Individu sont forcés de tourner le mouvement qu'ils ont vers une partie, vers une autre, mais de telle sorte qu'ils puissent continuer leurs mouvements, et se les communiquer les uns aux autres selon le même rapport qu'avant, l'Individu semblablement gardera sa nature, sans changement de forme », Lemme VI, p. 127.

¹²³ « En outre, un Individu ainsi composé garde sa nature, qu'il se meuve en son entier, ou qu'il soit en repos, ou qu'il se meuve vers telle ou telle partie, pourvu que chaque partie garde son mouvement, et le communique aux autres comme auparavant », Lemme VII, p. 127.

lorsque les parties composantes entretiennent entre elles, un autre rapport de mouvement et de repos.

En effet, sur ce point, le Scolie de la Proposition XXXIX du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* peut être considéré comme une illustration des conséquences dues au non respect des conditions évoquées par les Lemmes. Car si des phénomènes tels que la nutrition, la respiration, la croissance, la décroissance, le mouvement locale et le mouvement global ne modifient en rien la forme du corps humain, c'est tout simplement parce que, en dépit de ces phénomènes, les parties composantes ne manquent pas de conserver leur dynamique initiale, c'est-à-dire, leur rapport de mouvement et de repos. Ce qui signifie que la perte ou la corruption de ce rapport entraînerait systématiquement la perte de la forme, et partant, la destruction même du corps humain.

C'est ce que semble illustrer le Scolie de la Proposition XXXIX de la Quatrième Partie de l'*Ethique* où Spinoza soutient qu' : « (...) il faut remarquer que la mort survient au Corps, c'est ainsi que je l'entends, quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos¹²⁴ ». Si nous lisons ce Scolie à la lumière des trois derniers Lemmes, nous verrons que cette mort à laquelle Spinoza fait allusion n'est rien d'autre qu'un dysfonctionnement, une détérioration de la dynamique initiale du corps humain, c'est-à-dire, celle qui découle du non respect des conditions évoquées par les Lemmes. Les Lemmes laissent donc planer le spectre d'une destruction du corps humain. C'est ce que constate à juste titre Jean-Pierre Juillet : « les Lemmes se construisent sur l'horizon d'une menace, qu'ils impliquent à la fois immédiatement et par contraste¹²⁵ ». Mais quelle est donc cette menace que font planer les Lemmes ? L'illustration des conséquences implicites des Lemmes par le Scolie de la Proposition XXXIX suffit-elle à poser une identité entre la menace implicite des Lemmes et celle explicite du Scolie de la Proposition XXXIX ?

Il faut reconnaître qu'aussi bien dans les Lemmes que dans le Scolie, la menace est pratiquement la même : le déploiement d'une autre dynamique de mouvement et de repos entre les parties composantes est source de mort. Cette dynamique contraire est celle qu'évoquaient implicitement les Lemmes ; mais elle se trouve explicitement abordée dans le Scolie. Cependant, nous ne devons pas perdre de vue que ce Scolie peut être subdivisé en deux principaux moments : le premier (moment) est celui au cours duquel, Spinoza donne une définition biologique ou physique de la mort du corps. Cette définition est la suite logique de

¹²⁴ Spinoza, *Ethique*, IV, Proposition XXXIX, Scolie, p. 405.

¹²⁵ J.-P. Juillet, *Des Vues de Spinoza. Arguments et figures de la « philosophie vraie », op.cit.*, p.121.

l'exposé des Lemmes. Elle fait état de la mort, telle qu'on la conçoit tous, c'est-à-dire, celle qui débute par le dysfonctionnement des fonctions vitales du corps et se termine par la décomposition cadavérique de celui-ci. Autrement dit encore, cette mort est celle qui a lieu quand les changements se font de telle sorte qu'ils ne peuvent être supportés par la forme du corps ; c'est-à-dire, lorsque les changements qui se font dans le corps n'obéissent plus aux réquisits qui permettent à celui-ci de conserver sa forme.

Force est de souligner que le second moment de ce Scolie nous expose une conception « originale » de la mort : « originale » non seulement parce que cette mort se produit pendant que l'individu semble toujours en vie, mais aussi parce que la menace n'est pas la même. Contrairement à ce qu'il y a lieu dans les Lemmes, la principale menace n'est pas seulement une destruction, donc une « mort », mais surtout une « perte » ressentie et vécue : la perte de l'identité. Un corps qui connaît des dysfonctionnements des parties vitales, court certes le risque de disparaître, mais cette disparition est tellement complète, qu'il ne saurait souffrir d'une perte d'identité.

Autrement dit, la question de l'identité ne se pose pas à la suite d'une mort biologique. Le corps, étant désormais décomposé, on ne saurait se demander s'il est encore identique à lui-même, car il n'est plus. Or, cette question a toute son importance dans le cas de la mort paradoxale, la mort affective qui est une destruction faisant de l'homme à la fois un être mort et vivant, un « mort vivant » : *mort*, parce qu'il ne peut ni affecter les choses extérieures, ni être affecté par elles, comme auparavant ; et *vivant*, parce que ses fonctions organiques sont toujours maintenues. D'où la nécessité de se demander s'il est toujours le même. La menace peut être la même, sans que les conséquences ne soient les mêmes. Les Lemmes et le Scolie présentent le corps humain comme une réalité sous la menace d'une destruction. Mais pendant que la destruction implicitement évoquée dans les Lemmes se veut complète, c'est-à-dire, une destruction à la suite de laquelle aucune vie n'apparaît, celle du Scolie se veut non seulement progressive, mais aussi « régénératrice » ou « réparatrice ». « Régénératrice » en ce sens que cette mort constitue une occasion pour le corps humain, d'exprimer sa puissance : à la suite de la destruction et de la perte des premières traces, le corps ne manque pas de déployer une dynamique visant à réparer, reconstruire une autre habitude dont le but est d'assurer l'affirmation du corps dans l'exister.

Nous avons vu que l'habitude est au fondement de la mémoire de l'individu ; et que l'habitude est avant tout une affaire de trace ou d'impression. Autant d'individu, autant d'habitude et autant de mémoire. L'identité d'un individu est indissociable des traces qui se sont imprimées durant toute sa vie : la perte des traces entraîne par la même occasion la perte

d'identité. Cela voudrait-il dire que les changements sont incompatibles avec la conservation de l'identité de l'individu humain ? Aux yeux de Spinoza, les changements en eux-mêmes ne sont pas un obstacle à la préservation de l'identité. En fait, tant qu'ils obéissent aux réquisits, les changements ne constitueront aucune menace de l'identité humaine. Autrement dit, un corps peut subir des changements, et être toujours le même. Spinoza l'exprime comme suit : « Le Corps humain peut pâtir de bien des changements, et néanmoins retenir les impressions ou traces des objets (...), et par conséquent les mêmes images des choses »¹²⁶. La rétention des impressions joue un rôle considérable dans la formation et le fonctionnement de la mémoire.

On se souviendra que le Scolie de la Proposition XVIII de la Seconde Partie de l'*Éthique* présente la mémoire comme un enchaînement d'idées ; enchaînement qui se fait dans l'esprit, d'après les dispositions affectives élaborées par le corps humain. C'est par l'intermédiaire des impressions des traces des corps extérieurs sur les parties molles du corps humain que l'homme parvient à se souvenir de telle ou telle chose. Le souvenir de la chose étant associé à une série de traces, l'homme ne peut remonter vers elles que par le biais de ces traces. Ceci pour dire que tant que les changements se produisent sans détruire « l'ordre et l'enchaînement » des affections du corps, le corps humain retiendra les images des choses et se souviendra d'elles comme si elles étaient présentes. En quoi cette rétention de traces va-t-elle de pair avec l'identité de l'individu ?

Les traces ou les impressions ne sont rien de plus que des marques qui attestent du vécu de l'individu ; elles sont également l'expression de son *conatus*. En d'autres termes, tout au long de sa vie, l'homme a été confronté à certaines situations (favorables ou non à sa puissance d'agir). En tant que ces choses ont imprimé des traces dans ses parties molles, elles sont aussitôt classées soit comme « favorables », soit comme « défavorables » à la puissance d'affirmation du corps. La rétention des traces ne sert pas seulement à réactiver la mémoire, mais elle permet surtout de situer la chose dont on se souvient dans la catégorie des choses qui nous sont hostiles ou non. Or, un individu qui a perdu les impressions des corps extérieurs, serait dans l'incapacité, non seulement de se souvenir d'elles, mais aussi de se situer par rapport à elles. Ainsi, un homme ayant subi des changements considérables, n'aura plus la même habitude, c'est-à-dire, la même identité : il sera tout autre. Car il aura connu une mort due à la perte des traces des objets.

On peut dire que la conservation de la mémoire est le signe de la santé du corps et de l'esprit. La perte de la mémoire est donc synonyme d'une mauvaise santé du corps (qui ne

¹²⁶ Spinoza, *Éthique*, III, Postulat II, p. 203-205.

parvient plus à lier ses affections) et une mauvaise santé de l'esprit. La Démonstration de la Proposition XXXIX de la Quatrième Partie de l'*Éthique* pose que la substitution ou la modification du rapport de mouvement et de repos des parties du corps occasionne la perte de la forme ; celle-ci se substitue en une autre. Cette substitution de la forme antérieure par une autre, est synonyme de mort, de destruction ; car pour qu'elle soit remplacée par une autre, une forme doit d'abord être détruite. Or, cette destruction est en même temps la mort de l'individu. Mais ce qui est remarquable dans cette mort, c'est qu'elle diffère complètement de celle qui est implicitement évoquée dans les Lemmes.

Ce corps, bien qu'il soit détruit, est susceptible d'affecter ; et c'est en cela qu'il diffère d'un corps ayant subi une corruption absolue (mort biologique). En effet, un corps mort (biologiquement), donc réduit à l'état de cadavre, ne peut être encore dit « inapte à être affecté de plus de manières »¹²⁷ ce qui serait une affirmation gratuite. Cette formule n'est-elle pas employée pour désigner le « corps affectif » ? Autrement dit, cette formule n'est-elle pas employée pour désigner un corps « vivant » (puisqu'il conserve toujours ce qui le fait vivre, telle que la circulation du sang), mais en même temps « mort » en ce sens qu'il ne parvienne plus à lier ses affections (puisque les impressions des choses sont effacées) ; ce qui l'empêche de se souvenir de quoique ce soit. Ayant perdu les impressions des objets, c'est-à-dire, son habitude, un tel individu n'a plus de passé, plus d'histoire vécue, plus de repère : il est mort, car sans vie antérieure, sans aucune connexion au passé. Il est étranger à lui-même et aux autres qui l'entourent (puisque ces derniers ne le reconnaissent plus). Pour souligner à quel point l'« inaptitude » dont il est question dans la Démonstration de la Proposition XXXIX porte plus sur le « corps affectif » que sur le « corps biologique », Spinoza développe dans le second moment du Scolie de cette même Proposition une thèse relative à la mort affective dont le poète espagnol a malheureusement fait la triste expérience :

Mais il faut ici remarquer que la mort survient au Corps, c'est ainsi que je l'entends, quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos. Car je n'ai pas l'audace de nier que le Corps humain, quoique subsistent la circulation du sang et d'autres choses qui font, croit-on, vivre le Corps, puisse néanmoins échanger sa nature contre une autre tout à fait différente. Car aucune raison ne me force à penser que le Corps ne meurt que s'il est changé en cadavre ; bien mieux,

¹²⁷ « (...) ce qui fait que les parties du Corps humain reçoivent un autre rapport de repos et de mouvement, fait aussi (par la même Définition. p.2) que le Corps humain revêt une autre forme, c'est-à-dire (...) fait que le Corps humain est détruit, et par conséquent est rendu tout à fait inapte à être affecté de plus de manières, et partant (...) est mauvais. » Spinoza, *Éthique*, IV, Proposition XXXIX, Démonstration, p. 403-405.

l'expérience elle-même me semble persuader du contraire. Car il arrive parfois qu'un homme pâtisse de changements tels que j'aurais bien du mal à dire qu'il est le même, comme j'ai entendu dire d'un certain poète espagnol, qui avait été frappé par la maladie et qui, quoique guéri, demeura dans un tel oubli de sa vie passée qu'il ne croyait pas que les Fables et les Tragédies qu'il avait faites fussent de lui, et à coup sûr on aurait pu le prendre pour un bébé adulte s'il avait aussi oublié sa langue maternelle¹²⁸.

Précédemment, il a été démontré que le Scolie de la Proposition XVIII, se fondant sur le Postulat V (tous deux de la seconde partie de l'*Ethique*) présentait la mémoire comme un agencement d'idées selon l'ordre et les dispositions affectives élaborés par le corps humain. Ces dispositions affectives étant les traces des corps extérieurs imprimées dans les parties molles du corps humain, la mémoire est donc non seulement l'aptitude corporelle de liaison et de rétention de ces traces, mais aussi celle de pouvoir les rendre actuelle, c'est-à-dire, faire qu'elles soient « présentes » quand il est nécessaire. Nous nous souvenons de choses à partir de leurs traces ou empreintes imprimées en nous, c'est-à-dire, dans notre cerveau. Chaque trace ou empreinte étant liée à une chose donnée, mais aussi à l'état de notre corps (au moment de la rencontre avec la chose), l'actualisation de la trace ou son rappel à l'esprit nous donne non seulement une idée de la chose à laquelle renvoie la trace, mais aussi celle de l'état de notre corps. Autrement dit, si nous nous souvenons de l'image d'une araignée tissant sa toile, nous nous rappellerons aussitôt de nous même comme contemplant cet insecte dans son œuvre.

Cependant, le Scolie de la Proposition XXXIX du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* montre que le poète espagnol est dans l'incapacité d'exercer sa puissance de rétention en vue d'établir un rapport entre ses productions littéraires et lui-même. Le manque de souvenir de sa vie antérieure prouve que le poète ne retrouve plus, dans ses parties molles, des traces, des empreintes qui pourraient témoigner de son existence antérieure. Ces traces étant effacées, le poète est, pour ainsi dire, « déconnecté ». Cette déconnection était déjà implicitement évoquée à la fin du Scolie de la Proposition XVIII du *De natura et origine mentis* où Spinoza prenait l'exemple des traces de cheval imprimées dans le sable ; traces à partir desquelles le soldat et le paysan interprèteraient en fonction de leur habitude respective. Mais, au-delà des interprétations divergentes (de la part du soldat et du paysan), il ressort que les traces du cheval « indiquent » quelque chose ; et en tant que telles, elles sont ce par quoi soldat et paysan s'orientent pour remonter à ce dont elles sont habituellement associées. Mais

¹²⁸ Spinoza, *Ethique*, IV, Proposition XXXIX, Scolie, p. 405.

que se passerait-il si les intempéries venaient à effacer les traces du cheval ? Le soldat et le paysan seraient-ils encore en mesure de s'orienter ? Cet exemple ne diffère pas de ce qui arrive au poète espagnol : le sable sur lequel viennent s'imprimer les traces du cheval, correspond aux parties molles du corps humain : la perte des traces, l'inaptitude à connecter les impressions, plonge le poète dans un oubli de lui-même et de sa vie passée.

La vérité exprimée dans le Corollaire de la Proposition XVII du *De natura et origine mentis* semble faire défaut chez le poète : il n'a pas le souvenir de son rapport avec les corps extérieurs qui l'ont pourtant affecté autre fois, d'un certain nombre de manières et encore moins de ses propres productions littéraires. Mais qu'est-ce qui fait que le poète ne soit plus en mesure de se remémorer les images de sa vie antérieure ? Cette « perte de la mémoire » ou « perte de l'habitude » vient d'une modification du mouvement des parties fluides du corps qui ne viennent plus stimuler les parties molles. Le souvenir ou la remémoration, renvoie donc avant tout à des phénomènes purement mécaniques. Nous ne nous souvenons des choses et de nous-mêmes (dans notre rapport aux choses) que lorsqu'il continue de se déployer en nous le mécanisme qui a favorisé l'impression des traces.

En d'autres termes, tant que les parties fluides de notre corps exerceront toujours une action sur les surfaces de nos parties molles, l'image des choses sera toujours vive et actuelle. Le manque de souvenir découle de la cessation de l'« action » des parties fluides sur les parties molles. C'est ce que permet de comprendre la Démonstration du Corollaire de la Proposition XVII : les surfaces des parties molles sont changées par la puissance de « frappe » des parties fluides ; ce changement des surfaces des parties molles entraîne la réflexion des fluides ; une réflexion identique à celle au cours de laquelle les traces des corps extérieurs ont été imprimées la première fois. C'est la continuité ou la permanence de ce mouvement des fluides sur les parties molles qui permet à l'individu de conserver les images des choses associées à cette action. A chaque fois que les parties fluides rencontreront les mêmes surfaces des parties molles qu'elles ont souvent frappées, l'esprit contempera l'image associée comme si elle était présente. Autrement dit, même en l'absence des corps affectants, l'esprit les contempera comme s'ils étaient actuels, et cela, « aussi souvent que cette action du corps se répétera »¹²⁹. Encore une fois, l'action dont il est question ici, ne renvoie pas à celle des corps extérieurs (c'est-à-dire, à la permanence ou à la communication de leur mouvement), mais plutôt au mouvement interne, autrement dit à l'action des parties fluides sur les parties molles du corps humain : c'est l'entretien, le soin des traces des corps extérieurs (donc en l'absence de ces derniers).

¹²⁹ Spinoza, *Ethique*, II, Proposition XVII, Corollaire, Démonstration, p. 135.

Si l'on reprend les termes de la première partie du Scolie de la Proposition XXXIX de la Quatrième Partie de l'*Ethique*, on constatera que c'est l'absence ou l'interruption du mouvement des fluides sur les parties molles qui provoque l'amnésie du poète espagnol. Cette amnésie n'a pas d'autres explications qu'une explication mécanique : elle vient de la corruption du mouvement des fluides ; mouvement par lequel, les images sont souvent rappelées, ramenées à l'esprit comme si les corps auxquels elles renvoient étaient présents. Le poète ne parvient plus à lier certaines de ses affections (images). Le poète est ce qu'il conviendrait d'appeler un « mort vivant ». C'est-à-dire qu'il conserve ses fonctions organiques telles que la respiration, la circulation du sang, le déplacement et bien d'autres dont on croit qu'elles font vivre le corps, mais il est psychologiquement « atteint ». Il est devenu un « autre ».

Que s'est-il passé dans le corps du poète espagnol ? Il s'est passé que sa mémoire a été endommagée. Si la mémoire se caractérise par une liaison et un enchaînement des affections, la perte ou la détérioration de la mémoire n'est rien de d'autre que l'envers de ce mécanisme : c'est la destruction des liaisons et des enchaînements d'images qui provoque cette perte de mémoire. Rappelons-nous que, deux Scolies (des Propositions XVIII et XLIV) du *De natura et origine mentis* posent la *simultanéité* et la *succession* comme deux conditions favorables à l'impression et à la remémoration des traces. Ce qui fait que si nous avons été affectés par deux choses *simultanément* ou *successivement*, le souvenir de l'une entraînera celui de l'autre, car leurs images sont liées et ordonnées dans nos parties molles. Cependant, la destruction de cette liaison nous rend incapable de passer d'une image à une autre. C'est dans cette situation que se trouve le poète espagnol. Le poète espagnol ne persévère-t-il pas toujours dans son être ? Alors, pourquoi la destruction de ses liaisons affectives constitue-t-elle une mort ?

Cette destruction des liaisons affectives est une « mort » dans la mesure où c'est la *vis existendi* du corps qui est détruite. Car, l'habitude, avons-nous dit, découle des liaisons des traces imprimées sur les parties molles ; et elle n'est rien d'autre que le *conatus* du corps ; ce par quoi le corps tend à persévérer dans l'existence. Et c'est grâce à l'habitude que l'individu s'oriente exclusivement vers les corps qui lui ont été utiles une fois, des corps qu'il juge nécessaires à l'augmentation de sa puissance d'agir. Ce jugement se fait en fonction des liaisons affectives ; autrement dit, l'individu se souvient, se remémore de ce qui lui a été utile. Et par voie de conséquence, il s'éloignera de ce qui lui a été nuisible dès la première expérience.

Mais posons-nous la question de savoir : un corps ayant subi une destruction de ses liaisons affectives peut-il encore distinguer les corps opposants des corps adjuvants ? Un tel corps, incapable de reconnaître ce qui favorise sa puissance d'agir, ne tendra-t-il pas, dans une confusion, vers sa propre destruction ?

Il y'a *mort* ou destruction, puisque le corps n'est plus le même. Autrement dit, si ce qui fait le corps c'est son rapport de mouvement et de repos, il faut dire que la destruction de ce rapport entraîne celle du corps. Dans le cas du poète espagnol, le corps n'est pas transformé en cadavre, mais il est transformé en un autre corps, car il a désormais un autre rapport de mouvement et de repos. Ce nouveau rapport et par conséquent cette nouvelle essence fait que le corps ne soit plus le même. Devenu autre, ce corps mettra en place un nouveau dispositif de liaison affective différent du premier. Le poète a perdu son habitude antérieure, celle par laquelle il aurait pu se souvenir de ses œuvres littéraires. Il ne parvient plus à lier et à enchaîner les images des choses comme il le faisait auparavant.

Rappelons qu'il ne s'agit pas d'un oubli proprement dit, mais d'une destruction. L'oubli suppose la perte momentanée d'une image ; mais une perte qui peut être compensée par le souvenir ou la remémoration qui ne sont rien d'autres que le renvoie à une action accomplie durant une période précise de notre durée. Le fait de se rappeler de cette action suppose qu'elle est belle et bien inscrite dans une partition de notre durée. C'est d'ailleurs en ce sens que Spinoza oppose la remémoration à la réminiscence dans le paragraphe 83 du *Traité de la réforme de l'entendement*. En identifiant la mémoire au souvenir ou à la remémoration, Spinoza soutient que c'est : « ce que montre aussi la réminiscence. Dans ce cas, en effet, l'âme a la pensée de cette sensation, mais sans la situer dans la continuité de la durée ; et ainsi l'idée de cette sensation n'est pas la durée propre à la sensation, c'est-à-dire n'est pas à proprement parler mémoire »¹³⁰. Pour le philosophe, la réminiscence, comme pensée de la sensation, est une pensée sans attache avec la réalité, puisqu'elle ne se fonde pas réellement sur l'expérience vécue du poète. Encore une fois, on voit que la destruction qui survient dans le corps du poète le coupe pratiquement d'une grande partie de son histoire, de tout ce qui a été élaboré en lui (dans son cerveau) depuis les premiers moments de sa vie. C'est la destruction des connexions affectives qui plonge le poète dans un tel oubli ; et la particularité de cet oubli, c'est qu'il persiste quand bien même on tenterait d'aider le poète à se souvenir de sa vie passée. Car sans ces connexions affectives, aucun souvenir ne serait possible.

¹³⁰ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, §83, p. 177.

Posons-nous une fois de plus la question de savoir ce qu'est la mémoire : elle n'est rien d'autre qu'un enchaînement d'idées relatives aux traces ou aux affections des corps extérieurs que notre corps a harmonieusement agencées. La perte de la mémoire vient d'une inaptitude à lier ses affections. Une trace isolée, sans aucune connexion avec d'autres (ceux avec lesquelles elle a été imprimée), ne saurait, à elle seule, ramener à l'esprit, l'image de la chose dont on doit se souvenir ; car le souvenir est avant tout une remémoration d'une série de traces relatives à tel ou tel phénomène. Autrement dit, l'impression des traces ne garantit pas la remémoration des objets ; en plus de l'impression, la remémoration nécessite un effort supplémentaire, à savoir l'aptitude à lier les traces imprimées dans les parties molles de notre cerveau.

C'est cet exercice que ne peuvent faire le bébé et l'amnésique : le bébé qui est encore au début de la constitution de sa mémoire, imprime les traces des choses sans pouvoir les lier ou les associer comme il faut. L'amnésique qui a perdu une bonne partie de son habitude peut certainement encore imprimer de nouvelles traces, mais les lésions de son cerveau sont telles qu'il aura du mal à se souvenir, donc à lier les traces des choses qu'il vient juste d'imprimer (ou qu'il a imprimées autrefois). C'est fort de ce constat, que François Zourabichvili soutient que : « s'il est inhérent à la mémoire d'être un enchaînement et non seulement une inscription, si le rappel du souvenir est associatif, un objet qui laisserait une trace isolée dans le cerveau n'aurait aucune chance de resurgir à l'esprit. L'idée en serait certainement donnée, mais impossible à réactiver »¹³¹. A travers cette assertion, François Zourabichvili tend à montrer que la mémoire se définit aussi bien par l'inscription, la rétention, que par l'enchaînement d'images. Autrement dit, le tout n'est pas d'inscrire et de retenir les traces des choses extérieures, mais il faut qu'à cet effort d'inscription et de rétention, soit aussitôt associé celui d'enchaînement ; c'est-à-dire un effort de mise en relation des différentes traces ainsi retenues. Et c'est justement cette mise en relation (donc cet enchaînement) qui permet en un certain sens de donner vie aux traces imprimées et conservées. Ce que nous appelons par « vie » ici, c'est ce que Spinoza désigne sous le terme de « rapport précis de mouvement et de repos » entre les parties composantes du corps humain. Autant ce « rapport précis » est indispensable à la vie du corps, au sens où la structure qui fut nécessaire à sa formation est maintenue, autant les images des choses, donc les images que le corps humain emmagasine et qui sont spécifiques à tel ou tel corps (parce que, comme nous l'avons vu, toutes les manières dont un corps est affecté sont relatives à la fois à la nature de ce corps et des corps affectants) ; donc autant ce « rapport précis » est nécessaire à la conservation du corps, autant

¹³¹ F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal, op.cit.*, p. 149.

le souvenir (d'images des choses) ne peut se faire sans la permanence d'un certain « rapport précis » propre aux images inscrites et retenues : l'enchaînement n'est rien d'autre qu'une expression même de ce « rapport ».

Ce « rapport précis » est condition de la mémoire. C'est lui qui fait que l'individu puisse passer d'une image à une autre. Et c'est ce qui manque encore à l'enfant. Autrement dit, bien que son corps soit conservé, donc bien que les parties composantes de son corps maintiennent le rapport précis de mouvement et de repos qui a favorisé la constitution du corps de l'enfant, il n'en demeure pas moins qu'un autre rapport, cette fois-ci, propre aux traces des choses, lui fait défaut : « le nourrisson ignorant de toutes choses va de fascination en fascination, l'esprit chaque fois happé par des singularités isolées. Sans doute ces affections laissent-elles des traces dans le cerveau, mais sans le moindre enchaînement, si bien que le nourrisson n'a pas de mémoire. Il faut sans doute que l'esprit s'habitue aux objets pour pouvoir les considérer ensemble et, par conséquent, les associer »¹³². La succession des fascinations de l'enfant, donc son passage d'une fascination à une autre, s'explique certes par l'ignorance des choses, mais cette ignorance trouve sa cause dans l'absence d'enchaînement d'images. Seul cet enchaînement aurait permis de cesser le rythme incessant de fascinations. Car il (l'enchaînement) pose des ressemblances et des dissemblances entre telle image et telle autre. Il aurait ainsi pu reconnaître les choses qui peuvent concourir au déploiement de son *conatus* et celles qui s'opposent à cet effort. Et, de ce fait, au lieu d'être fasciné par tout, seules certaines choses susciteraient sa fascination.

Suite à tout ce qui précède, disons que, ce qui sauve pour ainsi dire, le poète espagnol d'une déchéance totale, c'est peut-être la conservation des traces liées à sa langue maternelle. Ce n'est que sur ce point qu'il diffère quand même du bébé. Car ce dernier est voué à une capacité à lier, comme il le faut, les traces des corps extérieurs. La perte de langue maternelle poserait le poète comme un « bébé adulte » : « adulte » par la conservation apparente de son corps d'adulte, mais « bébé », parce que les mécanismes affectifs qui régissent le corps du poète, ne permettent pas de distinguer celui-ci du corps d'un nouveau né. Car, tout comme le bébé, le poète espagnol serait dans l'incapacité de lier les traces des corps extérieurs. Or,

¹³² F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal, op.cit.*, p. 151. Ce qui est dit du nourrisson ici, pourrait se dire de l'amnésique, et même de ce que nous avons appelé les enfants adultes dans la première partie de notre thèse. Ces individus (les enfants adultes) sont ceux qui, comme le nourrisson dont parle Zourabichvili, sont constamment fascinés par les choses. Seulement, à la différence du nourrisson, cette fascination chronique s'explique moins par l'incapacité d'enchaîner les images des choses, que par la non-compréhension des choses par leurs causes véritables : ignorant l'enchaînement des causes, ils se laissent émerveiller par leur unique moyen d'argumenter, autrement dit, l'explication par les causes finales. Le nourrisson qui, comme le précise Zourabichvili, va de « fascination en fascination », nous fait donc penser à l'enfant adulte qui, loin de remonter aux causes des phénomènes, se limite aux effets et à ce que ces derniers produisent en lui. Il ne se conduit pas, mais se laisse conduire par sa complexion affective : il vit ainsi au rythme de ses passions.

l'imagination est la modalité principale d'expression de l'aptitude du corps à lier ses affections et à se les remémorer. Cette remémoration n'est effective que parce qu'il y'a une action permanente des parties fluides du corps humain qui viennent frapper, stimuler les parties molles. La remémoration obéit alors à un processus mécanique. C'est ce mécanisme qui fait défaut au poète espagnol devenu amnésique. Le poète espagnol qui n'est plus en mesure d'imaginer certaines choses connaît une insuffisance, une incapacité, une déficience.

En un certain sens, l'amnésie pourrait se définir comme la perte, mieux, la destruction de ce qui est utile au corps d'un individu humain et qui fait de celui-ci *cet* individu là. Soyons précis : il ne s'agit pas ici, d'une utilité de même type que celle que l'on attribue aux choses extérieures, mais d'une utilité interne ; l'utilité du rapport interne aux différentes parties composantes du corps humain, c'est-à-dire ce qui rend le corps humain apte non seulement à affecter, mais aussi à être affecté. C'est ce rapport favorable à cette aptitude qui est utile au corps et à la vie affective de l'individu humain : « ce qui pour Spinoza vient en premier, ce n'est pas la conservation du corps, c'est la conservation de tout à fait autre chose, bien que cela ait un rapport essentiel avec le corps, c'est le rapport de mouvement et de repos des parties du corps entre elles »¹³³. Quand nous définissons l'amnésie comme la perte de ce qui est utile au corps, et identifions cet utile comme le « rapport » de mouvement et de repos favorable à la vie affective de l'individu humain, nous ne voulons pas dire que, les autres fonctions du corps, donc les fonctions biologiques ou organiques, ne sont pas utiles. Elles le sont toutes, puisqu'il n'y a pas de vie sans elles. Seulement, en insistant sur cette utilité particulière, nous voulons montrer avec Spinoza que, quand bien même elle ne transforme pas un individu en cadavre, la mort affective, le transforme néanmoins en une autre chose. Et, le transformant en une autre chose, elle peut même annihiler les caractères distinctifs entre individus humains. Car, s'il faut seulement se fier à la structure organique (ou biologique du corps), qu'est-ce qui distinguerait tel corps humain de tel autre ? Qu'est-ce qui ferait par exemple que cet individu soit Descartes et non Spinoza ? Remarquons, à cet effet, que si Spinoza était sur le point d'identifier le poète espagnol à un « bébé adulte », c'est qu'il aurait aussi pu, à l'inverse, identifier le bébé à ce poète (si seulement) ; autrement dit, il n'existerait donc aucune différence entre les deux individus si ce n'est une différence biologique ou organique, de par l'aspect extérieur de leurs corps respectifs ; alors que sur le plan affectif, ils seraient identiques : incapables d'affecter et d'être affecté.

¹³³ P.-F. Moreau, « L'amnésie du poète espagnol », in Klesis, [En ligne] consulté le 19 avril 2009, URL: <http://www.revue-klesis.org/pdf/P-F-Moreau-1.pdf>

La *mutatio* est une variation, une altération de la puissance d'agir du sujet. C'est du moins ce que révélait déjà le chapitre quatre de la seconde partie des *Pensées Métaphysiques*. Alors que dans le Scolie de la Proposition XXXIX, bien que le terme de *mutatio* apparaisse à trois reprises, il n'en demeure pas moins qu'il n'est plus question d'une simple variation ou altération de puissance, mais bien au contraire, d'une transformation ou d'un changement absolu.

Dans ce Scolie, Spinoza opère une distinction entre un corps ayant moins d'aptitude (celui du bébé ou de l'enfant) et celui qui en a plus (comme doit l'être celui de l'adulte). Le corps adulte est un corps dont la supériorité se lit à partir de son aptitude à lier les affections des corps extérieurs ; c'est un corps susceptible d'être affecté et d'affecter de plusieurs manières. C'est donc un corps qui a déjà une habitude constituée, c'est-à-dire, qui a déjà élaboré un dispositif à partir duquel il tend à s'affirmer et à résister. Ce qui n'est pas le cas pour un corps inapte, c'est-à-dire, moins structuré (comme celui du bébé) : n'ayant pas encore élaboré les mécanismes favorables à sa conservation, l'enfant dépend en grande partie d'autrui. Le fait que celui à qui appartient un tel corps soit constamment assisté par autrui prouve qu'il n'est pas encore conscient de lui-même...

Si nous lisons ce Scolie à la lumière de celui de la Proposition XXXIX de la Quatrième Partie de l'*Éthique*, nous nous apercevons que la distinction établie entre le corps de l'enfant et celui de l'adulte tend surtout à étayer notre compréhension de ce que peut devenir un corps d'adulte en apparence, mais réduit à celui d'un enfant de par la perte de son aptitude. Un corps *affectivement* détruit ne diffère pas de celui d'un bébé. Le corps du bébé est une modalité d'illustration d'un corps affectivement mort.

Que nous dit au juste Spinoza dans le Scolie de la Proposition XXXIX de l'*Ethique* V ? Spinoza soutient que le changement perpétuel fait partie de notre vie ; il n'y a pas un seul individu humain qui ne soit concerné par les changements. Les changements débutent depuis notre enfance et se perpétuent tout au long de notre vie. Dans un tel processus, tout le monde souhaite que son corps (ou celui de ses enfants) se développe au point d'avoir plus d'aptitudes. Le développement des potentialités du corps, c'est-à-dire, son aptitude à lier les affections, est ce vers quoi tend tout homme. Cependant, le processus par lequel un corps tend à se changer en cadavre, est jugé par tous comme un processus négatif. De même qu'un corps qui demeure dans son état initial, c'est-à-dire qui ne connaît aucun changement pour qu'il soit apte comme celui d'un adulte, ne peut qu'inquiéter.

Rappelons que, dans ce Scolie, Spinoza identifie le corps du bébé à un corps inapte à plus de chose. Mais lorsqu'il parle d'un corps apte à plus de chose, il ne dit pas explicitement

que le corps d'un adulte est apte à plus de chose, car, bien qu'un corps adulte soit supérieur à celui d'un enfant, il n'en demeure pas moins qu'à ses yeux, un corps d'adulte peut en cacher un autre : celui d'un bébé (comme aurait pu l'être le corps du poète espagnol s'il n'avait pas conservé les traces de sa langue maternelle).

Nous comprenons alors la thèse de Pascal Sévérac qui montre que : « ce scolie n'oppose pas, à la lettre, le corps de l'enfant à celui de l'adulte ; et il n'affirme pas davantage que tous les corps d'adultes sont nécessairement des corps aptes à de très nombreuses choses. Dès lors, il est bien possible qu'il y ait des adultes ayant, comme les enfants, des corps aussi peu aptes »¹³⁴. La vie de l'individu humain est comme « en équilibre », elle navigue entre une augmentation et une diminution de la puissance d'agir du corps : toute la vie est en fait un champ propice aux sollicitations de cette puissance d'agir. C'est une lutte, une résistance perpétuelle en vue d'assurer l'affirmation de l'individu. En d'autres termes, la vie d'un homme pourrait être considérée comme en équilibre entre l'enfance et l'âge adulte, c'est-à-dire entre une situation d'inaptitude (ou d'aptitude moins significative) et celle d'aptitude significative (quand bien même tous les corps adultes ne sont pas forcément tous aptes à plus de choses)¹³⁵.

Comme on peut le lire à travers les mots du Scolie de la Proposition XXXIX de l'*Ethique* V, l'homme est en perpétuel devenir ; ce devenir peut aussi bien donner lieu à un renforcement des potentialités, donc de la puissance d'agir qui n'est rien d'autre que celle d'être affecté et d'affecter de plusieurs manières, tout comme il peut déboucher sur une remise en cause de cette aptitude affective. Laquelle remise en cause d'aptitude affective n'est rien d'autre qu'une destruction affective, une désaffectation (plus ou moins significative) ; une destruction au cours de laquelle le corps perd ses réflexes (qui se sont pourtant constitués tout au long des premiers moments de sa durée). Même s'il continue de vivre (biologiquement), il est plus ou moins réduit à sa plus simple expression. Il est à l'image du bébé qui, bien qu'il ne soit pas privé de la possibilité de construire ses nouvelles structures affectives, dépend en grande partie des « causes extérieures » qui ne sont rien d'autre que son entourage. Quelles sont les conséquences de cette situation ?

¹³⁴ P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza, op.cit.*, p. 200.

¹³⁵ Il est vrai que c'est durant l'enfance que le corps humain développe des réflexes dont la plupart lui seront utiles dans sa vie d'adulte. Et de ce fait, il peut être contradictoire de parler d'inaptitude chez l'enfant d'autant plus que l'expérience enseigne comment il parvient à se forger une certaine identité (affective) au cours de ses nombreuses rencontres avec les choses extérieures. Seulement, quand nous parlons d'inaptitude chez l'enfant, nous ne tendons pas à nier ses potentialités. Mais c'est une manière de dire que quel que soit le niveau de développement du corps de l'enfant, il n'aura que les aptitudes d'un individu enfant et non adulte. C'est ce qui explique le fait que les parents viennent suppléer ses efforts. Une telle suppléance pourrait conduire à penser le corps de l'enfant comme un corps inapte ou moins apte à telle ou telle chose.

La conséquence première est l'équation que Spinoza établit, non pas entre un corps adulte et un esprit conscient (car, comme nous venons de le souligner, l'expérience montre combien il arrive qu'un adulte soit comparable à un enfant par sa conduite), mais entre un corps apte à plus de choses, c'est-à-dire, doté d'une puissance d'agir significative et un esprit conscient non seulement de lui-même, de la nature et de Dieu. Si nous pouvons nous permettre une image un peu osée, nous dirons que le « corps biologique » ou organique est en équilibre entre la vie et la décomposition cadavérique, tandis que le « corps affectif » est en équilibre entre un corps ayant plus d'aptitude (comme devrait l'être le corps adulte) et celui du bébé (corps inapte). Ce devenir symbolise la réduction du corps à sa plus simple expression.

Si la mort affective du corps est identifiée à l'état du corps du bébé et non à celui du corps cadavérique, c'est bien parce que le corps de l'enfant n'est pas totalement impuissant ; il n'est pas complètement inapte, il est seulement *apte à très peu de choses*. Un bébé, bien que sa conscience ne soit pas encore développée, peut quand même manifester son intérêt pour un aliment et non pour un autre¹³⁶ ; ou trouver plus de facilité à prononcer le mot « maman » plutôt que tout autre ; chose que ne peut faire un corps cadavérique, duquel on attend rien ; d'où la séparation, le désistement de l'entourage par rapport au corps cadavérique et leur compassion pour le corps inapte. On peut dire que si les fautes des enfants sont plus excusables que celles des adultes, c'est bien parce que, à partir de l'équation qu'on lit entre leurs corps et leurs esprits, on les reconnaît privés de certaines aptitudes aussi bien physiques que mentales ; aptitudes dont les adultes sont (censés en être) dotés. Leur incapacité à accomplir un certain nombre d'action et d'avoir conscience d'eux-mêmes, fait qu'ils soient sous la protection des adultes.

Tout ceci pour dire que, lorsque Spinoza évoque la mort affective (à travers l'image du poète espagnol), il n'identifie pas le corps inapte à un corps complètement impuissant (puisque'il parle encore sa langue maternelle), mais plutôt à un corps qui a perdu une partie considérable de son habitude (ou ses aptitudes). Le fait que le poète espagnol parle encore sa langue maternelle, prouve que toutes les parties de son cerveau ne sont pas totalement endommagées, puisqu'il parvient encore à lier les traces de sons imprimés depuis son enfance. Il se souvient encore des mots ; ce qui suppose que les parties fluides de son corps continuent de frapper certaines parties molles sur lesquelles sont gravées les traces relatives à sa langue maternelle.

¹³⁶ « Personne, dis-je, par la nécessité de sa nature et sans y être contraint par des causes extérieures, ne répugne à s'alimenter, ou bien ne se suicide », Spinoza, *Ethique*, IV, XX, Scolie, p. 373.

L'habitude s'est constituée depuis les premiers moments de sa durée et constitue d'ailleurs une preuve suffisante de son vécu, un témoin privilégié de son affirmation dans l'existence. La *mort affective*, ou ce qui revient au même, la perte d'identité affective est semblable à cet état d'insouciance qu'est l'enfance. Sachant que l'amnésique (à l'image du bébé) n'a plus (ou pas) les mêmes aptitudes qu'un homme ayant un corps sain, on peut le considérer comme un être différent ; un être tellement différent que l'on peut affirmer que sa nature n'a aucun rapport avec celle de l'homme qu'il était. C'est justement ce décalage, cette différence qui apparaît dans l'être même d'un homme dépossédé de ses facultés affectives : il passe d'une nature à une autre, il devient « tout autre », c'est-à-dire, étranger à lui-même, mais surtout à son entourage. De la même manière que le corps adulte diffère du corps de l'enfance, le statut d'un même individu change considérablement en fonction de l'état de son corps et *simultanément* son esprit : si durant son enfance, un individu a un corps moins apte et un esprit inconscient, le même individu changera considérablement une fois qu'il sera adulte ; son corps aura plus d'aptitudes et son esprit sera de plus en plus conscient. Quand le même individu se souviendra de son enfance, il lui semblera être quelqu'un d'autre, c'est-à-dire, un individu qui n'a rien à voir avec cet enfant qu'il était. Ce passage de l'enfance à l'âge adulte est un changement heureux (puisque'il se fait sans aucune destruction de l'*habitus* ; il participe au contraire à sa constitution). Alors que le changement inverse, celui qui tend à ramener le corps adulte à un niveau identique à celui du bébé est un changement malheureux (puisque'il est occasionné par la destruction de l'*habitus*).

Peut-on dire que le corps du poète espagnol a connu une régénération ? Surement pas, car la régénération se fait toujours en vue d'une situation meilleure. Or, il se trouve que le poète connaisse plutôt une dégénérescence ou une dégénération du cerveau, puisque'il a perdu les potentialités qu'il avait acquises depuis son enfance. C'est une régression, car il passe à plus d'aptitudes à moins d'aptitudes (non pas au sens d'une altération). Un processus de dégradation partielle ou totale des principales zones du cerveau. Les corps fluides et mous entretiennent un autre rapport de mouvement et de repos. La modification de ce rapport entraîne la transformation du corps en un autre corps ; c'est-à-dire qu'il y a destruction d'une habitude ou d'une identité pour la construction d'une autre.

Comme pour un bébé, pour un amnésique, tout est étranger et nouveau dans son rapport à lui-même et au monde. Les rencontres lui sont étrangères puisque'elles n'ont aucune attache, aucun lien. Elles sont non seulement étrangères, mais aussi nouvelles : on voit, par exemple, que le poète ne revendique pas la propriété de ses œuvres littéraires. Il semble les découvrir à nouveau, comme si elles n'ont pas été produites par lui-même. On peut dire que la

mémoire de l'amnésique est ramenée au stade initial de la construction mnésique. Voilà pourquoi Spinoza la rapproche de celle du bébé (qui est en pleine construction).

Que signifie pour Spinoza, avoir un corps sain ou apte à plus de choses ? Cela signifie qu'un tel corps est susceptible aussi bien d'être affecté que d'affecter de plusieurs manières. La conception spinoziste de la santé du corps est tellement significative qu'elle ne se limite pas seulement à l'agilité du corps (quand il affecte), mais elle tient également compte de sa sensibilité, c'est-à-dire, de sa réceptivité (quand il est affecté). Un corps sain, est un corps qui n'est pas indifférent au parfum, à la musique, au théâtre et à bien d'autres choses qui nourrissent et alimentent le corps. C'est du moins ce que nous révèle le second Scolie de la Proposition XLV du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*.

C. L'ingenium et l'individu humain : ce qui fait d'un individu humain cet individu selon Spinoza¹³⁷

La question de la spécificité d'un individu humain (donc de ses caractéristiques, sa particularité) par rapport à d'autres individus humains, c'est-à-dire ce qui fait de lui *cet*

¹³⁷ Chercher à comprendre ce qui fait d'un individu humain *cet* individu humain, permet de dépasser la détermination traditionnelle de la distinction entre l'individu humain et l'individu animal, voire cette distinction presque schématique, entre tel individu humain et tel autre (le philosophe et l'ignorant). L'anthropologie spinoziste ne consiste pas seulement à souligner la frontière entre l'humain et d'autres réalités que comprend la nature ; mais en tant qu'elle porte essentiellement sur l'homme, elle consiste à mettre en valeur ce qui constitue précisément l'individu humain (aussi bien dans sa singularité que dans sa communauté). Et ce n'est pas tout : le discours anthropologique de Spinoza favorise aussi la distinction entre cet individu humain et cet autre. Sur ce point, nous nous efforçons de cheminer sur les pas de Pierre-François Moreau, donc sur les pistes de recherche qui résultent de ses questionnements que l'on lit dans ses ouvrages (*Spinoza. L'expérience et l'éternité*, de même que *Spinoza. État et religion*) : en partant du TTP, l'auteur se pose une question longtemps restée dans l'ombre, mais qui regorge pourtant toute une richesse de sens, à savoir qu'il ne s'agit plus (ou pas seulement) de s'interroger « sur ce qui fait d'un peuple un peuple, mais ce qui en fait ce peuple » (P.-F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS Editions, 2006, p. 21). Lors de la journée d'études sur « les sciences sociales à l'épreuve de Spinoza » organisée à l'Université de Tours, le 14 janvier 2011, Pierre-François Moreau donnait une communication intitulée : « peut-on parler d'une anthropologie culturelle chez Spinoza ? ». Au cours de celle-ci, la question de savoir ce qui fait d'un peuple ce peuple était à nouveau au cœur de ses analyses. Quant à nous, nous tenterons d'abord de comprendre ce qui fait d'un individu humain cet individu humain, avant de nous intéresser, dans la dernière partie de notre recherche, à la question de la spécificité d'un corps politique, autrement dit, ce qui en fait ce corps politique.

individu là, et non un autre, n'a pas vraiment fait couler beaucoup d'encre dans les études spinozistes. Toutefois, elle n'a pas échappé à l'intuition de Pierre-François Moreau, qui est l'un des rares spécialistes de Spinoza à l'avoir placée au cœur de ses préoccupations¹³⁸. Le mérite d'une telle étude, c'est qu'en plus de la distinction connue entre l'individu humain et l'individu animal, elle nous amène à comprendre, que Spinoza est allé bien au-delà, qu'il est allé jusqu'à poser la distinction entre un homme et un autre.

A travers ces lignes, nous voulons comprendre ce qui fait la particularité d'un individu humain chez Spinoza. Il ne s'agit plus de ce qui fait d'un individu, un individu humain, donc ce qui le différencie d'autres individus que renferme la nature (tels que les animaux) ; mais la question est tout autre, puisqu'il s'agit, plus précisément, de voir comment l'anthropologie spinoziste des affects permet de mettre en valeur l'identité d'un individu, c'est-à-dire ce qui est propre, exclusif à cet individu et le définit spécialement comme cet individu là. Comment l'anthropologie des affects pose-t-elle ce qui fait le propre d'un individu humain ? Pour comprendre comment Spinoza résout ce problème, nous partirons du concept d'*ingenium*. Une telle compréhension nécessite d'abord que nous montrions, ce qui ne fait pas vraiment un individu, autrement dit ce que l'*ingenium* n'est pas.

a) Ce que l'*ingenium* n'est pas

A un moment précis de l'*Éthique* (dans la Préface du *De origine et natura affectuum*), pendant qu'il critique ses prédécesseurs (donc des philosophes) ayant écrit sur les affects et la conduite des hommes, Spinoza va souligner la spécificité de Descartes par rapport aux autres : Descartes se distingue des autres philosophes, par la particularité de son *ingenium*¹³⁹. En saluant l'*ingenium* de Descartes, Spinoza ne veut pas dire que les autres philosophes n'en ont pas ; mais que celui d'un individu étant différent de celui d'un autre, Descartes ne peut que se distinguer des autres (de même que les autres se distinguent de lui, par leur *ingenium* respectif). Autrement dit, en dehors de la distinction que l'auteur de l'*Éthique* pose, entre le

¹³⁸ Voir les travaux de P.-F. Moreau, entre autres, les chapitres III et IV de *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op.cit., pp. 379-558.

¹³⁹ «Je sais, bien entendu, que le très célèbre Descartes (...) s'est pourtant appliqué à expliquer les Affects humains par leurs premières causes, et à montrer en même temps par quelle voie l'Esprit peut avoir sur les Affects un empire absolu ; mais, à mon avis du moins, il n'a rien montré d'autre que la pénétration de son grand esprit [nihil præter sui ingenii acumen ostendit] » (*Éth.*, III, Préface, pp. 199-201).

philosophe et l'ivrogne¹⁴⁰ (donc entre deux individus humains), il est possible de distinguer, par exemple, un ivrogne d'un autre ivrogne, de même un philosophe d'un autre philosophe.

Remarquons que, dans la Préface du *De origine et natura affectuum*, Spinoza ne prend pas pour critère distinctif l'intelligence de Descartes. Ce qui se comprendrait aisément, d'autant plus que les autres philosophes sont mis dans la même farine par rapport à leurs thèses à la fois sur les affects et sur la conduite des hommes (qu'ils condamnent sans aucune autre forme d'analyse). Il aurait donc bien pu poser l'intelligence (donc la pertinence des analyses) cartésienne comme ce qui différencie l'auteur des *Passions de l'âme* de tous les autres.

Dans son *Discours de la méthode*, soulignant l'égle répartition du « bon sens » entre les hommes, Descartes précisait que tout le monde en est tellement doté, que personne ne se plaindrait de ne pas en avoir assez. Le bon sens est une disposition commune à tous les hommes. A ce propos, nous pouvons nous demander si la distinction que Spinoza opère, dans la Préface du *De origine et natura affectuum*, entre Descartes et les autres à partir de l'*ingenium* n'est pas liée à cette vérité cartésienne évoquée au début du *Discours de la méthode* : remarquons aussi, que l'*ingenium* de Descartes n'est mis en valeur que pour le distinguer de quelques philosophes pour lesquels Spinoza se reconnaît redevable, ceux qui se distinguent des philosophes déplorant et maudissant la nature humaine (parce qu'elle est en proie aux affects). Donc, en dehors de ceux qui s'illusionnent à ce propos, il y a ceux dont l'éminence se lit dans les conseils pleins de sagesse qu'ils ont donné aux hommes ; des conseils utiles à une vie meilleure. On pourrait dire que ces philosophes éminents dont Spinoza se dit redevable, ne diffèrent pas de Descartes sur le plan intellectuel, puisqu'ils ne font pas partie de ceux qui ont les affects et la conduites des hommes en aversion, mais s'efforcent seulement de comprendre comment les hommes peuvent connaître une vie sans troubles de l'âme. Donc, si sur ce plan, Descartes et ces philosophes sont proches, ils se distinguent bien sur un autre point : l'*ingenium*. Autrement dit, ce qui les rapproche, ce ne sont pas leurs *ingenia*, mais la manière d'user de leur bon sens.

Remarquons encore ceci : Spinoza dit des thèses cartésiennes, qu'elles ne sont rien d'autres le produit de l'*ingenium* de Descartes. Autrement dit, l'intelligence de Descartes (que nous ne devons pas confondre à l'*ingenium* de Descartes) est expressive de son *ingenium*. Ce qui revient à dire que l'intelligence n'est pas vraiment l'*ingenium*, mais seulement une expression, parmi tant d'autres, de celui-ci. Qu'est-ce qui nous permet de distinguer un

¹⁴⁰ *Éth.*, III, Prop. LVII, Sco., p. 299.

homme d'un autre ? Qu'est-ce qui, en chaque individu humain, fait que nous ne le confondions pas à un autre ?

De manière générale, nous nous fions d'abord au corps de chacun. Les traits physiques nous servent souvent de moyens de distinction entre les individus. Ainsi, la taille, les traits du visages et bien d'autres encore (compris dans une carte d'identité), constituent autant d'éléments distinctifs. Mais, en plus de celui-ci (et lorsqu'il arrive, par exemple, que nous ayons affaire à deux individus ayant pratiquement les mêmes traits physiques, comme les jumeaux), nous nous efforçons de déterminer un autre critère de distinction : c'est le caractère. Alors, qu'est-ce que l'*ingenium* ? Serait-ce tout simplement le caractère d'un individu ?

La Proposition LI du *De origine et natura affectuum* parle des diverses manières dont des individus humains différents sont affectés par un seul et même objet. Dans cette Proposition, Spinoza fonde la diversité de manières dont les individus sont affectés par un seul et même objet, sur la différence de leur nature respective, sur ce que chaque individu est, ce qui fait de lui cet individu là. Or, ce qui fait d'un individu cet individu, n'est pas la même chose que ce qui fait d'un autre cet individu. Donc, dans cette Proposition, si la différence des individus est posée au départ de l'affirmation spinoziste, c'est pour en déduire la conséquence évoquée, à savoir, que la différence des individus se prolonge, se constate, également dans leurs rapports aux choses. Pour démontrer cette Proposition, Spinoza se fonde, entre autres, sur l'Axiome I qui fait suite au Lemme III qui précède la Définition incluse dans l'Abrégé de physique. Cet Axiome soutient que toutes les manières dont un corps est affecté par un autre, résultent de la nature du corps affecté et *simultanément* de celle du corps affectant. Ce qui, dans le contexte de la Proposition LI de la Troisième Partie de l'*Éthique*, signifie que chaque individu est affecté (différemment) par rapport à sa nature (et à celle de la chose qui l'affecte). Qu'est-ce que tout ceci signifie ? Et quel est le rapport avec ce que l'*ingenium* n'est pas ?

Si par *caractère*, il faudrait entendre, un signe distinctif servant à reconnaître un individu, donc ce qui le distingue d'un autre, il ne faudrait pas, tout de même, perdre de vue, que le caractère met l'accent sur une passion dominante de l'individu. Autrement dit, « l'individu empirique est dépassé au profit d'un individu fictif modelé par une passion fondamentale (...) ; la richesse du personnage concret est perdue »¹⁴¹. Tout se passe comme si l'homme ne se définissait que par sa conduite (sa manière d'être) ; et que celle-ci étant

¹⁴¹ P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, p. 381.

forcément expressive (voire indissociable) d'une passion¹⁴², seule cette dernière permettrait de distinguer un homme d'un autre.

Le problème avec un tel critère de distinction (entre les individus) et d'identification (d'un individu précis), c'est que, comme le souligne Pierre-François Moreau, la richesse de l'individu, autrement dit, tout le complexe affectif, disparaît au profit d'une seule passion, ou tout simplement d'un détail unique. Or, l'individu humain est comme traversé par une infinité de passions qui font la richesse même de son individualité (souvenons-nous de ce que dit le Postulat III du *De natura et origine mentis* qui déduit la diversité de manières dont le corps humain est affecté à partir de la diversité de manières dont ses parties constituantes sont affectées).

Comme le caractère d'un individu se définit par la prédominance d'une passion au détriment de toutes les autres, on peut se demander s'il constitue réellement ce qui fait d'un individu cet individu, c'est-à-dire son *ingenium*. Car, comme on peut le déduire du Scolie de la Proposition LI de la Troisième Partie de l'*Éthique*, il peut se faire qu'« un seul et même homme se trouve maintenant aimer ce qu'auparavant il a eu en haine, et qu'il ose maintenant ce qui auparavant lui fit peur »¹⁴³. En d'autres termes, dans un seul et même individu, il est possible de constater des variations des passions dominantes ; c'est-à-dire que celle que l'on posait comme la passion éminente de cet individu, par exemple, la peur peut être substituée par une autre, telle que le courage. Par voie de conséquence, cet individu peut être tantôt défini comme *peureux*, tantôt comme *courageux*¹⁴⁴. La variation de ces passions dans un individu montre bien l'instabilité du caractère ; à la limite l'individu n'est jamais le même si son individualité se fonde sur son caractère, autrement dit sa passion dominante.

De ce qui précède, nous pouvons dire, que l'éminence d'une passion ne se lit que dans telle ou telle situation (soit par rapport à un moment donné, ou à un objet quelconque). Si le caractère se définit par la domination d'une passion, alors il ne saurait constituer l'*ingenium* de l'individu. En tant qu'il constitue, pour chaque individu, la mise en valeur de l'éminence d'une passion particulière, par rapport à toutes les autres passions que peut éprouver un individu, le caractère se présente aussi, comme un critère important. Dès lors, tel individu humain sera dit *ivrogne*, tel *lubrique*, et tel autre *miséricordieux* : le premier se définira par

¹⁴² Voir, par exemple, comment Hegel rattachera les (grandes) actions humaines aux passions auxquelles elles semblent intimement liées.

¹⁴³ *Éth.*, III, Prop. LI, Sco., p. 283.

¹⁴⁴ On pourrait se fier, dans « une certaine mesure » à ce Spinoza dit d'Alexandre dans la Préface du *TTP*. Nous disons « dans une certaine mesure », parce que, dans cette Préface, l'histoire d'Alexandre est évoquée, pour expliquer comment un homme devient superstitieux. Toutefois, comme toutes les autres passions, la crainte qu'éprouve Alexandre faisait suite à l'espoir à chaque fois qu'il perdait la main, donc seulement quand les événements lui échappaient.

rapport à son désir immodéré du vin, le second au désir de l'union des corps, et le dernier par rapport à cette tendance à vouloir toujours se réjouir du bien des autres et à s'attrister de leur malheur. Les penchants les plus forts des individus, autrement dit, leurs passions dominantes, constituent autant de caractères. Mais, définir un individu humain par rapport à l'éminence d'une passion, est-ce réellement le distinguer d'un autre ? Deux ou plusieurs individus humains ne peuvent-ils pas, être dominés par la même passion tout en étant différents ? Dans un tel cas, comment poser la différence entre chacun d'eux ?

b) L'ingenium comme complexe d'affects

Nous ne le dirons jamais assez, le charme de l'anthropologie (et de la politique) spinoziste résulte de son attachement aux faits, autrement dit à ce que la vie et les relations humaines sont ; donc tel qu'elles se donnent à lire à travers l'expérience. Même lorsqu'il ne la mentionne pas, l'expérience est constamment présente dans le discours anthropologique du philosophe¹⁴⁵. Et c'est précisément ce qui donne à sa réflexion, une autre connotation, puisqu'elle conduit le lecteur à se reconnaître, à se voir à travers tout ce qui est dit. Ainsi, lorsque Spinoza pose ce qui distingue un individu d'un autre, ou plus précisément, ce qui fait de chacun ce qu'il est, donc cet individu là, et non un autre, c'est encore l'expérience qui lui servira de fil conducteur pour la démonstration de cette vérité. Alors que nous enseignons l'expérience ? Ou plus précisément en quoi permet-elle de déceler ce qui fait d'un individu cet individu ?

Cette question est fondamentale. Car, le tout n'est pas de discourir sur l'individu humain (en général), donc en mettant en valeur ce qui est incontestablement constitutif de notre humanité. Descartes n'étant pas Spinoza, de même que Pierre n'étant pas Paul, ce sont là, des individus « semblables » parce qu'ils appartiennent tous à l'espèce humaine (au sens où ils renferment tous ce qui fait d'eux des individus humains proprement dits). Pourtant, la différence demeure. Et pour poser cette différence, l'auteur de l'*Éthique* emploie le pronom indéfini *unumquemque* (chacun). Ce qui signifie qu'au-delà de ce qui les rassemble (tous) et les rend (tous) semblables, les individus humains diffèrent considérablement les uns des autres. Pour nous le faire comprendre, et rendre compte de ce qui constitue tel individu humain, l'Appendice du *De Deo* se fonde sur l'expérience humaine pour soutenir, que dans la

¹⁴⁵ Sur la question de l'expérience dans la philosophie de Spinoza, lisez *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, l'ouvrage de Pierre-François Moreau, *op.cit.*

recherche des causes finales des choses, s'étant accoutumés à juger et à comprendre les choses en fonction de leur propre appétit, en fonction d'eux-mêmes, de ce qu'ils sont (tels qu'ils sont affectés), les hommes s'efforcent de comprendre le monde extérieur en prenant pour repère leur appétit. Et lorsqu'ils sont à cours de réponse, que font-ils ? « Il ne leur reste plus qu'à se tourner vers eux-mêmes (*nifi ut ad semet se convertant*) »¹⁴⁶ nous dit Spinoza. Attention : lorsqu'on lit qu'*ils n'ont plus qu'à se tourner vers eux-mêmes*, cela peut s'entendre comme une concertation ; comme si lorsque ces individus, adeptes des explications par les causes finales sont à court d'idées (ou d'explications) des choses, se concertent entre eux pour décréter la cause finale de telle ou telle chose. Dans un tel cas, *se tourner vers eux-mêmes* doit se lire comme un concours, une union, une réunion de *conatus* de tous pour poser la fin des choses qu'ils observent. Cependant, cette assertion spinoziste renferme aussi un autre sens. Lequel finira par souligner l'enjeu de son discours anthropologique et politique : lorsqu'on lit qu'*ils n'ont plus qu'à se tourner vers eux-mêmes*, cela peut également se comprendre comme le « mouvement », le repli que chacun opère sur soi-même, donc sans tenir compte des autres, sans se concerter avec eux. Ce repli ou retour sur soi-même, est expressif du *conatus* de chacun pris séparément. Mais, qu'est-ce qui justifie notre seconde explication, quand on sait que dans l'extrait de l'Appendice du *De Deo* que nous avons cité précédemment, *semet* (eux-mêmes) est employé au pluriel et non au singulier ? Il faut dire, que bien qu'il soit au pluriel, il n'en demeure pas moins, que la formule spinoziste peut aussi concerner chacun des individus humains. Autrement dit, Spinoza veut montrer que cette tendance est le propre de tous et de chacun.

Si nous disons que, la compréhension de l'assertion de l'Appendice du *De Deo*, est fondamentale aussi bien pour l'anthropologie que pour la politique de Spinoza, c'est parce que le premier sens que nous avons déduit de cet extrait de l'Appendice, nous semble valable non pas pour les individus dans leur singularité, mais pour le corps politique (nous y reviendrons dans la dernière partie de notre recherche, quand il s'agira d'étudier l'*ingenium* du corps politique). Pour l'instant, laissons de côté le premier sens que l'on a pu déduire de l'extrait de l'Appendice, et concentrons-nous, au cours de ces pages, au second sens, donc à l'individu dans sa singularité. Ce choix est, entre autres, motivé par la suite de l'extrait en question, mais aussi par les développements ultérieurs de l'Appendice du *De Deo* : pour mieux comprendre l'enjeu de cet extrait, demandons-nous vers quoi les individus humains (aussi bien communautairement qu'individuellement) se tournent-ils ? « Vers eux-mêmes »,

¹⁴⁶ *Éth.*, I, App., p. 81.

nous dit le texte. Mais quelle est la consistance de ce *semet* (eux-mêmes, disons plutôt celle de *chacun*) ?

Il s'agit de ce que chacun est, tel qu'il est en lui-même, et cela, sans nécessairement tenir compte des autres. Mais alors, qu'est-ce qu'il est en lui-même ? L'union d'un corps et d'un esprit ? Or, sur ce point, tel individu ne diffère pas des autres, puisque après avoir posé l'homme comme une réalité constituée d'un corps et d'un esprit, Spinoza nous invite aussitôt à distinguer tel individu de tel autre (donc à poser la supériorité des uns par rapport aux autres) à partir de la structure de leurs corps respectifs et des potentialités de ces derniers, c'est-à-dire la capacité d'affecter et celle d'être affecté (ce en quoi les individus diffèrent considérablement). Donc, l'individu humain peut bien être influencé par ses semblables, mais ce qu'il est, c'est-à-dire tel qu'il affecte et est affecté, ne s'invente pas, c'est spécifique à chacun. De ces individus qui se sont accoutumés à rechercher les causes finales des choses et qui sont embarrassés à l'idée de ne pouvoir rendre compte de certaines choses, Spinoza dit qu'ils finissent par : « juger nécessairement du tempérament d'autrui à partir de leur propre tempérament (& sic ex suo ingenio ingenium alterius necessariò judicant) »¹⁴⁷. Ici, le critère de jugement, est-ce le « tempérament » de l'ensemble des individus (donc celui des adeptes des causes finales), ou celui de chacun d'entre eux ? Tout dépend du contexte dans lequel on s'inscrit : sur le plan politique, il s'agira du critère de jugement propre à tel corps politique, tandis que sur le plan individuel, il s'agit d'un critère spécifique à chacun et qui diffère d'un individu à un autre (tout comme sur le plan politique il diffère d'un corps collectif à un autre). Car, précise Spinoza : « tout cela montre assez que chacun a jugé des choses d'après la disposition de son cerveau, ou plutôt a pris pour les choses les affections de son imagination. (...) Car, quoique les corps humains conviennent sur beaucoup, ils diffèrent cependant sur beaucoup plus, et c'est pourquoi ce qui semble bon à l'un semble mauvais à l'autre ; ce qui semble ordonné à l'un, confus à l'autre ; ce qui est agréable à l'un désagréable à l'autre, et ainsi des autres notions »¹⁴⁸. De cet autre extrait de l'Appendice, on peut soutenir, une fois de plus, que malgré son aspect collectif (*nifi ut ad femet fe convertant*), le « repli » dont il était question précédemment, implique avant tout celui de chaque individu dans sa singularité. La suite de l'Appendice vient donc nous conforter dans cette lecture. C'est précisément parce que chacun se replie sur soi-même, donc sur son *ingenium*, que naissent les controverses parmi les individus humains. Qu'est-ce qui explique toutes ces controverses, si

¹⁴⁷ *Éth.*, I, App., p. 81.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 89.

ce n'est que, chacun aimerait que les autres se conforment à son appétit, autrement dit, qu'ils soient tous comme lui.

Sur ce point, en se fondant également sur l'expérience humaine, le Scolie de la Proposition XXXI du *De origine et natura affectuum* nous donne la précision suivante : « (...) nous voyons que chacun par nature aspire à ce que tous les autres vivent selon son propre tempérament (*videmus, unumquemque ex naturâ appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant*) »¹⁴⁹. Certainement à cause du terme *ingenio* qu'elle renferme, cette assertion spinoziste fait l'objet de plusieurs traductions distinctes les unes des autres, mais chacune d'entre elles reconnaît, la difficulté de rendre ce terme par son équivalent en français. Une telle difficulté affecte le sens même de l'extrait de texte cité ci-dessus, ainsi que tous les autres qui contiennent le même terme.

Tout en soulignant la difficulté qu'il y a à traduire l'expression *ex ipsius ingenio* (et même *ex suo ingenio*), Pierre Macherey, dans son ouvrage consacré à la Troisième Partie de l'*Éthique* de Spinoza, propose une autre traduction de la formule (*ex ipsius ingenio*) : « [cette formule] exprime le désir invétéré, inscrit au plus profond de chacun de nous, de tout ramener à son propre point de vue, comme si « les autres » (*reliqui*) devaient aussi le partager. La formule alambiquée « selon sa propre complexion », retenue le plus souvent par les traducteurs, n'est guère satisfaisante, et nous avons préféré ici lui substituer cette autre traduction, plus libre sans doute, mais plus proche de l'idée exprimée par Spinoza : « à son point de vue » ou « à son idée » »¹⁵⁰. Le mérite de Pierre Macherey dans cet effort de traduction, est de mettre en valeur l'« idée », le « point de vue » autrement dit le jugement même de l'individu humain.

Depuis l'Appendice du *De Deo*, nous savons que les hommes jugent ou émettent des points de vue en fonction de la manière dont ils sont affectés ; et que la variation de leurs points de vue est relative à la variation de la manière dont ils sont affectés par les choses : autant de têtes, donc autant de manières d'être affecté, autant de points de vue. Ici, le point de vue d'un individu n'est rien d'autre que l'expression de sa manière d'être affecté ; et c'est ce que chacun voudrait partager avec les autres.

Mais, la formule spinoziste que Pierre Macherey traduit de façon originale, doit être lue dans son contexte : qu'est-ce que chaque individu veut partager, si ce n'est, non pas une passion, mais bien l'ensemble des passions ou les différentes manières dont il est affecté.

¹⁴⁹ *Éth.*, III, Prop. XXXI, Sco, p. 255.

¹⁵⁰ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*, Paris, PUF, 1995, note n°1, p. 253.

Autrement dit, qu'est-ce que « chacun » aime, si ce n'est avant tout lui-même ? Et qu'est-ce qu'il est lui-même, sûrement pas une « idée » ou un « point de vue », mais bien telles et telles, et telles autres passions qui lui sont propres ? Cela ne veut pas dire que les mêmes passions ne peuvent pas se retrouver chez des individus différents, mais que même lorsqu'on les voit chez plusieurs individus, elles diffèrent entre elles, en fonction de la différence (d'affecter et d'être affecté) qu'il y a entre ces individus. Chez l'un, la gourmandise peut être la passion fondamentale, chez un autre, elle peut être associée à la lubricité, tandis que chez un autre encore, la gourmandise est souvent précédée d'une autre passion telle que l'avarice ou même l'humanité.

Si l'on suit la traduction de Pierre Macherey, nous aurons l'avantage de comprendre, que *ex ipfius ingenio* met l'accent sur l'aspect mental de l'individu humain ; à savoir son état d'âme quand « il s'attend » à ce que les autres l'imitent. Cependant, cette traduction nous semble ne pas permettre de mieux saisir la richesse de la formule spinoziste. Car selon nous, ce qu'elle pose c'est plus le jugement (l'idée ou le point de vue) de chacun, que la manière d'être affecté de chacun. Certes, le jugement (l'idée ou le point de vue) est indissociable de la manière d'être affecté ; mais traduire *ex ipfius ingenio* tel que le fait Macherey, revient à poser le « point de vue » au cœur même de l'imitation des affects, du moins l'imitation que chacun des individus aimerait déclencher ; même s'il est vrai qu'au cours de son explication, Macherey évoque bien l'idée d'une communication de sentiments : par exemple, l'amoureux s'attend non seulement à être aimé par l'individu qu'il aime, mais que d'autres individus aiment aussi l'objet de son amour. S'attendre à ce que les autres fassent comme lui, c'est un état d'âme qui implique *simultanément* l'état de son corps ; donc la traduction de Pierre Macherey ne nous satisfait pas, puisqu'elle risque de nous empêcher de comprendre la place de la structure corporelle dans la caractérisation de certains affects¹⁵¹. En plus de cela, cette traduction ne nous permet non plus de mieux comprendre le concept spinoziste d'*ingenium* tel qu'il se donne à lire, entre autres, dans le Scolie de la Proposition XXXI du *De origine et natura affectuum*. *Ex ipfius ingenio* pourrait bien s'entendre comme « selon son propre tempérament »¹⁵² ou « selon sa propre complexion »¹⁵³.

En tant qu'il renvoie à un ensemble de particularités physiologiques, le tempérament se pose comme une « combinaison habile » qui pourrait bien être celle des passions d'un individu. Ici, nous sortons déjà du cadre de l'unicité d'une passion (donc du caractère), pour

¹⁵¹ Le cas de la douleur et du chatouillement.

¹⁵² Comme le fait Bernard Pautrat.

¹⁵³ Tel qu'on le lit chez Pierre-François Moreau, *op.cit.*, p. 395.

envisager l'*ingenium* non pas comme un affect (ou une passion) qui anime l'individu humain, mais comme une combinaison d'affects qui animent cet individu.

De son côté, la complexion renvoie à l'idée d'une constitution, d'une composition propre à un individu. En ce sens, le complexe affectif (ou complexe passionnel) n'est tout autre que l'ensemble des passions qui constituent un individu humain. Ce qui, dans le contexte du Scolie cité précédemment, revient à dire que, c'est au nom (ou sur la base) de cette richesse affective, que chacun voudra influencer les autres. L'influence dont il est question ici, implique non pas une imitation psychique, mais plutôt une imitation psychophysique : le gourmand ou le lubrique ne s'attendent pas, respectivement à ce que les autres aient le même point de vue que chacun d'eux sur les aliments et l'union des corps ; mais que les autres passent à l'acte, donc qu'ils mangent et s'appareillent ; autrement dit que leurs corps se composent avec d'autres corps (les aliments chez le gourmand et la partenaire sexuelle chez le lubrique). Macherey a bien expliqué le Scolie de la Proposition XXXI du *De origine et natura affectuum*, mais le fait qu'il mette l'accent sur le « point de vue » ou l'« idée » semble changer la donne ; et nous disons qu'il n'est pas seulement question d'imiter le « point de vue » de quelqu'un, mais de vivre comme lui, d'être comme lui à travers ce qu'il appète et a en aversion. L'individu s'attend à ce que les autres s'impliquent avec lui, corps et âme.

Il ne s'agit donc pas seulement, pour un individu, de s'attendre à ce que les autres partagent le même « point de vue » que lui, mais qu'ils soient tous comme lui ; en d'autres termes, qu'ils aient la même complexion affective que lui. Ce qui montre que ce n'est pas une affaire de « point de vue », mais d'être ; autrement dit de la constitution proprement dite de chacun : les autres doivent se conduire comme lui, partager les mêmes goûts et les mêmes couleurs que lui ; « partager », non pas seulement idéellement, mais aussi corporellement (ce qui se voit dans l'orientation des choix vestimentaires, alimentaires, etc.).

Aussi, poser l'individu humain comme un complexe affectif revient à le comprendre à travers les affects qui le constituent, le complexe qui lui est propre. Le complexe, c'est « ce qui contient » ; tout comme le terme d'*individu* renvoie à ce qui est composé d'autres individus, ou tout simplement ce qui contient d'autres individus. Cela dit, autant il serait faux de définir l'*individu*, non pas par l'ensemble de ce dont il est constitué, à savoir tous les corps (mous, fluides et durs pour ce qui est du corps humain), mais par un seul corps qui serait prédominant, autant il serait faux de définir l'*ingenium* par une seule passion qui serait dominante. L'un des corps mous de l'individu humain, tel que le cerveau, constitue l'un des corps les plus importants du corps humain. L'exemple du poète devenu amnésique montre

bien, que la détérioration de la dynamique de ce corps, transforme l'individu humain : il devient un autre. Cependant, que serait ce corps (le cerveau) sans les corps fluides qui viennent souvent irriguer et frapper ses surfaces ? Et que seraient tous ces corps sans les corps durs qui conservent la structure même du corps humain ? De cette même manière, l'*ingenium* ne saurait se définir à partir d'une seule passion, car celle-ci n'est rien sans les autres : elle peut-être précédée par telle passion, ou constituée de telle autre passion.

Encore une fois, contrairement au caractère qui, « caractérise », indique, l'attitude d'un individu non seulement à partir d'une seule passion dominante (par exemple, la gourmandise chez un individu qui est animé d'un désir immodéré d'aliments), mais aussi par rapport à un objet (par exemple l'aliment), l'*ingenium* est un Tout : en tant que tel, il renvoie aussi bien à une passion dominante (mais pas seulement ; car il ne se réduit pas à cela), qu'à une sorte de désir de domination ou d'influence d'autres individus (non pas, par rapport à une seule passion, mais par rapport à toutes les passions propres à tel individu). A cet effet, Pierre-François Moreau enchaîne ce qui suit : « La vie individuelle est alors moins développement d'un caractère que champ de conflit ou de composition entre les différentes passions »¹⁵⁴. Autrement dit, ce n'est plus une seule passion qui est mise en valeur au détriment de toutes les autres, mais bien l'ensemble des passions propres à un individu humain et la manière dont celui-ci se conduit, à partir de son complexe passionnel ou affectif avec d'autres individus.

Ne perdons pas aussi de vue ce que Spinoza dit dans le Scolie de la Proposition II du *De origine et natura affectuum* à propos de la manière dont les hommes règlent les choses ; selon lui : « chacun règle toute chose à partir de son propre affect (*nam unusquisque ex suo affectu omnia moderatur*) »¹⁵⁵. L'affect dont il est question ici, peut s'entendre comme l'affect du moment, celui qui exprime la puissance actuelle de l'individu et qui fait nécessairement place à un autre, étant donné que la puissance de l'individu humain n'est jamais stable, qu'elle varie sans cesse. Ainsi, ce sera un affect triste s'il s'agit d'une diminution de puissance, ou un affect joyeux s'il s'agit d'une augmentation de puissance. Par ailleurs, dans le même passage du Scolie, l'affect peut aussi renvoyer non plus à tel ou tel affect, mais au complexe affectif à partir duquel l'individu juge de ceci ou de cela. Remarquons que, dans ce Scolie, c'est l'affect qui est mis en évidence pour décrire non seulement les jugements, mais avant tout la conduite des hommes proprement dite ; ce qui ne diffère pas du tout de l'extrait du Scolie de la Proposition XXXI du *De origine et natura affectuum*, qui soutient que chacun a l'appétit de voir les autres se conduire selon son

¹⁵⁴ P.-F. Moreau, Spinoza. *L'expérience et l'éternité*, p. 381.

¹⁵⁵ *Éth.*, III, Prop. II, Sco., p. 211.

ingenium (ou affect si par « affect » il faut effectivement entendre ici, dans le contexte qui est le nôtre, un *Tout*, un complexe affectif).

C'est sur la base de l'*ingenium* qu'on peut comprendre comment deux ou plusieurs individus animés d'une même passion se conduisent différemment. Chez certains, la gourmandise débouche sur l'avarice, chez d'autres, elle est suivie de honte. Il y a, pour chaque individu humain (en tant qu'il diffère d'un autre, donc en tant qu'il est, précisément, cet individu humain et non un autre), comme un socle affectif, formé tout au long de son existence, à partir d'une accumulation d'expériences, caractérisées par ses différentes manières d'affecter et d'être affecté. Un tel socle affectif est expressif des modifications de la puissance de l'individu lors de ses rencontres avec les choses environnantes. Contrairement au caractère qui ne met l'accent que sur un affect, ici c'est tout un ensemble d'affects qui est mis en valeur. Bien que les affects soient tous les mêmes, qu'ils soient tous des dérivés du *désir*, de la *joie* et de la *tristesse*, et même si deux ou plusieurs individus peuvent être affectés de joie ou de tristesse, il n'en demeure pas moins qu'il y aura autant de différence de joie et de tristesse qu'il y en aura d'individus. En d'autres termes, la joie et la tristesse seront toujours les mêmes, par rapport à leur essence, donc respectivement en tant que, passage d'une moindre perfection à une plus grande perfection (la joie) ; et passage d'une grande perfection à une perfection moindre (la tristesse). Cependant, la joie et la tristesse d'un individu seront différentes de la joie et de la tristesse d'un autre individu (la physique spinoziste développée dans l'Abrégé du *De natura et origine mentis*, ainsi que la théorie des affects développée à partir du *De origine et natura affectuum* l'expliquent très bien).

En tant qu'il diffère d'un individu à un autre, cet ensemble d'affects trouve les raisons de sa distinction, dans la vie de chacun et dans les rapports que chacun entretient avec le monde extérieur. Il se construit, par exemple, à partir du milieu dans lequel vit un individu (le corps politique, le clan, la famille, etc.), à partir de son histoire, de son vécu. L'implication de ces raisons est telle que, chez chaque individu humain, le socle affectif est, nécessairement associé au vécu de chacun : « 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 »¹⁵⁶. L'*ingenium* n'est tout autre que le complexe affectif constitutif de chaque individu humain. Et ce complexe se caractérise de la manière dont vient de l'énoncer Pierre-François Moreau, autrement dit, par

¹⁵⁶ P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, p. 396.

une infinité de détails portant aussi bien sur la prédominance d'une passion que sur l'environnement de l'individu.

CHAPITRE IV : NOUS SOMMES NOS AFFECTS : ENJEUX DU MODÈLE ANTHROPOLOGIQUE DE SPINOZA

4.1. Spinoza et la conduite des individus humains

Dès la Préface du *De origine et natura affectuum*, Spinoza souligne sa démarcation par rapport à ceux qui considèrent les affects comme des phénomènes n'ayant aucun rapport avec l'ordre de la nature, c'est-à-dire, comme ce qui viendrait troubler l'harmonie des choses ; ainsi, remettent-ils en cause la conduite des hommes sous prétexte qu'elle serait contraire aux lois de la nature¹⁵⁷. Cela dit, pour l'auteur de l'*Éthique*, ni les affects, ni la conduite des hommes ne sont en rien, opposés à l'ordre des choses. Car, autant les affects sont des phénomènes naturels, donc obéissant aux lois communes de la nature, autant les hommes qui les éprouvent se conduisent suivant ces mêmes lois, et cela, quelle que soit la forme que prend leur conduite. Parler de la conduite des hommes, c'est mettre l'accent sur les différentes attitudes (ou les différents tempéraments) des hommes, mais c'est aussi et surtout mettre l'accent sur la nature des relations humaines ; lesquelles sont, tantôt conflictuelles, tantôt paisibles, selon qu'elles sont aimantées par la sympathie ou l'antipathie.

La sympathie peut se définir comme l'attraction que l'individu humain ressent à l'égard d'un autre individu humain. Elle se caractérise par le partage de la joie et de la tristesse de celui qu'il considère comme son semblable. L'antipathie, quant à elle, n'est tout autre que le contraire. Elle peut se définir comme une aversion à l'endroit d'autrui. Ces deux tendances sont spontanées. Elles ne relèvent d'aucun calcul, à tel point qu'on ignore souvent pourquoi on a de la sympathie ou de l'antipathie pour telle ou telle chose. Pourquoi parler de sympathie et d'antipathie chez Spinoza ?

Le réalisme de Spinoza consiste à démontrer qu'il n'y a pas de vie humaine sans affects. Et que c'est rêver les yeux grandement ouverts que de croire que l'on puisse vivre sans affects. Les relations humaines, qu'elles soient conflictuelles ou paisibles, se fondent

¹⁵⁷ La même démarcation sera répétée dans les premières lignes du *Traité Politique*. Nous y reviendrons dans la dernière partie de notre thèse.

avant tout sur les affects. C'est en fonction de la joie ou de la tristesse que suscite en eux tel ou tel individu, que les hommes se lient aux uns et s'éloignent des autres. Tout est donc question de l'affect que l'on éprouve pour un individu. Ces liaisons et ces « éloignements » donnent sens aux relations humaines ; lesquelles ne sont pas seulement paisibles, car elles sont souvent conflictuelles. En fait, comme nous le verrons, c'est l'affect qui détermine la nature des relations humaines. Les hommes, tel qu'il a été dit, s'unissent et se désunissent, s'aiment et se haïssent en fonction de leurs affects. Spinoza met en évidence une logique affective des relations humaines.

La Proposition VI du *De origine et natura affectuum* à laquelle nous avons déjà fait référence à plus d'un titre, pose que, *toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être*. Sur ce, nous avons dit que cette assertion implique au moins deux conséquences : premièrement, pour une chose, la persévérance dans l'être, nécessite que celle-ci ne recherche que tout ce qui peut augmenter ou aider sa puissance d'agir et de penser. Deuxièmement, étant donné que les choses sont comme insérées dans un réseau d'interdépendance et de conflits, cette chose, en tant qu'elle s'efforce de persévérer dans son être, résistera, luttera contre tout ce qui peut diminuer ou contrarier sa puissance d'agir et de penser.

Dans le premier cas, l'homme ne s'attachera qu'aux choses qui peuvent augmenter la puissance d'agir de son corps. Celui-ci étant l'objet de l'esprit, cette augmentation de la puissance corporelle a, nécessairement son pendant psychique (la joie). Autant le corps s'efforce à cet effet, autant l'esprit en fait de même. Dans ce cas précis, l'effort de l'esprit se lit dès lors qu'il s'efforce d'imaginer et de conserver (ou d'avoir présent à l'idée) uniquement tout ce qui favorise l'accroissement de sa puissance d'agir. Et, pendant qu'il imagine une telle chose, sa puissance d'agir est augmentée. Dans le second cas, à chaque fois que la pensée sera portée sur ce qui décroît ou contrarie la puissance de penser, la puissance d'agir du corps auquel il est uni sera nécessairement contrariée ; et l'esprit s'efforcera d'éclipser cette image en pensant à ce qui favorise sa puissance et celle de son corps.

A ce niveau, on n'a affaire qu'aux affects primaires, à savoir, le désir, la joie et la tristesse. Par la suite, à ces affects, seront attribués des objets que l'on considérera comme cause de tel ou tel affect. L'objet que l'on identifiera comme cause de tel ou tel affect sera soit l'objet d'amour, soit l'objet de haine. Autrement dit, en tant qu'il favorise ou contrarie notre puissance d'agir et de penser, l'objet sera aimé ou haï.

A travers ces lignes, nous tenterons de mettre en relief le rapport qu'il y a, chez Spinoza, entre la nature humaine et les affects, tout en insistant sur la place du corps et des

affects dans la conduite des hommes. Il s'agira, entre autres, de comprendre le processus de production et d'enchaînement des affects. Pour bien conduire notre analyse, nous subdiviserons ce point en deux principaux moments : dans un premier temps, nous nous intéresserons aux rapports de sympathie et d'antipathie, puis, nous mettrons l'accent sur le flottement de l'âme. En un mot, tout au long de ce chapitre, nous répondre à cette question : comment se conduisent les hommes ?

Spinoza nous amène à comprendre le mécanisme de la conduite individuelle de l'homme. Il s'agit de comprendre, plus précisément, les raisons qui font que celui-ci soit tantôt triste ou joyeux, tantôt aimable ou haineux, indifférent ou même envieux. Pour mener à bien son étude, Spinoza analyse plusieurs affects. Quant à nous, nous nous limiterons seulement aux affects de tristesse, de joie, d'amour, de haine, de pitié et d'envie.

A. La logique de l'amour et de la haine : comment aimons-nous et haïssons-nous ?

Comment naissent les affects d'amour et de haine ? Comment sommes-nous amenés à aimer un individu ou à l'avoir en haine ? Qu'est-ce qui explique que nous soyons parfois ballottés à la fois par l'amour et la haine pour un seul et même individu ? C'est à ce problème que nous voulons nous intéresser pour l'instant. Comme annoncé, nous procéderons d'abord à l'élucidation du mécanisme de production de l'amour et de la haine. Ensuite, nous verrons comment ces affects peuvent être renforcés ou affaiblis en nous. Enfin, nous mettrons en évidence le mécanisme du flottement de l'âme, c'est-à-dire, cette dynamique affective qui nous met dans un état tel que notre amour et notre haine pour l'individu s'entremêlent.

Après avoir défini l'affect, dès les premières lignes du *De origine et natura affectuum*¹⁵⁸, comme la *simultanéité* des affections corporelles et des idées de ces affections, Spinoza pose, dans la Proposition XI de la même partie de son texte, une corrélation entre les variations de la puissance du corps et celles de la puissance de l'esprit¹⁵⁹. Cette corrélation s'explique par le fait que, le corps n'est rien d'autre que l'objet de l'esprit. Et qu'en tant qu'idée, en tant que puissance d'affirmation de l'existence du corps, l'esprit se doit de percevoir tout ce qui arrive à son objet, et donc, d'exprimer la puissance de celui-ci.

¹⁵⁸ Définition III.

¹⁵⁹ « Toute chose qui augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance d'agir de notre Corps, l'idée de cette même chose augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance d'agir de notre Esprit ». p. 221.

Autrement dit, l'esprit ne perçoit pas seulement toutes les modifications de la puissance corporelle, il forme aussi des idées relatives à ces modifications. Et, ces idées, étant liées aux variations de la puissance du corps, sont à leur tour, des expressions de la puissance de penser. Laquelle peut aussi bien augmenter ou diminuer, qu'être suppléée ou contrariée. Que fera l'esprit de tout individu humain lorsque sa puissance de penser sera diminuée ou contrariée ? La diminution ou la contrariété de la puissance de penser étant, en un certain sens, synonymes de négation, l'esprit, comme le soulignait déjà la Proposition IX de la même partie, étant appelé à persévérer dans son être, ne s'efforcera-t-il pas, tel que le soutiendra la Proposition XIII de cette même partie, d'éloigner une telle pensée (qui diminue sa puissance) ?

a) La logique de l'amour et de la haine

C'est bien ce qui se produit. Remarquons à cet effet que, après avoir construit ce raisonnement, Spinoza va aussitôt identifier la diminution et l'augmentation de la puissance de penser à la *joie* et à la *tristesse*. Ici¹⁶⁰, on ne parle plus uniquement en termes de *diminution* et d'*augmentation* ; car, à ces dénominations expressives des variations de la puissance d'agir et de penser, Spinoza en donne deux autres, la *joie* et la *tristesse*. L'évocation de ces deux affects à ce niveau de l'*Éthique* n'est pas fortuite : elle consiste, entre autres, à préparer toute l'argumentation spinoziste relative à l'élucidation de la conduite des hommes, aussi bien dans leur individualité que dans les rapports qu'ils entretiennent avec leurs semblables.

Cela dit, autant sur le plan individuel, chaque individu s'efforce d'être joyeux, donc de passer d'une moindre perfection à une grande perfection – ce qui se traduit aussi par l'effort qu'il fait pour éloigner toute idée susceptible de causer sa tristesse –, autant dans les rapports que chacun entretient avec les autres, cet effort en vue d'accroître sa puissance se traduira concrètement par l'*amour* et par la *haine* avec la conscience de l'objet extérieur comme cause accompagnant ces affects (ou variations de puissance). La cause extérieure étant la cause qui accompagne ces (deux) affects, elle sera soit aimée, soit haïe.

Dire de telle chose qu'elle constitue la « cause extérieure » qui accompagne notre joie ou notre tristesse, c'est affirmer, par la même occasion, que l'idée que nous avons d'elle, augmente ou diminue la puissance de notre esprit. Ceci dit, dès lors que nous avons identifié une chose comme étant liée à notre amour ou à notre haine, il va de soi que la pensée que

¹⁶⁰ Dans le Scolie de la Proposition XI du *De origine et natura affectuum*.

nous aurons de cette chose sera soit joyeuse, et nous aimerons cette chose, soit elle sera une pensée triste (donc une diminution de notre puissance de penser), et nous aurons cette chose en aversion, nous l'aurons en haine.

Les affects de *joie* et de *tristesse* partagent avec le *désir*, le statut d'*affects primaires*. Ils sont au fondement de la vie individuelle et des relations entre individus. Ces affects expriment non seulement les variations de la puissance d'agir et de penser de l'individu, mais ils sont aussi expressifs du caractère relatif, changeant et parfois même incertain, des relations humaines. La *joie* et la *tristesse* sont des expressions du *conatus* de l'esprit dont le pendant est l'augmentation et la diminution de la puissance du corps. On ne peut ne pas souligner la pertinence de la déduction que Spinoza nous amène faire dans la Proposition XI du *De origine et natura affectuum* : selon lui, toute chose diminuant ou contrariant notre puissance d'agir, l'idée de cette même chose diminuera ou contrariera notre puissance de penser. Mais, de quelle *idée* l'auteur parle-t-il ici ?

Ici, l'auteur parle de l'affect ; autrement dit, d'une idée que l'esprit forme *simultanément*, donc en même temps que les affections de son corps. Souvenons-nous, à cet effet, que le Scolie de la Proposition XVII du *De natura et origine mentis* posait une distinction entre l'idée d'un homme (soit celle Pierre) et l'idée de ce même homme (Pierre), en tant qu'elle se trouve dans un autre individu (Paul). La première, nous dit Spinoza, constitue l'essence de Pierre, et elle est corrélative à l'existence même de cet homme. Tandis que l'autre n'est rien de plus que l'idée qu'un individu humain (Paul) peut former de Pierre, selon que la puissance du corps de Paul est modifiée par celle du corps de Pierre. Cette idée, disons-nous, n'est donc pas expressive de l'essence même de Pierre, mais elle exprime plutôt la perception que Paul a de la puissance de son propre corps comme modifiée par la cause extérieure (Pierre). En d'autres termes, cette idée (ou affect) vient d'une autre idée : elle vient de l'idée (ou de la conscience) que Paul a de Pierre. Si cette idée que Paul a, est expressive de l'augmentation de sa puissance, elle se rapportera à l'affect de joie ; dans le cas contraire, elle se rapportera à la tristesse. Ainsi, Paul pourra soit aimer, soit haïr Pierre. Encore une fois, nous comprenons pourquoi l'idée (donc la conscience) d'une chose peut modifier la puissance de notre esprit. Et cette modification est soit une joie soit une tristesse avec la conscience de la chose extérieure comme cause accompagnant tel ou tel affect.

Cette joie et cette tristesse expliqueront suffisamment l'amour ou la haine que nous aurons pour tel individu. Car, l'amour et la haine font partie de la diversité d'affects qui découlent de ces affects primaires que sont le désir, la joie et la tristesse. Pour ce qui nous concerne ici, l'amour et la haine ne sont respectivement que des expressions de joie et de

tristesse, comme l'indiquent leurs définitions. Si la joie et la tristesse sont des « passages », donc des expressions des variations de notre puissance, il se trouve que lorsque nous identifions les causes de ces variations, nous sommes tenus soit de nous en approcher davantage, au cas où elles sont perçues par nous comme ce qui favorise notre joie, soit, nous sommes tenus de nous en éloigner dans la mesure où nous les percevons comme hostiles à notre puissance.

Ce rapprochement et cet éloignement expliquent ce qu'il faut entendre par l'amour et la haine. A partir du moment où nous rapportons les variations de notre puissance d'agir et de penser aux causes extérieures, nous éprouvons également des affects pour ces mêmes causes. Ainsi, selon Spinoza : « l'Amour n'est rien d'autre qu'une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure, et la Haine, rien d'autre qu'une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure [*Amor nihil aliud est quàm Lætitia, concomitante ideâ causæ externæ, & Odium nihil aliud quàm Tristitia, concomitante ideâ causæ externæ*] »¹⁶¹. Qu'est ce que cela veut dire ? Que suppose le terme de *concomitante* (« accompagne ») ? L'amour et la haine étant respectivement des expressions de joie et de tristesse, peut-il y avoir d'amour ou de haine sans que ces affects soient « accompagnés » de l'idée d'une cause extérieure ?

Il ne peut y avoir d'amour et de haine sans la conscience d'une cause extérieure, comme cause « accompagnant » soit la joie, soit la tristesse qu'éprouve un individu. Ces affects (d'amour et de haine) ne peuvent être rattachés, ou rapportés qu'à des objets extérieurs. Il y a, comme une conséquence logique qui se donne à lire ici : lorsque la joie ou la tristesse que nous éprouvons sont accompagnées de l'idée d'une cause extérieure, il va de soi que l'idée que nous avons de cette cause soit joyeuse ou triste ; et nous nous efforçons soit de l'avoir présente à l'esprit, soit de l'éclipser de notre pensée.

En forçant un peu le trait, il est possible d'affirmer que le terme d'*accompagne* que Spinoza emploie dans le Scolie ci-dessus, tend à souligner le rapport qu'il y a entre les affects d'amour ou de haine (donc la joie ou la tristesse que nous éprouvons) et la cause extérieure. Ce rapport implique une certaine *simultanéité* entre l'affect éprouvé et l'idée de la cause extérieure. C'est en ce sens que celle-ci est identifiée comme susceptible d'être aimée ou haïe. Le terme d'*accompagne* montre que les affects d'amour et de haine ne peuvent être autrement que comme « concomitants » à une cause extérieure. Dans notre individualité, lorsque notre puissance d'agir et de penser est augmentée ou diminuée, nous sommes tout simplement joyeux ou triste. Mais, dès lors que ces variations de puissance sont rapportées à des choses (extérieures comme à leurs causes) il va de soi que ces choses soient aussi identifiées et donc

¹⁶¹ Spinoza, *Éthique*, III, Proposition XIII, Scolie, p. 227.

distinguées par nous comme relatives à la joie ou à la tristesse. Autrement dit, à notre joie et à notre tristesse, il s'y ajoutera nécessairement, l'idée (donc la conscience) d'une cause extérieure. Le fait que l'amour et la haine soient accompagnés de l'idée d'une cause extérieure peut – et c'est très souvent le cas – amener l'individu humain à identifier la cause extérieure, non comme une réalité contemporaine à la joie ou à la tristesse éprouvées, mais bien comme la cause de cette joie ou de cette tristesse.

Nous voyons finalement que, comme tout affect, l'amour et la haine mettent *simultanément* en évidence, la puissance du corps et celle de l'esprit. *Aimer* et *haïr*, c'est du point de vue de l'esprit, éprouver une joie et une tristesse avec l'idée d'une cause autre que nous-mêmes. Mais, ces affects sont avant tout des pendants de la puissance de notre corps. L'amour et la haine sont en partie liés à l'état de la puissance corporelle. En tant que joie, l'amour correspond à l'augmentation de la puissance du corps. Et ce phénomène a lieu lorsque le corps extérieur affectant le corps humain est favorable à la puissance de ce dernier. Ce qui se traduit par une augmentation aussi bien de la puissance du corps que de celle de l'esprit. Aussi, lorsque l'esprit imagine un tel corps (donc favorable à sa puissance et à celle de son corps), et, la puissance de l'esprit, et celle du corps humain, ne peuvent être qu'augmentées. Cette augmentation perdurera aussi longtemps que le corps humain sera affecté par les traces de ce corps extérieur, ou ce qui revient au même, elle perdurera, aussi longtemps que l'esprit sera porté exclusivement sur les images de ce corps extérieur. Ainsi, l'actualité du corps extérieur (son imagination) relève aussi bien de la puissance du corps (qui dispose les traces des corps extérieurs) que de celle de l'esprit. Cela dit, l'imagination d'une chose favorable à notre puissance cause notre joie. Cette joie n'est considérée comme « amour » que lorsqu'elle implique l'idée d'une cause extérieure. Le même mécanisme permet également d'expliquer la haine. Celle-ci sera relative à l'imagination de ce qui diminue la puissance d'agir du corps.

Cela dit, dans les faits, *aimer*, c'est non seulement avoir à l'idée la chose aimée, mais c'est aussi s'efforcer de maintenir la présence de cette chose dans notre esprit et même de l'avoir près de soi, pour un rapprochement des corps ; et c'est veiller aussi à ce qu'aucune chose ne vienne nuire à la chose aimée. Car, l'amour étant une joie, une joie dont la chose aimée est concomitante, la destruction (la perte, l'éloignement) de la chose aimée aura nécessairement des répercussions sur notre joie. Nous veillons sur la chose aimée autant que nous veillons à conserver notre joie. Tandis que, *haïr*, c'est s'efforcer de s'éloigner de la chose haïe, que nous supposons comme susceptible de remettre en cause notre puissance d'agir. Et cet effort que nous faisons pour éloigner cette chose, peut consister à penser à ce qui

remet en cause la puissance de cette chose. Cet éloignement est psychophysique : autant nous éloignons notre corps de celui de la chose, autant notre esprit s'efforce de ne pas actualiser l'idée de celle-ci.

La chose que nous aimons ou haïssons n'est pas forcément la cause de notre amour ou de notre haine. Car, si nous aimons ou haïssons cette chose, c'est parce qu'elle accompagne notre joie ou notre tristesse. Ainsi, sous l'effet de la joie ou de la tristesse qui est la nôtre, nous ne pouvons – du fait de la concomitance de cette chose et de l'affect présent – que l'aimer ou l'avoir en haine. Autrement dit, ce n'est pas cette chose qui fait – notamment en fonction de ses qualités – que nous l'aimions ou l'ayant en aversion, mais c'est tout simplement parce qu'elle accompagne l'augmentation ou la diminution de notre puissance d'agir. Aimer et haïr quelque chose, comme nous l'avons dit ci-dessus, c'est associer cette chose à notre joie ou à notre tristesse, c'est-à-dire, comme cause extérieure liée aux variations de notre puissance d'agir et de penser.

Donc, tant que nous identifions une chose comme cause imaginaire de notre joie ou de notre tristesse, nous aimerons cette chose ou l'aurons en aversion. En d'autres termes, ce n'est pas la chose extérieure qui cause notre amour ou notre haine, c'est plutôt la manière dont nous nous rapportons à elle qui en est la cause. Si nous l'associons à notre joie (donc la posons comme la cause extérieure accompagnant notre joie) nous l'aimerons ; et dans le cas contraire, nous l'aurons en haine. Bien qu'on les définisse comme une joie et une tristesse *accompagnées*, l'amour et la haine impliquent avant tout, l'antériorité d'une joie et d'une tristesse.

Autrement dit, il faut d'abord qu'il y ait au départ, de la joie ou de la tristesse pour que ces affects soient rapportés à telle ou telle chose qui ne fait qu'*accompagner* ce qui est d'abord éprouvé par l'individu humain, c'est-à-dire, tel ou tel affect¹⁶². Cela dit, partant de ce principe d'identification de la cause extérieure comme accompagnant tel ou tel affect, nous identifions aussi d'autres choses comme tel (donc comme accompagnant ces mêmes affects) du simple fait qu'elles ressemblent aux choses que nous avons identifiées comme concomitantes à nos affects de joie ou de tristesse.

¹⁶² Si nous pouvons nous permettre une analyse de cette question à la lumière du Scolie de la Proposition IX du *De origine et natura affectuum* que nous avons étudié dans les pages précédentes, nous dirons que ce n'est pas parce qu'une chose est aimable ou haïssable que nous l'aimons ou l'haïssons (encore est-il qu'il n'y a pas de chose aimable ou haïssable en soi ; de même qu'il n'y a pas de chose bonne ou mauvaise en soi), mais si nous la jugeons aimable ou haïssable, c'est parce que nous l'aimons ou l'haïssons. Autrement dit, c'est parce que nous l'associons à notre joie ou à notre tristesse. On voit donc pourquoi, une seule et même chose peut, tantôt être aimée, tantôt haïe. Ce qui prouve que ce n'est pas la chose extérieure qui renferme des propriétés telles que nous serons en mesure de l'aimer ou non, mais c'est plutôt notre complexion affective qui nous amène à associer cette chose à tel ou tel de nos affects. La chose extérieure ne fait qu'accompagner notre joie ou notre tristesse. Ces deux affects (joie et tristesse) sont un préalable à l'identification de la chose extérieure.

Il y a une logique d'enchaînement d'affects tout comme il y en a une, relative à l'enchaînement des images des choses. La Proposition XVIII du *De natura et origine mentis* soulignait que l'esprit est en mesure de se souvenir de tous les corps ayant affecté son corps au même moment. La pensée d'un seul de ces corps extérieurs fera nécessairement apparaître celle des autres corps. Le même processus permet aussi de comprendre l'enchaînement des affects, comme le soutient la Proposition XIV du *De origine et natura affectuum*¹⁶³. Les affects s'associent, s'enchaînent dans l'esprit de la même manière que les traces des corps extérieurs sont associées et enchaînées dans les parties molles du corps humain. Il s'en suit un mécanisme propre à l'association d'images, d'idées et d'affects. Ce mécanisme se fonde sur la ressemblance que nous posons entre la chose qui nous affecte habituellement et une autre. Ainsi, sommes-nous amenés à aimer ou à haïr une chose, du simple fait qu'elle ait une ressemblance avec une autre. On voit donc que l'amour et la haine peuvent être causés par n'importe quelle chose, comme le soutient la Proposition XV du *De origine et natura affectuum* : « N'importe quelle chose peut être par accident cause de Joie, de Tristesse, ou de Désir »¹⁶⁴. Cette assertion rappelle une fois de plus que les choses ne sont pas, en elles-mêmes, « joyeuses », « tristes » ou « désirables » de même qu'elles ne sont ni « aimables » ni « haïssables », car c'est comme par accident que nous rapportons telle ou telle chose à tel ou tel affect. Toutefois, ici, « par accident » ne veut nullement signifier que l'on ait affaire à des phénomènes ne répondant à aucune logique.

Cette expression (à savoir, « par accident ») tend surtout à souligner le caractère relatif des choses que nous identifions comme *accompagnant* notre joie ou notre tristesse. Et au-delà, c'est surtout l'incertitude des relations humaines qui est ici soulignée. Poser la chose extérieure comme la cause accompagnant notre joie ou notre tristesse, c'est pouvoir l'identifier et la distinguer. Autrement dit, la chose perçue par nous comme la cause accompagnant notre joie, ne peut être identifiée comme celle qui accompagne notre tristesse¹⁶⁵. Une telle distinction est avant tout affective : l'une se rapporte à notre joie, tandis que l'autre est liée à notre tristesse. Et, c'est donc parce que nous sommes en mesure de pouvoir distinguer ces deux types de choses que nous pourrions avoir la même attitude en présence de leurs semblables.

Ainsi, sur la base de la ressemblance que l'individu humain pose entre une chose et une autre, il aura la même attitude, donc éprouvera le même affect pour l'une et l'autre de ces

¹⁶³ « Si l'Esprit a une fois été affecté par deux affects à la fois, lorsque plus tard l'un des deux l'affectera, l'autre l'affectera aussi. », p. 227.

¹⁶⁴ *Éth.*, III, p. 227.

¹⁶⁵ Quand bien même dans le cas du flottement

deux choses, comme le précise Spinoza en ces termes : « De cela seul que nous imaginons qu'une chose a une ressemblance avec un objet qui affecte habituellement l'Esprit de Joie ou de Tristesse, et même si ce en quoi la chose ressemble à l'objet n'est pas la cause efficiente de ces affects, pourtant nous aimerons cette chose ou bien nous l'aurons en haine »¹⁶⁶. Qu'est-ce que cela donne-t-il à penser ? Quelle est l'importance de cette assertion dans l'élucidation du mécanisme de l'amour et de la haine ?

Cette assertion confirme le propos selon lequel, l'amour et la haine sont respectivement des expressions de *joie* et de *tristesse* accompagnées de l'idée d'une cause extérieure. Ici, nous découvrons une autre manière de production des affects d'amour et de haine. Ce n'est plus une cause que l'on pourrait qualifier de « directe », mais c'est une cause plus ou moins dérivée de la première en ce sens qu'elle lui ressemble. Ce n'est pas la chose elle-même qui fait naître en nous ces affects, mais c'est la ressemblance que nous lui reconnaissons avec une chose habituelle qui nous conduit à l'aimer ou l'avoir en haine. Ici, les affects naissent de la ressemblance que l'on pose entre une chose et une autre.

Cette assertion ne peut ne pas donner à penser au Scolie de la Proposition XVIII du *De natura et origine mentis*. Tout est question d'habitude : nous avons vu que, dans le Scolie en question, l'évocation d'un mot (*potum*), ou la présence de quelque signe (les traces du cheval sur le sable) conduisent chaque individu humain à agir d'une manière conforme à sa complexion affective habituelle ; laquelle consiste à partir de l'image présente pour remonter à une autre, censée avoir un rapport avec celle-là. C'est la même logique qui s'applique ici, dans la Proposition ci-dessus : étant donné que les affects d'amour et de haine sont définis comme une joie et une tristesse « accompagnées » de l'idée d'une cause extérieure, il se trouve que cette cause extérieure, ayant été habituellement conçue par l'individu comme cause de tel ou tel affect, à chaque fois qu'il la verra, il éprouvera le même affect. De même que, tout ce qui sera jugé comme semblable à cette cause produira en lui le même effet. Et cela, tout simplement parce que l'individu humain sera parti de cette nouvelle chose au point de remonter jusqu'à la chose antérieure, comme si ces deux choses étaient liées – en fait, elles sont désormais liées du fait de la ressemblance qu'il lit entre ces choses – ; ainsi cette chose sera posée comme la cause extérieure dont l'idée accompagne la joie ou la tristesse de l'individu.

De la même manière que l'amour et la haine peuvent être « causés » par la ressemblance que l'individu humain pose entre une chose et celle qui l'affecte habituellement

¹⁶⁶ *Éth.* III, Proposition XVI, p. 229.

d'amour ou de haine (ou tout simplement de joie et de tristesse), ces affects peuvent également découler des rapports qu'une chose extérieure a, vis-à-vis de la chose que nous aimons ou de celle que nous haïssons. Ainsi, nous aimons un individu parce qu'il comble de joie la chose que nous aimons – ce qui correspond à l'augmentation de la puissance d'agir et de penser de la chose que nous aimons. Or, nous ne sommes pas indifférents à la joie de celle-ci, puisqu'elle correspond aussi à l'augmentation de notre propre puissance – cet individu sera perçu par nous comme un adjuvant, comme quelqu'un qui vient contribuer à notre puissance par le truchement de celle de la chose aimée. Mais, nous pouvons aussi l'aimer s'il affecte de haine la chose que nous avons en aversion : la chose que nous avons en aversion est censée nuire à l'expression de notre puissance, et nous faisons tout, à notre tour, pour la nier, donc la détruire. Sa destruction nous rend joyeux. Ainsi, si un individu contribue à la destruction de la puissance de la chose que nous avons en haine, c'est comme s'il s'était joint à nous dans notre effort consistant à remettre en cause la puissance de cette chose ; et nous ne pourrions qu'aimer cet individu. Aussi, haïssons-nous un individu qui affecte de haine la chose que nous aimons. Ce sont là, les enseignements qui ressortent entre autres, des Propositions XXII et XXIV du *De origine et natura affectuum*.

On voit donc comment, l'affect que nous éprouvons pour la chose (aimée ou haïe) peut constituer une grille de lecture pour déterminer notre attitude par rapport aux autres individus entretenant certains « rapports » avec la même chose. Les « rapports » dont il est question ici, peuvent aussi bien renvoyer à la ressemblance que nous imaginons entre un individu et une chose qui nous affecte habituellement (de joie ou de tristesse), qu'à la manière dont cet individu affecte la chose qui nous affecte habituellement (de joie ou de tristesse). Aussi, quand nous disons que l'affect est susceptible de nous offrir une grille de lecture, nous ne voulons pas dire que ces affects naissent d'un calcul quelconque. Encore une fois, tout se fait « comme par accident », en ce sens que ces affects ne relèvent d'aucun calcul préalable, donc d'aucun choix. Tout se fait de façon spontanée. Mais, cette spontanéité est conforme aux lois communes de la nature, et cela, même si elle semble échapper aux hommes.

C'est en ce sens que l'amour et la haine peuvent être causés sur la base d'une ressemblance. Mais, à ce propos, comme nous le disions, il convient de souligner que la ressemblance ne consiste pas seulement à identifier un individu comme ayant les mêmes caractères que l'individu qui nous affecte habituellement. Elle peut aussi nous amener à imaginer une relation que l'on pourrait qualifier de « triangulaire », en ce sens qu'elle implique non seulement notre présence et celle de la chose aimée ou haïe, mais aussi celle d'un troisième individu. Si cet individu a, en aversion la chose que nous aimons, nous serons

nécessairement amenés à haïr cet individu : « Car la chose aimée, en retour, a en haine celui qui la haït (...), et par suite l'amant, qui imagine que quelqu'un a en haine la chose aimée, par là même imagine la chose aimée affectée de Haine, c'est-à-dire (...) de Tristesse, et par conséquent (...) il est triste, d'une Tristesse qui accompagne l'idée de celui qui haït la chose aimée, comme cause, c'est-à-dire (...), il aura celui-ci en haine. CQFD »¹⁶⁷. Par contre, s'il aime la chose que nous aimons, nous l'aimerons aussi. Cette relation que l'on qualifie volontiers de « triangulaire » n'est rien d'autre qu'une représentation infime ou minimale d'autres relations humaines. Car, dans une échelle plus grande, l'individu humain n'est pas seulement confronté à ce troisième individu, mais à toute la communauté, donc à plusieurs autres individus qui peuvent avoir des rapports divers avec la chose aimée ou haïe. Après avoir traité du mode de production de l'amour et de la haine, nous tenterons de comprendre le phénomène du flottement de l'âme ainsi que celui d'amplification et d'affaiblissement des affects d'amour et de haine.

b) Flottement de l'âme, amplification et affaiblissement des affects d'amour et de haine

Comment se fait-il que l'on soit amené à éprouver des affects contraires pour une seule et même chose ? Qu'est-ce qui explique que l'on éprouve *simultanément* une joie et une tristesse accompagnées de l'idée d'une seule et même cause extérieure ? Aussi, comment l'amour et la haine peuvent-ils s'intensifier ou s'affaiblir chez un individu humain ? C'est à ces questions que nous allons tenter de répondre dans les lignes qui suivent. Il s'agira, comme nous l'avons annoncé, de mettre en évidence l'amplification et l'affaiblissement de l'amour et de la haine, mais il s'agira aussi de montrer que le flottement de l'âme constitue l'alternative au renforcement et à l'affaiblissement des affects d'amour et de haine. Qu'est-ce que cela signifie ?

Nous voulons défendre la thèse selon laquelle, le fait que l'on soit affecté par deux affects contraires (l'amour et la haine pour une seule et même chose) peut s'expliquer par un autre fait, à savoir que : lorsqu'une chose ayant une ressemblance avec celle qui nous affecte habituellement de tel ou tel affect, ne nous affecte pas du même affect que la chose habituelle, loin d'être amplifié ou affaibli, cet affect sera confronté à son contraire ; et nous serons ballotés entre ces deux affects contraires (celui que nous éprouvons habituellement pour la

¹⁶⁷ *Éth.*, III, Proposition XLV, Démonstration, p. 275.

chose habituelle, et celui que nous éprouvons actuellement pour cette nouvelle chose). Cela dit, comment s'explique le flottement de l'âme ?

Selon la Proposition XVII du *De origine et natura affectuum* : « Si nous imaginons qu'une chose, qui nous affecte habituellement d'un affect de Tristesse, a quelque ressemblance avec une autre, qui nous affecte habituellement d'un affect de Joie de grandeur égale, nous aurons cette chose en haine et en même temps nous l'aimerons »¹⁶⁸. Notre haine habituelle peut être accompagnée d'une joie. Et cela s'explique par l'égalité ou l'équivalence de puissance des affects d'amour et de haine que nous éprouvons pour une chose. Ces affects, du fait de leur différence, se livrent, pour ainsi dire, une sorte de bataille en nous. Et nous voilà poussés, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre. Qu'est-ce à dire ? Que faut-il comprendre par là ?

Pour comprendre ce phénomène, il suffit tout simplement de se souvenir de ce qui a été dit au sujet de la production de l'amour et de la haine, dans les lignes précédentes. Autrement dit, cet état qu'est le flottement de l'âme s'explique comme suit : le fait d'imaginer une chose qui nous affecte habituellement de tristesse, diminue notre puissance d'agir et de penser. Ce qui fait naître en nous l'affect de haine, avec la conscience de cette chose extérieure comme cause accompagnant cet affect. Ajoutons au passage que, nous avons vu, ci-dessus, que l'amour et la haine pouvaient aussi naître à partir de la ressemblance que nous imaginons entre une chose et une autre (ce qui nous conduit à avoir la même attitude avec cette chose semblable). Et c'est justement ce principe que semble vouloir nous rappeler la Proposition XVII : l'imagination d'une ressemblance entre cette chose que nous avons pourtant en aversion et une autre que nous aimons, nous conduira, au nom de la logique de la ressemblance que nous lisons entre ces deux choses, à aimer la chose que nous avons en haine. Cependant, cet amour ne sera pas notre unique affect pour cette chose. Il sera à chaque fois accompagné de haine. Ces deux affects feront varier la puissance d'agir et de penser de l'individu à tel point qu'il ne saura plus comment se conduire vis-à-vis de cette chose (faut-il l'avoir en haine ou l'aimer ?). Encore une fois, l'équivalence des degrés de puissance entre les deux affects (d'amour et de haine) éprouvés joue un rôle essentiel dans la production même du flottement de l'âme.

Autrement dit, ce n'est pas tant parce que nous aimons et haïssons une seule et même chose que nous éprouverons un flottement de l'âme : tout est question des degrés de ces affects. Spinoza ne dira-t-il pas qu'*un affect ne peut être contrarié ni supprimé que par un*

¹⁶⁸ *Éth.*, III, Proposition XVII, p. 231.

*affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier*¹⁶⁹ ? Ce qui suppose qu'en un seul et même individu, un affect peut se démarquer des autres (par sa puissance) et déterminer la conduite de cet individu. Par exemple, l'avare, le gourmand et le lubrique sont respectivement des individus dont les affects d'*avarice*, de *gourmandise*, et de *lubricité* ont plus de puissance en eux que tout autre affect. Ainsi, ces affects définissent ces individus et déterminent – comme nous le verrons – leur conduite.

L'affect, comme nous l'avons souligné, est avant tout l'expression d'une puissance. En d'autres termes, s'il y a « flottement », donc équilibre entre deux affects, c'est bien parce que, aucun d'entre eux ne peut avoir le dessus sur l'autre ; et par conséquent, l'homme est dans l'incapacité de se décider. Selon Spinoza, dans le cas du flottement de l'âme, l'homme est affecté de deux affects contraires et d'une « grandeur égale ». Nous venons de dire que c'est la force ou la puissance d'un affect qui l'amène non seulement à se différencier des autres affects (au sens où cet affect domine tous les autres), mais il se trouve que, lorsque cet affect est confronté à un autre ayant la même puissance, cet affect ne peut, en aucun cas triompher, puisqu'il est comme neutralisé par l'autre. Dans une telle situation, seul l'affect ayant plus de force permettra à l'homme de s'en sortir. Mais tant que la puissance de ces affects contraires sera toujours égale, l'homme demeurera dans cet état.

Ceci dit, quel rapport y a-t-il entre le flottement de l'âme et le renforcement et l'affaiblissement de l'amour et de la haine ? En quoi le flottement de l'âme donne-t-il à penser l'augmentation ou la diminution de la puissance de l'amour et de la haine ?

Le flottement de l'âme naît de l'impossibilité d'être affecté, mieux, dominé par un seul affect. Il se traduit donc par la présence en l'individu humain, de deux affects contraires, mais de force égale. Le flottement de l'âme peut aussi naître, non plus sur la base de l'imagination de la ressemblance, mais sur celle de l'attitude qu'un individu a, par rapport à la chose que nous aimons ou haïssons. Pour mener à bien ce raisonnement, Spinoza montrait – déjà, dans la Proposition XXVII du *De origine et natura affectuum* – à quel point, l'homme ne peut se passer d'imiter les affects de ses semblables. Ainsi, lorsqu'il les imagine affecter quelque chose de tel ou tel affect, il a tendance à affecter la même chose d'un affect semblable à celui des individus auxquels il s'identifie (donc, ceux dont il imagine semblables à lui). Dans ce cas bien précis, la ressemblance n'est plus le seul critère de la détermination de nos affects, car il s'y ajoute la manière dont nos semblables se conduisent avec telle ou telle chose. En d'autres termes, ici, c'est la conduite d'autrui (de préférence celle de nos semblables) qui détermine,

¹⁶⁹ *Éth.*, IV, Proposition VII, p. 353. De même que la Proposition qui précède celle-ci soutient que la force d'un affect peut surpasser toutes la puissance de l'homme au point même d'influencer sa conduite.

pour ainsi dire, la nôtre. Ainsi, nous aimons, parce que nos semblables aiment et nous haïssons, parce qu'ils haïssent. Mais, à quel moment intervient le flottement de l'âme et l'accroissement ou la diminution des affects d'amour et de haine ?

Dans la Proposition XXXI du *De De origine et natura affectuum*, Spinoza soutient que : « Si nous imaginons que quelqu'un aime, ou désire, ou a en haine, quelque chose que nous-mêmes aimons, désirons, ou avons en haine, par là même nous aimerons, etc., la chose avec plus de constance. Et, si nous imaginons qu'il a en aversion ce que nous aimons, ou inversement, alors nous pâtirons d'un flottement de l'âme »¹⁷⁰. Dans cette Proposition, le flottement de l'âme apparaît comme l'alternative au renforcement ou à l'affaiblissement de l'amour et de la haine. Comment tout ceci se donne-t-il à comprendre ?

Les affects que nous éprouvons pour les choses sont renforcés si et seulement si, ils coïncident avec ceux de nos semblables. Etant donné que nous avons toujours tendance à imiter les affects de nos semblables, lorsque ceux-ci aiment une chose que nous aimons (bien avant que nous soyons informés de leur conduite vis-à-vis de cette chose), à notre amour initial pour cette chose (c'est-à-dire, à notre joie accompagnée de l'idée de cette chose comme cause extérieure) s'ajoutera un autre amour, pour la même chose, mais cette fois-ci, cet amour trouvera sa cause dans notre tendance à imiter les affects de nos semblables. Et comme l'affect qu'ils ont pour la chose ne diffère pas de celui que nous avons pour cette même chose, notre amour sera renforcé. Le même mécanisme rend aussi compte du renforcement de la haine. Le renforcement ou l'affaiblissement de nos affects se fondent sur l'imitation des affects. Et, c'est encore au nom de cette même imitation que l'individu humain est confronté au flottement de l'âme.

En effet, comme on peut le lire à travers la Proposition ci-dessus, c'est en imaginant que quelqu'un de semblable à nous a, par exemple, en aversion une chose que nous aimons, que nous nous retrouvons dans une situation où, ne sachant plus comment nous conduire, nous demeurons dans une confusion totale. Ce flottement de l'âme, comme nous le disions, s'explique par l'imitation des affects : remarquons qu'au départ, nous éprouvons d'abord tel ou tel affect pour la chose. Et lorsque nous prenons conscience de l'affect que notre semblable a pour la même chose, nous sommes amenés (du fait de la loi de l'imitation des affects), à éprouver le même affect que notre semblable, et en même temps, notre affect initial pour la chose est contrarié par celui que nous avons pour l'individu qui nous influence (celui que nous imitons). Quel constat pouvons-nous faire de tout ce qui précède ?

¹⁷⁰ *Éth.*, III, Proposition XXXI, p. 253.

Les analyses précédentes confirment la thèse que Spinoza soutenait déjà au paragraphe 9 du *Traité de la réforme de l'entendement*. Thèse selon laquelle, notre félicité et notre infélicité ne dépendent que d'une seule chose : l'objet de notre amour. L'amour est une joie ; mais cette joie peut être la source de nos tourments. Le phénomène du flottement de l'âme nous le démontre bien. Notre puissance d'agir et de penser peut être contrariée du simple fait que quelqu'un contrarie la puissance de la chose que nous aimons. Bien que notre puissance ne soit pas directement mise à l'épreuve par cet individu, nous nous sentons pourtant concernés, et imaginons notre puissance diminuer. Car l'amour que nous avons pour la chose (menacée par cet individu) étant une joie avec la conscience de cette chose comme cause accompagnant notre joie, il ne peut rien arriver à cette chose sans que nous ne soyons aussitôt affectés du même affect. Autrement dit, notre amour pour la chose nous amène à nous identifier à elle : sa joie et sa tristesse deviennent notre joie et notre tristesse. Ainsi, la moindre contrariété que connaîtra cette chose causera aussitôt la diminution de notre puissance.

On voit donc que l'amour ne nous met pas du tout à l'abri des tourments, puisque nous sommes tenus – du fait de notre amour – de pâtir de la tristesse de la chose aimée. Mais, faut-il conclure pour autant que l'homme doit se replier sur lui-même, afin de ne pas pâtir de la diminution de puissance des autres ? La question est celle de savoir si l'homme peut se passer de ses semblables. L'homme, nous dit Spinoza, est une infime partie de la nature. En tant que tel, il ne bénéficie d'aucun statut particulier dans la nature. Il ne peut, sans les choses extérieures, assurer la régénération de son corps, comme le soulignait déjà le Postulat IV du *De natura et origine mentis*, et persévérer dans son être comme le soulignait à son tour, la Proposition IX du *De origine et natura affectuum*. Si l'homme ne peut se passer de ses semblables, c'est qu'il ne peut, non plus se passer des affects, puisqu'il n'y a pas de vie (humaine) sans affects. Ce sont les affects qui déterminent la nature des rapports humains : nous-nous lions aux uns parce que nous imaginons que leur présence coïncide avec notre joie, et nous-nous éloignons des autres parce que nous les associons à la diminution de notre puissance.

Comme toute chose, l'homme s'efforce de persévérer dans son être. Cet effort se traduit par la recherche de toute chose utile, donc pouvant favoriser la puissance même de l'homme. Or, la recherche de l'utile ne peut se faire sans affect : le *désir* est au fondement de cette recherche. Le désir n'est pas l'expression d'un manque, mais bien celle d'une puissance d'affirmation. Le désir est cet effort même. C'est parce qu'il est un être de désir – ayant en lui cette puissance d'affirmation – que l'homme ne peut être considéré autrement que comme un

être d'affects, c'est-à-dire, doté d'une certaine puissance. Persévérer dans son être, c'est donc exprimer la puissance du désir, mais c'est aussi tendre uniquement vers tout ce qui est susceptible d'augmenter ou d'aider notre puissance d'agir. Or, une telle chose a, nécessairement un effet en nous : elle nous procure de la *joie*. Mais, la persévérance dans son être implique aussi, de la part de tout homme, une certaine résistance face à tout ce qui défavorise sa puissance d'agir, c'est-à-dire, ce qui est à même de causer sa *tristesse*. C'est en identifiant les causes de sa tristesse de celles de sa joie que l'homme s'efforce, autant qu'il peut, de persévérer dans son être.

L'amour et la haine ont ceci de particulier qu'en tant que joie et tristesse accompagnées de l'idée d'une cause extérieure, ils nous amènent à prendre conscience d'autrui en l'identifiant comme un être lié soit à notre joie, soit à notre tristesse, c'est-à-dire, comme un être utile (ou non). Toutes nos souffrances nous viennent de nos affects, mais sans affects, serons-nous en mesure d'être heureux ?

On voit donc que la vie de l'homme oscille entre la joie et la tristesse, lesquelles expriment parfaitement des altérations de la puissance même de l'homme, cet être en quête perpétuelle de joie. Mais, comme nous l'avons souligné, cette joie ne peut se faire sans le concours d'autres hommes (et encore moins d'autres choses). Dans cette multitude de choses favorisant et défavorisant sa puissance, l'homme doit pouvoir se frayer un chemin sans pourtant se dissocier de ses semblables.

4.1. Cause finale et jugements de valeur : les enjeux du modèle anthropologique de Spinoza

La critique spinoziste du préjugé finaliste (préjugé qui, en lui-même prend sa source dans l'appétit ou le désir humain et l'ignorance des causes des choses) pourrait prêter à confusion. D'aucuns croiraient que Spinoza nie que l'homme agisse en vue d'une fin, et que, compte tenu de la critique qu'il fait des conséquences des expressions de la puissance de l'appétit (telle que la superstition et la servitude), celui-ci, en tant qu'il est ce par quoi l'homme agit, serait un vice. Autrement dit, la perversion de l'appétit de l'utile en appétit de la superstition et donc de la servitude que Spinoza critique, pourrait faire croire à une négation de la finalité dans l'agir humain, ou de l'appétit en tant qu'appétit. Mais, Spinoza ne finit-il pas par identifier l'appétit à la cause finale ? Et ne prend-il pas, lui-même, le modèle

anthropologique comme une cause finale, c'est-à-dire, comme ce dont tout homme a en vue de réaliser ?

De même qu'en affirmant, dès le même Appendice du *De Deo*, que les notions de « bien » et de « mal » ne sont rien de plus que des préjugés, c'est-à-dire, des idées que nous formons au sujet des choses, sans une connaissance claire et distincte de ces choses, Spinoza montre que ces vocables (« bien » et « mal ») ne sont rien d'autres que des manières d'imaginer, autrement dit, des manières relatives à la façon dont les images des choses se sont enchaînées dans la mémoire de chacun et que chacun restitue à chaque fois que son corps est sollicité de telle ou telle manière. Ces vocables, tient-il à le préciser, n'indiquent rien de ce que les choses sont en elles-mêmes, puisqu'une seule et même chose peut, tantôt être dite « bonne », tantôt « mauvaise » par (ou pour) un seul et même homme. Ce qui prouve que les jugements de valeurs ne sont rien, à part des conséquences de notre désir, et non des expressions de la nature des choses.

Ceci dit, cette critique spinoziste des jugements de valeur signifie-t-elle que Spinoza se soit complètement dissocié de l'emploi des vocables de « bien » et de « mal », de « perfection » et d'« imperfection » dont use le vulgaire¹⁷¹ ? En d'autres termes, étant donné que la genèse des notions que l'on attribue communément aux choses, atteste de l'inadéquation de ces notions avec la nature même des choses, faut-il affirmer, pour autant, que l'auteur de l'*Éthique* s'érige contre les valeurs morales ?

C'est bien ce que croira, plus tard, avec étonnement et ravissement, Friedrich Nietzsche (1844-1900). Il est vrai que, tout comme Spinoza avant lui, Nietzsche reconnaît au corps humain une certaine puissance. Une puissance telle que, l'esprit n'aurait pas d'autre « fil conducteur » que la puissance même du corps. Et, c'est sur la base d'une telle position, et ayant découvert la philosophie de Spinoza, que Nietzsche écrira à Overbeck ce qui suit :

Je suis tout étonné, tout ravi ! J'ai un prédécesseur, et lequel ! Je ne connaissais presque pas *Spinoza* : si je viens d'éprouver le besoin de lui, c'est l'effet d'un « acte instinctif ». Non seulement sa tendance générale est, comme la mienne, de faire de la connaissance le plus puissant des états de conscience, mais je me retrouve encore dans cinq points de sa doctrine ; ce penseur, le plus isolé et le plus irrégulier de tous, est celui qui là-dessus se rapproche le plus de moi : il *nie* le libre arbitre, la finalité, *l'ordre moral*, l'altruisme, le mal, et si, évidemment, les différences sont grandes, elles tiennent plutôt à celles des époques, de la civilisation et de la science¹⁷².

¹⁷¹ A la fin de l'Appendice du *De Deo*, Spinoza identifie directement ces notions comme des vocables du vulgaire.

¹⁷² Nietzsche, Lettre à Overbeck, 30-VII-81, Sils Maria ; Lettres choisies, trad. Vialiatte, Paris, Gallimard, 1937, p. 176 Nous soulignons.

Ainsi, pour Nietzsche, Spinoza doit être connu comme un prédécesseur (au sens de modèle), en ce qu'il aurait, entre autres, nié l'ordre moral et la finalité. Mais, Spinoza a-t-il vraiment nié, comme le soutient Nietzsche, les valeurs morales ? La critique des valeurs morales, en tant que celle-ci retrace la genèse de leur formation, implique-t-elle leur remise en cause ? Si cette thèse pourrait, à certains égards, être soutenue par rapport à l'Appendice du *De Deo*, on ne pourrait la maintenir quand on a parcouru les autres Parties de l'*Éthique*.

En effet, dans la Préface du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, Spinoza ne revient-il pas sur la considération des vocables de « bien » et de « mal », de « perfection » et d'« imperfection » ? Ne dit-il pas, explicitement, qu'en dépit de la critique dont ces vocables ont fait l'objet dans l'Appendice du *De Deo*, il nous faut les conserver, car, renchérit-il, « étant donné que nous désirons former une idée de l'homme à titre de modèle de la nature humaine que nous puissions avoir en vue, il nous sera utile de conserver ces mêmes vocables »¹⁷³ ? Ainsi, Spinoza justifie la conservation des notions pourtant décriées dans l'Appendice du *De Deo*, par la construction d'un modèle anthropologique dont il a en vue. Tout porte à croire que ces vocables font partie des « pièces » qui donneront forme au modèle de la nature humaine dont il est question, celui vers lequel nous devons tendre pour la connaissance de notre béatitude. Autrement dit, en montrant (dans l'Appendice du *De Deo*) l'origine anthropologique de ces notions, l'auteur tend en même temps, à démontrer (ici) en quoi elles sont indispensables au discours anthropologique, indispensable à la connaissance même de l'homme libre.

Cela dit, à travers ce dernier chapitre qui clôt la seconde partie de notre thèse, nous aimerions voir en quoi, en dépit de cette critique, l'Appendice du *De Deo* pose l'importance anthropologique de l'appétit. Pour soutenir cette étude, nous tenterons de l'inscrire ou de la situer dans le rapport que l'auteur de l'*Éthique* pose entre la nature humaine et les affects, notamment, à travers l'identification de l'appétit à l'essence de l'homme. Y'a-t-il, chez Spinoza, un enjeu anthropologique de l'appétit ?

C'est à cette question que nous tenterons de répondre ici. Pour y parvenir, nous montrerons d'abord, que la critique de l'appétit, dans l'Appendice du *De Deo*, porte uniquement sur un aspect, ou du moins une expression particulière de cet affect, et non sur ce qu'il est en tant que tel. Il nous faudra dire ce qu'il en est de cet affect. Ce qui nous permettra, d'une part, d'étudier l'identification que Spinoza pose entre l'appétit et l'essence de l'homme, et, d'autre part, l'identification de l'appétit à la cause finale.

¹⁷³ *Éth.*, IV, Préface, p. 341.

A. L'appétit et son enjeu anthropologique : l'essence de l'homme

a) L'importance de l'appétit dans la critique de l'Appendice du *De Deo*

Dans l'Appendice du *De Deo*, l'énonciation de l'ignorance native des causes de choses et de l'appétit des hommes pour les choses utiles, est aussitôt suivie par la déduction de l'illusion du libre arbitre et de la conduite des hommes en vue d'une fin qui n'est tout autre que la chose dont ils ont l'appétit. Un tel décor, ne permet pas de ressortir facilement l'importance de l'appétit ou du moins de comprendre qu'il constitue une caractéristique essentielle de l'individu humain. Ce qui conduirait à penser que cet affect ne favorise pas l'affirmation de la puissance humaine. Comment comprendre l'importance de l'appétit dans l'Appendice du *De Deo* alors qu'il y a fait l'objet d'une critique ?

Pour comprendre le sens de l'assertion selon laquelle, les hommes ont tous l'appétit de rechercher ce qui leur est utile, c'est-à-dire, son importance dans l'anthropologie spinoziste, il va falloir tenter de répondre à la question de savoir : pourquoi les hommes ont-ils l'appétit de rechercher ce qui leur est utile ? Pour y parvenir, nous prenons « le risque » de scinder cette question en deux moments. Ainsi nous nous demanderons d'une part, pourquoi les hommes recherchent-ils ce qui leur est utile, et, d'autre part, pourquoi ont-ils un tel appétit.

En fait, les deux questions sont étroitement liées ; et nous aurions pu nous contenter de chercher à savoir directement pourquoi les hommes ont-ils l'appétit de rechercher ce qui leur est utile. Mais, notre but, disions-nous, est de ressortir l'importance de l'appétit dans l'anthropologie spinoziste des affects. C'est en ce sens que nous partons de *ce sur quoi porte l'appétit des hommes*, pour nous intéresser, par la suite, à l'appétit lui-même. Une telle démarche a quelque fois l'avantage de ressortir l'aspect « dynamique » de l'appétit. Alors, pourquoi les hommes recherchent-ils ce qui leur est utile ?

La réponse à cette question est bien évidemment toute simple : si l'on s'en tient aux termes mêmes de l'assertion de l'Appendice du *De Deo*, une telle recherche de l'utile s'explique par l'appétit que les hommes ont. Autrement dit, les hommes recherchent ce qui leur est utile, parce qu'ils ont l'appétit d'une telle recherche. La recherche de l'utile n'est pas un accident, mais bien quelque chose qui obéit à une certaine nécessité.

Expliquer la recherche des choses utiles par l'appétit, n'est pas une tendance exclusivement spinoziste. Car, si Spinoza souligne que ce fait est connu de tous, c'est bien parce que d'autres penseurs l'ont, d'une manière ou d'une autre, souligné. Doit-on dire pour autant que Spinoza s'accorde avec eux jusqu'au bout ? Non, car certains sont partis de ce constat pour condamner l'appétit, croyant qu'il ne pouvait pas faire partie de la nature humaine, puisque, selon eux, il est à la source même des maux des hommes. Ce qui les a conduit à « concevoir » une nature humaine sans affects, c'est-à-dire, une nature humaine illusoire, parce que idéale et non réelle¹⁷⁴. Or, pour Spinoza, expliquer la recherche des choses utiles par l'appétit, tend surtout à comprendre la place réelle de l'appétit ; c'est-à-dire, qu'une telle explication consiste, en un certain sens, à démontrer le rôle essentiel de l'appétit dans le discours anthropologique, puisque, comme nous le verrons par la suite, l'appétit est ce qui définit essentiellement l'homme. Nous venons là, d'aborder une partie de notre seconde question : pourquoi les hommes ont-ils tous l'appétit de rechercher ce qui leur est utile ? Ici, la réponse à cette question (même si nous venons de l'esquisser) est déterminante pour savoir si oui ou non, il faut dissocier l'appétit de l'homme. Cela dit, une telle étude nécessite que nous nous intéressions à la question de l'essence de toute chose, c'est-à-dire, ce qui est censé définir l'être même de la chose.

La philosophie de Spinoza est une pensée de la puissance ; c'est-à-dire qu'elle place au cœur de ses préoccupations, des questions relatives à la puissance absolument infinie de Dieu et à son expression à travers les choses finies qui découlent de la nécessité de la puissance divine. La puissance d'une chose n'est rien d'autre que l'expression de son essence. En d'autres termes, non seulement l'essence d'une chose ne supprime pas, mais, pose, c'est-à-dire, affirme l'être même de cette chose, mais elle est aussi et avant tout expressive d'une certaine puissance d'agir. Ce qui revient à dire que les choses, de par leur essence, sont nécessairement causes de certains effets. Ainsi, pour faire comprendre le rapport qu'il y a entre l'essence d'une chose et sa puissance, Spinoza soutient, dans la Définition III du *De natura et origine mentis* que : « Je dis appartenir à l'essence d'une chose ce dont la présence pose nécessairement la chose, et dont la suppression supprime nécessairement la chose ; ou encore, ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir »¹⁷⁵. L'essence d'une chose définit l'être même de cette chose. Mais, que faut-il entendre par là ? L'essence des choses finies telles que les hommes, ne pose en aucun cas,

¹⁷⁴ Cette critique se lira aussi bien dans la Préface du *De origine et natura affectuum* que dans les premières lignes du *Traité Politique*.

¹⁷⁵ *Éth.*, p. 93.

leur existence ; car, dire de l'essence qu'elle « pose la chose » ne signifie pas qu'elle pose l'existence de la chose, mais seulement l'être de la chose, c'est-à-dire, ce qui fait qu'elle soit ce qu'elle est, autrement dit, son être.

Les termes compris dans la Définition ci-dessus, permettent de comprendre la nuance : l'essence d'une chose n'implique pas l'existence de cette chose, mais seulement sa puissance d'exister. L'essence de l'homme n'implique pas systématiquement l'existence de l'homme. L'essence est puissance d'exister, pour ne pas dire, puissance en vue de continuer d'exister de façon indéfinie. En un mot, dès qu'une chose existe, elle est déjà dotée d'une essence, c'est-à-dire, une puissance qui exprime l'être même de cette chose.

Un homme est inconcevable sans son essence (qui n'est rien d'autre que son être). Celle-ci pose, affirme nécessairement l'être même de cet homme. Ainsi, l'essence d'un tel homme ne peut être conçue sans cet homme, puisque l'essence exprime bien la puissance de l'homme en tant que celui-ci existe. Les Proposition IV et V du *De origine et natura affectuum*, en se fondant sur une démonstration par l'absurde, soutiennent respectivement l'impossibilité ou l'inconcevabilité de la destruction d'une chose par elle-même, puisque ce qui est en elle, c'est-à-dire, ce qui la constitue en tant que cette chose précise, n'est pas de nature à la détruire ou à la nier, mais est plutôt de nature à l'affirmer. Et, par conséquent, il est donc impossible que deux puissances contraires puissent s'exprimer au sein d'un seul et même individu. Tout comme il est absurde qu'une chose puisse être à la fois elle-même et autre chose qu'elle-même. Or, il se trouve que les hommes ont tous l'appétit de chercher ce qui leur est utile. L'appétit qu'ont les hommes est-il contraire à leur nature, quand on sait désormais qu'aucune chose n'a en elle (dans sa nature) ce qui peut la détruire ?

A ce niveau, il est possible d'avoir quelques éléments de réponse par rapport à la question que nous nous sommes posée, à savoir : pourquoi les hommes ont-ils l'appétit de rechercher ce qui leur est utile. Précédemment, nous avons divisé notre question de départ en deux moments, en précisant que notre démarche consistait seulement à déterminer l'importance de l'appétit dans l'anthropologie spinoziste. Cela dit, en toute rigueur, Spinoza ne dit pas que : tous les hommes recherchent ce qui leur est utile ; une telle affirmation indiquerait seulement ce que font les hommes, à savoir, leur quête perpétuelle pour les choses utiles ; et elle manquerait de souligner la particularité d'une telle quête, en occultant ainsi ce qui la détermine. Mais, Spinoza précise que « tous les hommes ont l'appétit » d'une telle recherche ; autrement dit la recherche de l'utile est nécessairement associée à l'appétit qui la précède. Cette précision permet de comprendre que la recherche de l'utile se rapporte avant tout, à l'appétit des hommes. L'appétit est au fondement de la recherche de ce qui est utile ;

l'appétit explique, en quelque sorte l'action des hommes. Disons-le autrement, ce n'est pas parce qu'ils recherchent ce qui leur est utile que les hommes ont l'appétit, mais c'est plutôt parce qu'ils ont l'appétit qu'ils recherchent ce qui leur est utile. Nous allons discuter ce propos ci-dessous.

En prêtant attention aux termes de l'assertion de l'Appendice du *De Deo*, à savoir que : les hommes « ont tous *l'appétit* de chercher ce qui leur *est utile* », il est possible de déduire, non pas l'utilité de l'appétit, mais plutôt « la nécessité » de l'appétit qu'ont les hommes pour la chose utile. Comme nous l'avons annoncé plus haut, à travers cette assertion, Spinoza ne tend pas seulement à décrire un fait : l'appétence des hommes pour les choses qui leur sont utiles. Ce constat est à la connaissance de tous, comme il le dit lui-même. Cependant, il part justement de ce même constat, pour déduire, à partir de cette tendance, ce qui caractérise essentiellement les hommes ; disons même, ce qui ne peut ne pas caractériser les hommes. Les hommes ont donc tous l'appétit de chercher ce qui leur est utile, parce qu'ils sont avant tout « des êtres d'appétit » et que l'appétit n'est pas une donnée inerte, mais toujours expressive d'une certaine puissance d'être et d'agir. En tant que telle, il est toujours orienté vers quelque chose, en l'occurrence, la chose utile à la conservation de l'être même de l'homme. Mais on ajouterait que ce vers quoi tend l'appétit, c'est l'expression du *conatus*.

Cela dit, compte tenu de ce qui vient d'être dit à propos de l'essence d'une chose¹⁷⁶, on peut déjà avancer que, les hommes ont l'appétit de rechercher ce qui leur est utile parce qu'une telle recherche correspond à l'affirmation de leur essence. Car, si nous nous en tenons aux Propositions IV et V du *De origine et natura affectuum*, nous pouvons dire que, puisqu'une chose ne renferme pas en elle-même sa propre contradiction, il va de soi que si les hommes ont tous l'appétit de rechercher ce qui leur est utile, c'est pour s'affirmer davantage et non pour nuire à leur propre être. L'appétence pour l'utile coïncide, pour ainsi dire, avec l'expression de l'essence de la chose.

b) L'appétit comme critère de définition et de distinction anthropologique

Suite à ce qui a été annoncé précédemment, ces nouvelles lignes seront consacrées à la détermination de l'appétit comme modalité de définition des individus, à travers la mise en relief de leurs caractéristiques propres ; il sera aussi question de l'érection de cet affect comme modalité de distinction entre les individus d'une même espèce (par exemple, tel

¹⁷⁶ Définition III, du *De natura et origine mentis*.

homme de tel autre homme), et entre individus d'espèces différentes (par exemple l'espèce humaine de l'espèce animal). Autrement dit, comment la nature des individus diffère-t-elle en fonction des affects ? Et comment les affects de chaque individu diffèrent-ils en fonction de la nature de chacun ?

Ceci dit, l'essence d'une chose, c'est l'être d'une chose, c'est ce qui fait une chose ; c'est sa puissance d'expression par laquelle, elle commerce, pour ainsi dire, avec le monde extérieur, dans l'optique d'assurer la continuité de son être. Selon la Proposition VI du *De origine et natura affectuum*, il y a nécessairement un rapport entre l'être de la chose et sa tendance, son effort à persévérer dans son être. Une chose ne peut ne pas être une affirmation de soi, c'est-à-dire, une tendance à se maintenir indéfiniment dans l'exister ; car, pour Spinoza : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »¹⁷⁷. Mais, que signifie, pour une chose, telle que l'homme, s'efforcer « de persévérer dans son être » ?

Etant donné qu'il n'y a aucune négativité dans les choses, et que celles-ci sont dotées d'une certaine puissance, « persévérer dans son être » c'est, pour une chose, exprimer cette puissance qui lui est propre, en produisant des effets, et cela, indéfiniment. Mais, à y regarder de près, cette puissance constitue avant tout un « effort » en vue d'une persévérance dans l'être même de la chose. Spinoza aurait pu se contenter de dire que : chaque chose, autant qu'il est en elle, persévère dans son être. Mais, pourquoi identifie-t-il cette « persévérance » à un « effort » ? Est-ce seulement pour démontrer la dynamique de la puissance de la chose ?

En fait, l'inclusion du terme « effort » (*conatus*) tend surtout à souligner non seulement l'affirmation, mais aussi la résistance que déploie la chose. Nous avons dit que la philosophie de Spinoza est une pensée de la puissance. Il se trouve justement que, les choses singulières, étant des modes par lesquels s'exprime la puissance de Dieu, ces choses rentrent dans des rapports qui ne sont pas toujours des rapports de composition, des rapports favorables à l'accroissement de la puissance de chacune d'entre elles. De ce fait, étant donné qu'elles sont dotées d'une puissance qu'elles peuvent exprimer indéfiniment, les choses vont nécessairement tendre vers d'autres choses, censées favoriser leur puissance ; et ces dernières, se sentant sollicitées et menacées, vont s'opposer à celles qui tenteront, de remettre en cause leur puissance d'affirmation.

C'est en ce sens que la puissance qui définit d'abord l'essence même de la chose, se présente désormais comme un « effort », un *conatus*. Mais, rappelons-le, cet effort n'est pas distinct de l'essence même de la chose ; cet effort, n'est rien d'autre que l'essence même qui,

¹⁷⁷ *Éth.*, p. 217.

en tant qu'elle affirme ou définit la chose, constitue aussi ce par quoi celle-ci fait face aux choses extérieures. Autrement dit, s'efforcer de persévérer dans son être revient à affirmer sa puissance d'agir et d'être, laquelle passe aussi par une résistance face aux choses extérieures. Si nulle chose ne saurait être détruite « du dedans », autrement dit, à partir de ce qui la constitue essentiellement, c'est que cette réalité constituante est indispensable à la définition même de la chose.

Donc, il va de soi qu'il est de la nature d'une chose de s'opposer à tout ce qui contrarie sa puissance d'affirmation, et de chercher tout ce qui favorise sa puissance, afin d'assurer la permanence de son être. La philosophie spinoziste permet de comprendre que, dès qu'une chose existe, elle est suffisamment dotée de puissance pour assurer la persévérance de son être (nous l'avons vu précédemment : même si les corps du bébé et de l'enfant ont moins d'aptitudes que ceux des adultes, ils sont tout de même constitués de sorte à pouvoir supporter les efforts des parents qui souhaitent la croissance, la santé, l'amélioration des conditions de vie de ces être encore fragiles). Toutes les choses ont donc en elles une puissance qui leur permet d'exister continuellement. Et cet effort, comme nous l'avons souligné précédemment, correspond à l'essence même de la chose. C'est ce qui ressort de la Proposition VII du *De origine et natura affectuum*, selon laquelle : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose »¹⁷⁸. Jusqu'ici, nous avons seulement appris que c'est fort de l'appétit qu'ils ont, que tous les hommes recherchent les choses qui leur sont utiles. S'il faut poser l'appétit comme cet effort, il est possible de voir en cette réalité affective une caractéristique essentielle de l'homme.

Car c'est par cette réalité affective, à savoir l'appétit, que les hommes sont amenés à tendre vers les choses ; et celles-ci sont censées leur être d'une utilité reconnue. Nous ne pouvons ne pas admettre que l'appétit constitue l'essence même de l'homme, puisqu'il est cet effort par lequel tous les hommes recherchent ce qui leur est utile. La confirmation de cette lecture se fera à la fois dans la Proposition IX du *De origine et natura affectuum* et dans sa Démonstration : « L'Esprit, en tant qu'il a tant des idées claires et distinctes que des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie, et est conscient de cet effort qu'il fait »¹⁷⁹. Ici, l'esprit est considéré comme une chose qui tend aussi à persévérer dans son être. L'esprit fait donc un « effort » ; il a un *conatus* par lequel il s'affirme et résiste à tout ce qui peut détruire sa puissance.

¹⁷⁸ *Éth.*, II, p. 217.

¹⁷⁹ *Ibid.*, Proposition IX, p. 219.

Mais, comment déploie-t-il son *conatus* ? Le texte identifie l'essence d'une chose à son *conatus* ; ce qui veut dire que, pour ce qui est de l'esprit humain, son *conatus* n'est rien d'autre que son essence. Or, l'esprit est un mode de l'attribut pensée qui se définit essentiellement par l'idée¹⁸⁰. Donc, l'essence de l'esprit n'est rien d'autre que ce par quoi il est ce qu'il est, autrement dit l'idée. A ce moment, le déploiement du *conatus* de l'esprit se traduit par la formation des idées aussi bien adéquates qu'inadéquates. Formation des idées qui témoigne de l'expression même de la puissance de penser de l'esprit humain : « Car plus un étant pensant peut penser de choses, plus nous concevons qu'il contient de réalité ou de perfection »¹⁸¹. Autrement dit, le *conatus* de l'esprit humain s'exprime à travers la pensée des choses, c'est-à-dire, à travers la production des idées de nature diverse.

En indiquant que la persévérance de l'esprit dans son être ne dépend pas de la nature de ses idées, Spinoza voudrait certainement montrer à quel point le *conatus* définit essentiellement l'esprit de tout homme. Cette définition par le *conatus* ne s'applique pas seulement à un esprit ayant des idées claires et distinctes, mais à tout type d'esprit, y compris ceux qui ont une conception confuse des choses. Cette manière de procéder permet facilement de montrer le lien qu'il y a entre une chose et son effort, c'est-à-dire, entre une chose et ce qu'elle est elle-même¹⁸². La Démonstration de la Proposition IX du *De origine et natura affectuum* se fonde sur la Proposition XXIII du *De natura et origine mentis* pour rappeler que l'esprit n'a conscience de son *conatus* qu'en ayant d'abord conscience de soi. Or, selon la même Proposition, l'esprit ne peut avoir conscience de soi qu'à travers les idées des affections de son objet qui est le corps. Donc, la conscience que l'esprit a de son *conatus* implique nécessairement une perception des idées des affections du corps dont l'esprit est l'idée.

Après avoir présenté l'esprit comme une chose dotée d'un *conatus*, Spinoza va ressortir la dénomination du *conatus* lorsqu'on le considère uniquement du point de vue de l'esprit. Mais, ce qui est saisissant, c'est le fait de comprendre que l'appétit n'est rien d'autre que la dénomination du *conatus* en tant qu'il se rapporte *simultanément* au corps et à l'esprit. L'appétit n'est l'essence de l'homme que parce qu'il se rapporte *simultanément* au corps et à l'esprit ; lesquels sont les deux réalités dont l'homme est constitué. Ce qui revient à dire que, si ce dont l'homme est constitué, à savoir le corps et l'esprit sont expressifs d'un *conatus*, il

¹⁸⁰ *Op.cit.*, II, Axiome III, p. 95-97.

¹⁸¹ *Ibid.*, II, Proposition I, Scolie, p. 97.

¹⁸² Nous retrouvons là, le sens de la Définition II du *De natura et origine mentis* (portant sur définition de l'essence d'une chose), et le sens de la Démonstration de la Proposition IV du *De origine et natura affectuum* liée à la Définition d'une chose.

va de soi que celui-ci (à savoir l'appétit) ne soit plus étranger à l'homme qui n'est rien d'autre que l'unité de ces deux réalités constituantes. Autrement dit, remettre en cause l'appétit, ce serait remettre en cause l'effort ou le *conatus* même de l'homme en tant qu'unité du corps et de l'esprit. Voyons la précision que Spinoza apporte au sujet des différentes dénominations du *conatus* même de l'individu humain :

Cet effort, quand on le rapporte à l'Esprit seul, s'appelle Volonté ; mais, quand on le rapporte à la fois à l'Esprit et au Corps, on le nomme Appétit, et il n'est, partant, rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de qui suivent nécessairement des actes qui servent à sa conservation ; et par suite l'homme est déterminé à les faire. Ensuite, entre l'appétit et le désir il n'y a pas de différence, sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leurs appétits, et c'est pourquoi on peut le définir ainsi : *le Désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit*¹⁸³.

En définissant l'essence de l'homme par l'appétit, Spinoza ne manque pas de poser une conséquence : l'essence d'une chose – comme nous le montrent la Définition II du *De natura et origine mentis* ainsi que la Démonstration de la Proposition IV du *De origine et natura affectuum* –, est non seulement indissociable de l'être même de la chose, mais, ne saurait la nier, car il est de sa nature de la poser, c'est-à-dire, de l'affirmer. Autrement dit, tout ce qui résulte de la nature de l'essence d'une chose consiste, non pas à détruire, mais plutôt à favoriser la persévérance de la chose dans son être. Or, il se trouve justement, comme nous l'avons montré, que les hommes recherchent les choses qui leur sont utiles, parce qu'ils ont l'appétit. Mais ils sont aussi leur propre appétit puisque celui-ci constitue leur essence.

Ce qui revient à dire que les actes des hommes qui se traduisent le plus souvent par la quête de l'utile, font partie des expressions mêmes de leur appétit. En tant que tel, l'appétit est nécessairement expressif d'une certaine puissance ; une puissance qui consiste à poser, à affirmer l'être même de l'homme. L'appétit exprime une puissance par laquelle l'homme s'affirme, résiste, se conserve et persévère ainsi dans son être. Cette puissance, nous dit Spinoza, se traduit par des actes qui découlent nécessairement de la nature même de l'individu humain. La volonté, l'appétit et le désir, sont des modes d'expression du *conatus* humain selon qu'il se rapporte respectivement à l'esprit, puis à l'unité du corps et de l'esprit, ainsi qu'à la conscience de cette unité.

Nous voyons donc que la conduite des hommes est une conséquence même de l'appétit qui exprime leur essence. C'est ce qui peut se déduire du passage suivant : « et par

¹⁸³ *Éth.*, III, Proposition IX, Scolie, p. 221.

suite l'homme est déterminé à les faire » (à savoir, les actes qui résultent de la nature même de l'homme). Ici, dans cet extrait, Spinoza voudrait certainement rappeler que l'homme, n'étant pas un empire dans un empire, n'échappe pas aux lois de la nature ; lesquelles le déterminent à agir de telle ou telle manière. Mais, comment Spinoza procède-t-il pour poser l'appétit à la fois comme critère de distinction et de définition ?

Pour souligner toute l'importance des affects aussi bien dans la définition que dans la distinction des individus, Spinoza nous amène d'abord à comprendre comment un seul et même affect peut avoir autant d'espèces qu'il en a de causes. L'Axiome I qui précède la Définition qui structure l'Abrégé de physique soutenait que, toutes les manières dont un corps est affecté sont relatives aussi bien à la nature du corps affecté qu'à celle des corps extérieurs ; et qu'un seul et même corps pouvait être mu de diverses manières à cause de la diversité des corps qui l'affectent. Il se trouve que c'est le même principe que Spinoza va appliquer à l'appréhension des affects. Ainsi, dans la Proposition LVI du *De origine et natura affectuum*, il affirme que : « De la Joie, de la Tristesse et du Désir, et par conséquent de tout affect qui en est composé, comme le flottement de l'âme, ou bien qui en dérive, à savoir l'Amour, la Haine, l'Espérance, la Crainte, etc., il y a autant d'espèces qu'il y a d'espèces d'objets qui nous affectent »¹⁸⁴. Il y a autant d'espèces de joie, de tristesse et de désir qu'il y a d'espèces d'objets. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Si la joie renvoie au passage de l'esprit d'une moindre perfection à une plus grande perfection, il se trouve que, bien que tout affect de joie se définisse comme tel, il n'en demeure pas moins que chaque affect de joie renvoie à une réalité particulière. La joie qui naît de telle chose n'est pas la même que celle qui naît de telle autre. De même que, bien que la tristesse se définisse comme le passage d'une plus grande perfection à une perfection moindre, toute tristesse n'a pas la même portée. Car, autant les objets diffèrent entre eux, autant les affects qui naissent de la rencontre de notre corps avec ces objets diffèrent également entre eux.

On retrouve là, pratiquement la thèse que soutenait Spinoza dans l'Axiome III du *De natura et origine mentis*. Celui-ci posait qu'il ne pouvait y avoir d'affect, donc de manière de penser, sans l'idée de la chose dont on est affecté. L'idée de la chose aimée (par exemple, Dieu) diffère de l'idée de la chose désirée (par exemple, une maison). Et, autant, chaque chose aimée (Dieu, nos parents, nos amis) diffère d'une autre en ce qu'elle nous affecte mieux que tout autre, autant notre amour pour cette chose diffère de celui que nous avons pour les autres choses aimées, autant la joie que cause cette chose particulière diffère complètement de la joie

¹⁸⁴ *Éth.* , III, Proposition LVI, p. 293.

qui naît des autres choses aimées. Autrement dit, un seul et même affect peut avoir plusieurs amplifications en raison de la nature des choses qui le causent. Que constatons-nous ?

Nous constatons que, à travers la Proposition ci-dessus, Spinoza semble nous conduire au fur et à mesure à comprendre en quoi l'affect constitue un critère de définition des choses et de leur distinction. Cette Proposition donne déjà à lire ce que l'on pourrait appeler « la distinction des degrés (ou d'espèces) de joie, de tristesse et de désir ». Les mêmes affects n'étant pas nécessairement causés par les mêmes objets, il va de soi que ces affects, en dépit de ce qu'elles ont en commun (leur définition) se distinguent les uns des autres de façon significative, en fonction de leurs objets, comme le souligne la Démonstration de la Proposition LVI :

La nature de chaque passion doit nécessairement s'expliquer de telle sorte que soit exprimée la nature de l'objet qui nous affecte. Je veux dire que la Joie qui naît d'un objet, par ex. A, enveloppe la nature de cet objet A, et que la Joie qui naît d'un objet B enveloppe la nature de cet objet B, et par suite ces deux affects de Joie sont différents de nature parce qu'ils naissent de causes différentes de nature. De même également un affect de Tristesse qui naît d'un objet est, de nature, différent d'une Tristesse qui naît d'une autre cause ; (...) il y a nécessairement autant d'espèces qu'il y a d'espèces d'objets qui nous affectent¹⁸⁵.

Ici, la passion n'est plus définie pour elle-même ; par exemple, la joie et la tristesse ne sont plus définies seulement (respectivement) comme des passages d'une moindre perfection à une plus grande perfection et d'une plus grande perfection à une moindre perfection. Pour distinguer telle joie ou telle tristesse de telle autre joie ou telle autre tristesse, nous devons, en plus de leurs définitions que nous avons acquises depuis la Démonstration de la Proposition XI du *De origine et natura affectuum*, y associer la nature de la chose que nous considérons comme la cause de telle ou telle passion. Autrement dit, la passion qui naît d'une cause donnée, ne peut se définir sans cette cause.

En fait, ce que dit Spinoza ici, c'est que la connaissance même d'une passion quelconque passe nécessairement par celle de sa cause. Et que, en tant qu'elle est causée, c'est-à-dire, en tant qu'elle constitue l'effet d'une cause, sa connaissance dépend de celle de sa cause et l'enveloppe, comme le soulignait déjà, l'Axiome IV du *De Deo*¹⁸⁶. Ainsi, par exemple, lorsque nous aimons une chose, nous reconnaissons cette chose comme l'objet de notre amour ; c'est-à-dire, non seulement comme la réalité sur laquelle porte notre amour,

¹⁸⁵ *Éth.*, III, Proposition LVI, Démonstration, p. 295.

¹⁸⁶ « Effectûs cognitio à cognitione causæ dependet, & eandem involvit », p. 16.

mais aussi et avant tout, comme la cause de notre amour. Autrement dit, comme ce sans quoi cet amour là, ne serait pas causé. C'est en ce sens qu'il (cet amour) doit se définir en prenant en compte la cause qui l'a causé.

C'est en cela par exemple, que la joie de l'ivrogne diffère de celle de l'avare. Chez l'un, comme chez l'autre, il s'agit du même affect au sens où on a le passage d'une moindre perfection à plus grande perfection (ce n'est pas, parce qu'il s'agit de l'ivresse que ce serait systématiquement une imperfection ; l'ivrogne sentant sa puissance augmenter, ne peut que s'imaginer « mieux » qu'auparavant, quand il était sobre). Mais, en réalité, cette identité n'est rien d'autre que nominative ; c'est-à-dire que l'affect porte la même dénomination, sans renvoyer à la même réalité. Car, tandis que chez l'un cette joie est accompagnée de l'idée de l'alcool comme cause, chez l'autre, la joie est suivie de l'idée de l'argent (ou de la richesse). Et s'il leur était demandé de nous dire ce qui les rend le plus joyeux, chacun se rapportera à la manière dont il est affecté (ce qui lui fait non seulement voir l'éminence de tel objet extérieur, mais aussi celle de son propre état lorsqu'il est affecté par cet objet). Et ce qui cause la joie de l'un, peut ne pas causer le même affect chez l'autre. L'ivrogne s'étonnera qu'un individu puisse tirer sa joie de l'avarice, et l'avar, de ce qu'un individu (ivrogne) tire sa joie d'une chose qui lui fait perdre la tête.

Jusqu'ici, nous avons seulement vu comment la nature de la cause extérieure joue un rôle considérable dans la définition de telle ou telle passion qu'elle cause. C'est donc seulement après avoir montré que, la définition d'une passion et sa distinction d'avec une autre passion de même dénomination (par exemple, telle joie de telle autre joie, ou telle tristesse de telle autre) résultent moins de cette dénomination, que de la cause dont chacune d'elles découle, que Spinoza en vient à la distinction anthropologique :

Or le Désir, quant à lui, est l'essence même, ou nature, de chacun, en tant qu'on la conçoit comme déterminée, à partir d'un quelconque état d'elle-même, à faire quelque chose (*voir le Scol. Prop 9 de cette p.*) ; donc, selon que chacun est affecté par des causes extérieures de telle ou telle espèce de Joie, de Tristesse, d'Amour, de Haine, etc., c'est-à-dire, *selon que sa nature est dans tel ou tel état, ainsi son Désir doit-il être tel ou tel, et la nature d'un Désir doit différer de la nature d'un autre autant que différent entre eux les affects d'où naît chacun d'eux. Il y a donc autant d'espèces de Désir que d'espèces de Joie, de Tristesse, d'Amour, etc., et par conséquent (par ce qu'on a déjà démontré) qu'il y a d'espèces d'objets qui nous affectent*¹⁸⁷.

¹⁸⁷ *Éth.*, III, Proposition LVI, Démonstration, p. 295. Nous soulignons.

Qu'est-ce que cette Démonstration donne à comprendre ? Compte tenu de ce qui a été dit antérieurement, au sujet de la distinction des passions, ou plus précisément des espèces de joie et de tristesse, la Démonstration nous amène à comprendre qu'autant les passions diffèrent entre elles, à cause des objets qui les causent, autant les hommes diffèrent entre eux, à cause, non seulement des affects qu'ils éprouvent, mais des causes de ces affects, ou plus précisément, de leur attachement aux objets qui causent ces affects. Remarquons qu'ici, dans la Démonstration ci-dessus, Spinoza ne définit pas le désir comme « *l'essence de l'homme* », mais seulement comme « *l'essence de chacun* » (contrairement à ce qu'il dira dans la première Définition des affects. Nous reviendrons sur cette Définition afin de voir si elle s'oppose précisément à celle-ci). Que faut-il entendre par là ?

Le Scolie de la Proposition IX, sur laquelle cette Démonstration se fonde, posait l'appétit (ou le désir) comme l'essence même de l'homme ; Définition qui sera reprise et détaillée dans la Définition I des *Affectuum Definitiones*. Or, ici, le désir se définit comme l'essence de chacun, en particulier. Une telle formulation permet à Spinoza de distinguer le désir de tel individu du désir de tel autre. Nous devons garder à l'esprit que, au départ, nous sommes partis de la distinction des affects à partir des objets qui les causent. C'est dans la continuation de cette logique, que Spinoza montre que, certes le désir est l'essence même de l'homme, mais étant donné que, l'essence d'une chose est ce qui définit cette chose, et que tel homme diffère de tel autre homme, leur différence ne vient pas du fait que le désir soit l'essence de l'homme, mais du fait que tel désir particulier soit prédominant chez tel ou tel homme au point de le définir, c'est-à-dire, constituer son essence.

« L'état » auquel Spinoza fait allusion, c'est une modification particulière de l'essence, c'est-à-dire, ce qui fait du *conatus* de tel ou tel individu humain, tel ou tel *conatus*. Chaque chose, nous disait la Proposition VI du *De origine et natura affectuum*, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être, notre être, étant dans tel état donné, nous sommes déterminés à agir (ou à nous efforcer de persévérer dans notre être), en fonction de cette modification particulière de notre essence ou nature. Sous l'influence des causes extérieures, notre essence est déterminée à produire des actes qui soient rapportés à des espèces de joie ou de tristesse.

Nous sommes nos affects. Chacun de nous est son affect. Cela ne veut pas dire qu'il y a en chacun de nous un seul affect – il y en a une diversité, d'autant plus que nous sommes affectés de manières diverses par les corps extérieurs – mais que, de tous nos affects, seul le

plus éminent, le plus vif, le plus tenace¹⁸⁸ et donc le plus fréquent est susceptible de nous définir et faire de nous tel ou tel homme, distinct de tel autre. Nous nous connaissons nous-mêmes et ne connaissons les autres qu'à travers les affects. Le désir de chacun est tel que l'est son essence, ou plus précisément, la modification de son essence. Le désir est toujours conforme (ou relatif) à l'essence même de l'individu.

Cela dit, si la nature d'un désir doit différer de celle d'un autre, et sachant que le désir est expressif de l'essence même de chacun, il est possible de déduire que la différence entre un individu et un autre se détermine d'abord par leur désir. C'est-à-dire, par l'expression d'une modification particulière de leur essence respective. On est passé de la différence des affects par leurs objets, à la différence des désirs (ou d'affects) par celles des états des essences ou natures des individus, pour mieux comprendre la différence entre individus par rapport à leurs affects respectifs. Que faut-il retenir de ce qui précède ?

De cela, nous pouvons retenir que, quand bien même, les hommes conviennent tous entre eux, en ce qu'ils fassent partie d'une seule et même espèce (espèce ou nature humaine), il n'en demeure pas moins que chacun d'entre eux ait sa spécificité, sa nature ou sa manière d'affecter et d'être affecté qui n'est rien d'autre que son désir. Lequel, bien qu'il soit un désir humain (*conatus* propre à l'espèce humaine), il n'en n'est pas moins différent de celui d'un autre individu humain, puisque les individus humains diffèrent entre eux en ce que leurs essences individuelles sont dans tel ou tel état. C'est fort de cette avancée, que Spinoza peut soutenir explicitement que : « N'importe quel affect de chaque individu discord [discrepat] de l'affect d'un autre, autant que l'essence de l'un diffère [differt] de l'essence de l'autre »¹⁸⁹. Autrement dit, l'affect constitue une propriété distinctive entre individus ; une propriété distinctive corrélative de la distinction entre les essences de ces derniers. Que faut-il comprendre ici ?

Cette assertion renforce la thèse selon laquelle l'affect constitue aussi bien un critère de définition que de différenciation anthropologique. Nous retrouvons là, non seulement ce qui se disait déjà dans l'Appendice du *De Deo* (la convenance des corps n'exclue pas des disconvenances ; chacun juge selon la disposition de son cerveau, ce qui semble bon à l'un semble mauvais à l'autre), mais nous retrouvons aussi ce qui se disait dans l'Abrégé de physique du *De natura et origine mentis* (toutes les manières dont un corps est affecté dépendent de la nature de ce corps et de celle du corps qui l'affecte). Donc, bien que l'on soit

¹⁸⁸ Voir le Scolie de la Proposition XLIV du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*.

¹⁸⁹ *Éth.*, III, Proposition LVII, p. 297.

en proie aux mêmes affects, on n'est pas, pour autant, affecté de la même manière, car chaque manière d'être affecté dépend en partie de l'essence de chacun.

Dans cette même Proposition, Spinoza emploie les verbes « discorder » (*discrepare*) et « différer ». Le premier est employé pour les affects, le second, pour les essences individuelles. Dire des affects des individus qu'ils discordent entre eux, c'est souligner à la fois leurs oppositions et leurs caractères conflictuel. « Opposition » en ce sens que, comme nous le verrons dans le Scolie de cette Proposition, d'une espèce à une autre, par exemple, de l'espèce humaine à l'espèce animal, il y a nécessairement une discordance d'affects qui posent non seulement la différence des deux espèces, mais aussi et surtout leurs oppositions, absence de combinaisons affectives (entre une bête et un homme)¹⁹⁰. Mais, si nous lisons une discordance (au sens d'opposition) entre les affects des individus d'espèces différentes, il ne nous semble pas pour autant nécessaire d'évoquer une discordance affective (au sens de conflictuel du terme) entre espèces différentes. Car, le conflit à lieu entre individus d'une seule et même espèce (entre tel individu humain et tel autre individu humain ; ou entre telle bête et telle autre bête).

Nous pouvons remarquer que, en un certain sens, Spinoza parle de l'affect de chaque individu de la même manière qu'il parle de l'essence de chaque individu. En tant qu'il est issu d'une modification (ou d'un état) de l'essence de l'individu, l'affect est, dans une certaine mesure, ce qui définit cet individu, tant qu'il est dans tel ou tel état. Cela dit, la discordance affective – aussi bien au sens d'une opposition radicale entre espèces différentes, qu'au sens de conflit affectif entre individus de même espèce – est causée par la différence des essences des individus. C'est pourquoi Spinoza peut faire la déduction suivante :

De là suit que les affects des animaux que l'on dit privés de raison (car, que les bêtes sentent, nous ne pouvons absolument plus en douter, maintenant que nous connaissons l'origine de l'Esprit) diffèrent des affects des hommes autant que leur nature diffère de la nature humaine. Cheval et homme, c'est vrai, sont tous deux portés par le Désir de procréer (*libidine procreandi*) ; mais l'un, est une lubricité de cheval, et l'autre, d'homme. De même aussi les Désirs et les Appétits des insectes, des poissons, et des oiseaux doivent être chaque fois différents. Quoique donc chaque individu vive content de sa nature telle qu'elle est constituée, et s'en réjouisse, néanmoins cette vie dont chacun est content, et ce contentement, n'est rien d'autre que l'idée ou âme de ce même individu, et par suite le contentement de l'un discorde en nature du contentement de l'autre, autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre.

¹⁹⁰ Par « opposition », nous voulons surtout insister sur l'impossibilité de combinaison affective entre individus d'espèces différentes.

Enfin, il suit de la Proposition précédente que la différence, non plus, n'est pas mince entre *le contentement qui, par ex., mène l'ivrogne et le contentement que possède le Philosophe*¹⁹¹.

Les affects des hommes ne sont pas les mêmes que ceux des animaux, d'autant plus que les hommes et les animaux n'ont pas une même essence ou tout simplement ne sont pas de la même espèce. L'exemple que Spinoza choisit pour illustrer son propos est significatif au plus haut point : l'individu humain et l'individu animal peuvent être préoccupés par un seul et même affect, celui de procréer, mais chez l'un, comme chez l'autre, la nature de cet affect diffèrera non seulement par rapport à l'espèce à laquelle appartient chacun de ces deux individus, mais aussi par rapport à l'objet auquel cet affect sera rapporté chez chacun. Qu'est-ce à dire ?

La *libido*, le désir de procréer est définie à la fois comme désir et amour de l'union des corps¹⁹². La *libido* n'est pas seulement désir et amour. Mais, il est avant tout désir et amour de l'union des corps. De quels corps s'agit-il ? Il s'agit, bien évidemment, non pas de tout corps, mais seulement des corps qui conviennent en certaines choses. Des corps dont les rapports de composition sont compatibles. Et cette compatibilité se traduit entre autres, par la perpétuation de l'espèce à travers ce qui découle de cette union de corps. Autrement dit, lorsque des individus d'une même espèce unissent leur corps, ils finissent – comme le souligne la Définition de l'Abrégé de physique – par former un autre corps ou individu qui se distingue des autres individus de même espèce (tel ou tel enfant) et d'espèces différentes (tel enfant et tel poulain différent), par cette union de corps (qui ont concouru à leur composition).

Dans leur appétit des corps utiles à l'union donnant lieu à la lubricité, l'homme et le cheval savent précisément quels sont les corps utiles à l'assouvissement de leur désir respectif. De même que le corps humain rend le cheval indifférent, au sens où il ne suscite pas en lui sa *libido*, de même que le corps du cheval n'est pas la cause de la *libido* de l'homme. Même si, comme le soutient Pascal Sévérac, on peut envisager des rapports sexuels entre l'homme et l'animal¹⁹³. L'objet du désir de procréer diffère selon que l'on a affaire à l'animal et à l'homme. Les deux individus ne sont pas affectés pareillement par les mêmes corps.

¹⁹¹ *Éth.*, IV, Proposition LVII, Scolie, p. 299. Nous soulignons.

¹⁹² « Libido est etiam Cupiditas, & Amor in commiscendi corporibus » (*Éth.*, III, Définitions des Affects, XLVIII, p. 328).

¹⁹³ « S'il est toujours possible d'envisager des rapports sexuels zoophiliques, il est en revanche impossible de penser que les désirs humain et équin de procréer puissent convenir, c'est-à-dire, produire effectivement leur objet, la procréation » (Pascal Sévérac, *Spinoza : union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, p. 134). Ce passage du texte est également issu d'une communication (« l'individu et le collectif ») que l'auteur donna dans la salle Jacques d'Hondt, de l'Université de Poitiers, le 27 novembre 2008, au séminaire du professeur Kim Sang Ong-Van-Cung.

En lisant la différence que Spinoza pose entre le désir humain et le désir animal, d'aucuns croiraient que l'auteur de l'*Éthique* tend à conclure son analyse par une convenance de nature entre individus d'une même espèce (par exemple, l'espèce humaine). Il semble y avoir autant de différence entre l'homme et l'animal qu'entre tel homme et tel autre homme. Car, la nature d'un homme différant de celle d'un autre, leurs affects respectifs ne peuvent que disconvenir. Autrement dit, la convenance principale (le fait qu'ils fassent partie d'une seule et même espèce) n'exclue pas des disconvenances particulières (entre ces individus). Ainsi, le même affect évoqué dans la distinction de l'homme et de l'animal, la *libido*, peut également servir à marquer la distinction entre deux hommes. Comment cela est-il possible ?

Nous avons vu, notamment dans le chapitre premier de notre thèse, consacré à la différence entre le corps du bébé ou de l'enfant et celui de l'adulte, que la différence entre tel individu et tel autre se lit avant tout par la nature de leurs corps respectifs. Le corps de l'adulte a plus d'aptitudes à affecter et à être affecté contrairement à celui du bébé ou de l'enfant. Et, compte tenu de l'unité du corps et de l'esprit, l'ignorance est plus vive chez l'enfant que chez l'adulte, puisque l'esprit de chacun ne se connaît lui-même et ne connaît son corps qu'à travers les idées des affections du corps. Le même critère de distinction peut s'appliquer entre tel homme et tel autre homme, par exemple, entre l'ignorant et le sage.

Cela dit, par rapport au même affect de la *libido*, l'ignorant et le sage ont deux attitudes différentes. Le premier s'abandonne, pour ainsi dire dans un désir et un amour immodéré de l'union des corps. A cela, il faut noter que, chez l'ignorant, ce désir et cet amour de l'union des corps sont recherchés comme une fin et non comme un moyen¹⁹⁴. Autrement dit, il s'agit plus d'un désir immodéré de forniquer. Tandis que le second – le sage – modère ce désir, de telle sorte qu'il soit pour lui, non pas une fin en soi, mais un moyen en vue de réaliser quelque chose qui le tient à cœur, par exemple, l'éducation des enfants ; laquelle implique avant tout la procréation. Autrement dit, le sage sait que, s'il veut éduquer des enfants, il lui faut d'abord en avoir. Ainsi, sa lubricité est considérée, non pas comme une modalité d'assouvissement du désir charnel en tant que tel, mais comme un moyen en vue d'obtenir ou de rechercher ce qui lui est utile (non pas le corps avec lequel il s'unit, mais celui qui ressort de cette union de corps : l'enfant. Ce qui ne veut pas dire que le sage ne s'accouple que pour obtenir un enfant).

Comme on peut le déduire du Chapitre XX du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, il y a bel et bien une différence significative entre le désir d'unir les corps engendré

¹⁹⁴ La différence entre ce que nous devons rechercher comme des moyens et non comme des fins a déjà été établie précédemment, en référence au texte du *TRE*.

simplement par la forme (ce qui est fréquent chez l'ignorant) et le désir engendré à la fois par la forme et *par l'Amour de procréer des enfants et de les éduquer sagement* ; cet amour, nous dit Spinoza, *n'a pas pour seule cause la forme, mais surtout la liberté de l'âme*¹⁹⁵. Donc, contrairement à l'ignorant qui se laisse guider par le seul appétit lubrique¹⁹⁶, le sage est, quant à lui, guidé par la raison. Il s'agit pourtant du même affect, mais dès lors qu'il ne se déploie pas partout sous le même régime, il n'a pas la même portée. La *libido* du sage se déploie sous le contrôle de la raison, tandis que celle de l'ignorant, en tant qu'elle fini par le perdre (donc causer sa perte), est expressive du règne des passions.

C'est dans le même ordre d'idées que nous pouvons aussi comprendre la différence entre le contentement du sage et celui de l'ivrogne. L'un est un contentement né de la compréhension des choses par leurs causes réelles, l'autre, un contentement né d'une perception confuse des choses, causée par la consommation immodérée de l'alcool. Autrement dit, le sage est la cause de son propre contentement, tandis que le contentement de l'ignorant s'explique par des causes qui lui sont extérieures. Cette distinction se lit à travers les termes que Spinoza emploie pour caractériser ces deux types de contentement : l'ivrogne n'est que cause partielle de son contentement puisqu'il est *mené* par son contentement. Bien que l'ivresse que lui procure l'alcool est une certaine joie, mais cette joie est plus subie que causée (par lui-même). Alors que le sage ne subit pas, il *possède* son contentement au sens où il en est la cause totale. Aussi bien dans la traduction de Roland Caillois que celle de Bernard Pautrat, l'ivrogne est dit *mené par son contentement*. Mais c'est surtout dans la traduction de Charles Appuhn qu'on peut lire que : *l'épanouissement dont un ivrogne, par exemple, subit l'attrait* ». L'ivrogne est dominé par une puissance supérieure à la sienne et qu'il ne peut maîtriser, mais qu'il croit pourtant *posséder* alors qu'elle n'est pas à sa portée. En toute rigueur, il ne se conduit pas, mais se laisse conduire, abandonnant ainsi son sort aux mains d'une puissance extérieure. Il est *malmené*. Il subit plus qu'il n'agit.

Nous nous étions donné pour but de montrer en quoi l'appétit constitue un critère de définition et de distinction anthropologique. Les analyses qui précèdent nous ont amenées à comprendre pourquoi, il est possible d'affirmer avec Spinoza que l'appétit ou, ce qui revient au même, « Le Désir est l'essence même de l'homme, en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose »¹⁹⁷. Il convient de noter que, le désir dont il est question ici, dans cette Définition, n'est pas

¹⁹⁵ *Éth.*, IV, Chapitre XX, pp. 467-469.

¹⁹⁶ *Éth.*, V, Scolie, p. 541.

¹⁹⁷ *Éth.*, III, Définitions des affects, I, p. 305.

forcément tel ou tel désir particulier, c'est-à-dire, le désir de tel objet éprouvé par tel individu humain. Mais, il s'agit du désir tout court ; comme principe d'affirmation, autrement dit, effort et résistance de la nature humaine. Le désir dont il est question ici, s'identifie au *conatus* dont il est constitué une expression immédiate. Concevoir le désir comme l'essence de l'homme, c'est le concevoir comme une puissance par laquelle l'homme agit dans le sens de la conservation de son être. Une telle identification du désir à l'essence de l'homme n'est pas conditionnée par le régime affectif sous lequel vit l'individu humain. Autrement dit, que l'individu humain soit sage ou ignorant, *l'appétit demeure un et le même*¹⁹⁸, c'est-à-dire, essence. Le désir n'en demeure pas moins une expression de l'essence de cet individu.

Autrement dit encore, quand bien même, le désir de tel homme est différent de celui de tel autre homme (comme le soulignaient la Démonstration de la Proposition LVI ainsi que la Proposition LVII du *De origine et natura affectuum* évoquées précédemment), il se trouve que chaque désir particulier est comme une modification, une expression de ce désir propre à la nature humaine, un désir propre à tous les efforts de la nature humaine en général, *omnes humanæ naturæ conatus*¹⁹⁹. Cela dit, le désir n'est l'essence de l'homme que dans la mesure où il exprime une modification de cette essence, et conduit l'homme à poser des actes qui correspondent à l'état dans lequel se trouve l'essence même de l'homme.

Ce n'est pas seulement la recherche de la chose utile que l'anthropologie spinoziste des affects met en valeur, mais c'est aussi et surtout toute l'importance de l'appétit en tant que tel qui est soulignée. Nous pouvons affirmer qu'à travers la critique de l'Appendice du *De Deo*, Spinoza préparait la thèse qui pose la détermination de l'homme comme un être d'appétit, mieux, un être d'affects. Faut-il encore condamner l'appétit ? Ne serait-ce pas remettre en cause l'essence même de l'homme ? C'est bien ce que Spinoza démontre à travers son anthropologie des affects.

c) Spinoza et l'appétit comme cause finale

Dans la Préface à la Quatrième Partie de l'*Éthique*, ainsi que dans la Définition VII de cette même Partie, Spinoza soutient que *la cause qu'on dit finale n'est rien d'autre que l'appétit humain*. Cela dit, compte tenu de la critique spinoziste du préjugé finaliste, critique enclenchée depuis l'Appendice de la Première Partie de l'*Éthique*, on est amené à se

¹⁹⁸ *Éth.*, III, Définitions des affects, I, Explication, p. 305.

¹⁹⁹ *Ibid.*

demander, comment comprendre l'identification de l'appétit humain à la cause finale, alors que la philosophie spinoziste opère une démarcation significative par rapport à l'explication des choses par les causes finales. Ici, notre propos consistera à montrer en quoi, la critique spinoziste du préjugé finaliste, telle qu'elle se déploie dans le *De Deo*, n'exclue pas, que l'on considère l'appétit humain comme une tendance vers une fin, c'est-à-dire comme cause finale. Tel est l'objet de notre étude.

Il est vrai, qu'en lisant la critique du préjugé finaliste dans l'Appendice du *De Deo*, et l'ouverture de cette critique par l'évocation d'une habitude commune aux hommes, à savoir *agir en vue d'une fin*, on pourrait penser à une réfutation catégorique de cette habitude de la part de Spinoza. La pensée de cette réfutation est soutenue par la critique que Spinoza fait de cette tendance humaine qui consiste à étendre les manières d'agir des hommes aux différentes choses de la nature.

Ainsi, une affirmation telle que : « les hommes (...) agissent (...) à cause d'une fin »²⁰⁰ est aussitôt mise dans le même lot des critiques illustrées par l'affirmation suivante : les hommes « vont même jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même règle tout en vue d'une certaine fin précise : ils disent en effet que Dieu a tout fait à cause de l'homme, et a fait l'homme pour qu'il l'honore »²⁰¹. Autrement dit, étant donné que, pour Spinoza, Dieu n'agit pas en vue d'une fin et qu'il n'a pas destiné la nature à l'homme, ni fait l'homme pour que celui-ci lui rende un culte, on est amené à penser que le préjugé finaliste – qu'il s'agisse de l'idée que les hommes se font de leur manière d'agir ou de l'attribution anthropomorphique de cette tendance au reste de la nature – n'est rien d'autre qu'une illusion.

L'illusion finaliste est confirmée par Spinoza, quand il dit que, cette manière de percevoir les choses renverse l'ordre de ces dernières : « cette doctrine relative à la fin renversement totalement la nature. Car, ce qui, en vérité, est cause, elle le considère comme un effet, et *vice versa* »²⁰². Ce qui signifie, dans le cas de l'appétit humain considéré comme une fin, que les hommes prennent leur appétit pour une cause (c'est-à-dire, la cause pour laquelle ils agissent), alors qu'il n'est rien d'autre que l'effet des causes extérieures qui échappent, souvent, à la connaissance des hommes

Le caractère illusoire du préjugé finaliste est également confirmé à travers la critique spinoziste du jugement de valeur. Ainsi, affirmer avec Spinoza que, ce n'est pas parce nous jugeons une chose bonne que nous la désirons, mais que, c'est plutôt parce que nous la

²⁰⁰ *Éth.*, I, Appendice, p. 81.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*, p. 85.

désirons que nous la jugeons bonne, revient en principe, à admettre qu'aucune fin (aucun jugement, aucune valeur) ne détermine notre désir, mais que c'est par contre lui qui pose la valeur des choses. Autrement dit, c'est refuser d'affirmer que notre désir est précédé par l'idée de la chose jugée bonne. Spinoza montre donc que, cette illusion découle de la conscience que nous avons de notre appétit et d'une ignorance des causes qui nous déterminent à agir. Qu'est-ce que cela signifie, sinon, que, l'homme ne connaissant rien d'autre que la tendance qui le mène vers telle ou telle chose, considère cette tendance comme le principe de son action, autrement dit, comme la cause principale pour laquelle il agit ?

Cependant, en dépit de cette rigueur d'analyse, l'anthropologie spinoziste semble tolérer une souplesse quant à l'application des causes finales dans l'agir humain. Ainsi, on peut avancer que, si en toute rigueur, il n'y a pas de fin dans la nature et que les choses obéissent plutôt à une certaine nécessité qui, comme le soutenait déjà la Proposition XVI du *De Deo*, n'est rien d'autre que l'expression même de la puissance divine, puissance de laquelle découle nécessairement toute chose, on ne peut cependant, ne pas reconnaître que l'homme, tel qu'il s'imagine, est convaincu d'agir en vue d'une fin, puisque (ignorant les causes véritables des choses) il se fixe des buts (qui sont en principe les effets des causes qu'il ignore) qu'il se décide d'atteindre par la suite. L'appétit humain semble suivre une trajectoire. L'idée que nous nous faisons de notre appétit est telle que, nous le percevons toujours orienté vers une fin, ou plus précisément, comme une puissance, une cause causante de nos actes. Ignorant que nous sommes déterminés de l'extérieur à rechercher l'utile dont nous avons l'appétit, celui-ci (l'appétit) nous apparaît comme le fondement même de notre conduite. Ainsi, par exemple, à la question de savoir : pourquoi recherchons-nous ce qui nous est utile ? La réponse est spontanément : parce que nous le voulons (ou le décidons). Bien qu'en réalité, ce vouloir, cette décision sont causés par autre chose.

En fait, si l'on prête attention aux termes énoncés dans la Préface et dans la Définition VII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, selon lesquels : « la cause qu'on dit finale n'est rien d'autre que l'appétit humain lui-même, en tant qu'on le considère comme le principe d'une chose, autrement dit comme sa cause primaire »²⁰³, ou encore : « Par fin en vue de quoi nous faisons quelque chose, j'entends l'appétit »²⁰⁴, on peut constater que Spinoza ne dit pas autre chose que ce qu'il affirmait déjà auparavant dans l'Appendice du *De Deo* : « les hommes agissent en vue d'un fin ; à savoir, à cause de l'utile, dont ils ont l'appétit ». Remarquons, une fois de plus, comme nous l'avons souligné précédemment, que

²⁰³ *Éth.*, IV, Préface, p. 337.

²⁰⁴ *Ibid.*, IV, Définition VII, p. 345.

cette assertion est la conséquence même du fait que les hommes naissent ignorants des causes qui les déterminent à agir, et sont seulement conscients de leur appétit. Autrement dit, en toute chose, ce qui compte le plus pour eux, c'est la fin de la chose (son but). En quoi les énoncés du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* corroborent-ils ceux de l'Appendice du *De Deo* ?

Dire de la cause finale qu'elle n'est rien d'autre que l'appétit humain lui-même, c'est tout simplement reconnaître que cette façon de concevoir les choses en termes de « causes finales » n'est rien d'autre que le reflet du point de vue humain, mieux une lecture des choses par le biais de l'appétit humain. En effet, cet appétit étant l'appétit *de* la chose utile, il se présente à la conscience humaine comme une fin, c'est-à-dire, comme une cause finale. Voilà pourquoi, la Définition VII énoncé ci-dessus rapporte la *fin en vue de quoi nous faisons quelque chose* à l'agir humain, et exclusivement à lui. Autrement dit, la fin n'est rien d'autre que cette manière dont nous avons de percevoir notre appétit (toujours orienté vers la chose utile à notre conservation). Ceci pour dire que, par ces énoncés, Spinoza ne fait que confirmer une tendance propre à la nature humaine : celle qui consiste à considérer les choses comme des fins (ou des moyens) et leur appétit comme une fin (c'est-à-dire, ce par quoi l'utile est possédé ou réalisé).

Cela dit, la présence de ces énoncés dans la Préface de la Quatrième Partie de l'*Éthique* (et dans la Définition VII de cette même Partie) ne doit-elle pas nous amener à soutenir que Spinoza assouplie sa critique et accorde, pour ainsi dire, le droit de cité à la finalité, tout comme il en accorde aux notions de « bien » et de « mal » ou de « perfection » et d'« imperfection »²⁰⁵ ? Aussi, le fait que Spinoza précise qu'il a *en vue* un modèle anthropologique, ne l'amène-t-il pas, lui-même, à agir d'une manière proche ou identique à celle de ceux qu'il critique dans l'Appendice du *De Deo* ? Autrement dit, n'agit-il pas lui-même en vue d'une fin, à savoir, son modèle anthropologique ? N'est-ce pas là, l'expression de son appétit comme « cause finale » de l'*Éthique* ? Enfin, cette fin que nous pouvons attribuer à la conduite du sage dans la Préface de cette Partie de l'œuvre, est-elle une « fin d'indigence » ou une « fin d'assimilation »²⁰⁶ ?

La « fin d'indigence » est une fin née d'un manque. Ainsi, dire de quelqu'un qu'il agit à cause d'une fin d'indigence, revient à dire qu'il agit en vue de ce qui lui manque et qu'il aimerait posséder. Cela dit, ne peut-on pas affirmer que, le modèle de la nature humaine est,

²⁰⁵ Nous reviendrons sur ces notions, plus bas.

²⁰⁶ Dans l'Appendice du *De Deo* (p. 85), Spinoza attribue cette distinction entre la fin d'indigence et la fin d'assimilation aux théologiens et aux métaphysiciens qui soutiennent que Dieu agit en vue d'une fin. Compte tenu du problème soulevé, on pourrait se demander, s'il ne se réfère pas lui-même, à l'une de ces fins.

en un certain sens, quelque chose que nous avons tous en vue et dont nous aimerions tous atteindre ? Le modèle anthropologique n'est-il pas, précisément, l'expression de notre indigence, en tant que choses finies en proie à la servitude et aspirant ainsi au salut ?

La « fin d'assimilation » est une allusion (une sorte de métaphore). Cette thèse est courante chez Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin, comme le rappelle précisément Martial Gueroult²⁰⁷. Ainsi, cette fin, serait seulement une manière de parler, mais n'indiquerait pas, précisément une fin propre à la chose à laquelle elle est appliquée. Doit-on dire du modèle anthropologique qu'il donne plus à penser à une fin d'assimilation (ou finalité opératoire) qu'à une fin d'indigence ?

En tant que choses finies, nous sommes des êtres indigents, notre structure anthropologique le prouve suffisamment. Le Postulat IV de l'Abrégé de physique – sur lequel nous reviendrons profondément plus bas – précise que le corps humain a, pour se conserver, besoin (*indiget*) d'un très grand nombre d'autres corps, qui, pour ainsi dire le régénèrent continuellement²⁰⁸. En tant que l'homme (sage ou ignorant) aspire à ce qui est utile à sa conservation, il confirme son indigence, c'est-à-dire, son impossibilité de pouvoir se passer d'autres choses de la nature dont il tire sa subsistance. Ici également, dans le contexte évoqué par la Préface du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, on pourrait avoir affaire à une indigence caractérisée par cette liberté qui nous échappe sans cesse, mais que nous aimerions connaître. Ainsi, les outils (les notions de « bien » et de « mal ») dont la méthode anthropologique de Spinoza met à notre disposition ne sont rien de plus que la marque même de notre indigence. Spinoza ne dira-t-il pas que : « Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien et du mal, aussi longtemps qu'ils seraient libres »²⁰⁹ ? Ce qui suppose que la formulation de ces notions témoigne de notre servitude, mieux, de notre indigence. Mais, de quelle indigence cette affirmation constitue-t-elle le témoignage, si ce n'est, celle de l'homme libre dont la Quatrième Partie constitue une transition avec la dernière Partie de l'*Éthique* ? Dans ce sens précis, l'appétit (de la nature de l'homme libre que nous avons en modèle) constitue une (ou la) cause finale (de notre action) sous la conduite de la raison.

²⁰⁷ Selon lui, la fin d'assimilation est une thèse développée par ces deux théologiens ; thèse selon laquelle : « Dieu crée, non pour se procurer ce dont il manquerait, mais pour communiquer sa bonté aux créatures et leur imprimer par là sa ressemblance ; le profit n'est pas pour lui, mais pour elles » (Martial Gueroult, *Spinoza. I. Dieu*, pp. 395-396).

²⁰⁸ *Éth.*, II, Proposition XIII, Postulat IV, p. 131.

²⁰⁹ *Éth.*, IV, Proposition LXVIII, p. 447.

Ceci dit, quand bien même la tentation peut être grande de penser à un fléchissement de la pensée de Spinoza, nous ne devons pas perdre de vue que le philosophe s'inspire du modèle géométrique. Et le rappel qu'il fait de la manière dont les mathématiques traitent des problèmes (par la recherche de la détermination non pas des fins des figures, mais seulement de leurs essences et propriétés) devrait nous faire penser à la résolution qui est la sienne aussi bien dans la Préface du *De origine et natura affectuum* qu'au début du *Traité Politique*, quand il décide, non pas de rire ou de blâmer la conduite (affective) des hommes, mais seulement de la comprendre comme s'il s'agissait des propriétés géométriques. Ainsi, le modèle anthropologique paraît plus comme un modèle géométrique, né de la connaissance du second genre, que comme un modèle finaliste né de la connaissance du premier genre.

Autrement dit, si l'on doit admettre que l'appétit constitue une cause finale, il n'a pas la même importance pour l'ignorant et le sage. L'appétit du sage est la cause en vue de laquelle il agit pour comprendre l'essence des choses. Contrairement à l'ignorant, l'appétit du sage est plus porté vers ce qui peut le délier des serres de la servitude. C'est en ce sens qu'il envisage un modèle, de la même manière que le géomètre élabore le plan sur lequel il pourra illustrer l'enchaînement des figures géométriques. Voilà pourquoi, lorsqu'il voudra expliquer l'utilité de sa doctrine, Spinoza insistera sur la compréhension des choses.

La Définition VII décrit, en un certain sens, la structure anthropologique de tout individu humain. Dit autrement, fort de ce qui a été souligné dans le Scolie de la Proposition IX du *De origine et natura affectuum*, l'appétit est l'essence de l'homme. Et, en tant que tel, il exprime la puissance même de tout individu humain. Or, cette expression de la puissance d'agir, en tant qu'elle se pose comme « effort », apparaît plus comme une quête intérieure d'augmentation ou d'accroissement de la puissance d'agir. En d'autres termes, elle apparaît comme une projection de puissance née d'une impulsion propre à l'individu. Etant donné que l'homme n'a conscience que de son appétit, c'est celui-ci qui lui servira de grille de lecture des choses. Mais, dans cette lecture particulière, c'est-à-dire, la considération des choses sur lesquelles se rapporte cet affect essentiel, dernier est perçu en termes de « fin ».

Ainsi, l'appétit humain est cause de notre perception des choses comme projection de notre appétit: « Par ex., quand nous disons que l'habitation a été la cause finale de telle ou telle maison, nous n'entendons assurément rien d'autre, sinon que l'homme, de ce qu'il a imaginé les commodités de la vie domestique, a eu l'appétit d'édifier une maison. Et donc l'habitation, en tant qu'on la considère comme cause finale, n'est rien que cet appétit singulier, qui en vérité est une cause efficiente, que l'on tient pour première parce que les

hommes ignorent communément les causes de leurs appétits »²¹⁰. Que faut-il comprendre ici ? Rien d'autre, si ce n'est que : le désir d'habiter (ou d'avoir) telle ou telle demeure est au fondement de la réalisation architecturale de cette demeure précise. Autrement dit, il n'y a dans telle maison (sa forme et tout ce qu'elle renferme) que ce que l'individu (par exemple, l'architecte) y a mis, c'est-à-dire tout ce dont son désir était chargé ; tout ce qui était compris dans le désir initial. C'est pour cela que Spinoza identifie l'appétit (ou le désir d'avoir telle ou telle chose) comme la fin (ou la cause finale de cette dernière). Rappelons que notre appétit pour telle ou telle maison ne naît pas *ex nihilo*, c'est justement en fonction du vécu de l'individu, donc les différentes manières dont il a été affecté par les causes extérieures qu'il se voit appéter tel type de maison et non tel autre. Il serait donc inutile de voir à travers cette réhabilitation de la cause finale comme un revirement spinoziste qui nous conduirait à lire, par exemple, à travers l'habitation l'expression d'un libre arbitre.

4.2. Le modèle anthropologique comme norme du jugement de valeurs

Quels sont les enjeux de la conservation spinoziste des notions de « bien » et de « mal », de « perfection » et d'« imperfection » pourtant critiquées dans le *De Deo* ? A cette question, répondons que : Spinoza souligne qu'il faut les conserver, non pas pour elles-mêmes, mais pour le modèle de la nature humaine. Mais, répondre à cette question en soutenant que ces notions participent à la construction du modèle anthropologique, revient à les poser comme ce qui garanti ce modèle de la nature humaine que nous nous proposons d'imiter. Or, c'est, dans le même élan, manquer de saisir toute l'importance du modèle anthropologique dans ce que l'on pourrait appeler la « réhabilitation » des notions en question. En effet, si ces notions refont leur apparition ici, n'est-ce pas parce que, contrairement au traitement que leur réservait le vulgaire du *De Deo*, elles jouissent désormais d'une certaine valeur de vérité ? Et, le modèle anthropologique n'est-il pas le garant, la norme de ces notions anthropologiques ?

Ici, l'objet de notre étude est de voir, comment les notions évoquées participent à la construction du modèle anthropologique de Spinoza, au point même de constituer les pièces maîtresses de ce modèle ; son objet est également de voir, comment, de son côté, le modèle

²¹⁰ *Éth.*, IV, Préface, pp. 337-339.

anthropologique permet de poser une démarcation entre le sens que le vulgaire accorde à ces notions et celui que leur réserve le sage. Ce qui permettra de penser le modèle anthropologique comme le garant ou la norme des notions de « bien » et de « mal », et bien d'autres encore. Enfin, nous tenterons de discuter le propos de Nietzsche sur la filiation qu'il pose entre Spinoza et lui par rapport à la critique des valeurs morales.

A. Le modèle anthropologique est-il une notion commune ?

Sommes-nous condamnés à n'avoir qu'une connaissance confuse de nous-mêmes et des choses, donc à demeurer dans la perception illusoire des choses qui nous asservissent ? Comment concevoir les possibilités de notre salut ? Si celui-ci se fait par la connaissance des choses, comment une telle connaissance est-elle possible ? Telles semblent être les questions auxquelles répond Spinoza à travers l'énonciation des notions communes.

Comme il ressort de notre étude du préjugé finaliste, généralement, quand les individus humains considèrent les choses, ils ne le font que du point de vue de leur propre complexion affective, laquelle varie d'un individu à un autre. Et, la connaissance que chacun fonde est toujours relative à la nature exclusive de son corps. Cependant, les notions communes se forment, non pas sur la base de ce qui est propre au seul corps de l'individu humain, donc sur la base de sa manière d'être affecté, mais comme leur nom l'indique, elles se forment à partir de ce qui est *commun* ; *commun* au corps de tel un individu humain et à celui d'autres individus humains. L'esprit, étant l'idée du corps – donc percevant nécessairement les idées des affections du corps, et ne connaissant (son corps et soi-même) qu'à travers les idées des affections du corps – fondera sa connaissance sur les idées de ces affections communes. Et, tant que l'esprit forme des idées nées de ces affections communes à nos corps, il en découlera des idées adéquates : « Les choses qui sont communes à tout, et sont autant dans la partie que dans le tout, ne peuvent se concevoir qu'adéquatement »²¹¹. Les notions communes sont des idées formées à partir des correspondances (ou de ce qu'il y a de commun) entre les affections de nos corps. Les notions communes sont les fondements du discours rationnel. Elles marquent donc une distance d'avec les préjugés, c'est-à-dire, la connaissance confuse et obscure que nous avons de nous-mêmes et des choses ; connaissance coupée de l'idée des causes des choses : « De là suit qu'il y a certaines idées, ou notions,

²¹¹ *Éth.*, II, Proposition XXXVIII, p. 161.

communes à tous les hommes. Car (par le Lemme 2) tous les corps conviennent en certaines choses, lesquelles (par la Prop. précéd.) doivent être perçues par tous de manière adéquate, autrement dit claire et distincte »²¹². Cela dit, faut-il considérer le modèle anthropologique spinoziste comme une notion commune à tous les hommes ? Si oui, comment sommes-nous parvenus à concevoir (ou à partager) cette notion commune qu'est le modèle anthropologique dont parle Spinoza ?

Spinoza parle de ce modèle anthropologique comme « notre modèle ». Mais, que faut-il entendre par ce « nous » auquel il se réfère ? En tout cas, il ne s'agit pas d'un « nous » de majesté, puisque dans le même énoncé, il passe du « nous » au « je » et, *vice versa*. Ce passage (du « nous » au « je » ou du « je » au « nous »), comme nous nous apprêtons à le voir, permet à la fois d'identifier le locuteur (donc Spinoza lui-même) et l'interlocuteur (ou, comme il le dit lui-même, « le lecteur ») dont il (Spinoza) considère qu'il (le lecteur) adhère volontiers à cette conception du modèle anthropologique : « Car, étant donné que *nous désirons* former une idée de l'homme à titre de modèle de la nature humaine que *nous puissions avoir en vue, il nous sera utile* de conserver ces mêmes vocables dans le sens que *j'ai dit* »²¹³. De deux choses, l'une : soit, à travers cette assertion, Spinoza considère le lecteur qu'il a conduit jusqu'ici, *comme par la main*, suffisamment outillé pour adhérer au modèle anthropologique qu'il propose ; soit, Spinoza considère tous les hommes capables de former une idée de l'homme comme modèle à suivre. Encore une fois, quelle que soit l'hypothèse retenue, on aboutira à la thèse selon laquelle, en dépit de leurs divergences, les hommes ne manquent pas pour autant de former des notions (communes) à partir desquelles ils s'accordent dans leurs conceptions des choses. Ces notions sont donc, une démonstration des capacités humaines à former les principes sur lesquels peuvent se bâtir leur raisonnement.

Mais, chaque homme, selon son appétit (ou son affect) conçoit le modèle qu'il suppose être le meilleur, c'est-à-dire, celui-là qui lui permettra de s'accomplir comme il le désire. Ainsi, suivant ce qui a été dit au sujet de la recherche de l'utile ou de l'interprétation des choses (c'est-à-dire les valeurs que nous leur accordons), il y aura autant de modèle qu'il y en aura de cerveaux humains. A ce propos, l'étude de la genèse de la superstition nous a, par exemple, conduit à comprendre qu'il pouvait y avoir autant de manière de percevoir Dieu, donc d'imaginer le type de culte qu'il lui faut, et implicitement, l'idée de nature humaine qu'il nous proposerait en guise de modèle. Conscient de l'impasse dans laquelle conduisent ces modèles nés, non pas de la raison, mais des complexions affectives de chacun (modèles qui

²¹² *Éth.*, II, Sco, p. 163.

²¹³ *Éth.*, IV, Préf., p. 341. Nous soulignons.

changent en fonction des humeurs des individus), Spinoza juge nécessaire de penser un modèle qui obéisse aux exigences mêmes de la raison.

Précisons-le, encore une fois : il ne s'agit pas de n'importe quel modèle, mais d'un modèle qui obéisse aux réquisits de la raison. Tous les modèles ne se valent pas. Les modèles que se donnent l'ivrogne ou le lubrique diffèrent de celui que se donne le philosophe. Tandis que les modèles des deux autres tendent à accroître la servitude humaine, notamment, à travers le désir immodéré de boire et de forniquer, le modèle du philosophe est orienté vers le salut de la nature humaine, notamment, à travers le désir de comprendre *ce qu'ont de bien et de mal les affects*²¹⁴. On peut comprendre pourquoi Spinoza ne dit pas que : nous voulons former *l'idée (idea) de l'homme*, mais plutôt *une idée (ideam) de l'homme*, c'est-à-dire, une idée (ou un modèle) parmi tant d'autres. Idée (ou modèle) qui se démarque des autres par son caractère vrai²¹⁵.

Ceci posé, si tel est que, ce modèle anthropologique dont parle Spinoza est également admis par « nous » (le genre humain), cela suppose que l'idée de ce modèle se trouve en tous les hommes et en chaque homme en particulier, c'est-à-dire, aussi bien dans la partie que dans le tout de la nature humaine. Dit autrement dit, tout laisse penser qu'il s'agit bien d'une notion commune. Mais, comment sommes-nous parvenus à former ce modèle anthropologique commun à toute la nature humaine ?

La formation du modèle anthropologique obéit aux mêmes conditions que celles qui sont décrites dans les Propositions XXXVII à XL du *De natura et origine mentis*; conditions, dont nous venons de donner un bref aperçu, ci-dessus, au début de la présente étude. Habituellement, comment expliquons-nous les choses, si ce n'est par comparaison, c'est-à-dire, en les identifiant au modèle censé constituer la norme ? Et, selon que ces choses s'identifient davantage ou non au modèle en question, nous pouvons discourir sur elles différemment. Donc, au commencement de la connaissance adéquate des choses, il y a d'abord, la formation ou la construction du modèle à partir duquel ces choses seront connues. La valeur de vérité de cette connaissance des choses tient à la rigueur qui prévaut lors de la formation de ce modèle (qui n'est tout autre qu'une notion commune). Dans la Préface du *De origine et natura affectuum*, Spinoza l'énonce de la manière suivante :

²¹⁴ *Éth.*, IV, Préface, p. 335.

²¹⁵ Non præsumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio (« je ne prétends pas avoir rencontré la meilleure des philosophies, mais je sais que je comprends la vraie philosophie »). Spinoza, Lettre 76 à Albert Burgh, p.1290.

Nous avons coutume en effet de rapporter tous les individus de la Nature à un seul genre, qu'on appelle le plus général ; à savoir la notion d'étant, qui appartient absolument à tous les individus de la Nature. En tant donc que nous rapportons les individus de la Nature à ce genre, et les comparons entre eux, et trouvons que les uns ont plus d'étantité ou réalité que d'autres, en cela nous disons que les uns sont plus parfaits que d'autres ; et, en tant que nous leur attribuons quelque chose qui enveloppe négation, comme une limite, une fin, une impuissance, etc., en cela nous les appelons imparfaits à cause qu'ils n'affectent pas notre Esprit autant que font ceux que nous appelons parfaits, et non parce que leur ferait défaut quelque chose qui leur appartienne, ou bien parce que la Nature aurait péché²¹⁶.

A partir de l'extrait de texte qui précède, nous pouvons soutenir une fois de plus, que le modèle anthropologique obéit en fait à une pratique proprement humaine, laquelle consiste à créer des modèles pour mieux évaluer les choses. Le modèle anthropologique n'est pas un simple modèle. Car, il est censé renfermer toute la perfection à laquelle aspire tout individu humain. En tant que tel, aucune qualité que l'on peut attribuer à un individu humain ne doit lui manquer : son corps et son esprit doivent être, respectivement structuré et réformé de telle manière que, nous ne puissions ne pas aspirer à lui. Ainsi, la structure de son corps est telle que ce corps est apte à affecter et à être affecté de plusieurs manières à la fois.

Tout individu humain, à l'instar des autres choses de la nature, s'efforce de persévérer dans son être. Et, persévérer dans son être, c'est accroître en puissance. Pour qu'il se démarque d'avec une joie passive, un tel accroissement de puissance nécessite la connaissance d'une certaine voie censée le faciliter ; d'où l'importance d'un modèle de la nature humaine. Quand nous disons que, toute la perfection de la nature humaine doit être attribuée à ce modèle, nous n'entendons pas par là, que le modèle apparaisse comme une simple « peinture », mais il doit être actif. Il est censé marquer la particularité du discours anthropologique de Spinoza, donc constituer une voie du salut. Ce qui revient à dire qu'il n'y a aucune situation de la vie quotidienne par rapport à laquelle ce modèle ne saurait nous servir d'exemple.

Ainsi, face à l'adversité, aux différents visages de la fortune, face à l'emprise des phénomènes psychophysiques que sont les affects, l'exemple que nous devons suivre, c'est celui de ce modèle qui, non seulement ne considère pas les phénomènes de la nature comme des vices, mais aussi, ne rit pas des vices humains, ne les juge pas, ne les condamne pas non plus, mais s'efforce tout seulement de s'en libérer, en les comprenant par leurs causes réelles. Autrement formulé, ce que nous voulons dire ici, c'est que le modèle anthropologique

²¹⁶*Éth.* IV, Préface, p. 337.

spinoziste se présente comme un véritable modèle de vie (auquel tout homme pourrait aspirer).

Spinoza n'a pas choisit par hasard, d'évoquer son modèle anthropologique dans l'avant dernière Partie de l'*Éthique*. Ce modèle n'est rien d'autre que celui de l'homme libre ; c'est celui dont l'imitation nous conduirait à la *connaissance de l'esprit humain et de sa suprême béatitude*. Compte tenu de la présence de ce modèle dès la Préface de cette Partie de son texte majeur, on pourrait même dire que Spinoza ne parle pas de la servitude pour elle-même, mais précisément, pour proposer la voie à partir de laquelle l'homme devient capable de s'en défaire.

L'homme libre n'agit que lorsqu'il vit sous la conduite de la raison. C'est seulement en ce moment, c'est-à-dire quand les actes qu'il pose sont conformes aux exigences de la raison, donc en ce qu'ils conviennent à la nature humaine en général, et à chaque individu humain en particulier, que cet homme peut être dit « actif ». C'est en tant seulement qu'ils imitent le modèle anthropologique spinoziste, donc le modèle de l'homme libre, que les hommes font nécessairement les actions qui sont nécessairement bonnes pour la nature humaine et par voie de conséquence, pour chacun d'entre eux²¹⁷. Un tel homme-modèle, en tant qu'il vit sous la conduite de la raison, s'efforce de répondre à la haine, à la colère, et aux autres affects tristes dont il est victime de la part d'autrui, par l'amour et la générosité²¹⁸.

B. Faut-il dire avec Deleuze que Spinoza est « immoraliste » ?

A chaque fois que l'occasion s'est présentée, Spinoza a eu soin de revenir sur ceux qui ont écrit à propos des affects et de la conduite des hommes. Selon lui, ils ont excellé dans l'écriture, non pas d'une éthique, mais d'une satire. Aussi, lorsqu'il donne à son ouvrage majeur le titre d'*Éthique*, Spinoza a en vue, la démarcation qu'il doit opérer par rapport à ses prédécesseurs. Au lieu d'inciter à condamner sans fin la conduite des hommes, à la trainer en dérision ou à la déplorer, son œuvre a une tout autre fonction : amener les hommes à comprendre que tout n'est qu'enchaînement de causes et que seule la connaissance des causes réelles permet de mieux comprendre les effets. Contrairement aux réflexions satiriques, l'*Éthique* transporte l'homme sur un autre plan : celui de la connaissance des causes ; un plan qui demeure inaccessible aux satiristes, puisqu'ils ne se contentent que des effets.

²¹⁷ *Éth.*, IV, Prop. XXXV, Dém., p. 391.

²¹⁸ *Ibid.*, Prop. XLVI, p. 415.

Aussi, la critique spinoziste des jugements de valeurs (telle qu'elle se donne à lire dans l'Appendice du *De Deo*) constitue-t-elle une illustration de la rigueur d'analyse du philosophe : aucune chose n'est en elle-même, bonne ou mauvaise ; la chose est seulement ce qu'elle est, telle qu'elle est en elle-même. Et ce qu'elle est en elle-même, ne recouvre pas toutes ces notions. Ce n'est qu'une chose qui persévère dans son être. En somme, contrairement aux autres réflexions, l'éthique a le mérite de conduire les hommes aux causes mêmes des choses (des effets produits).

Fort de tout ceci, Deleuze lit chez Spinoza, une distinction significative, entre l'éthique et la morale. Pour mener à bien cette distinction, il va se fonder essentiellement sur le Scolie de la Proposition XIII du *De natura et origine mentis* (dans lequel Spinoza soutient l'importance de la connaissance du corps ; donc la nécessité de comprendre en quoi il se distingue des autres corps, pour comprendre par la suite, la nature de l'esprit humain et sa supériorité par rapport aux autres) ; et il va également se fonder sur le Scolie de la Proposition II du *De origine et natura affectuum* (où Spinoza rappelle à quel point, la connaissance des capacités du corps nous échappe ; c'est-à-dire que la connaissance que nous en avons, est très limitée par rapport à l'étendue ou, à la diversité des capacités du corps). C'est sur la base de ces deux références²¹⁹, que Deleuze soutient ce qui suit : « Spinoza propose aux philosophes un nouveau modèle : le corps. Il leur propose d'instituer le corps en modèle : « On ne sait pas ce que peut le corps... »²²⁰. Pour commencer à comprendre ce dont le corps est capable, il faut d'abord se défaire de l'opinion selon laquelle, le corps et l'esprit entretiennent des rapports de causalité (l'interaction) ; il faut ensuite se défaire de cette illusion conduisant à croire à la supériorité de l'esprit sur le corps. Ceci permet à Deleuze de poser la morale comme l'« entreprise de domination des passions par la conscience »²²¹ ; autrement dit comme cette croyance qui suppose l'action de l'esprit sur le corps comme l'expression de la domination des passions : la voie royale de la morale.

L'un des mérites de Deleuze dans cette étude, est d'avoir défini la conscience à la lumière des analyses de l'Appendice du *De Deo*, c'est-à-dire comme perception des effets et ignorance des causes productrices de ces mêmes effets. La conscience ignore donc la nature des rapports de composition et de décomposition des choses. C'est ce que Deleuze appelle « l'ordre des causes »²²². L'éthique se fonde sur l'ordre des causes, tandis que la morale

²¹⁹ G. Deleuze se base aussi sur tout ce qui découle d'*Éth.* IV, Prop. XXXVIII et XXXIX qui posent la valeur des choses en fonction de ce qui favorise ou défavorise la puissance d'agir du corps humain.

²²⁰ G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique, op.cit.*, p. 28.

²²¹ *Ibid.*

²²² « L'ordre des causes est donc un ordre de composition et de décomposition de rapports, qui affecte à l'infini la nature entière » (*Ibid.*, p. 30).

ignore cet ordre et ne se contente que des effets. Nous n'avons conscience que des modifications de la puissance de notre corps et de notre esprit par les causes extérieures. Mais, comme nous ignorons la nature de notre corps et de notre esprit, puis celle des choses extérieures, cette ignorance s'étend même jusqu'à la nature des choses qui conviennent ou non avec notre puissance. Un individu ne peut ne pas commercer avec le monde extérieur. Sinon il cesserait aussitôt d'être. C'est hors de lui qu'il trouvera des choses nécessaires à l'affirmation de son être, donc favorables à l'augmentation de sa puissance. Mais, comme les choses ne sont pas faites à la mesure (ou pour le seul appétit) de l'homme, la nature renferme nécessairement des choses qui ne favorisent pas la puissance de l'individu. Tout est donc question de bonne et de mauvaise rencontre, nous dit Deleuze.

Ce qui manque à la morale, c'est la connaissance de l'ordre des causes ; c'est la connaissance réelle des rapports de composition et de décomposition. Il ne s'agit donc pas de décréter « aveuglement » la valeur des choses, comme le ferait la morale (puisqu'elle ignore les causes véritables des choses et renverse l'ordre des choses en prenant les effets pour les causes²²³), mais de déduire ces valeurs à partir d'une connaissance véritable des rapports entre les choses (extérieures et l'individu). La morale serait alors l'expression d'une connaissance partielle, confuse, autrement dit inadéquate des choses ; elle serait l'expression de l'angoisse de la conscience. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Si la conscience n'est rien d'autre qu'une connaissance illusoire, ou confuse des choses, sur quoi se fonde-t-elle ? Elle se fonde sur les variations de la puissance de l'individu, donc comme nous le disions précédemment, sur les effets des causes extérieures sur l'individu. Cette puissance est soit augmentée ou diminuée, soit aidée ou contrariée. La conscience est alors conscience des différentes variations (augmentation et diminution) de la puissance de l'individu. Tout comme ce dont elle est « conscience », la conscience oscille sans cesse. Et ce serait sur cette base, donc en partant des idées confuses des choses que la morale prendrait forme. Tout le discours spinoziste opèrerait donc une ligne de démarcation entre l'éthique et la morale. En rejetant les valeurs de *bien* et de *mal*, valeurs chères à la morale, Spinoza ne ferait rien d'autre que prendre le contre-courant de celle-ci ; autrement dit, il ne ferait rien de plus que substituer la morale par l'éthique.

« Spinoza l'immoraliste » : tel est le sous-titre de la seconde section du chapitre que Deleuze consacre à la distinction entre l'éthique et la morale²²⁴. Spinoza serait-il alors « immoraliste » ? A travers la réflexion qui se construit, notre intention n'est pas de céder à la

²²³ G. Deleuze, *op.cit.*, p. 31.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 27-43.

facilité du prétexte que pourrait susciter le sous-titre du texte de Deleuze (« Spinoza l'immoraliste »), mais de tracer une ligne de clivage par rapport à la thèse de celui-ci (thèse selon laquelle, il n'y a pas de morale, mais seulement d'éthique chez Spinoza). Dans le langage courant, qualifier un individu d'*immoraliste*, revient à le poser comme celui qui nie, remet en cause, les valeurs morales ; autrement dit qui n'accorde aucun intérêt à la morale et à tout ce qu'elle véhicule comme principes et règles de vie.

Deleuze savait, mieux que quiconque, que Spinoza fut le philosophe le « plus digne »²²⁵, quand bien même il fut aussi « le plus injurié et haï »²²⁶. Injurier quelqu'un et chercher à l'assassiner, n'est-ce pas aller à l'encontre de la morale (religieuse qui interdit, par exemple, de tuer) ? Spinoza a fait l'objet de toutes sortes d'agressions ; il a même échappé à un assassinat. La dignité que Deleuze reconnaît à Spinoza est expressive de son attitude par rapport aux agressions dont il fut victime. Est-il *immoraliste* alors qu'il s'abstient de rire, blâmer la conduite des hommes ? En quel sens, un individu « digne » et dont la conduite est irréprochable peut-il être qualifié d'*immoraliste* ? C'est, selon ce qui ressort des analyses de Deleuze, lorsqu'il récuse la morale et les valeurs qu'elle renferme ; autrement dit, si la valorisation des valeurs morales par un individu fait de celui-ci un *moraliste*, leur dévalorisation par le même individu en fait un *immoraliste*. On l'aura donc compris, Deleuze ne situe pas Spinoza au même niveau que les pervers, les assassins et autres individus de la même farine. Le qualificatif qu'il attribue à Spinoza permet seulement de souligner à quel point, celui-ci ne partage pas les valeurs véhiculées par la morale commune, puisqu'elle résulte d'une connaissance confuse des choses et ne permet donc pas de comprendre les rapports de composition et de décomposition. Mais, la question qui se pose est celle de savoir si Spinoza a dévalorisé la morale, mieux, s'il n'y a pas chez lui, de discours moral.

En abordant la question du jugement des valeurs dans l'Appendice du *De Deo*, Spinoza ne fait-il pas que critiquer « une certaine » morale ? Celle qui se fonde sur la complexion affective de chaque individu et s'alimente sans cesse à partir des explications par les causes finales²²⁷ ? Si tel est le cas, l'immoralisme que Deleuze lui reconnaît ne concerne pas *la* morale, mais seulement *une* certaine morale.

Il faut d'abord faire un constat sur l'orientation que Deleuze donne à certains textes de Spinoza : il est vrai que, chez Spinoza, la connaissance du corps occupe une place de choix. En effet, le lecteur peut, par exemple, être surpris de voir que, la Seconde Partie de l'*Éthique*,

²²⁵ G. Deleuze, *op.cit.*, p. 27.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Voir Spinoza, *Éth.*, I, App. Et *TTP*, Préface.

pourtant intitulée du *De natura et origine mentis* (« de la nature et de l'origine de l'esprit »), s'ouvre sur la Définition du corps. L'étonnement pourrait s'accroître à la lecture du Scolie de la Proposition XIII de la même Partie du texte, où l'auteur soutient la nécessité de connaître le corps pour mieux connaître l'esprit et la supériorité d'un esprit sur un autre, etc. Il est donc vrai qu'ici (dans ce passage du *De natura et origine mentis*), Spinoza prend le corps en modèle, comme le soutient Deleuze. Mais, en est-il de même pour le Scolie de la Proposition II du *De origine et natura affectuum* sur lequel Deleuze se fonde également pour poser le corps comme un modèle ? Non, contrairement au Scolie de la Proposition XIII du *De natura et origine mentis*, celui de la Proposition II du *De origine et natura affectuum* s'inscrit dans un autre contexte particulier : celui de la critique du libre arbitre et non de la mise en valeur du corps comme modèle. Soyons clairs : nous ne disons pas que Deleuze ignore que ce Scolie (d'*Éth.*, III, Prop. II) traite de la remise en cause du libre arbitre, puisque dans son étude, il insiste sur l'absence de rapport de causalité entre l'esprit et le corps ; mais aussi sur le rejet de la supériorité de l'esprit sur le corps. Cependant, bien qu'il soit conscient de l'objet même du Scolie en question, Deleuze s'intéresse à une tout autre question : c'est la question éthique d'aller au bout de ce que l'individu peut, de remplir le pouvoir d'être affecté. Voyons si la Préface du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* légitime ou invalide-t-elle la thèse de Deleuze relative à l'immoralisme de Spinoza.

Spinoza ne cesse de dire que, les notions que l'on attribue aux choses ne sont que des manières de penser. Lesquelles sont souvent formées en fonction d'un modèle donné. Comme nous l'avons souligné précédemment, cette manière de procéder n'est rien d'autre que le propre de la nature humaine. C'est ce que tient d'abord à rappeler Spinoza dans la Préface qui nous intéresse ici : « (...) une fois que les hommes eurent commencé à former des idées universelles et à inventer en pensée des modèles (...), et à préférer certains modèles à d'autres, il advint que *chacun appela parfait ce qu'il voyait convenir avec l'idée universelle qu'il avait de la sorte formée de la chose, et au contraire imparfait ce qu'il voyait convenir moins avec son concept du modèle* »²²⁸. Même quand ils n'ont que des idées confuses des choses, les hommes ne manquent pas de se servir des modèles à partir desquels ils évaluent les choses. Ce que l'on aimerait mettre en évidence, c'est le fait que, qu'ils aient des idées confuses des choses ou non, les hommes considèrent le modèle sur lequel ils se basent comme ce qui vient, pour ainsi dire, garantir le jugement que l'on porte sur telle ou telle chose.

²²⁸ *Éth.*, IV, Préface, pp. 335-337. Nous soulignons. La difficulté consistera à amener les individus à concevoir des valeurs communes ; donc non plus en fonction de chacun, mais par rapport à tous. Ce sont là, les bases de la constitution et les raisons de la conservation de tout corps politique (ou de toute organisation humaine).

L'extrait que nous venons de lire met en évidence, certes, la constitution des modèles comme une pratique humaine, mais il tend aussi à présenter une autre situation : la relativité des modèles. Les corps des individus ne sont pas affectés et n'affectent pas de la même manière. Nous avons vu que, ce qui plaît à l'un, déplaît à l'autre : autant de manières d'affecter et d'être affecté, donc autant d'individus, autant de modèles opératoires.

La Préface du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* ne doit pas seulement être lue comme un propos introductif relatif à la description de la servitude humaine. Le but de Spinoza (dans l'*Éthique*) n'est pas de nous apprendre ce que nous savons déjà, à savoir que les hommes sont plus en proie aux passions, qu'il ne leur est pas facile de se conduire sous le règne de la raison ; mais son but est d'exposer la voie par laquelle les hommes peuvent se défaire des chaînes de la servitude. Et à travers cette démonstration, il nous amène à comprendre comment les hommes, bien que déterminés par des passions diverses et contraires, peuvent dépasser leurs différences affectives, donc ce qui les oppose, et vivre ensemble selon des règles de vie qui ne soient plus relatives à la seule complexion affective de chaque individu, mais qui soient expressives des aspirations de tous : c'est en substance, le but de la réhabilitation spinoziste des valeurs de *bien*, de *mal*, etc.

La Préface de la Quatrième Partie de l'*Éthique* reprend donc le raisonnement de l'Appendice de la Première Partie : c'est par extension que les hommes, accoutumés aux objets finalisés (qu'ils fabriquent eux-mêmes, tels les maisons et autres édifices) qu'ils évaluent en fonction de leur appétit, vont considérer la nature entière sur ce même modèle de lecture : « Et telle semble bien en être la raison qui fait que, les choses naturelles également, à savoir celles qui n'ont pas été faites de main d'homme, ils les appellent vulgairement parfaites ou imparfaites ; c'est que *les hommes ont l'habitude de former des idées universelles aussi bien des choses naturelles que des artificielles, idées qu'ils tiennent pour les modèles des choses* »²²⁹. La démarche de Spinoza consiste d'abord à rappeler comment procède chaque individu ; il montre qu'il existe des modèles propres à chaque individu, donc conçus sur la base de la manière d'affecter et d'être affecté de chacun. Par la suite, il nous dit ce que nous savons déjà : c'est le propre de la nature humaine.

Autrement dit, cette tendance qui consiste à poser la valeur des choses et à construire des modèles, est propre à tous les individus humains. Spinoza dit que « les hommes ont l'habitude... ». Il est vrai que, lorsque chacun conçoit ses modèles de choses, il le fait en fonction de sa complexion affective ; une complexion qui le définit essentiellement comme cet individu là, et non un autre ; une complexion qui s'est constituée tout au long de la vie de

²²⁹ *Op.cit.*, p. 337. Nous soulignons.

chacun, en fonction des expériences ; une complexion qui se traduit, plus précisément, par la capacité que chaque individu a, à faire face, à répondre aux sollicitations, aux rencontres, des choses extérieures. L'habitude, faut-il le rappeler, c'est ce qui fait un individu, c'est ce qu'il ne peut ne pas être. Mais cette expression, à savoir, *les hommes ont l'habitude*, doit se lire dans l'optique d'un effort consistant à amener les hommes à constituer une société commune. Qu'est-ce à dire ?

Ici, sans occulter l'habitude individuelle, donc celle de chaque individu, qui se distingue forcément de celle d'un autre, Spinoza met l'accent sur l'habitude commune des hommes. Celle-ci peut se comprendre comme une prédisposition. Et dans le contexte de notre propos, il s'agirait d'une prédisposition commune à former des notions des choses, une disposition commune à construire des modèles. Mais, il nous faut comprendre qu'à travers la formule évoquée ci-dessus, Spinoza vise à montrer qu'il existe une habitude commune aux individus ; certes, elle se traduit par la détermination des modèles, mais cette détermination n'est plus relative, elle est propre à un ensemble d'individus. Cette habitude (de former les idées des choses), constitue en quelque sorte l'âme d'un collectif, donc ce sans quoi chaque individu appartenant à cet ensemble (d'individus) ne saurait réellement être une partie de ce corps collectif, au sens où il ne saurait se reconnaître à travers les valeurs propres à ce collectif. En d'autres termes, la formation des idées (ou des notions) des choses n'est pas exclusive aux seuls individus humains, elle est aussi le propre des individus collectifs. Donc en dehors de l'habitude individuelle, singulière, propre à chacun, et qui est le propre de tous les hommes, mais les distingue plus qu'elle ne les rassemble, il y a une habitude collective.

En tant qu'il représente la fin que les hommes se proposent d'atteindre, tout modèle est avant tout, l'expression même de l'appétit humain. C'est la cause finale de leur agir. Ainsi, la perfection et l'imperfection d'une chose se disent en fonction du rapport que cette chose entretient avec le modèle ou l'appétit humain. On retrouve toujours l'idée émise aussi bien dans l'Appendice du *De Deo* que dans le Scolie de la Proposition IX du *De natura et origine mentis*, l'idée selon laquelle, l'appétit de l'utile étant ce, en vue de quoi les hommes agissent, constitue, par voie de conséquence, la norme à partir de laquelle ils évaluent les choses²³⁰. Le modèle n'est rien d'autre qu'une dénomination même de l'appétit humain. Il y a, donc toute une construction qui précède la formulation des valeurs que nous prêtons aux choses. A la base de cette construction, se trouve avant tout l'appétit humain exprimé à travers tel ou tel modèle.

²³⁰ En d'autres termes, les valeurs de « bien » et de « mal » n'étant rien en elles-mêmes, elles n'ont de sens que par rapport à notre appétit, donc par rapport à notre désir de nous approcher du modèle anthropologique.

Cela dit, Spinoza maintient, en un certain sens, cette construction. Les notions de *bien* et de *mal* et tant d'autres encore, ne s'emploient plus sur la base du rapport de ressemblance ou de dissemblance que les choses entretiennent avec tel ou tel modèle, mais seulement avec un modèle ayant les caractéristiques d'une notion commune. Dit autrement, la réhabilitation, mieux, la reconsidération dont ces notions font l'objet dans la Quatrième Partie de l'*Éthique* nous amène à concevoir le modèle anthropologique comme la norme à partir de laquelle elles tirent leur valeur de vérité : « Et donc, par bien, j'entendrai dans la suite ce que nous savons avec certitude être un moyen d'approcher toujours plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons. Et, par mal, ce que nous savons avec certitude être un obstacle à ce que nous reproduisons ce même modèle. Ensuite, nous dirons les hommes plus parfaits ou plus imparfaits en tant qu'ils s'approchent plus ou moins de ce même modèle »²³¹. Remarquons bien la teneur et le charme de ce texte : Spinoza embarque son lecteur et le tient toujours *comme par la main* ; il l'amène ainsi à partager ses analyses, à comprendre les choses de la même façon que lui, donc à faire corps avec lui²³². L'implication du lecteur se lit davantage dans ce *nous*. Nous sommes donc tous amenés à entendre désormais, par *bien* et *mal*, ce que Spinoza entend par là, c'est-à-dire, ce qui favorise et ce qui empêche la puissance de l'individu humain à répondre aux exigences du devoir-être, donc de tendre davantage vers le modèle anthropologique. Ceci nous permet de mieux discuter la thèse de Deleuze.

Pour Deleuze, il y a chez Spinoza, une « dévalorisation de toutes les valeurs, et surtout du bien et du mal (au profit du « bon » et du « mauvais ») »²³³. Ainsi, soutient-il que Spinoza est un immoraliste. L'*Éthique* constituerait une sorte de révolution dans l'histoire de la pensée : son auteur aurait donc renversé le système du jugement²³⁴. Cette lecture que Deleuze propose, est riche de sens, cependant, elle ne nous satisfait pas.

Contrairement à cette tendance deleuzienne qui consiste à lire les notions de *bien* et de *mal* comme des valeurs transcendantes²³⁵, donc contraire à la philosophie de Spinoza, puisqu'elles n'auraient pas de sens²³⁶, nous constatons, à la lecture de la Préface de la

²³¹ *Éth.*, IV, Préface, p. 341.

²³² Ce désir spinoziste d'incorporer, d'enrôler le lecteur dans son itinéraire philosophique se lisait déjà dans le *TRE* (§ 14, p. 71) où il rappelait que tout son bonheur consistait à s'appliquer à ce que les individus humains puissent comprendre ses raisonnements, et que leur entendement ainsi que leurs désirs s'accordent avec son entendement et ses désirs. Ce que nous lisons comme la constitution d'un collectif, autrement dit, un corps spinoziste.

²³³ Deleuze, *op.cit.*, p. 33.

²³⁴ *Ibid.*, p. 35.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*, p. 77. Il est vrai que dans la Préface d'*Éth.*, IV, Spinoza dit de ces notions de *bien* et de *mal*, qu'elles « n'expriment rien de positif dans les choses ». Cependant, nous ne devons pas nous arrêter à cette rigueur du propos de Spinoza, qui tend à rappeler les analyses de l'Appendice du *De Deo*, et donc à confirmer la remise en cause des jugements de valeurs et par voie de conséquence, le rejet des notions évoquées. Mais, après avoir

Quatrième Partie de l'*Éthique*, que Spinoza conserve bien ces notions. Et les raisons de cette conservation sont désormais connues : elles ne sont plus posées comme ce fut le cas, dans l'Appendice du *De Deo*, en fonction de tel ou tel individu, mais désormais en fonction de cet *idéal d'homme*, cette perfection dont chaque individu désire s'en approcher²³⁷. La poursuite de cet idéal se fait-elle au détriment de la morale, et donc comme le voudrait Deleuze, uniquement au profit de l'éthique ? Avant de répondre à cette question, faisons quelques observations au sujet du contexte dans lequel se situe le propos de Spinoza.

Nous observons que, dans cette Préface, Spinoza ne vise pas seulement à former « une idée de l'homme ». Depuis le *De natura et origine mentis* (mis à part le précieux apport de l'Appendice du *De Deo*), il ne fait que cela ; il ne cesse de nous décrire l'homme, tel qu'il est dans son individualité et dans ses rapports avec le monde extérieur. Nous avons donc, avec Spinoza, « une idée de l'homme ». Cependant, semble nous dire Spinoza, une chose est d'avoir une idée de l'homme, donc de connaître l'homme tel qu'il est, en proie à la servitude, et une autre, est d'avoir une idée de l'homme comme s'inscrivant dans un processus qui le fait « devenir actif »²³⁸, et qui, dans ce devenir, le pose comme un être tendu vers ses semblables, un membre du corps politique, qui préfère les lois de ce corps à celles par lesquelles chaque individu, pris isolément, souhaite se conduire. Cette dernière idée de l'homme, est d'abord une « idée », au sens où aucun individu humain ne présente ou ne remplit les conditions incluses dans cette idée de l'homme. Nous ne disons pas que, personne ne peut remplir ces conditions, mais que tout le discours anthropologique tel qu'il se déploie depuis l'Appendice du *De Deo*, nous permet de partager le constat auquel Spinoza parvient et que nous schématisons comme suit : les individus humains naissent tous ignorants, et la plupart d'entre eux, demeurent dans cet état, à tel point qu'on pourrait dire d'eux qu'ils sont des enfants (voire des bébés) adultes. Impuissants à maîtriser et à contrarier les affects, les individus humains peuvent voir le meilleur, mais ne s'empêchent pas de faire le pire. Alors, comment nous sauver ? Ce salut passe d'abord, par la formation d'« une idée de l'homme ». Ce qui n'est donc pas la même chose que l'idée ou la connaissance ordinaire de l'individu humain. Mais, ici, cette idée n'est pas seulement expressive d'une conception, donc d'une construction conceptuelle, mais elle traduit aussi une projection éthique (n'ayant pas peur d'employer ce mot ici), d'un idéal à atteindre. C'est en cela que cette idée de l'homme est un modèle.

reconnu que ces notions ne sont rien d'autres que des modes de penser, Spinoza va justifier leur maintien dans son discours anthropologique, en évoquant la constitution du modèle anthropologique.

²³⁷ Voir *Éth.*, IV, Définitions I et II, p. 343.

²³⁸ Nous empruntons cette expression à P. Sévérac qui l'applique de façon significative au projet éthique de Spinoza. Voir, *Le devenir actif chez Spinoza, op.cit.*

A présent, voyons, s'il faut partager avec Deleuze la thèse selon laquelle, cette projection éthique se fait au détriment de la morale (ou des valeurs morales). L'argument qu'avance Deleuze est le suivant : « Il est clair qu'une loi, dès que nous ne la comprenons pas, nous apparaît sous l'espèce d'un « *il faut* ». Si nous ne comprenons pas la règle de trois, nous l'appliquons, nous l'observons *comme un devoir* [...] La loi, morale ou sociale, ne nous apporte aucune connaissance, elle ne fait rien connaître. Au pire, elle empêche la formation de la connaissance (...) »²³⁹. Déjà, nous pouvons commencer par montrer que, contrairement à ce que soutient Deleuze, le *il faut* n'est pas réductible à une injonction tyrannique²⁴⁰. Certes, en son sens premier, le *il faut* renvoie justement à l'idée d'un ordre, d'une obligation que l'individu vit comme une « contrainte » avec l'idée d'une cause extérieure. Toutefois, le *il faut* se donne aussi à lire comme l'expression de ce que nous avons appelé, la projection éthique. Il traduit la décision de l'individu de changer de registre, d'entreprendre son itinéraire, sans pourtant que cela n'ait l'apparence ou ne soit même l'effet d'une tyrannie. Spinoza lui-même, n'emploie-t-il pas le *il faut* ? On peut le lire dans le dernier Scolie du *De potentia intellectus, seu de libertate humana*. Et, si on nous reproche de nous fonder là-dessus, alors que, dans ce Scolie, le *il faut*, n'est pas expressif de la décision du philosophe (celle d'entreprendre l'itinéraire éthique), nous pourrions lire ce Scolie tout en ayant à l'idée le paragraphe 15 du *Traité de la réforme de l'entendement*, où Spinoza, parlant de ses résolutions, donc de ce qui lui sera utile au progrès éthique, dit, entre autres qu' : « *il faut* s'appliquer à la philosophie morale (...). Mais avant tout, *il faut* réfléchir et trouver les moyens de guérir l'entendement (...) »²⁴¹. Donc, si nous revenons à la Préface qui fait l'objet de notre analyse, nous dirions que, avoir en vue le modèle anthropologique, c'est s'inscrire dans le *il faut*, c'est partager le désir de Spinoza, non seulement celui de concevoir le modèle anthropologique, mais surtout celui de l'avoir en vue. Cela dit, qu'elle est la consistance du *il faut* ?

Il tend à s'inscrire, comme nous l'avons vu, dans le projet éthique de Spinoza. Ce qui revient à dire que la projection éthique se lit sous la forme d'un *devoir*. Et comme chaque individu est, ce qu'il est, ce devoir est pour chaque individu humain, un *devoir-être*, c'est-à-dire, l'expression d'un désir de ressemblance au modèle. Et ce devoir-être n'a de consistance qu'à travers le champ conceptuel que défriche Spinoza, autrement dit, à travers les notions

²³⁹ Deleuze, *op.cit.*, pp. 36-37. Nous soulignons.

²⁴⁰ Deleuze identifie la loi morale à celle du tyran. Voir p. 37.

²⁴¹ *TRE*, §, 15, p. 73. Nous soulignons.

telles que, celles de *bien*, de *mal* (que Spinoza, contrairement à ce qu'affirme Deleuze, n'oppose pas aux notions de *bon* et de *mauvais*²⁴²).

Mais, nous tenons à préciser que, cet *il faut* spinoziste, donc ce devoir-être, n'est pas à confondre avec celui du vulgaire qui vit sous l'influence des causes extérieures et fait donc tout pour répondre aux attentes de ces dernières. Le devoir-être spinoziste est une voie que nous trace la raison. Ce qui revient à dire que, loin d'obéir à un tyran, lorsque l'individu humain s'efforce d'avoir le modèle anthropologique en vue, son effort se déploie sous le règne de la raison, car ce devoir-être, n'est rien d'autre qu'un devoir-être raisonnable. C'est comme si Spinoza nous disait, après nous avoir montré la voie, donc, après que nous ayons cheminé à ses côtés : il faut devenir raisonnable.

Dès lors qu'elles sont posées par rapport au modèle anthropologique, les notions des choses (bien, mal, beau, laid) n'ont plus la consistance qu'elles avaient dans l'Appendice du *De Deo*. Les exigences ne sont plus celles d'une cause extérieure, mais bien celle de l'individu lui-même en tant qu'il a en vue le modèle anthropologique ; ce sont donc les exigences de celui-ci, mieux, ce sont celles de la raison. Pascal Sévérac parle, à ce propos, d'un « moment moral » qui se caractérise par l'association de la raison et de l'imagination : « la raison est présente, dans la mesure où le contenu du modèle est rationnel ; mais l'imagination l'est également, puisque le modèle, en tant qu'il est visé comme une fin permettant de donner sens aux concepts de bien et de mal, relève d'une pensée imaginative »²⁴³. Le contenu du modèle est rationnel dans la mesure où, ce qui le distingue des modèles habituels des hommes, c'est le fait qu'il découle de la connaissance du second genre. C'est en ce sens que nous nous sommes demandés si le modèle anthropologique ne pouvait pas être considéré comme une notion commune.

On constate donc que, certes dans l'Appendice du *De Deo*, Spinoza soulignait, que ces notions n'avaient aucun rapport avec les choses (il revient sur cette même idée au début de la Préface de l'avant dernière Partie de son texte majeur). Mais, ce que Spinoza voulait surtout faire comprendre c'est que, le monde extérieur est connu à partir des affections de notre corps. Seulement, pour que cette connaissance ne soit pas confuse, pour qu'elle ne soit pas seulement le reflet de notre perception partielle des choses, il faut qu'elle se fonde non pas sur nos seules affections corporelles, mais sur ce que nos affections ont en commun avec celles d'autres corps. Et, c'est en cela, que le modèle anthropologique proposé ici, diffère

²⁴² On le voit dans les Propositions XXXVIII, XXXIX et leurs dérivés.

²⁴³ P. Sévérac, *Spinoza. Union et désunion*, op.cit, p. 188.

complètement de celui que chaque individu pouvait formuler à partir de sa seule complexion affective.

Remarquons à cet effet que, c'est après avoir évoqué son modèle anthropologique qu'il reconsidère les valeurs pourtant critiquées antérieurement. Le lien qu'il y a entre ces valeurs et le modèle anthropologique ou plus précisément, la valeur de vérité que ces notions tirent du modèle en question est illustré à travers la conséquence que Spinoza pose : *in seqq* (« et donc »). Autrement dit, une fois ce modèle posé, désormais, « bien » et « mal » pourraient avoir un sens ; lequel sens a pour référence ce modèle. C'est en cela que nous pouvons dire que le modèle anthropologique constitue la norme à partir de laquelle le jugement de valeur trouve toute sa portée. Ainsi, les notions de « bien » et de « mal » ne sont plus perçues comme des produits de l'imagination, mais comme ceux de la raison ; c'est-à-dire, comme des concepts que l'esprit forme parce qu'il est une chose pensante²⁴⁴ ; chose pensante pouvant former des idées adéquates des choses.

Le modèle anthropologique spinoziste, en tant qu'il renferme toutes les perfections de la nature humaine, contient donc plus de réalité. Ce qui est donc dit *bien* ou *mal* par rapport à lui, doit être tenu pour tel. Car, si tel est que, ce modèle contient plus de réalités, il va donc de soi que toute chose nous éloignant de lui, constitue un vrai mal, puisqu'il nous empêche, pour ainsi dire, d'atteindre un vrai bien (à savoir, le modèle de l'homme libre). De même que, toute chose nous rapprochant davantage de ce modèle ne peut être tenu que pour un « bien », dans la mesure où nous sommes conduits à avoir plus d'étantité.

En fait, c'est parce qu'il est posé comme l'expression du « bien » et de la « perfection » qui puissent se lire dans la nature humaine, que ce modèle constitue un « exemple » à suivre. C'est donc, parce qu'il est censé nous éloigner de ce qui peut causer notre mal et notre imperfection, que ce modèle mérite d'être imité par nous. A l'inverse, nous avons également vu que, les notions de bien et de mal n'avaient de sens que grâce au modèle anthropologique. C'est-à-dire que, autant le modèle anthropologique spinoziste se démarque des modèles asservissants grâce aux valeurs de bien et de perfection qu'il est censé renfermer, autant ces valeurs, telles qu'elles sont employées ici, se démarquent de ce qu'elles étaient dans le *De Deo*, grâce au modèle anthropologique qui constitue leur norme de vérité.

Nous venons de voir comment les notions de *bien* et de *mal*, de *perfection* et d'*imperfection* et bien d'autres encore, participent à la construction du modèle anthropologique de Spinoza. La considération de ce modèle comme une réalité renfermant toutes les perfections humaines, nous a amené à comprendre la nécessité d'une

²⁴⁴ *Éth.*, II, Déf. III, Explication, pp. 93-95.

reconsidération des notions évoquées (*bien, mal, parfait, etc.*). Compte tenu de la réhabilitation de ces valeurs à partir du modèle anthropologique spinoziste, on ne peut plus affirmer qu'elles n'ont aucune portée. Elles en ont, puisque c'est elles qui donnent sens au modèle de l'homme libre ; c'est elles qui permettent de souligner la différence entre l'homme libre et l'homme asservi (mais, comme nous l'avons vu, ces mêmes valeurs n'ont également de sens que grâce au modèle anthropologique). Il faut rappeler qu'on ne peut pas dire avec Deleuze qu'il n'y a pas, chez Spinoza, de morale, et que seule l'éthique aurait le droit de cité. La particularité du modèle anthropologique, ce qui fait de lui une sorte d'idéal à atteindre tient précisément dans la réhabilitation des valeurs, telle qu'elle se donne à lire dans la Préface du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*. Ces valeurs auront nécessairement une portée opératoire, et c'est en un sens, sur cette base que la vie des hommes en société sera possible.²⁴⁵

TROISIÈME PARTIE :

CORPS POLITIQUE ET AFFECTS DE LA MULTITUDE : LE RÉALISME ANTHROPOLOGICO-POLITIQUE DE SPINOZA

« Des fondements de la république, tels que nous les avons exposés plus haut, il suit avec la dernière évidence que sa fin ultime consiste non pas à dominer les hommes, à les contenir par la crainte et à les soumettre au droit d'autrui, mais au contraire à libérer chacun de la crainte pour qu'il vive en sécurité autant que faire se peut, c'est-à-dire qu'il préserve le mieux possible son droit naturel à exister et à agir sans danger pour lui-même ni pour autrui. Non, dis-je, la fin de la république ne consiste pas à transformer les hommes d'êtres rationnels en bêtes ou en automates. Elle consiste au contraire à ce que leur esprit et leur corps accomplissent en sécurité leurs fonctions, et qu'eux-mêmes utilisent la libre Raison, sans rivaliser de haine, de colère et de ruse, et sans s'affronter avec malveillance. La fin de la république c'est donc en fait la liberté ».

(Spinoza, *Traité théologico-politique*, Chapitre XX, §6, Œuvres III, PUF, 1999, p. 637).

CHAPITRE V : PASSIONS, FORMATION ET CONSERVATION DU CORPS POLITIQUE CHEZ HOBBS : UNE ANTHROPOLOGIE DE LA PEUR ?

5.1. Hobbes et la nature humaine

A. Description hobbesienne de l'état de nature : la genèse des conflits à travers les passions.

Les hommes sont-ils « méchants » du fait de leur nature ? Autrement dit, les facultés naturelles des hommes, telles que les passions, sont-elles les causes de leurs conflits à l'état de nature ? Admettre une telle hypothèse, ne reviendrait-il pas à soutenir par la même occasion, que l'état civil implique une remise en cause de ces mêmes facultés, étant donné qu'elles sont identifiées comme la cause de la méchanceté des hommes ? Cependant, la présence des passions dans le corps politique ne donne-t-elle pas à comprendre que celles-ci font partie de la nature humaine, c'est-à-dire qu'on ne peut ne pas concevoir les hommes (aussi bien à l'état de nature qu'au sein du corps politique) sans ces propriétés essentielles que sont les passions ? Ceci donne à penser que, ce qui fait problème, ce n'est pas tant le fait que les hommes soient dotés de passions, mais c'est plutôt l'absence de corps politique proprement dite.

Tel que l'entend Hobbes (et tous les penseurs qui ont évoqué l'idée d'une vie humaine antérieure à celle de la société civile), l'état de nature n'est rien d'autre qu'une projection (une image), une hypothèse relative à la condition humaine avant la formation de la société civile. Cet état permet de comprendre non seulement les penchants naturels des hommes, mais aussi ce que les hommes seraient sans le corps politique, c'est-à-dire, sans cet ensemble de lois susceptibles de réguler leur conduite et de les « tenir tous en respect ». Une telle régulation ne

tend pas à transformer les hommes, c'est-à-dire, à modifier la nature humaine ; mais elle consiste seulement à permettre à chacun de préserver son être sans que la présence d'autrui ne soit forcément synonyme d'une remise en cause de cette préservation.

Cela dit, si le corps politique ne vise pas à transformer la nature humaine, mais à favoriser l'épanouissement de tous en toute sécurité, il se trouve donc que la constitution affective des hommes n'est pas la cause de leur animosité à l'état de nature ; autrement dit, ce n'est pas elle qui fait défaut. Ce serait plutôt l'absence de lois susceptibles de tenir tous les individus « en respect » qui constituerait la principale cause des conflits perpétuels entre les hommes. En effet, selon Hobbes : « il est manifeste que pendant ce temps où les humains vivent sans qu'une puissance commune ne leur impose à tous un respect mêlé d'effroi, leur condition est ce qu'on appelle la guerre ; et celle-ci est telle qu'elle est une guerre de chacun contre chacun »¹. Est-ce à dire qu'au sein du corps politique il n'y a plus de conflit ? Est-ce à dire qu'il suffit de réunir les hommes sous des lois communes pour mettre un terme aux conflits qui les caractérisaient antérieurement ?

En partant de la description hobbesienne de l'état de nature, nous aimerions voir comment, sans être la principale cause des conflits entre les hommes à l'état de nature, la complexion affective n'en demeure pas moins une cause parmi tant d'autres. Il s'agit plus précisément de montrer comment le fait qu'il n'y ait pas de lois capables de tenir les hommes en respect favorise une expression des passions humaines qui soit souvent conflictuelle. En d'autres termes, nous voulons souligner que, ce n'est pas la nature humaine en elle-même qui soit source de conflit, mais que c'est plutôt l'état dans lequel les relations humaines se déploient qui donne à la nature humaines des allures conflictuelles.

Pour ce faire, nous partirons d'abord de la conception hobbesienne de l'homme comme être de passions. Ce qui nous permettra de comprendre qu'en l'absence des lois du corps politique qui demandent à chacun de restreindre son droit, les hommes sont voués à l'inimitié. Encore une fois, il ne s'agira pas de poser les passions comme la cause principale des conflits, mais de voir en quel sens elles peuvent rendre compte de la genèse des conflits à l'état de nature. Ensuite, nous procéderons à la critique hobbesienne de la conception aristotélicienne de l'homme comme « *animal politique* ». L'étude de cette critique permettra de comprendre en quoi, chez Hobbes, loin d'être une réalité naturelle que les hommes créeraient spontanément, le corps politique relève, bien au contraire, de tout un processus qui nécessite, entre autres, la pacification des passions individuelles. Cette étude constituera une transition à l'élucidation du rôle des passions dans la formation du corps politique. Ceci

¹ Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 13, Paris, Folio, 2000, p. 224.

énoncé, posons-nous la question de savoir : quel effet l'état de nature joue-t-il sur la nature humaine ? En quoi cet état favorise-t-il une certaine dynamique affective relative aux conflits perpétuels ? Telle est la première question à laquelle nous allons tenter de répondre ci-dessous.

a) L'état de nature et la constitution affective des hommes chez Hobbes

Comment naissent les affections ou les passions en chaque individu ? C'est à cette question que les premières lignes des Chapitres VII et VIII de *De la nature humaine* répondent. Selon l'auteur, lorsqu'un mouvement excite le cerveau, il se répand aussitôt dans le cœur, et une fois en ce lieu, ce mouvement sera soit favorable, soit défavorable à la préservation de l'être même de chaque individu. C'est justement parce qu'il se communique au cœur et qu'il concerne la préservation de l'être de l'individu, que ce mouvement est appelé *passion*². La passion pourrait donc se définir comme un mouvement qui prend naissance dans le cerveau³ et se répand dans le cœur. Encore une fois, si on l'appelle *passion*, c'est parce que ce mouvement est en mesure d'aider ou de contrarier un autre mouvement : *le mouvement vital* de chaque individu. Ce *mouvement vital*, comme son nom l'indique, est lié à la vie de tout individu⁴. C'est l'effort que chaque chose déploie pour préserver son être, donc se maintenir en vie.

En tant que moteur de la circulation du sang (circulation indispensable à la conservation du corps), le cœur représente l'organe principal du *mouvement vital* du corps humain. Ainsi, lorsque ces mouvements venant du cerveau et se communiquant au cœur sont de nature à augmenter ou à suppléer la dynamique du *mouvement vital*, ils produiront du *plaisir* ; dans le cas contraire, c'est-à-dire, s'ils sont de nature à diminuer ou à nier cette dynamique, ils produiront de la *douleur*. En fait, tout est lié à l'effet que ces mouvements

² Hobbes, *De la nature humaine*, Chapitre VII, §1, p. 69. Chapitre VIII, §1 (traduction du Baron d'Holbach, introduction par É. Naert, Paris, Vrin, 1990), p. 75.

³ Dès le Chapitre II *De la nature humaine*, Hobbes montrait déjà que, la conception que nous avons des choses (par exemple, le goût, la couleur, l'odeur que nous attribuons aux choses) n'est rien d'autre que l'effet, ou plus précisément l'apparence que les choses extérieures produisent sur notre cerveau. Cet effet est une « apparence » en ce sens qu'il n'indique pas les propriétés réelles des choses extérieures, mais seulement nos différentes manières d'être affecté. Ainsi, une fois nos organes de sens sollicités par les corps extérieurs, le cerveau qui forme une idée de ces choses, communique au cœur l'effet que lui procurent les choses extérieures. A ce sujet, voir surtout les paragraphes 7 et 8 du Chapitre en question.

⁴ Ce mouvement est dit « vital » parce qu'il prend naissance dès la génération de toute chose et se perpétue durant son existence. Laquelle dépend donc de ce mouvement (d'où son appellation). Ce mouvement est de type mécanique, en ce sens qu'il s'accomplit de lui-même, sans que notre volonté y soit pour quoi que ce soit. Nous sommes seulement résolu à faire qu'il se perpétue indéfiniment. Ainsi, tendons-nous vers les choses qui lui sont favorables et nous éloignons-nous de ce qui peut lui nuire.

produisent dans le cœur ; c'est donc en fonction de leur effet, qu'ils sont, soit rapportés au *plaisir*, soit tout simplement liés à la *douleur*, comme on peut le lire dans l'extrait ci-dessous :

(...) ce mouvement [excité dans le cerveau] (...) se communiquant au cœur doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement que l'on nomme *vital*. Lorsqu'il l'aide et le favorise, on l'appelle *Plaisir, Contentement, Bien-être*, qui n'est rien de réel qu'un mouvement dans le cœur, de même que la conception n'est rien qu'un mouvement dans la tête ; alors les objets qui produisent ce mouvement sont appelés *agréables, délicieux*, etc. Les Latins ont fait le mot *jucundum*, de *juvare*, aider. Ce mouvement agréable est nommé *Amour* relativement à l'objet qui l'excite. Mais lorsque ce mouvement affaiblit ou arrête le mouvement vital, on le nomme *Douleur*. Et relativement à l'objet qui le produit on le désigne sous le nom de *Haine*. Les Latins l'ont exprimé quelque fois par le mot *odium* et d'autres fois par *taedium*⁵.

Cet extrait, lié à ce que nous appelons « la naissance des passions », met d'abord en scène les rapports que l'homme entretient avec les choses extérieures. Ces rapports peuvent aussi bien déboucher sur une tendance favorable au *mouvement vital*, que sur une autre qui lui serait hostile. En prêtant attention au texte, il est possible de dire que le cœur, en fonction de l'effet qu'un mouvement produit sur lui, constitue le principe de détermination de la nature d'une passion. La chose n'est pas en elle-même agréable ou désagréable, mais c'est selon la manière dont l'individu est affecté par cette chose, donc selon l'effet que le mouvement né de notre rencontre avec cette chose, que nous la posons comme agréable ou désagréable. Ainsi, un mouvement n'est lié au plaisir ou à la douleur que parce qu'il affecte le cœur de telle ou telle manière, c'est-à-dire, qu'il contribue soit à la dynamique du *mouvement vital*, soit s'y oppose et le contredit. Autrement dit, si ces passions ne sont rien d'autres que des mouvements qui se produisent dans le cœur, ne convient-il pas de poser le cœur comme le principe de détermination de la nature des passions, puisque c'est en fonction de l'effet que ces mouvements produisent dans le cœur que l'on peut déterminer la nature de leur rapport avec le *mouvement vital* ?

De même que nous identifions les qualités des choses (la couleur, le goût, l'odeur, la dureté, la mollesse, etc.) aux effets qu'elles produisent sur nos organes de sens, de même, les choses, dont les mouvements conviennent ou disconviennent avec le *mouvement vital* de chacun, sont identifiées comme « agréables » ou « désagréables ». Une fois ces objets identifiés comme tels, le mouvement qui nous conduit ou nous détourne de ces mêmes objets est appelé « amour », lorsque l'objet vers lequel nous tendons est supposé contribuer à

⁵ Hobbes, *De la nature humaine*, Chapitre VII, §1, pp. 69-70.

enrichir notre *mouvement vital* ; ce mouvement est appelé « douleur » dans la mesure où il contrarie notre *mouvement vital* ; et nous faisons tout pour nous détourner de l'objet censé produire un tel mouvement.

En même temps qu'il s'explique par sa compatibilité ou son incompatibilité avec le *mouvement vital*, le mouvement que le cœur reçoit de l'objet extérieur par l'entremise du cerveau – mouvement qui est en principe une passion – va donc déterminer notre attitude vis-à-vis de l'objet extérieur. Autrement dit, en même temps qu'il suscite en nous ce mouvement interne qu'est la passion, il s'ensuit un autre mouvement lié cette fois-ci à une tendance qui nous permet soit de nous rapprocher de l'objet, soit de nous en éloigner. Encore une fois, ce mouvement (caractérisé par le rapprochement ou l'éloignement) est relatif à l'effet que le mouvement initial de l'objet exerce sur notre cœur ; il est donc relatif à la passion éprouvée. Ce mouvement (par lequel nous tendons vers un objet ou celui par lequel nous nous en détournons) n'est rien d'autre qu'une tendance essentielle de la nature humaine. C'est ce que Hobbes appelle *Appétit* ou *Désir*.

Le désir est un mouvement. En tant que tel, il « entraîne vers », ou « éloigne de » l'objet qui plaît ou déplaît. Selon Hobbes : « L'appétit ou le désir étant le commencement du *mouvement animal* qui nous porte vers quelque chose qui nous plaît, la cause finale de ce mouvement est d'en atteindre la fin que nous nommons aussi *but* ; et lorsque nous atteignons cette fin, le plaisir qu'elle nous cause se nomme *Jouissance*. Ainsi le bien (*bonum*) et la fin (*finis*) sont la même chose envisagée diversement »⁶. Il n'y a pas de *mouvement animal*, c'est-à-dire, relevant d'un décret de notre esprit (mouvement volontaire), sans désir. Car si le désir est, selon les propres termes de Hobbes, le commencement du *mouvement animal* (c'est-à-dire, celui qui conditionne le *mouvement animal*), c'est parce qu'il est lui-même ce mouvement. En tant que tel, dire du désir qu'il est au commencement du *mouvement animal*, sachant que ce dernier se traduit, entre autres, par un ensemble de passions, revient à poser le désir comme le commencement de toute passion. Ainsi, telle ou telle chose ne procure du plaisir que parce qu'elle est d'abord l'objet d'un désir. Ce désir peut se traduire par notre attachement à l'objet ou tout simplement un désir d'éloignement par rapport à ce même objet si nous l'avons en haine.

Pour Hobbes – tout comme pour Spinoza plus tard – l'homme est un être de désirs. Et le désir est ce par quoi tout homme s'efforce de préserver son être. Mais, qu'est-ce que préserver son être, qu'est-ce que cela suppose, si ce n'est, déployer tout son effort dans le respect du droit et de la loi de nature ? Une telle préservation passe aussi bien par la

⁶ Hobbes, *De la nature humaine*, Chapitre VII, §2, p. 70.

reconnaissance des objets extérieurs comme objets de désir, c'est-à-dire, des objets susceptibles de favoriser la préservation de l'être de tout individu, que par la reconnaissance de soi-même comme être de désirs. Mais, qu'est-ce que cela signifie ?

Cela signifie que, si le désir est porté vers l'objet extérieur, c'est d'abord parce qu'il est lié à l'être de l'individu. Autrement dit, en désirant l'objet extérieur, l'homme se désire soi-même. Non pas qu'il s'identifie à l'objet extérieur, mais que ce dernier (l'objet extérieur) étant désiré pour favoriser la préservation de l'être de cet homme, il va de soi qu'en le désirant, l'homme ne désire rien d'autre que soi-même, c'est-à-dire, sa propre préservation. Cela signifie aussi que, l'objet extérieur n'est pas désiré en vain, mais qu'il est toujours désiré *pour* la préservation de l'être. C'est donc celle-ci (la préservation de la vie) qui est au fondement même du désir.

L'homme comme être d'affects est avant tout dominé par un affect particulier, à savoir : le désir. Ce désir, comme nous venons de l'évoquer, est avant tout orienté vers soi. C'est un désir de conservation, de préservation et, de ce fait, tout son déploiement consiste uniquement à s'inscrire dans la même dynamique que le *mouvement vital* ; donc, une dynamique qui tend à assurer la préservation de la vie de chaque individu.

Aussi, autant il y a d'individus, autant il y a de manières d'assurer cette préservation de la vie. Car tous les hommes n'élisent pas les mêmes objets de la même manière. Ce qui est *bon* pour tel individu, est *mal* pour tel autre. Cette divergence de jugement est relative à la manière dont chacun est affecté par ces objets. Autrement dit, c'est en fonction de la convergence ou non, entre le mouvement qui résulte de l'excitation d'un objet extérieur et le *mouvement vital*, que chacun pose la valeur des objets. Chacun est donc maître de son propre jugement. Encore une fois, ce jugement est en accord avec la structure corporelle et la constitution affective de chacun.

Nous voyons là, une thèse que Spinoza partagera également : l'étude de l'Appendice du *De Deo* nous a amené à comprendre comment, l'auteur de l'*Éthique* explique la divergence d'opinions entre les hommes par leur complexion affective. Laquelle est fortement influencée par la structure corporelle de chacun. C'est bien cette idée qui se lisait déjà chez Hobbes, quand celui-ci soulignait que : « L'expérience nous montre que les mêmes causes ne produisent pas la joie et la tristesse dans tous les hommes, et qu'ils diffèrent considérablement les uns des autres dans la constitution de leurs corps ; d'où il arrive que ce qui soutient et favorise la constitution vitale dans l'un, et par conséquent lui plaît, nuit à celle d'un autre et

lui cause du déplaisir »⁷. De cette assertion, il nous paraît possible de déduire une thèse évidente, à savoir que : bien qu'ils soient tous des êtres de désirs, mieux, dotés d'une constitution affective, les hommes n'en demeurent pas moins différents. Et, cette différence vient aussi bien de la manière dont le *mouvement vital* se déploie en chacun, que de la manière dont chacun est affecté par les objets extérieurs. Tout est lié à la dynamique du *mouvement vital*. Or, celle-ci n'est pas identique en tous les hommes. Dans ce cas, chacun s'efforcera de préserver son être d'une manière qui pourra considérablement différer de celle d'un autre.

Il est remarquable que Hobbes justifie la diversité des complexions affectives des hommes par la nature du corps de chaque individu. Une telle façon de procéder ne démontre-t-elle pas la place du corps (et des affects) dans son anthropologie ? C'est bien ce que nous lisons ici : les hommes diffèrent entre eux par leur structure corporelle, c'est-à-dire, la nature de leur corps ; autrement dit, par la manière dont les parties qui composent le corps de chacun sont constituées et réagissent aux corps extérieurs. L'auteur *De la nature humaine* nous permet de comprendre que, la diversité de nos tendances affectives trouve son origine dans la réalité corporelle. Si les hommes se déterminent en fonction de la constitution de leurs corps, c'est-à-dire selon la manière dont leurs corps sont composés (ou organisés), et que l'organisation d'un corps diffère de celle d'un autre, il va de soi que cette différence corporelle soit le fondement même de la différence entre les hommes. Mais, qu'est-ce qu'il faut comprendre par « *la constitution du corps* » ?

Il ne s'agit pas des organes corporels (ce qui supposerait que certains individus auraient plus ou moins d'organes que d'autres ; loin delà. N'oublions pas que, pour Hobbes, la nature a fait tous les hommes égaux. Ce qui suppose, en un certain sens, que même sur le plan physique, quand bien même la force des uns peut être inférieure à celle des autres, ils n'en demeurent pas moins tous égaux). Alors, encore une fois, que faut-il entendre par « *la constitution du corps* » ?

Par cette expression, il faut, certes comprendre que tous les corps sont constitués d'organes, mais il ne faut pas seulement se limiter à penser le corps comme un complexe d'organes. Il faut surtout le penser comme une réalité dotée d'une certaine dynamique, ou plus précisément, d'un mouvement interne qui n'est tout autre que le *mouvement vital* ; lequel

⁷ Hobbes, *De la nature humaine*, Chapitre X, §2, p. 102. Cette assertion de Hobbes peut donc être rapprochée de l'Axiome I qui vient après le Corollaire du Lemme III (et précède la Définition d'*Ethique*, II, Proposition XIII). Voir p. 123.

diffère du corps d'un individu à celui d'un autre. Et comme la passion peut se définir comme la réaction d'un individu par rapport aux réalités extérieures, il se trouve que cette réaction est relative au mouvement vital du corps de chacun. Mais, cette différence des *mouvements*, c'est-à-dire, la manière dont les hommes se conduisent (à l'état de nature) est-elle conforme aux principes qui régissent la nature ? Ceci ne justifie-t-il pas les conflits entre les hommes ? Autrement dit, la constitution de l'homme fait-elle de lui un être politique ? Cette constitution (physique et affective) ne renforce-t-elle pas l'idée de l'antériorité de l'homme par rapport à la cité, et ne conduit-elle pas à concevoir les rapports humains (à l'état de nature) comme une « guerre de tous contre tous » ?

Pour mieux comprendre la thèse de Hobbes à ce propos, il serait préférable d'évoquer sa remise en cause de la conception aristotélicienne de l'homme comme « *animal politique* ». Si les hommes sont naturellement en guerre (les uns contre les autres), c'est que chacun d'eux obéit, non pas à une loi commune censée les tenir en respect, mais à une loi individuelle, propre à chacun ; donc une loi propre à les diviser, comment, dans ces conditions, définir l'homme comme un « *animal politique* », un être qui soit naturellement fait pour vivre dans une cité, alors que le tableau qui vient d'être peint n'est pas en adéquation avec une vie en société ? Comme nous allons le constater dans les lignes qui vont suivre, cette critique permettra à Hobbes de démontrer sa conception de l'homme, l'origine de la cité, et donc, la manière par laquelle l'homme peut dépasser ses penchants individuels, pour un plus grand bien.

b) Critique hobbesienne d'Aristote : l'homme est-il, par nature, un animal politique ?

Pour mieux comprendre les enjeux de la démarcation hobbesienne, nous tenterons d'abord de situer, brièvement, le propos d'Aristote. Celui-ci soutient ce propos au cours de son explication de la société civile. Il s'agit plus précisément de démontrer l'origine même de la société et de préciser en quoi l'homme ne peut ne pas être conçu comme un être indissociable de cette réalité qu'est la société. En d'autres termes, il est question de définir l'homme par rapport à son milieu de vie et à sa manière d'organiser ce milieu.

Pour démontrer son propos, Aristote va d'abord poser la cité non pas comme une réalité artificielle, donc résultant des efforts humains (pour surpasser leurs différences et

songer au bien de tous), mais comme une réalité naturelle, en ce sens qu'elle précède, pour ainsi dire, les hommes. Lorsque ceux-ci viennent au monde, ils trouvent un milieu déjà organisé. Ce milieu est celui pour lequel ils sont destinés ; c'est celui qui permet de distinguer leur conduite de celle des autres animaux ; c'est celui en dehors duquel, l'homme n'est pas, à proprement parler, « homme ». Tels sont les points que l'on peut tirer des premières lignes du *Politique* d'Aristote :

Il est évident que la cité est une réalité naturelle et que l'homme est par nature un être destiné à vivre en cité (*animal politique*) ; celui qui est sans cité est, par nature et non par hasard, un être ou dégradé ou supérieur à l'homme : il est comme celui à qui Homère reproche de n'avoir « ni clan, ni loi, ni foyer » ; **10** un homme tel par nature est en même temps avide de guerre ; [...]⁸.

Intéressons-nous d'abord à cette expression : « l'homme est destiné à vivre en cité ». Que suppose-t-elle ? Être destiné à quelque chose ne signifie-t-il pas que l'on tende vers ce qu'on n'est pas (ou n'a pas) encore ? Si la cité est la fin vers laquelle doit tendre l'homme, c'est qu'il existe, en fait, une distance entre l'homme et cette fin qu'est la cité. Or, cette distance (vers laquelle l'homme doit tendre pour être réellement homme) n'impliquerait-elle pas une existence possible de l'homme avant la cité, une existence au cours de laquelle l'homme réaliserait l'importance de la cité ? En un mot, comment comprendre l'expression indiquée précédemment ?

Cette expression – à savoir, « l'homme est destiné à vivre en cité » – pourrait s'inscrire dans ce qu'on appelle la théorie aristotélicienne du lieu naturel, bien que cette théorie soit réservée à la *Physique* (IV^e Livre) et non à la *Politique* d'Aristote. Concevoir l'homme comme un être destiné à faire partie intégrante du corps politique reviendrait-il à concevoir une existence humaine avant le corps politique ? La réponse est bien évidemment, non. Lorsqu'Aristote pose l'homme comme une réalité tendant vers la cité, il ne suppose pas un mouvement que l'homme effectuerait à partir d'un état autre que celui dans lequel il se trouve, c'est-à-dire, la cité. C'est au sein de la cité que l'homme, être social, réalise l'importance qu'il y a, à participer pleinement aux affaires de la cité. Déjà, le fait de présenter la cité comme une réalité naturelle ne permet même plus d'envisager une existence de l'homme avant (ou en dehors de) la cité. Une telle présentation (ou définition) de la cité constitue en même temps un moyen de concevoir l'homme exclusivement comme un être

⁸ Aristote, *Politique*, Livre I, II, §§9-10, Paris, Tel Gallimard, 2007, pp. 9-10.

social. Et dire de l'homme qu'il est destiné à vivre en cité, c'est tout simplement affirmer que l'homme ne peut se défaire des avantages de celle-ci ; et que tout ce qu'il entreprendra tendra toujours à l'attacher, d'une manière ou d'une autre, à la société.

Tel que l'entend Aristote, l'homme n'a pas d'autre milieu naturel que la cité. Concevoir un milieu autre que celui-ci, reviendrait à concevoir l'homme soit comme un monstre ou un dieu, nous dit-il. La réflexion politique doit donc partir du postulat selon lequel la société est une réalité naturelle, de même que l'homme ne peut être envisagé autrement que comme un citoyen. Dans ce cas précis, si le citoyen se définit comme un individu appartenant à (ou vivant dans) une cité, il se trouve que (dès lors que l'homme est toujours pensé comme être politique), sa citoyenneté ne relève pas d'un processus, elle est innée. Autrement dit, on ne devient pas « *animal politique* », mais on naît ainsi. Il faut souligner à cet effet, qu'Aristote se fonde sur l'expérience (comme bon nombre d'autres penseurs, avant ou après lui. Nous verrons aussi que Hobbes et Spinoza se fondent également sur l'expérience. Nous y reviendrons un peu plus bas). C'est donc au nom de cette expérience qu'il peut affirmer qu'aucun homme (qu'il soit dirigeant ou dirigé, maître ou esclave) n'est dépourvu de clan, ne régule sa vie sans des lois établis, et qu'aucun homme n'est dépourvu de demeure. Or, le clan (qui renvoie à un groupe, une communauté d'individus ayant un ancêtre commun), les lois (qui renvoient à la manière dont les hommes veulent que leurs affaires soient réglées) et le foyer (qui renvoie avant tout à un milieu dans lequel chaque homme exerce son pouvoir avec sa famille) ne sont rien d'autres que des expressions mêmes d'une organisation politique particulière.

Autrement dit, dire de l'homme qu'il est destiné à être « *un animal politique* », donc vivant en cité, c'est, en un certain sens, lui reconnaître quelque prédisposition qui le destinerait effectivement à vivre en cité. Mais quelle est cette prédisposition ? C'est celle par laquelle, l'homme se distingue des autres animaux vivant en groupe. En effet, pour Aristote, la citoyenneté de l'homme ne se réduit pas au fait de vivre en groupe, donc parmi ses semblables. Car, la nature renferme d'autres animaux grégaires qui ne peuvent se passer les uns des autres. Cependant, leur attachement au groupe ne fait pas d'eux des êtres politiques au même titre que l'homme. Qu'est-ce qui fait la particularité de l'homme ? En dehors de son existence grégaire, qu'est-ce qui fait de lui un « *animal politique* » ? Aristote répond à cette préoccupation dans l'extrait qui suit :

Ainsi la raison est évidente pour laquelle l'homme est un *être civique* plus que tous les autres, les abeilles ou animaux grégaires. Comme nous le disons, en effet, la nature ne fait rien en vain ; or seul d'entre les animaux l'homme a la parole. **11** Sans doute les sons de la voix

(*phonè*) expriment-ils la douleur et le plaisir ; aussi la trouve-t-on chez les animaux en général : leur nature leur permet seulement de ressentir la douleur et le plaisir et de se les manifester entre eux. Mais la parole (*logos*), elle, est faite pour exprimer l'utile et le nuisible et par suite aussi le juste et l'injuste. **12** Tel est, en effet, le caractère distinctif de l'homme en face de tous les autres animaux : seul il perçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et les autres valeurs ; or c'est la possession commune de ces valeurs qui fait la famille et la cité.

[...] Ainsi donc, il est évident que la cité existe par nature et qu'elle est antérieure à chaque individu ; en effet, si chacun isolément ne peut se suffire à lui-même, il sera dans le même état qu'en général une partie à l'égard du tout ; l'homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité : dès lors, c'est un monstre ou un dieu⁹.

A quoi sert la parole (ou ce qui revient au même : pourquoi l'homme est-il doté de parole) ? Cette question permet à Aristote de différencier l'homme des autres espèces animales, par le truchement de la distinction qu'il opère entre les sons de la voix (émis par tous les animaux) et la parole (articulée qui est le propre de l'homme). Selon l'auteur, le fait que l'homme soit le seul de tous les animaux à être doté du *logos* constitue une marque distinctive que la nature accorde au genre humain. Le *logos* est ce par quoi la société des hommes diffère complètement de celle de tous les autres animaux grégaires. Car, comme nous l'avons dit précédemment, ce n'est pas le fait de vivre en communauté qui fait de l'homme un « être civique », mais c'est la manière exceptionnelle, particulière, donc exclusive par laquelle il régule son milieu de vie et partant, sa communauté qui fait de lui un tel être. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela voudrait-il dire que, pour Aristote, les animaux dépourvus de parole (mais dotés de voix) n'échangent pas entre eux, que les sons qu'ils émettent se limitent seulement à traduire ce qui les affecte ?

Cela signifie que, les sons de la voix ne sont qu'un moyen en vue de permettre à chaque animal d'extérioriser (presque mécaniquement) tout ce qui l'affecte. Ainsi, nous dit Aristote, ces sons se réduisent à l'expression du plaisir et de la douleur¹⁰. Les sons de la voix

⁹ Aristote, *op.cit.*, Livre I, II, §§10-11-12 ; 14, p. 10.

¹⁰ A ce propos, notons que, dans ses travaux sur Aristote, Jean-Louis Labarrière insiste sur la différence que le Stagirite pose entre la voix et la parole. Selon Labarrière : « la voix ne se réduit pas aux seuls cris arrachés par la douleur ou le plaisir, mais elle signifie, ou communique, quelque chose à un autre que soi ». (Jean-Louis Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux : études aristotéliennes*, Paris, Vrin, 2004, p. 20). Nous pensons que, même si la voix (telle que le soutient Labarrière) ne se réduit pas à l'émission des cris résultant de la douleur ou du plaisir, et qu'elle renvoie à une communication effective entre les animaux, il n'empêche que ce qu'ils se communiquent entre eux ne saurait les élever au même niveau que les hommes. C'est en cela que leur milieu de vie diffère complètement de celui des humains. En effet, communiquer quelque chose à un autre que soi ne veut pas forcément dire que cette communication sorte du cadre de la douleur et du plaisir, il se peut que ce qui est communiqué c'est justement la manière dont tel animal est affecté (de douleur ou de plaisir) par telle ou telle chose. Ainsi, comme l'attestent, par exemple, les travaux d'Emile Benveniste

permettent donc aux animaux d'exprimer ce qu'ils ressentent. Quant à elle, la parole (*logos*) va bien au-delà de la simple expression du rapport entre (ce que l'on pourrait appeler) un stimulus et une réaction, c'est-à-dire, entre une sensation et tel ou tel son. Le *logos* permet aux hommes de réguler leur conduite selon des principes précis. Il favorise une meilleure vie en communauté en ce sens qu'il parvient à définir ce qui est bien, mal, juste et injuste : toutes ces valeurs morales sont nécessaires à l'équilibre de la société. Autrement dit, pour que les hommes vivent en harmonie, pour qu'ils ne soient pas avides de guerre perpétuelle, leur milieu de vie doit être régi par des principes susceptibles de prévoir et d'empêcher de telles déviations. Or, ceci n'est possible que grâce au *logos* qui, loin d'être conditionné par un stimulus comme l'est la voix (rappelons tout de même qu'il faut d'abord que l'animal soit affecté de telle ou telle manière, pour que le son de sa voix soit relative à cette affection. Cependant, la parole ou le *logos*), échappe, pour ainsi dire, à cette détermination.

En somme, nous nous étions proposé de situer très brièvement le propos d'Aristote au sujet de la perception de l'homme comme un être naturellement destiné à vivre en cité (donc comme un animal politique). Ainsi, nous venons de voir que le philosophe se fonde surtout sur la distinction qu'il établit entre la voix et la parole. Autrement dit, si la première est le propre de tous les animaux, il se trouve que la seconde est le propre de la seule espèce humaine. Et c'est à partir d'elle que les hommes parviennent à poser les principes éthiques et moraux qui régulent leurs affaires. Mais nous avons surtout compris que, pour le stagirite, la cité est antérieure à la famille et, par conséquent, à l'homme. C'est en cela que celui-ci est perçu comme un être civique, puisqu'il n'a pas d'autre milieu (naturel) que la société. Cela dit, sur quoi vont se fonder les critiques de Hobbes par rapport à cette thèse aristotélicienne, autrement dit, en quoi, pour Hobbes, l'homme ne peut être pris comme un animal politique ? Telle est la question à laquelle nous nous apprêtons à répondre ci-dessous.

C'est dans le *De Cive (Le Citoyen)* que Hobbes met en lumière les limites de la thèse aristotélicienne selon laquelle, l'homme serait, de par sa nature un « *animal politique* ». Hobbes va du principe que, la nature humaine est telle que, l'homme ne pourrait être considéré comme un individu naturellement destiné à vivre dans une cité. En effet, lorsqu'on considère la complexion affective de l'homme, on ne peut, ne pas affirmer que l'homme est

(*Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, t. 1, pp. 60-62), les animaux tels que les abeilles ne peuvent communiquer que le jour, car leur communication se réduit à l'exécution de quelques gestes. Ce qui signifie que la nuit, de tels gestes ne peuvent être perçus. Ces mêmes travaux montrent aussi qu'une abeille ne peut reproduire le message qu'elle a reçu d'une autre tant que cette dernière n'a pas vu l'objet sur lequel porte ce message. Les abeilles qui vont se nourrir à l'endroit indiqué ne reproduisent le message de la première abeille (la butineuse) que parce qu'une fois après avoir été au lieu indiqué.

plus en proie à l'inimitié qu'à l'amitié, surtout lorsqu'il convoite quelque chose qui est également convoité par quelqu'un d'autre.

On peut avancer que, les premières lignes du *De Cive* tendent à définir ce qu'est réellement un citoyen. Elles nous préparent à comprendre pourquoi l'on ne naît pas, mais devient « citoyen ». Pour le faire, l'auteur adopte une formule propre à la plupart des penseurs du XVII^e siècle ; formule qui tend d'abord à évoquer la thèse de ses prédécesseurs, avant de poser la sienne (on le verra aussi bien chez Descartes que chez Spinoza). Ainsi, Hobbes soutient que :

La plupart de ceux qui ont écrit touchant les républiques, supposent ou demandent, comme une chose qui ne leur doit pas être refusée, que l'homme est un animal politique, selon le langage des Grecs, né avec une certaine disposition naturelle à la société. Sur ce fondement-là ils bâtissent la doctrine civile ; de sorte que pour la conservation de la paix, et pour la conduite de tout le genre humain, il ne faut plus rien sinon que les hommes s'accordent et conviennent de l'observation de certains pactes et conditions, auxquelles alors ils donnent le titre de lois. Cet axiome, quoique reçu si communément, ne laisse pas d'être faux, et l'erreur vient d'une trop légère contemplation de la nature humaine. Car si l'on considère de plus près les causes pour lesquelles les hommes s'assemblent, et se plaisent à une mutuelle société, il apparaîtra bientôt que cela n'arrive que par accident, et non par une disposition nécessaire de la nature¹¹.

Pour Hobbes concevoir l'homme comme un « animal politique », donc comme un être ayant une disposition naturelle à vivre en société, et poser celle-ci (la société) comme une réalité naturelle, traduit tout simplement une méconnaissance manifeste de la nature humaine. Seule une observation partielle ou superficielle de la nature humaine pourrait conduire à de telles affirmations. Autrement dit, pour discourir sur l'homme et la société, pour que ce discours soit en adéquation avec la réalité des choses, il faut nécessairement que l'on procède d'abord à une étude de l'homme en tant que tel.

Or, cette étude ne doit pas se contenter de définir l'homme comme un être doté de *logos*, elle doit le présenter tel qu'il est en lui-même, tel qu'il agit, lorsqu'il n'est pas contraint d'obéir aux lois de la cité. Autrement dit encore, il s'agit de comprendre la conduite humaine hors des institutions de la société civile. Une telle étude conduit donc à prendre en considération les dispositions naturelles de l'homme, afin de montrer en quel sens, la société et la citoyenneté résultent, en principe, d'un long processus, et ne pourraient, en aucun cas,

¹¹ Hobbes, *Le Citoyen*, chapitre I, § II, trad. S. Sorbière, Flammarion, 1982, p. 30

constituer des faits naturels. Mais, comment Hobbes procède-t-il ? Comment parvient-il à démontrer sa thèse ?

Dans la *Politique*, Aristote ne qualifiait-il pas d'« avide de guerre » tout individu qui serait tenté de vivre en marge de la cité ? Sur quoi se fondait-il pour soutenir une telle thèse, si ce n'est, sur les avantages qu'offre la cité ? Autrement dit, le disciple de Platon n'ignorait pas qu'il y a en chaque homme des tendances naturelles (les passions) susceptibles de déterminer sa conduite de telle ou telle manière ; et la guerre à laquelle il fait allusion, ne pourrait avoir lieu que lorsque chacun privilégierait ses propres désirs au détriment des aspirations communes de la cité. Mais, que remarquons-nous ?

Nous remarquons que, dans son analyse, Aristote qui ne conçoit pas d'existence humaine avant la cité, ou en dehors de celle-ci, évoque quand même quelque chose qui va pourtant constituer le point essentiel de la critique hobbesienne : l'homme avide de guerre. Autrement dit, ce qui, pour Aristote constitue une simple supposition (puisqu'il l'évoque seulement pour souligner une hypothèse) se présente aux yeux de Hobbes comme le point de départ de toute réflexion politique. En effet, la société suppose déjà que l'on est en présence des autres, que nous acceptons d'obéir aux mêmes lois. Or, comme nous venons de le souligner, toute réflexion politique (ou anthropologique) devrait aussi prendre en compte l'homme, ou la conduite humaine dans son individualité. De cette considération, il ressort que l'homme ne peut être un animal politique. Car, les dispositions naturelles de l'homme le conduisent spontanément à privilégier son *ego* et cela, au détriment d'autrui.

Or, aucune société ne peut se fonder sur de telles bases. Pour qu'il y ait société, chaque composante doit s'efforcer de faire abstraction de ses aspirations individuelles pour penser au plus grand bien, le bien de la communauté : ce qui ne peut se faire à l'état de nature. Il ne peut y avoir de paix véritable entre les hommes en dehors des institutions, puisque ces dernières constituent des garde-fous contre toute déviation. Et comme leurs noms l'indiquent, les institutions sont « instituées » par les hommes pour un meilleur vivre ensemble ; elles font donc pas partie des lois naturelles. Et par conséquent, du point de vue sa nature, l'homme n'est pas disposé à être un individu civique. Ce sont les circonstances qui l'amènent à faire ce pas supplémentaire vers la (construction de la) société. Et c'est sur la base de ces circonstances que Hobbes dit de la société qu'elle relève plus d'un « accident » que d'une disposition naturelle :

En effet, si les hommes s'entr'aimaient naturellement, c'est-à-dire, en tant qu'hommes, il n'y a aucune raison pourquoi chacun n'aimerait pas le premier venu, comme étant autant homme qu'un autre ; de ce côté-là, il n'y aurait aucune occasion d'user de choix et de préférence. Je ne

sais aussi pourquoi on converserait plus volontiers avec ceux en la société desquels on reçoit de l'honneur ou de l'utilité, qu'avec ceux qui la rendent à quelque autre. Il en faut donc venir là, que nous ne cherchons pas de compagnons par quelque instinct de la nature ; mais bien l'honneur et l'utilité qu'ils nous apportent ; nous ne désirons des personnes avec qui nous conversions, qu'à cause de ces deux avantages qui nous en reviennent. On peut remarquer à quel dessein les hommes s'assemblent en ce qu'ils font étant assemblés. Si c'est pour le commerce, l'intérêt propre est le fondement de cette société ; et ce n'est pas pour le plaisir de la compagnie, qu'on s'assemble, mais pour l'avancement de ses affaires particulières¹².

A partir de cet extrait de texte, nous pouvons déduire que les hommes sont plus enclins à la méfiance qu'à la confiance. Mais, pourquoi se méfient-ils de leurs semblables, si ce n'est parce qu'ils ne sont, en aucun cas, naturellement des êtres civiques, c'est-à-dire destinés à vivre paisiblement avec les autres (sans aucun trouble). La méfiance que les hommes ont pour leurs semblables se lit, entre autres, dans la mesure où, personne ne se lie d'amitié avec tous ceux qui se présentent à lui. La préservation de la vie étant une règle essentielle, chacun ne se liera d'amitié qu'avec ceux qui sont censés ne pas attenter à sa vie.

Encore une fois, une telle précaution s'explique par une connaissance précise de la réalité de la nature humaine. Hobbes souligne donc que, si nous opérons des choix entre les hommes, c'est non seulement parce que les liens (d'amitié) qui unissent les hommes ne sont pas naturels, mais aussi, parce qu'ils résultent de quelques calculs. En effet, c'est la quête de deux avantages qui nous amène à nous lier à nos semblables ; autrement dit, c'est grâce à « *l'honneur et l'utilité qu'ils nous apportent* » que nous nous tournons vers eux. Qu'est-ce que cela suppose ?

Cela suppose que, la quête de l'honneur et de l'utilité sont la cause d'une modification des rapports humains : de conflictuels qu'ils étaient naturellement, ils peuvent, à un certain moment, devenir paisibles. Cela suppose, en d'autres termes que, si les hommes se suffisaient à eux-mêmes, jamais ils ne se lieraient d'amitiés à leurs semblables. C'est donc leurs

¹² Hobbes, *Le Citoyen*, p. 30. Notons aussi que, dans la dernière partie du chapitre 17 du *Léviathan*, Hobbes insistera, une fois de plus, sur sa critique de la thèse aristotélicienne de l'homme comme « animal politique » : de prime à bord, dans cette partie du texte, on pourrait penser que Hobbes revient sur l'analyse qu'Aristote faisait au sujet des animaux grégaires tels que les abeilles, pour corroborer la thèse de la citoyenneté comme une détermination naturelle. En fait, il n'en est pas ainsi. Hobbes concède à Aristote l'idée selon laquelle, il existe, en dehors des sociétés humaines, d'autres sociétés (animales). Mais cette concession est aussitôt suivie d'une réfutation : le fait qu'il existe des animaux grégaires ne permet pas de poser le postulat selon lequel, l'homme est « un animal politique ». Car, les sociétés humaines avant les institutions ne diffèrent pas vraiment des sociétés animales. En effet, tout comme les bêtes, les hommes, à l'état de nature, sont plus déterminés par leurs instincts personnels que par la raison. Surtout que « l'assentiment de ces créatures est naturel, celui des humains résulte seulement d'une convention, ce qui est artificiel » (*Léviathan*, chapitre 17, p. 287).

faiblesses naturelles qui les conduisent à acquérir une force artificielle (à travers les liens qu'ils tissent avec leurs semblables). Ceci pour dire que les associations des hommes sont toujours intéressées ; autrement dit, elles ne se font pas naturellement. Or, c'est en s'unissant (ou en s'associant) que les hommes parviennent, au fur et à mesure, à former le corps politique. Et celui-ci n'est rien d'autre qu'un milieu, un état né d'une certaine entente entre les hommes.

Autrement dit, le corps politique ne prend forme qu'à partir du moment où chaque individu recherche, à travers son union avec d'autres individus, ce qui lui est utile, à savoir, l'objet de ce qui détermine sa volonté de s'unir aux autres. Précisons tout de même que cet objet, bien qu'il soit désiré par un individu, ne lui est pas exclusif. C'est-à-dire que chaque membre du corps politique doit trouver dans cette réalité artificielle « *ce qui semble bon à chacun* »¹³. Ce n'est pas par une sorte d'élan civique naturel que l'homme tend vers ses semblables, nous dit Hobbes, mais c'est plutôt par amour-propre.

Et, comme nous venons de le dire, ce qui est formidable ici, c'est que, quand bien même chacun est préoccupé par son amour-propre, cet amour coïncide, pour ainsi dire, avec celui d'autres individus, puisqu'il s'agit de garantir les conditions relatives à la préservation de la vie de tous. C'est en cela que la société ne peut être considérée comme une réalité naturelle, antérieure à la famille et à l'homme, puisqu'elle n'est rien sans l'accord entre les hommes. Pour approfondir cette question relative aux conditions de l'union entre les hommes, le chapitre 13 du *Léviathan* fournit une parfaite illustration.

A l'état de nature, lorsqu'un individu est en présence d'un bien qu'il veut posséder, alors que celui-ci est également désiré par un autre individu, chacun d'eux agira conformément au *droit de nature* et à la *loi de nature* (nous reviendrons sur ces deux concepts ci-dessous). Autrement dit, chacun s'efforcera de posséder ce bien, et usera de tous les moyens pour en venir à ses fins. Or, étant donné que, dans une telle configuration, autrui constitue un obstacle à la possession de ce bien, il va de soi que pour chacun, la possession du bien passe nécessairement par l'élimination de tout concurrent potentiel. Ainsi naît la guerre entre les individus. Cette guerre est, disons-le, la condition nécessaire à la préservation de la vie de chacun.

Ceci confirme l'idée selon laquelle, à l'état de nature, étant donné qu'il n'y a pas de propriété privée (puisque tout le monde a droit à tout, y compris ce qui est censé appartenir à autrui), et que la préservation de l'être de chaque individu passe, entre autres, par l'appétence des choses utiles au *mouvement vital*, il se trouve que dans cet état de guerre perpétuelle, il

¹³ *Op.cit.*, p. 31.

n'y a pas de préservation de l'être sans lutte¹⁴. Ce qui signifie que la guerre est la voie primordiale de la préservation de l'être de chacun ; à ce propos, Hobbes précise que : « il est manifeste que pendant ce temps où les humains vivent sans qu'une puissance commune ne leur impose à tous le respect mêlé d'effroi, leur condition est ce qu'on appelle la guerre ; et celle-ci est telle qu'elle est une guerre de chacun contre chacun »¹⁵. Que faut-il comprendre par ce qui précède ?

A travers cette affirmation, il faut comprendre que, quand bien même le *droit naturel* et la *loi naturelle* concourent à préserver la vie de chacun, il n'en demeure pas moins que dans cette situation où chacun peut s'approprier ce qui est censé appartenir à autrui, personne n'est en *sécurité* ; autrement dit, personne n'est en mesure d'assurer véritablement la préservation de sa vie. Dans cet état, le plus fort ne préserve sa vie et ne triomphe sur les faibles que pour une courte durée. La préservation de sa vie n'est jamais définitivement acquise. De même que le plus rusé trouvera plus rusé que lui, et par conséquent, la puissance par laquelle il s'efforce de préserver son être sera, d'une manière ou d'une autre, contrainte, diminuée, remise en cause par celle de quelqu'un d'autre. Car, à l'état de nature, la force et la ruse de chacun ne sont jamais assez suffisantes pour assurer une préservation complète : le plus fort peut être éliminé par le plus faible, si celui-ci ruse contre lui, ou s'associe à d'autres individus.

De tout ce qui précède, on peut constater que, s'il est juste d'affirmer que les passions font partie intégrante de la nature humaine, et qu'elles déterminent la conduite des hommes, dans la mesure où, ceux-ci ne tendent que vers ce qui leur plaît et s'éloignent de ce qui leur déplaît, autant nous constatons que le désir est au fondement de toutes les passions, autant il est possible de soutenir qu'à l'état de nature, le désir n'est pas la seule passion dominante. Le désir de préservation de la vie s'accompagne toujours – dans l'état de nature – d'une peur (ou crainte) perpétuelle de la mort. Cette peur est communément partagée. Personne n'est sûr de pouvoir préserver sa vie aussi longtemps qu'il le souhaite, et donc de se mettre définitivement à l'abri des agressions extérieures, puisque dans cet état, « il règne une peur permanente, un danger de mort violente. La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève »¹⁶. Une telle vie ne diffère pas de celle que mènent d'autres espèces de la nature.

14 Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 13, p. 222.

15 *Ibid.*, p. 224.

16 *Ibid.*, p. 225. Le tableau que l'auteur peint ici, pourrait être perçu comme une chimère, autrement dit, comme une description n'ayant aucun rapport avec la réalité même de la nature humaine. Ainsi, conscient du bouleversement que son analyse pourrait occasionner chez quelques uns, Hobbes demande à chaque individu de prêter attention à la nature des rapports qu'il entretient avec les membres de la société ou même avec ceux de sa propre famille : en effet, lorsqu'il veut voyager, l'homme ne tente-t-il pas d'abord de voir si la personne avec laquelle il effectuera ce voyage ne peut pas attenter à sa vie ? Avant de se coucher, ne fait-il pas le tour de sa maison, afin de s'assurer si celle-ci est bien fermée ? Dans sa propre maison, ne verrouille-t-il pas ses coffres ? Cela dit, pourquoi prend-il toutes ces précautions alors qu'il vit dans une cité, et qu'il sait que celle-ci est régie

Définir la vie humaine à l'état de nature comme une vie solitaire et animale, c'est montrer à quel point l'homme n'est pas naturellement un être social (ou un « *animal politique* ») contrairement à l'affirmation aristotélicienne. C'est ici le moment de nous intéresser aux concepts hobbesiens de *droit de nature* et de *loi de nature*. Qu'est-ce que ces concepts qui se donnent à lire dans le Chapitre 14 du *Léviathan* impliquent précisément ?

Selon Hobbes, pour assurer la préservation de sa vie, chaque individu est libre d'user de sa puissance comme bon lui semble, c'est-à-dire, en employant toutes sortes de moyens (qui relèvent aussi bien de la ruse que de la raison). Cette liberté n'est rien d'autre que l'expression de ce qu'il appelle *le droit de nature (jus naturale)*¹⁷. Autrement dit, c'est ce que la nature permet à chaque individu de faire ; c'est ce à quoi le *mouvement vital*, la nature de chacun ne s'oppose pas. Ce droit n'est pas sans coïncider avec *la loi de nature (lex naturalis)* ; laquelle interdit à chacun de faire tout ce qui peut aller à l'encontre de l'affirmation de son *mouvement vital* ; c'est-à-dire tout ce qui peut détruire sa vie. Cette loi amène donc tout individu à faire tout ce qui est dans ses possibilités, pour préserver sa vie. Autrement dit, jamais l'individu ne s'efforcera de remettre son existence en cause¹⁸. Toutes ses actions tendront toujours à favoriser sa propre puissance.

Il est vrai qu'entre le droit et la loi de nature, la différence est claire : le premier traduit tout ce qui est permis par la nature, tandis que la seconde renvoie à tout ce que la nature ne permet pas. Mais, en dépit de cette distinction, il faut souligner que, tel qu'on peut le lire au Chapitre 14 du *Léviathan*, le droit et la loi de nature sont posés de sorte à démontrer l'importance de la préservation de la vie de l'individu. En d'autres termes, ce qui est permis et ce qui est interdit (par le droit et la loi de nature) concourent tout simplement à favoriser la préservation de la vie de chacun.

Aussi, comme on peut le comprendre, ce droit et cette loi ne sont pas exclusifs à un seul individu, mais ils s'appliquent à tous, sans exception. C'est ce qui fait dire à Hobbes que, les hommes sont naturellement égaux, et cela, en dépit de la puissance de chacun. Autrement dit, le plus faible et le plus fort ont tous les deux, le même droit, et obéissent à la même loi.

par des lois censées punir toutes dérives ? Ne fait-il pas confiance aux lois ? Ou bien se méfie-t-il seulement de la nature humaine qui, à un certain moment, peut conduire les individus à agir contrairement aux lois de la cité ? Tout ceci prouve que, ni le citoyen, ni la cité, ne sont des réalités naturelles. Nous reviendrons sur cet exemple dans l'étude suivante consacrée à la question de la peur chez Hobbes.

¹⁷ « Le DROIT DE NATURE, que les écrivains politiques appellent communément jus naturale, est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il conviendra être le meilleur moyen adapté à cette fin » (Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 14, p. 229).

¹⁸ « Une LOI DE NATURE (lex naturalis) est un précepte, ou une règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée. [...] le DROIT consiste en la liberté de faire ou de ne pas faire, alors que la LOI détermine et contraint dans un sens ou dans l'autre (...) » (Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 14, pp. 230-231).

Dire qu'ils ont tous le même droit, ou qu'ils obéissent à la même loi, c'est tout simplement insister sur le fait qu'il n'y ait aucun homme (faible ou fort soit-il) qui ne s'efforce de se maintenir en vie. Or, la conscience de cet effort de préservation de l'être de chacun (qui n'est en principe que la conscience du droit et de la loi relatifs à cette préservation) est, pourrait-on dire, « la chose du monde la mieux partagée ». C'est donc en cela que le faible et le fort sont égaux, puisque ce droit et cette loi ne sont pas discriminatoires, au sens où ils s'appliqueraient seulement à quelques individus. Quel constat pouvons-nous faire sur ce qui précède ? La manière dont les hommes se conduisent est-elle conforme à la nature des choses ?

Le constat que nous pouvons faire à propos du droit et de la loi de nature, c'est que tout ce qu'ils permettent et interdisent n'est ni contre l'ordre des choses, ni contre le *mouvement vital* de chacun. Mais, la question qui se pose est celle de savoir la place que ce droit et cette loi accordent à autrui. Autrement formulé, bien qu'ils puissent être considérés comme des principes universellement partagés, le *droit de nature* et la *loi de nature* ne sont-ils pas, avant tout, exclusivement portés sur l'*ego* de chaque individu ? Ne conduisent-ils pas l'individu à se préférer soi-même, donc à préserver son *mouvement vital* au détriment de celui d'autrui ?

C'est bien ce que soutient Hobbes. Selon lui, dans une telle situation (dans l'état de nature où règne une égalité entre les hommes, par rapport au droit de nature), tout est permis, car : « chacun a droit sur toute chose, y compris sur le corps des autres. Et donc aussi longtemps que perdure ce droit naturel de chacun sur toute chose, il ne saurait y avoir de sécurité permettant à quiconque (si fort et avisé qu'il soit) de vivre tout le temps que la nature alloue ordinairement pour la vie »¹⁹. Une fois de plus, le constat que l'on peut faire sur ce qui précède, c'est que si le droit de nature et la loi de nature tendent à favoriser la préservation de la vie de chacun, il n'en demeure pas moins que cette préservation se fasse le plus souvent, au détriment de la préservation de la vie d'autrui. Nous ne disons pas que ce droit et cette loi sont fondamentalement « hostiles » à autrui, mais que leur expression ne tient compte que de l'individu dans sa singularité.

La sociabilité de l'homme relève de tout un long processus. Le portrait que l'auteur du *Léviathan* brosse de l'homme à l'état de nature ne permet donc pas d'envisager ce dernier comme un individu qui soit naturellement sociable. Car, dans le cas contraire (donc si l'homme était un « *animal politique* ») ne mènerait-il pas sa vie de sorte à ne pas attenter à

¹⁹ Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 14, p. 231.

celle d'autrui ? Ne se lierait-il pas tout bonnement à tout individu²⁰, et ne dissiperait-il pas ses peurs perpétuelles ? Nous nous proposons de prolonger ces dernières préoccupations dans les lignes qui suivent.

5.2. Hobbes et la thèse du contrat

A. Vaincre et entretenir la peur

Dans l'analyse précédente, nous avons vu que les hommes ne s'unissent entre eux que par intérêt ; par exemple, lorsqu'il s'agit d'écarter un danger commun. Nous tenterons d'approfondir cette analyse, en insistant sur le rôle des passions dans la formation du corps politique. La question que nous pouvons nous poser est bien celle-ci : l'homme étant, entre autres, un être de passions (au sens où il ne peut se concevoir sans les passions), les passions de tel individu n'étant pas forcément semblables à celles de tel autre, la difficulté de les accorder n'est-elle pas très manifeste ? A cela s'ajoute surtout le fait que, chacun, suivant son *droit naturel*, aura tendance à préserver sa propre vie au détriment même de celle d'autrui. Tout ceci poserait les passions comme un obstacle à la formation d'un corps politique dans lequel les hommes pourraient vivre paisiblement, sans que la préservation de la vie de l'un ne soit synonyme d'une remise en cause de celle de l'autre.

Cependant, en dépit de ce climat de guerre permanente dans lequel elles plongent les hommes, les passions sont aussi à l'origine de la formation du corps politique. Rappelons à ce propos que, ce ne sont pas les passions en elles-mêmes qui constituent les causes des troubles à l'état de nature, mais c'est plutôt l'absence de lois censées tenir tous les hommes en respect, associée à la force des passions²¹. Cela dit, comment comprendre que les passions soient au

²⁰ Sur ce point, en remettant en cause l'idée selon laquelle l'homme est naturellement destiné à vivre en société, il convient de préciser que Hobbes ne tend pas à concevoir l'homme à l'état de nature comme un être solitaire qui se passerait de la présence de ses semblables. Il existe bien des alliances à l'état de nature. En effet, comme le souligne le chapitre 13 du *Léviathan*, le plus fort peut être vaincu par d'autres individus qui, conscients de leur faiblesse, se sont associés pour combattre la même menace (c'est-à-dire, le plus fort). Seulement, ces alliances diffèrent complètement de celles qui se font dans la société civile. Celles-ci sont l'expression d'un désir de société (c'est-à-dire le désir d'une vie meilleure), tandis que ceux-là ne sont rien d'autres que l'expression d'un désir de compagnie ; autrement dit, la sollicitation momentanée de la présence d'autrui (soit pour éviter un danger immédiat, soit pour satisfaire un besoin quelconque).

²¹ Nous ne le dirons jamais assez, les passions ne sont pas, à proprement parler, la cause des conflits entre les hommes à l'état de nature. Mais, c'est l'absence de lois qui en est la cause. Sur ce point, ajoutons que, c'est parce qu'il n'y a pas de lois (capables de tenir les hommes en respect) que les passions s'expriment le plus naturellement possible. C'est seulement en ce sens que l'on peut voir à travers l'expression des passions un obstacle à la cohésion entre les hommes. Hobbes le démontre tout au long de son texte. Ainsi, dans le chapitre

fondement du corps politique ? Comment, ce qui participe à la division et à l'inimitié entre les hommes pourrait participer à leur union ? Telles sont les questions auxquelles nous nous proposons de répondre ci-dessous.

a) Comment vaincre la peur : Hobbes et l'alternative de l'état de nature

« Hobbes et l'anthropologie de la peur » ? L'intitulé de cette étude pourrait surprendre plus d'un, quand on sait que, pour Hobbes, le désir est plus fondamental que toute autre passion, dont la peur. L'homme est d'abord un être qui cherche à satisfaire ses désirs. Ce qui signifie que, c'est plutôt le désir de préserver sa vie, le désir de s'affirmer qui le détermine le plus. Autrement dit, l'homme n'est pas, à proprement parler, un être de la peur au sens où, cette tendance le définirait en tant que tel. Cela dit, quelle est donc notre intention ici ?

Notre intention n'est pas tant de réduire l'anthropologie hobbesienne à une anthropologie de la peur ; comme si la peur déterminait, de fond en comble, la conduite humaine, alors que cette conduite tourne d'abord autour du désir, mieux, d'un désir de préservation de la vie. En effet, selon Hobbes : « L'appétit ou le désir étant le commencement du mouvement animal qui nous porte vers quelque chose qui nous plaît (...) »²², et « puisque nous voyons que tout plaisir est appétence et suppose une fin ultérieure, il ne peut y avoir de contentement qu'en continuant d'appéter. Il ne faut donc pas être émerveillés que les désirs des hommes aillent en augmentant à mesure qu'ils acquièrent plus de richesses, d'honneurs ou de pouvoir (...) »²³. Ces deux extraits tirés de *De la nature humaine*, décrivent l'homme comme un être enclin à la satisfaction de ses désirs ; un être pour qui, chaque satisfaction constitue une raison supplémentaire de désirer davantage. Autrement dit, l'homme est d'abord un être de désirs. Et, en tant que tel, durant toute son existence, il s'efforce précisément de les combler. A première vue, c'est donc le désir, et non la peur qui détermine la conduite des hommes. Alors, dans ce cas, pourquoi vouloir parler d'une anthropologie de la peur chez Hobbes ?

13, nous pouvons lire ce qui suit : « Les désirs et les autres passions humaines ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas plus que ne le sont les actions engendrées par les passions, pour autant qu'il n'y a pas de loi faisant savoir qu'il est interdit de les accomplir » (Hobbes, *Léviathan*, chapitre 13, p. 226). Cette thèse sera reprise dans le chapitre 17 en ces termes : « ce misérable état de guerre qui est, comme on l'a montré, une conséquence nécessaire des passions naturelles qui animent les humains quand il n'y a pas de puissance visible pour les maintenir en respect (...) » (Hobbes, *Léviathan*, chapitre 17, p. 282). Autrement dit, tant que les hommes seront plus guidés par leurs passions que par la raison, jamais ils ne seront en mesure de former une société et de mettre un terme à cette guerre perpétuelle.

²² Hobbes, *De la nature humaine*, Chapitre VII, §4, p. 71.

²³ Hobbes, *De la nature humaine*, Chapitre VII, §6, p. 72.

Il faut dire que, ce tableau de la nature humaine que peint Hobbes aux chapitres VII et VIII du texte cité, est tellement expressif de son anthropologie, qu'il l'évoquera à nouveau, dans le dernier paragraphe du chapitre IX, lorsqu'il comparera la vie humaine à une course. Ainsi, vivre c'est donc courir, ou plus précisément, c'est se maintenir dans la course. Mais, qui dit « course », dit nécessairement qu'il y a des « concurrents » que l'on doit à tout prix dépasser²⁴. Dans cette course, nous dit Hobbes, c'est une haine que d'être retenu, et c'est un malheur que d'être dépassé. Autrement dit, bien que cette course implique que chacun désire aller toujours de l'avant (ce qui correspond à une appétence continuelle), il n'empêche qu'il y règne un climat de peur permanente : la peur d'être devancé par les autres est tellement présente qu'on ne saurait dire de l'anthropologie de Hobbes qu'elle est seulement une anthropologie du désir.

Michael Oakeshott revient longuement sur le paragraphe 21 du Chapitre IX du texte de Hobbes²⁵, dans lequel celui-ci compare la vie humaine à une course. Pour Oakeshott, en tant qu'elle constitue une interruption non voulue du désir, la mort est le mal suprême ; car quand bien même, tout individu s'efforce tant bien que mal, à demeurer dans la course, elle vient mettre un terme à l'existence de chacun. Selon Oakeshott, en tant que *summum malum*, la mort est aussi bien l'objet de haine que de crainte ; cette haine et cette crainte s'accroissent davantage à chaque fois que les hommes réalisent qu'ils ne peuvent, en aucun cas, contrôler ce mal inéluctable qu'est la mort : « La prudence dit à un homme qu'il mourra, et, prenant cela en compte, l'homme prudent peut parfois éviter la mort en évitant ses occasions probables ; faisant cela, la peur de la mort sera diminuée. Mais la mort distancera le coureur le plus rapide (...), elle est quelque chose qui doit être aussi bien craint que haï. Toutefois, elle doit être crainte le plus lorsqu'elle est le plus au-delà du contrôle de la prudence : la mort devant être crainte le plus grandement est celle dont aucune prévision ne peut protéger, la mort soudaine »²⁶. Etant donné que ce propos s'inscrit dans l'explication de la pensée politique de Hobbes, nous pouvons dire que, « la mort soudaine » dont il est question ici, ne renvoie pas forcément à la mort que l'on appelle communément « mort naturelle » quand on veut la distinguer de la mort accidentelle. Nous pensons que la mort dont il est question est celle qui

²⁴ « La vie humaine peut être comparée à une course, et quoique la comparaison ne soit pas juste à tous égards, elle suffit pour nous remettre sous les yeux toutes les passions dont nous venons de parler. Mais nous devons supposer que dans cette course on n'a d'autre but et d'autre récompense que de devancer ses concurrents [...]. Abandonner la course, c'est mourir ». (Hobbes, *De la nature humaine*, Chapitre IX, §21, p. 99-100).

²⁵ *De la nature humaine*.

²⁶ M. Oakeshott, *L'association civile selon Hobbes. Suivi de cinq essais sur Hobbes*, Paris, Vrin, 2011, pp. 50-51

peut être causée par autrui. C'est lorsque l'homme réalise qu'il ne peut, à tout moment, se protéger du mal des autres, qu'il a le plus peur d'eux, c'est-à-dire, peur de la mort qui peut s'ensuivre.

Ceci dit, l'homme est mû par le désir de se sauvegarder et d'accroître sa puissance. Mais, comment peut-il se sauvegarder et accroître sa puissance, comment peut-il être sûr de continuer la course, quand il sait qu'autrui (qui a le même droit que lui) peut disposer de lui et donc remettre en cause son effort de préservation comme bon lui semble ? Autrement dit, le désir de préserver sa vie n'est-il pas intimement lié à la peur de l'autre ? Comment les hommes procèdent-ils pour vaincre la peur qui les affecte à l'état de nature ? Autrement dit, que font-ils pour sortir du règne de cette peur permanente caractérisée par la guerre de tous contre tous, ou de chacun contre chacun ? Aussi, comment le corps politique amène-t-il les individus à respecter leurs engagements ?

Cela dit, quand bien même pour Hobbes, le désir soit plus fondamental que la peur, et que l'homme soit avant tout déterminé par le désir de préserver sa vie, il se trouve tout de même que la peur est une passion qui a toute sa place (une place considérable) dans l'anthropologie hobbesienne. Mais, comment comprendre cette place accordée à la peur dans cette anthropologie ? En partant de l'anthropologie de la peur chez Hobbes, que voulons-nous démontrer ?

En partant de l'anthropologie de la peur (dans cette étude consacrée au rôle des passions dans la formation du corps politique), nous aimerions d'abord souligner que chez Hobbes, la peur constitue l'un des facteurs qui amènent les hommes à remplir les conditions d'existence ou de formation du corps politique. Ensuite, nous aimerions insister sur le fait que, pour que les individus qui composent la société se tiennent tous en respect et mettent un terme, pour ainsi dire, à « la guerre de chacun contre chacun », il faut que les lois (de la société) soient telles que les hommes aient réellement peur de les enfreindre.

Ceci dit, il s'agira non seulement de poser la société comme une solution aux peurs qui affectent les hommes à l'état de nature, c'est-à-dire, ce par quoi les peurs sont vaincues, mais aussi comme une réalité qui (pour son équilibre, et donc pour garantir aux citoyens des meilleures conditions de vie), se sert encore de la peur (ou plus précisément, entretient la peur), afin de tenir tous les individus en respect. Aussi, nous tenterons de distinguer les deux peurs (celle qui affecte les hommes à l'état de nature, lorsque chacun se conduit uniquement selon sa propre nature et celle qu'entretient la société). Qu'est-ce qui nous fait peur à l'état de nature, si ce n'est le fait de savoir qu'à tout instant, notre semblable, qui a le même droit que nous, peut donc disposer de nos biens et de notre vie ?

Pour répondre à toutes ces préoccupations, il convient de rappeler que, précédemment, nous avons évoqué les concepts hobbesiens de *droit de nature* et de *loi de nature*. Leur emploi consistait surtout à montrer qu'à l'état de nature, la conduite humaine ne peut être qualifiée d'« injuste », puisque, c'est un droit pour chaque individu, de faire tout ce qui va dans le sens de la préservation de sa vie, même lorsqu'elle coûte la vie d'autrui. Telle que l'entend Hobbes, à l'état de nature, la condition humaine n'est tout autre qu'une guerre perpétuelle : chacun a le droit d'assurer la préservation de sa propre vie comme il l'entend. Ce droit l'amène donc à combattre autrui et à disposer du corps de celui-ci. Cela dit, comme ce droit n'est pas exclusif à un seul individu, chacun sait qu'autrui est doté du même droit, autrement dit, qu'il peut aussi, comme bon lui semble, attenter à la vie de tout individu. Cette situation implique donc un climat de peur sans fin. Un climat dans lequel chacun est sur ses gardes et ne cesse de suspecter son prochain comme la cause de sa mort éventuelle. Dans cette terreur, il ne peut y avoir de prospérité ; tout est voué à être détruit à tout moment. En forçant un peu le trait, il est possible de dire que les joies ne sont que de courte durée. La joie s'accompagne toujours d'une certaine tristesse, celle de savoir qu'autrui peut user de son droit à notre détriment.

Comme nous pouvons le constater, aussi surprenant que cela puisse paraître, les hommes sont tous égaux à l'état de nature, puisque chacun a le même droit sur tout. Mais, étant donné que ce droit ne privilégie que les aspirations individuelles, sans qu'une place soit accordée à autrui, les hommes ne seront jamais en sécurité. Celui qui détient un bien n'est jamais assuré de pouvoir le conserver ; personne n'est en mesure de se protéger indéfiniment. Car, l'homme est en proie au sommeil, à l'oubli et à bien d'autres choses qui peuvent, d'un moment à l'autre, détourner son attention. Autrement dit, les hommes ayant le même droit, ils éprouvent tous la peur de la mort que pourrait leur causer leur prochain. Autant ils ont tous le même droit, autant ils sont habités par la même peur, puisqu'ils sont tous animés, nous dit Hobbes, par une volonté réciproque de se nuire. Ainsi, affirme-t-il que :

C'est aussi une conséquence de ce même état qu'il n'y a ni propriété, ni pouvoir, ni distinction du *tien* et du *mien*, et que ce qui peut appartenir à chacun, c'est ce qu'il peut obtenir et conserver aussi longtemps qu'il le pourra. Tel est donc le misérable état du genre humain dans lequel il se trouve par nature ; il lui est pourtant possible d'en sortir, pour une part par les passions et, pour une autre part, par sa raison.

Les passions qui poussent les hommes à la paix sont la peur de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable, et l'espoir de les obtenir par leur activité²⁷.

Ce texte, s'inscrit aussi dans la critique hobbesienne d'Aristote : l'homme ne peut être considéré comme un « animal politique », donc, comme un individu ayant des prédispositions naturelles à vivre dans la cité et celle-ci ne peut, non plus, être considérée comme une réalité antérieure aux humains, alors que la propriété (qui permet de préciser ce qui appartient à tel ou tel individu) et le pouvoir (qui permet de réguler la conduite humaine) sont des normes étrangères à l'état de nature. C'est en se démarquant de l'état de nature que l'homme donne réellement sens à ces valeurs.

Aussi, à partir de cet extrait, nous constatons que pour l'auteur, le genre humain n'est pas condamné à demeurer dans cet état de guerre perpétuelle. Car, il y a, dans la nature humaine, des tendances favorables à la sortie de cette situation conflictuelle. Ces tendances sont aussi bien les passions (telles que la peur, le désir et l'espoir) que la raison. Ainsi donc, les passions qui opposent les hommes à l'état de nature, jouent en même temps, un rôle considérable, dans la pacification des relations humaines, et dans la constitution du corps politique. Quel autre constat pouvons-nous faire ici ?

Nous constatons que, à moins d'être un monstre, aucun individu n'a intérêt à ce que cette situation conflictuelle (à savoir, l'état de nature) demeure. La peur est certes une tendance naturelle, mais telle qu'elle est éprouvée par tous, à l'état de nature, elle s'accompagne toujours de l'idée d'une réduction ou d'une négation de la puissance de l'individu. Donc, en un certain sens, elle ne peut être bonne puisqu'elle n'est rien d'autre que la projection, ou l'imagination que l'homme a de ses malheurs futurs. Ainsi, elle ne peut que rendre la vie humaine inconfortable (du moins lorsque nous pensons qu'à tout moment, autrui peut mettre un terme à notre joie, soit en s'accaparant de l'objet que nous chérissons, soit en disposant de notre corps). Ainsi, bien qu'elle place les hommes dans une situation inconfortable, mais, étant donné qu'elle soit commune à tous les hommes, la peur constitue aussi l'une des voies par lesquelles les hommes vont se projeter vers l'avenir et envisager les conditions d'une vie meilleure, une vie où ils ne devraient plus avoir à craindre leur prochain²⁸.

²⁷ Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 13, p. 228. Pour le moment, nous choisissons de laisser en suspens, le rôle du désir et de l'espoir dans la constitution du corps politique (le rôle de ces passions sera analysé à la suite de la présente étude consacrée à la peur).

²⁸ Dans *Les éléments du droit*, Hobbes posait la peur comme « un déplaisir anticipé » (Hobbes, *Les éléments du droit naturel et politique*, Lyon, Hermès, 1977, p. 157). C'est-à-dire, comme la capacité que chaque homme a, de pouvoir envisager tout ce qui pourrait lui causer du tort. La présence de cette passion en l'homme prouve suffisamment que celui-ci est un être susceptible de se projeter dans l'avenir.

Nous avons vu précédemment, que la *loi de nature* interdit à chacun d'œuvrer pour la destruction de sa propre vie, puisqu'elle « oblige » tout individu à préserver son être. Mais, une question se pose : peut-on désirer préserver son être sans chercher à établir des conditions susceptibles d'assurer une préservation indéfinie de son être, en toute sécurité ? En d'autres termes, la prudence qui anime chaque individu par rapport à son prochain et la peur qu'elle reflète n'expriment-elles pas le désir d'un climat apaisé, donc favorable au déploiement du *conatus* de chaque individu, sans avoir à craindre une menace venant d'autrui ? Hobbes affirme à ce propos que :

C'est un précepte et une règle générale de la raison *que chacun doit s'efforcer à la paix aussi longtemps qu'il a l'espoir de l'atteindre, et, quand il ne peut l'atteindre, qu'il peut chercher et utiliser tous les secours et les avantages de la guerre*. La première partie de cette règle contient la première et fondamentale loi de nature, qui est : *chercher la paix et la maintenir* ; la seconde, le résumé du droit de nature, qui est : *nous défendre nous-mêmes par tous les moyens possibles*²⁹.

Avant d'expliquer ce qu'il faut entendre par « s'efforcer à la paix », nous ne pouvons pas d'abord constater une progression dans le discours de l'auteur du *Léviathan* : la *loi de nature* qui concernait d'abord tel ou tel individu en lui interdisant de négliger la préservation de son être, donc cette loi qui était d'abord une recommandation individuelle, deviendra une recommandation collective, au sens où, ce n'est plus seulement sa vie que l'individu doit chercher à préserver, mais également celle des autres. Autrement dit, la préservation de sa propre vie passe, entre autres, par la préservation de celle de ses semblables. La *loi de nature fondamentale* constitue donc la « voie royale » de la réalisation de la paix, ou ce qui revient au même, un moyen de vaincre les peurs qui affectent le genre humain à l'état de nature. Autrement dit encore, ce qui, sur le plan individuel correspondait tout simplement à l'interdiction de se priver des moyens capables de préserver son être (ou ce qui revient au même, la négligence de tout ce qui permet cette préservation), devient une exigence (non plus individuelle, mais) collective : il est interdit aux humains de se priver des moyens favorables à la préservation de l'espèce (humaine) et donc, de négliger tout ce qui peut permettre sa préservation.

Ajoutons à cela que, la *loi de nature* est liée à la raison. Il est vrai que cette raison est propre à chaque individu, et qu'elle peut varier d'un individu à un autre. Seulement, en dépit de ce fait, il se trouve toutefois que cette *loi de nature* (ou cette raison propre à chacun)

²⁹ Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 14, p. 231-232.

constituera le point à partir duquel naîtra l'accord entre les hommes. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie que, cette loi en tant qu'elle est l'expression de la raison, amène chacun à calculer (ou à évaluer) les conditions d'une paix durable. Et chacun comprend finalement que celle-ci passe par des compromis. Après cette brève précision, revenons au point que nous nous sommes promis d'expliquer : que faut-il entendre par *s'efforcer à la paix* ?

La paix, dans ce cas bien précis, n'est toute autre que la fin des hostilités ; la fin de « la guerre de chacun contre chacun ». La paix n'est pas seulement la fin d'un affrontement direct des hommes, mais étant donné que la guerre peut également se définir comme « cet espace de temps où la volonté d'en découdre par un combat est suffisamment connue »³⁰, la paix pourrait se définir comme la fin de toute volonté d'en découdre³¹. Mais, cet état de paix n'est possible que si et seulement si chacun, en affirmant son être, donc en préservant sa vie, s'abstient de faire à autrui ce qu'il n'aimerait pas qu'il lui soit fait. C'est en ce sens que l'on dira de chaque homme qu'il s'efforce réellement à la paix.

L'état de nature, comme nous l'avons rappelé au début de notre étude, est une représentation de ce que seraient les rapports humains si chacun s'entêtait de se conduire avec les autres selon sa propre complexion affective, et concevrait sa complexion comme l'unique norme susceptible de régir sa vie et ses rapports avec les autres. La description de cet état permet aussi de comprendre que seul l'abandon, par chacun, de son droit, et donc son transfert à un tiers (censé garantir le déploiement de tous en toute quiétude) constitue une alternative à la peur qui affecte le genre humain à l'état de nature. Ce qui revient à dire que, pour vaincre les peurs, les hommes n'ont pas d'autres choix que de faire des compromis.

Nous venons donc de voir comment la peur, en tant qu'elle est commune à tous les hommes, conduit chacun d'eux à dépasser son *ego* et à envisager les voies du salut du genre humain. Autrement dit, que faut-il entendre par l'abandon du droit par chaque individu ? Cet abandon suppose que chacun comprenne qu'il n'a pas le droit de se faire justice et encore, moins d'orienter la conduite d'autrui en fonction de sa propre complexion affective. C'est de cette manière que les entraves se réduisent au fur et à mesure³². A présent, il nous revient d'évoquer le rôle de la peur dans l'équilibre de la société civile. Tel est l'objet de l'étude suivante.

³⁰ Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 13, p. 224.

³¹ On verra plus tard que, pour quelqu'un comme Spinoza, la paix ne saurait se définir comme l'absence de guerre, mais comme « une volonté de bienveillance, de vertu, de confiance et de justice ».

³² *Ibid.* Chapitre 14, pp. 232-233.

b) La société civile et la culture de la peur : Hobbes et les conditions de respect du contrat social

Nous avons vu que, c'est la peur de la mort qui conduit les humains à former le corps politique ; milieu dans lequel ils peuvent mettre un terme aux conflits dans lesquels chacun était l'ennemi de chacun. La question qui se pose à présent est celle de savoir ce que devient la peur, une fois que les humains décident de vivre en société. Si, pour Hobbes, la sortie de l'état de nature est motivée par la peur de la mort, la peur de ne pas pouvoir préserver sa vie, et que la société constitue une alternative à cet état de guerre perpétuelle, que reste-t-il de la peur ? La société, compte tenu des avantages qu'elle offre aux humains, ne dissipe-t-elle pas définitivement les peurs ?

Mais, soutenir une telle hypothèse, n'est-ce pas, poser la société (ou du moins, la sortie de l'état de nature) comme une transformation de la nature humaine ? Peut-on concevoir une nature humaine sans cette passion essentielle qu'est la peur ? Autrement dit, la nature humaine change-t-elle du fait de la présence de l'homme dans le corps politique ? En d'autres termes, si la société constitue une « rupture » d'avec l'état de nature, l'homme rompt-il définitivement avec la peur ? Si on ne peut répondre à ces questions que par la négative, qu'est-ce qui justifie alors la présence de la peur au sein de la société civile ?

Avant d'aller plus loin, il serait intéressant de distinguer, comme nous l'avons promis, la peur qui affecte les hommes dans l'état de nature et celle qui les affecte dans la société civile. La première est liée à la mort : non pas la mort « naturelle », c'est-à-dire, celle qui survient sans le concours d'un individu et s'explique tout naturellement par le dysfonctionnement des organes corporels. Cette mort n'est pas méconnue ; seulement, vue son caractère naturel (et non accidentel), les humains la renvoient toujours à plus tard. C'est ce qui fait qu'elle ne les inquiète pas autant que la mort accidentelle, c'est-à-dire, celle dont autrui est la cause ; une mort qui vient, pour ainsi dire, écourter notre vie.

On comprend finalement pourquoi, Hobbes soutient que, une fois dans le corps politique, les hommes ne doivent plus éprouver le même type de peur qu'ils avaient à l'état de nature, c'est-à-dire, la peur d'une mort violente causée par leurs semblables ; car, le corps politique est constitué d'une manière telle qu'autrui ne peut, en aucun cas, se conduire suivant sa complexion affective et donc nuire aux autres sans que sa conduite ne soit réprimée. C'est en ce sens que Hobbes, en parlant de cette peur, soutient que : « (...) dans l'état civil, là où il existe une puissance établie pour contraindre ceux qui, autrement violeraient leur parole, cette

peur est sans raison »³³. La peur de l'autre, la peur de la mort est sans raison parce que le corps politique est constitué d'une manière qui lui permet de punir tous ceux qui, par leur conduite, voudraient ramener le genre humain dans une situation semblable à celle de « la guerre de tous contre tous ». Mais, si dans la société civile, cette peur est infondée, faut-il dire pour autant que les hommes n'ont plus de raison d'avoir peur ?

En même temps qu'il nous fait comprendre que cette peur (de la mort, causée par d'autres individus) est sans raison, Hobbes pose une autre peur, celle d'enfreindre les lois de la société civile comme une peur justifiée. Selon lui : « La force des paroles (...) étant trop faible pour contraindre les humaines à exécuter leurs conventions, il n'existe dans la nature humaine que deux secours imaginables pour les renforcer. Ce sont ou bien la peur des conséquences du fait de ne pas tenir sa parole ; ou bien l'orgueil, ou la vanité de montrer qu'on n'a pas besoin de ne pas la tenir »³⁴. Que faut-il comprendre par là ? De cet extrait, nous pouvons tirer deux enseignements : premièrement, seul l'État peut susciter la peur des citoyens. Il s'agit d'une terreur permanente qui diffère de la précédente (celle de l'état de nature) par le bien qu'elle procure. Cette peur suscitée par les institutions de la société civile ne vient pas du fait que les individus redouteraient de ne pas pouvoir préserver leur vie ; elle ne vient pas du fait que les institutions constitueraient un obstacle à l'affirmation de la puissance de chacun. Elle vient plutôt du non respect des principes établis. Autrement dit, chaque individu sait que le salut de tous, passe nécessairement par la fin effective de « la guerre de chacun contre chacun » ; ce qui se traduit par un contrat où chaque partie accepte un certain nombre de concession dont le fait d'user de son *droit de nature* comme bon lui semble.

Autant le respect de ce contrat procure à tous les meilleures conditions de vie, ce qui constitue un grand bien pour l'espèce humaine, autant son non respect, c'est-à-dire, tout ce qui tend à ramener les hommes dans les situations misérables de l'état de nature constitue un grand mal pour la nature humaine, autant celui qui est reconnu comme l'auteur d'une telle conduite déviante, donc n'obéissant pas aux principes établis, mérite systématiquement une punition. Ceci pour dire que, la peur qui sévit les hommes au sein du corps politique est une sorte de garde-fou, censé conscientiser les individus qui seraient tentés d'aller à l'encontre des principes établis par la société. Ici, la peur permet tout simplement aux individus de se rappeler (dans leur fort intérieur) de l'existence des interdits au sein même du corps politique.

³³ Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 14, pp. 240-241.

³⁴ *Ibid.*, p. 245.

En d'autres termes, la peur qui affecte les citoyens est celle des punitions dont ils feraient l'objet au cas où ils poseraient des actes prohibés par la loi. Le second enseignement que renferme cet extrait c'est que, la peur permet donc aux hommes de respecter leurs engagements ; c'est elle qui les amène à comprendre que le salut du corps politique passe nécessairement par cette règle que nous enseignent les écritures saintes : que personne ne fasse à son prochain ce qu'il n'aimerait pas qu'il lui soit fait en retour.

Nous voyons donc que la peur occupe une place de choix dans l'anthropologie hobbesienne. C'est elle qui conduit les hommes à comprendre que cela ne sert à rien de se faire la guerre continuellement, puisque celle-ci ne profite à personne. Ainsi, la création de la société est une alternative à la peur qui affecte le genre humain à l'état de nature. En même temps, la peur est l'arme dont se sert le corps politique pour amener les hommes à respecter leurs engagements. Ce qui est intéressant ici, c'est que la peur que suscite le non respect des conventions humaines est telle qu'elle permet aux hommes de réaliser que le mal qui leur serait infligé par l'ensemble de la société est plus grand que le bien que leur procurerait leur conduite arbitraire³⁵.

Nous avons vu que, pour Thomas Hobbes, le passage de l'état de nature à l'état civil ne saurait être effectif sans un transfère total, de la part des individus, de leur puissance respective. L'une des questions qui préoccupent Hobbes, consiste à savoir, comment un climat de sécurité peut s'installer durablement entre des hommes ayant des appétits différents. Ainsi, à ses yeux, la sécurité ne peut être effective que si et seulement si chaque individu confie tout son pouvoir et toute sa force à un seul homme, censé mettre un terme à la guerre de tous contre tous, et assurer ainsi, une vie heureuse :

Le seul moyen capable d'établir pareille puissance commune, capable de défendre les humains contre les invasions des étrangers et les préjudices commis aux uns par les autres et, ainsi, les protéger de telle sorte que, par leur industrie propre et les fruits de la terre, ils puissent se suffire à eux-mêmes et vivre satisfaits, est de rassembler [*to conferre*] toute leur puissance et toute leur force sur un homme ou une assemblée d'hommes qui peut, à la majorité des voix, ramener toutes leurs volontés à une seule volonté ; ce qui revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée d'hommes, pour porter leur personne ; et chacun fait sienne et reconnaît être

³⁵ « Avant que les mots de juste et d'injuste n'aient leur place, il doit y avoir une puissance coercitive quelconque qui force également les humains à exécuter leurs conventions, par la terreur de quelque châtement plus grand que le bénéfice qu'ils pouvaient espérer en ne respectant pas leur convention ; et pour rendre bonne cette propriété que, par un contrat mutuel, ils acquièrent en compensation du droit universel qu'ils abandonnent. [...] la validité des contrats ne commence qu'avec la constitution d'une puissance civile suffisante pour forcer les humains à respecter les conventions. Et c'est alors que la propriété commence aussi ». Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 15, pp. 249 ; 250.

lui-même l'auteur de toute action accomplie ou causée par celui qui porte leur personne, et relevant de ces choses qui concernent la paix commune et la sécurité ; (...) c'est comme si chaque individu devait dire à tout individu : *j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière*. Cela fait, la multitude, ainsi unie en une personne une, est appelée un État, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN³⁶.

Comme on peut le constater, c'est donc pour la paix commune et la sécurité de tous, que les hommes sont amenés non seulement à transférer, mais aussi à abandonner leur droit à une seule entité : tel serait la condition de la constitution même du corps politique. Ici, le transfert se fait sans aucune retenue. C'est dire à quel point la confiance que les hommes placent en cet homme (ou en cette assemblée d'hommes) est grande. Ce texte mérite une attention particulière. Que nous dit Hobbes ? Quel problème ce texte pose-t-il ?

A travers cet extrait, l'auteur vante le mérite de l'union des individus humains : unis, ceux-ci ne forment plus des puissances diverses, singulières, éparses, mais une puissance commune. Alors, quels sont les avantages de cette union des puissances ? Cette union, a le mérite de donner plus de consistance à la puissance des individus, au sens où ils peuvent assurer leur sécurité avec une assurance qui leur faisait défaut à l'état de nature. La sécurité qu'assure le corps politique est telle que, les individus peuvent enfin récolter les fruits de leurs efforts, et connaître une indépendance. Mais, ces avantages que procure la vie en société a un prix : les individus doivent abandonner leurs droits et les laisser à une entité. Cette entité est soit un « homme », soit « une assemblée » : nous abordons là, la question hobbesienne de la *représentation*. Quelle est la particularité de celle-ci ?

La particularité de celle-ci est que, le *représentant* représente la multitude, et en la représentant, met un terme à sa diversité, mieux, à sa multiplicité, et la rend *une*. Ainsi, les différents individus compris au sein du corps politique, et ayant des passions divergentes, ne constituent plus qu'une unité, une seule réalité. Tout se passe comme si, la multitude ne doit son unité qu'à travers l'acte de *représentation*. Mais, comment la multitude devient-elle, précisément une seule personne ? Autrement dit, comment concilier une théorie des passions qui rend le contrat problématique avec une pensée de la *représentation* et de la personne morale (l'État qui représente le peuple) ?

Comme nous avons tenté de le souligner précédemment, l'unité se fait sur la base d'un contrat qui se traduit, dans les faits, par l'autorisation des actes du représentant et par

³⁶ Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 17, Paris, Gallimard, 2000, pp. 287-288.

l'acceptation de son autorité. Chaque individu abandonne donc son droit de se gouverner. Ayant donné son autorisation (voire son autorité) au représentant, chaque représenté se reconnaît à travers les paroles et les actions de celui-ci. Le représenté est l'auteur, tandis que le représentant est l'acteur, autrement dit encore, la *personne*. Le commentarisme hobbesien permet de comprendre ce qui suit : « Il faut que toutes ces autorisations individuelles convergent : le représentant est pour chacun la même instance, autorisée chaque fois pour les mêmes actions et paroles. (...) Du fait de cette convergence, le représentant unique représente toute la multitude, ainsi personnifiée (...) à travers ce représentant »³⁷. Nous lisons avec Jean Terrel que ces autorisations visent bien plus qu'une simple représentation (par exemple, celle par laquelle on se fait représenter par un avocat) ; elle est encore plus significative. En effet, précise-t-il, sa spécificité est telle qu'elle se traduit par la constitution du corps politique, donc expressif de l'unité des individus.

³⁷ J. Terrel, *Thomas Hobbes : philosophe par temps de crises*, Paris, CNED/ PUF, 2012, p. 110.

CHAPITRE VI : CONSTITUTION DU CORPS POLITIQUE CHEZ SPINOZA

Comment comprendre le corps politique ? Comment rendre compte du rapport que l'individu humain entretient avec ce corps ? Toutes ces questions sont celles que se posent les théoriciens de la philosophie politique : elles consistent à expliquer l'origine de la société civile, ou plus précisément, à justifier non seulement la présence de l'individu humain dans ce corps commun, mais aussi la conduite de sa vie selon les principes qui régissent ce corps dit « corps politique ».

La question de la formation du corps politique constitue l'une des préoccupations philosophiques de Spinoza. Pour comprendre les enjeux de cette préoccupation, il faut partir du principe que, l'anthropologie spinoziste se veut avant tout « réaliste » ; et que, bien qu'elle s'éclaire à partir de certaines hypothèses telles que l'*état de nature*³⁸, cette anthropologie n'en demeure pas moins réaliste. Que l'on admette l'hypothèse de l'état de nature ou non, on ne peut ne pas admettre que les lois qui déterminent tout individu ne sont pas forcément celles du corps politique. Nous ne disons pas que, le corps politique renferme des lois qui ne sont pas faites *pour* les humains ; mais que, en tant qu'elles contraignent les individus humains à réfréner leurs penchants élémentaires, ces lois propres à la société civile, diffèrent du droit de la nature de chaque individu humain ; droit selon lequel, tout individu humain, pour autant que sa puissance lui permet, peut faire ce que bon lui semble³⁹. Il convient même d'ajouter que, bien qu'elles soient faites *par* les hommes et *pour* les hommes, les lois du corps politique (qui sont conçues dans la seule optique de permettre aux hommes de bien vivre), impliquent des contraintes. Autrement dit, ces lois sont faites *contre* (ou pour contrer) les penchants

³⁸ Spinoza n'insiste pas trop sur la notion d'« état de nature ». Il l'évoque très peu dans son œuvre, contrairement à Hobbes et aux philosophes contractualistes. Toutefois, la fréquence d'emploi de cette notion ne signifie pas que Spinoza ne s'intéresse pas à ce que ressemblerait la vie des hommes sans les institutions. Le *Traité théologico-politique*, l'*Éthique* et le *Traité Politique*, permettent de comprendre en quel sens la formation d'une puissance commune capable de régir la conduite des individus humains constitue un grand bien pour l'espèce humaine. Tout ceci pour dire que, quand bien même l'auteur se sert de quelques hypothèses dans ses analyses, son discours n'en demeure pas moins « réaliste ». Autrement dit, on pourrait reprocher à Hobbes et à Spinoza (ainsi qu'à bien d'autres encore, tels que Locke ou Rousseau) d'évoquer un état qui n'a jamais existé, mais un tel reproche n'aurait aucun sens quand on aura compris que, ce qu'ils décrivent à travers ces hypothèses, c'est la conduite de chacun de nous, notre conduite quand elle n'est pas déployée suivant les lois du corps politique, mais seulement, selon nos affects personnels, pour ne pas dire, individuels.

élémentaires des individus. Les penchants qui font que les rapports humains se dégènèrent en conflit.

Dans la première et la seconde partie de ce travail, nous avons vu que, la complexion affective d'un individu diffère complètement de celle d'un autre, et que la manière dont l'un est affecté par une seule et même chose, diffère de la manière dont un autre est affecté. Car, selon Spinoza, toutes les manières dont un corps est affecté dépendent non seulement de la nature des corps extérieurs, mais également de celle du corps affecté. Tout ceci pourrait nous amener à comprendre que, en un certain sens, la nature de tout individu constitue un état de nature, puisque lorsque l'homme se conduit selon son propre affect, il ne peut ne pas accomplir tout ce que sa puissance permet. Or, une telle conduite ne peut ne pas nuire à autrui. Tout le monde ayant droit à tout, mais ce droit à tout devient finalement, un droit à rien, comme le soutenait Pierre-François Moreau.

Cela dit, l'anthropologie spinoziste des affects consiste, entre autres, à prendre en compte le fait que les hommes diffèrent entre eux selon la nature de leurs corps et leurs affects respectifs. Et lorsqu'elle s'intéresse à la formation du corps politique, elle veut surtout montrer comment des individus différents (de par leurs corps et leurs complexions affectives), parviennent réellement à s'entendre et à constituer un seul et même corps. Tout comme Hobbes avant lui, Spinoza ne manque pas de souligner le rôle des affects, non seulement dans la constitution de ce corps commun qu'est le corps politique, mais aussi dans son mode de fonctionnement. Comme nous le verrons dans les lignes qui suivent, les affects qui divisent les hommes à l'état de nature sont, ce par quoi ces derniers parviennent à créer le corps politique et à le maintenir...

C'est depuis le *Traité théologico-politique* que Spinoza pose l'importance des affects dans la constitution de la société civile. Cette importance sera aussi bien soulignée dans l'*Éthique* que dans le *Traité Politique*. Mais, la question qui se pose est celle de savoir comment se forme le corps politique. Cette question est surtout motivée à la fois par la présence de la thèse du pacte social dans le chapitre XVI du *Traité théologico-politique* et par l'absence (ou la relativisation) d'une telle thèse aussi bien dans le chapitre XVII du même texte que dans l'*Éthique* et le *Traité Politique*. Qu'est-ce que Spinoza cherche à démontrer à travers cette relativisation du discours ? L'importance des affects dans l'anthropologie politique de Spinoza pourrait-elle expliquer cette relativisation du discours par rapport à la question du pacte ?

³⁹ Nous reviendrons plus profondément sur ce point.

Pour comprendre en quoi cette absence tend à traduire le rôle des affects dans la constitution du corps politique (et ainsi, renforcer, ce que nous avons appelé le réalisme anthropologique de Spinoza), nous nous proposons d'abord d'évoquer la question du pacte dans les chapitres XVI et XVII du *Traité théologico-politique*. Nous insisterons sur le rôle de la complexion affective des hommes non seulement pour rendre compte du pacte, mais aussi pour justifier sa mise entre parenthèse dans la suite des réflexions de Spinoza. Ici, l'étude du chapitre XVII nous permettra de voir en quoi celui-ci prépare, pour ainsi dire, les analyses de l'*Éthique* et du *Traité Politique*.

6.1. La question du pacte dans le *Traité théologico-politique*.

Celui qui lit le *Traité théologico-politique* ne peut ne pas être surpris de ce que l'on pourrait appeler le retournement de situation que Spinoza crée entre les chapitres XVI et XVII. En effet, dans le premier de ces deux chapitres, l'auteur explique l'origine de la société (ou du corps politique) en empruntant une trajectoire d'analyse semblable à celle de ses prédécesseurs tels que Hobbes. Il part donc de l'hypothèse du pacte pour rendre compte de l'importance des lois de la société civile. Ce pacte, comme on le sait, implique l'engagement de tous à ne plus revenir dans la situation qui précède cet accord, puisque celle-ci était misérable, conflictuelle et ne rendait pas possible l'affirmation effective des individus. Cependant, au chapitre suivant, l'auteur tend à insister sur l'aspect théorique du pacte, pour montrer que, en réalité, donc dans les faits, les choses ne se passent pas de cette manière. Autrement dit, Spinoza, sans pourtant remettre en cause ses analyses développées dans le chapitre XVI, soutient tout simplement qu'en pratique, le pacte ne permet pas de rendre compte des faits tels qu'ils se produisent.

A. Spinoza et la vie des hommes « sous le règne de la nature »⁴⁰ : affects et droit naturel

⁴⁰ L'expression est de Spinoza lui-même (voir *Œuvres Complètes*, Gallimard, p. 825 ; dans l'édition de P.-F. Moreau, cette expression est traduite par « sous l'empire de la seule nature », p. 507).

Que faut-il entendre par « la vie des hommes sous le règne (ou l'empire) de la nature » ? Par là, il faut d'abord entendre que, le « règne de la nature » renvoie aussi bien à un « état » qu'à un ensemble de règles propres à cet état. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie que cet état peut être le milieu dans lequel les hommes vivaient avant la société, ou tout simplement la nature humaine et ses lois. Une fois de plus, l'expression « sous le règne de la nature » peut aussi bien renvoyer à une existence des hommes avant la constitution du corps politique, qu'à l'existence ou la conduite des hommes suivant, non pas les principes de la raison, mais suivant ceux de leur nature respective. Quelque soit l'hypothèse de départ (donc, que l'on parte de l'état de nature ou de la complexion affective des hommes), l'idée est la même : lorsqu'ils ne se conduisent pas selon les règles de la société, donc selon les exigences de la raison, les hommes sont tout simplement considérés comme des êtres à l'état de nature. Comme nous l'avons dit précédemment, ici, l'état de nature (ou le règne de la nature) renvoie en principe à l'expression des penchants élémentaires des individus humains.

Mais, il faut aussi comprendre que, le « règne » dont il est question ici, est avant tout celui d'un droit ou d'une institution. C'est un « règne » où toute autre loi, telle que celle du corps politique, n'a pas le droit de cité. Car, rappelons-le, les lois du corps politique sont conçues d'une manière telle que l'individu est souvent amené à agir contre son gré, et cela, au nom du bien commun. Les lois du corps politique sont conçues de manières à limiter les conflits entre les hommes. Mais, ce sont là, les lois d'un autre « règne » (nous y reviendrons ci-dessous). Pour le moment, intéressons-nous au « règne de la nature ». Comme nous le disions, ce règne est celui d'un ensemble de règles que l'auteur exprime à travers la notion de « droit de la nature » dont la définition est donnée par lui-même, en ces termes : « Par droit et institution de la nature, je n'entends rien d'autre que les règles de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à exister et à agir d'une façon précise. Par exemple, les poissons sont déterminés par la nature à nager, les gros à manger les petits, et c'est donc par un droit naturel souverain que les poissons sont maîtres de l'eau et que les gros poissons mangent les petits »⁴¹. Qu'est-ce à dire ? Qu'est-ce que l'auteur tend à mettre en évidence à travers la définition du droit de nature ? Ce droit s'entend comme l'expression de la nature de chaque individu. Mais, que faut-il entendre par l'expression de la nature de chaque individu ?

Dire de ce droit qu'il exprime réellement la nature de chaque individu, revient à le concevoir comme une « institution de la nature », c'est-à-dire, comme une règle qui ne relève pas du corps politique, mais plutôt de tout individu dans sa singularité, l'individu avant les

⁴¹ *TTP*, §2, PUF, p. 505.

(ou en dehors des) institutions du corps politique. C'est une règle qui va de pair avec la constitution psychophysique de tel ou tel individu et se confond à elle ; à tel point que l'affirmation de chacun se fait nécessairement selon cet ensemble de règles. Lesquelles ne sont pas « conventionnelles », mais relèvent tout simplement de la nature de chacun, à tel point qu'il peut y avoir des variations entre le droit de tel individu et celui d'un autre. Tout ce que l'individu fait et qui va dans le sens de la persévérance dans son état (pour rester dans le cadre du *TTP*) s'inscrit précisément dans ce droit. Ainsi donc, pour reprendre l'exemple des poissons, exister dans l'eau (et nager) constitue un droit que la nature accorde aux poissons, un droit dont ils ne peuvent se soustraire. L'image des poissons est significative à plus d'un titre : elle nous apprend que l'existence (pour ne pas dire la persévérance) des poissons dans leur être passe nécessairement par leur présence dans ce milieu naturel qu'est l'eau. Et que pour les gros poissons, cette persévérance implique que ces derniers puissent disposer des petits poissons comme bon leur semble. On voit donc que, ce droit est lié à la persévérance de chaque chose.

En d'autres termes, le droit naturel renvoie aux déterminations naturelles de chacun. Et, comme nous le disions, ce droit est relatif à chacun. L'exemple des poissons permet aussi de comprendre que, même si, c'est par un droit naturel que tous les poissons sont « maîtres de l'eau », donc même s'ils ont tous le droit de vivre dans ce milieu qui leur est commun, il n'empêche que, le droit des uns n'est pas celui des autres : les petits poissons ne mangent pas les gros ; leur droit ne le permet pas. Justement, la question que l'on peut se poser est bien celle de savoir : comment des individus (tels que les poissons ou les hommes) qui ont un même milieu de vie⁴² (milieu qui leur est institué par un droit naturel souverain) n'ont pas le même droit ? Qu'est-ce qui peut bien expliquer la variation des droits entre les individus d'une seule et même espèce ? Telles sont les questions que l'on peut se poser à la lecture de l'extrait que nous venons de citer.

En répondant à ces préoccupations, Spinoza va encore faire preuve de réalisme, en ce sens que le droit de chaque chose se justifie par le degré de sa puissance. On pourrait dire que, si les petits poissons ne peuvent pas manger les gros, c'est tout simplement parce que, leur puissance ne leur permet pas de le faire. Elle est tellement limitée qu'elle ne saurait poser les petits poissons comme les prédateurs des gros poissons. C'est en ce sens que l'on pourrait comprendre ce passage du chapitre XVI du *Traité théologico-politique* dans lequel Spinoza écrit que : « chaque individu dispose d'un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance,

⁴² Le fait qu'ils soient déterminés à vivre dans ce milieu constitue déjà un droit qu'ils ont tous en commun. Cependant, ce droit commun, n'est pas sans renfermer des différences.

ou bien encore que le droit de chacun s'étend aussi loin que s'étend sa puissance déterminée [*hinc sequitur unumquodque individuum jus summum habere ad omnia, quae potest, sive jus uniuscujusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit*]. Et puisque la loi suprême de la nature est que chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son état, et cela sans tenir compte d'autre chose que de soi seulement »⁴³. On comprend donc que, le droit d'un individu c'est d'exprimer, non pas tout ce qu'il veut faire, mais plutôt tout ce qu'il « peut » faire. Le droit est avant tout l'expression de la puissance de chacun, et la puissance de chacun lui confère un droit précis. Ici, le réalisme de Spinoza se lit dans la mesure où le droit naturel n'est pas une institution qui échapperait à notre entendement, une institution qui relèverait de l'inexplicable et qui, de ce fait, impliquerait toutes sortes de suppositions.

Encore une fois, l'exemple des poissons exprime d'une certaine manière le réalisme de Spinoza, puisqu'il décrit les choses non pas telles qu'elles devraient être, mais telles qu'elles sont réellement. Ainsi, on ne peut pas attribuer aux poissons un droit qu'ils n'ont pas (être maîtres des airs, par exemple, ni aux petits poissons plus de droit que les gros poissons). Il faut aussi comprendre que le rapport qui se lit entre la puissance et le droit donne à penser l'équilibre de tout individu : plus une chose a de la puissance, plus elle l'exprime de plusieurs manières à la fois, et plus elle doit user de plusieurs choses pour l'entretenir. Pour ramener cet exemple sur le plan alimentaire, on pourrait dire que, l'alimentation des gros poissons diffère considérablement de celle des petits. Du fait de leur puissance, les gros ont le droit de consommer une certaine quantité de petits poissons pour compenser l'énergie dépensée, et pour se régénérer. Il en va donc de l'affirmation de leur être.

Autrement dit, pour lire cette question à la lumière de la thèse de l'Axiome IV du *De Deo*, on pourrait avancer que le droit naturel (de chaque individu) s'explique par la puissance (de chaque individu) comme l'effet s'explique par sa cause. Ici, en notre sens, la puissance pourrait jouer le même rôle que la cause, et le droit celui de l'effet. Car, c'est la cause qui conditionne la production d'un effet donné ; tout comme la puissance conditionne le droit de chacun de nous. Cette brève évocation du *De Deo* permet surtout de comprendre, une fois de plus, en quel sens, l'anthropologie spinoziste des affects constitue un réalisme anthropologique. Aussi, un autre aspect du réalisme anthropologique spinoziste consiste à partir des différentes expressions du droit naturel propres à tels ou tels individus, pour rendre compte de l'origine des conflits, lorsque les hommes vivent sous le règne de la nature. En effet, tel qu'il est conçu, le droit naturel permet à l'individu de s'affirmer autant qu'il peut,

⁴³ *Op.cit.*, p. 507.

aussi longtemps que sa puissance le lui permettra. Sa seule limite c'est sa puissance, sinon lui-même. Bien que l'on puisse envisager des rapports interindividuels dans cet état, il n'en demeure pas moins qu'autrui ne constitue pas vraiment une priorité pour l'individu. Ce qui importe le plus à ses yeux, c'est la persévérance dans son état (*l'Éthique* dira dans son être). Ce qui pourrait signifier que, dès lors que ce droit ne permet pas à l'individu de tenir compte de qui que ce soit, donc de réfréner sa puissance ou son droit pour le bien de son prochain, il est possible qu'il favorise la destruction réciproque entre les différents individus. Et, nous dit Spinoza, « C'est pourquoi, tant que l'on considère les hommes comme vivant sous l'empire de la seule nature »⁴⁴, jamais ils ne connaîtront de paix et encore moins de liberté. Car, renchérit-il : « le droit naturel de chaque homme n'est pas déterminé par la saine raison, mais par le désir et la puissance »⁴⁵. Or, dans ce cas, ce qui compte le plus pour chacun, c'est uniquement l'affirmation de sa puissance individuelle. Ces penchants tendent uniquement à favoriser l'affirmation de chaque individu, et cela, sans tenir compte d'autrui. Ce qui revient à dire qu'une telle affirmation faite sous le règne de la nature ne peut ne pas entraîner la destruction des individus.

Il est vrai que le droit naturel, en tant qu'il permet à l'individu de désirer, de posséder, de faire tout ce qu'il peut, comme bon lui semble, ce droit, disons-nous, vise l'affirmation de tout individu. En fait, tout ce qu'il permet va dans le sens de la persévérance de chacun. Cependant, il convient de noter que ce droit est seulement favorable à l'affirmation de tel ou tel individu pris séparément, mieux, il favorise plus l'individualité au détriment des collectivités ou des communautés. Chacun ayant le droit de se conduire de la même manière, personne ne peut donc faire des concessions et prendre autrui en considération. Puisque rien ne limite le droit d'un individu (si ce n'est l'étendue de sa puissance), il a droit à tout ce que sa puissance lui permet ; il a le droit de s'étendre aussi loin que sa puissance le permet. A ses yeux, tout ce qui permet l'affirmation de sa puissance constitue, un bien et c'est pour cette raison qu'il se doit de le rechercher par tous les moyens. Mais, identifier certaines choses comme des « biens » en ce sens qu'elles favorisent l'affirmation de notre *conatus*, implique que nous les distinguions des autres, plus précisément, celles qui tendent à réfréner notre tendance.

Ainsi, puisque ce qui nous importe le plus c'est la persévérance dans notre état (restons toujours dans le cadre du *TTP* pour l'instant), face à un obstacle, chaque individu comprendra que la persévérance dans son état passe nécessairement par la mise à l'écart de

⁴⁴ *Op.cit.*, p. 507.

⁴⁵ *Ibid.* §3, p. 507.

cet obstacle. C'est ce que nous pouvons dégager de l'extrait suivant, dans lequel l'auteur rappelle que : « C'est pourquoi ce que chacun, considéré sous le seul empire de la nature, juge utile pour lui-même, que ce soit sous la conduite de la saine raison ou sous l'impulsion des affects, il lui est permis, par un droit souverain de nature, de le convoiter et de le saisir de n'importe quelle manière, par force, par ruse, par des prières ou de toute autre façon qui lui sera commode et, par conséquent, il lui est permis de tenir pour ennemi celui qui veut l'empêcher d'accomplir son intention »⁴⁶. En un mot, tant que les hommes vivent sous le règne de la nature, tous les moyens qu'ils emploieront seront bons⁴⁷ pour se maintenir et s'affirmer davantage dans l'existence. Ce droit est donc également un droit à la guerre. Qu'il est séduisant de constater l'écart que Spinoza pose entre le droit naturel (donc la conduite des hommes sous l'empire de la nature) et les lois de la raison humaine ! Mais, qu'est-ce qui justifie cet écart ? N'avons-nous pas vu que le droit naturel était favorable à l'affirmation du *conatus* de chaque individu ? Alors, comment comprendre cette distinction ?

La dénomination des termes nous en dit un peu plus sur la différence entre les deux types de vies (celle qui se fait sous le règne de la nature et celle qui se fait sous celui de la raison). Le droit naturel, comme nous l'avons vu, n'est tout autre qu'une expression même de la nature, c'est un ensemble de règles que la nature accorde à l'individu ; ou si l'on veut, ce sont les règles qui correspondent aux tendances élémentaires de chacun. Elles ne peuvent pas, par exemple, amener l'individu à se remettre en cause, à réfréner ses élans sous prétexte qu'autrui serait mis à mal. Ces lois ne sont rien d'autres que l'expression de l'ordre éternel de la nature entière : elles ne sont pas réductibles au genre humain. L'homme n'étant qu'une infime partie de la nature, ces lois ne sauraient être conçues en fonction de lui. Ainsi, tout comme les autres composantes de la nature, l'homme qui vit sous le règne de la nature, ne fait rien d'autre que conduire sa vie selon un ensemble de lois qu'il partage avec d'autres réalités. Cela dit, vouloir que le droit naturel favorise non pas uniquement l'affirmation de tel ou tel individu, donc vouloir qu'il ne soit plus un droit de guerre perpétuelle, c'est vouloir que la nature entière se soumette aux caprices des hommes. Ce qui est absurde. Ainsi, pour Spinoza, il n'y a qu'une seule nature. Et tous les individus qui la composent existent et agissent suivant les lois de cette dernière :

⁴⁶ *Op.cit*, p. 509.

⁴⁷ Pour ne pas dire « légaux », quand bien même, ces dénominations n'ont pas vraiment de sens dans cet état, puisque tout est permis et rien n'est interdit, à part ce que personne ne peut faire, c'est-à-dire, ce qui va l'encontre de la nature même de l'individu.

Il s'ensuit que *le droit* et l'institution *de la nature*, sous lesquels tous naissent et passent la plus grande partie de leur vie, n'interdisent rien d'autre que ce que nul ne désire ni ne peut ; cela *n'exclut ni rivalités, ni haines, ni colère, ni ruses, ni absolument rien de ce que conseille l'appétit*. Ce n'est pas étonnant, car la nature n'est pas bornée par les lois de la raison humaine qui ne vise que ce qui est vraiment utile aux hommes et à leur conservation, mais elle est régie par une infinité d'autres lois qui concernent l'ordre éternel de la nature entière dont l'homme est une petite partie. C'est par la seule nécessité de cet ordre que tous les individus sont déterminés à exister et à agir d'une manière précise⁴⁸.

Il y a donc une différence considérable entre les lois de la nature toute entière (dont le droit naturel propre aux individus constitue une expression) et les lois de la raison. Comme nous venons de le voir, les premières ne tiennent pas compte des particularités, elles ne sont pas faites pour les hommes, mais pour l'ensemble des choses naturelles. Et lorsque l'homme se conduit selon ces lois, rien ne lui est interdit. Tout ce qu'il fait s'inscrit dans le cadre de son droit. Remarquons que, en même temps qu'il justifie ce droit naturel, et le distingue des prescriptions de la raison, Spinoza apporte une précision importante, à savoir que : les lois de la raison humaine sont vraiment utiles aux hommes et à leur conservation.

L'auteur du *Traité théologico-politique* insiste sur une règle commune à toute chose : tous les hommes sont naturellement « tenus de vivre et de se conserver autant qu'il est en eux »⁴⁹. Être tenu de vivre et de se conserver, implique que chacun tende vers ce qu'il juge lui être utile à cet effet. L'homme, autant qu'il est capable, peut user de tous les moyens pour obtenir ce qu'il croit être utile à sa conservation. Ainsi, la force, la ruse et les prières peuvent constituer autant de moyens par lesquels l'homme arrive à ses fins. Aussi, l'homme aura nécessairement en aversion, donc il prendra pour ennemi, toute personne qui l'empêchera de posséder la chose désirée, c'est-à-dire, la chose que « le droit et l'institution de la nature » permettent à chacun de rechercher. Ce droit et cette institution correspondent à la capacité de tout individu humain qui s'étend aussi loin que la puissance de chacun. Mais, l'homme, comme il a été dit précédemment, ne saurait se suffire à lui-même, et quel que soit le degré de

⁴⁸ *TTP*, Chapitre XVI, §4, p. 509. Nous soulignons. Les termes soulignés dans ce texte parlent d'eux-mêmes : c'est le moment du chapitre XVI où Spinoza pose les inconvénients d'une existence sous le règne de la nature. Ce qui est surtout intéressant dans l'analyse de l'auteur, c'est le fait qu'il pose un rapport entre le droit naturel et l'expression même de la nature humaine. Ainsi, l'homme étant un être d'appétit, et étant donné qu'il vit sous le règne de la nature, l'expression de sa nature ne peut être que conflictuelle. Autrement dit, les rivalités, les haines, la colère et les ruses ne sont rien d'autres que le champ lexical de l'appétit humain, donc de l'essence de l'homme. Et ces passions sont favorisées par le climat qui règne en ce moment bien précis. Autrement dit encore, l'auteur nous amène à comprendre que le droit naturel accorde une place de choix aux affects, puisque, comme nous venons de le dire, les affects que l'auteur énumère pour rendre compte du caractère invivable de l'état de nature sont des conséquences mêmes de l'appétit.

⁴⁹ *TTP*, Chapitre XVI, §3, p. 509.

sa puissance, celle-ci est nécessairement limitée par celle des choses extérieures qui la surpassent considérablement.

Cela dit, comment l'homme peut-il vivre et se conserver sereinement sans que sa puissance ne soit remise en cause par autrui ? Autrement formulé, comment faire que le droit et l'institution de la nature auxquels chaque individu obéit ne se réduisent pas à une remise en cause continuelle de la puissance d'autrui ? En un mot, comment les hommes peuvent-ils se conserver en toute sécurité, donc, sans être inquiétés de quoi que ce soit ? Comment le désir de vie et de conservation peut-il coïncider avec celui d'une vie commune, quand on sait que chaque individu est tenu d'agir selon son propre affect ? Comment la crainte, l'angoisse, la haine, la colère et bien d'autres affects (dont les manifestations ne sont pas du tout prohibées par le droit et l'institution de la nature) nous amènent à comprendre l'importance d'une vie sous le contrôle de la raison ? Telles sont les questions qui préoccupent tout individu. Elles mettent en évidence la place des affects dans la formation de la société civile⁵⁰. Pour le comprendre, il convient d'expliquer ce qu'est la vie des hommes sous le règne de la raison, c'est-à-dire, les avantages qu'ils gagnent en sortant cet état de guerre perpétuelle des uns contre les autres. Ce sera l'objet du prochain point.

B. Ce que signifie vivre suivant les lois de la raison : les conditions du pacte et leur respect.

Mais, comment une vie dans laquelle les tendances humaines sont réfrénées serait-elle préférable à celle qui donnait libre cours à l'expression des passions humaines ? C'est la question à laquelle nous allons répondre dans les lignes qui suivent. Pour y parvenir, nous nous proposons de partir d'une thèse que Spinoza énonçait déjà dans l'un des extraits cités

⁵⁰ Spinoza décrit parfaitement l'individu humain dans ses rapports avec le reste de la nature. Cette description peut, en un certain sens, être rapprochée de celle que faisait Hobbes, avant lui, et celle que fera Rousseau, un peu plus tard. Cependant, si ces deux philosophes posent explicitement « l'état de nature » comme une modalité d'élaboration de leur théorie politique, donc comme une hypothèse de départ, Spinoza ne parle de *status naturalis* que dans un sens qui tend moins à évoquer un état hypothétique de l'individu humain (avant la constitution du corps politique), qu'à souligner avec évidence les caractéristiques de la nature humaine. Il s'agit d'abord de présenter l'homme tel qu'il est réellement, selon ses tempéraments, et cela, sans nécessairement prendre en compte sa conduite sous les hospices de la raison. Encore une fois, Spinoza ne décrit pas un état hypothétique de l'homme, mais il parle de l'homme tel que ses penchants naturels le définissent et l'amènent à agir. Et, c'est entre autres, ce point, qui fait le réalisme anthropologique de Spinoza, comme nous le verrons dans cette dernière partie de notre étude. Ajoutons à cela que, dans le §19 du Chapitre XVI, Spinoza nous amène à considérer attentivement l'état de nature : « celui-ci est antérieur, par nature et chronologiquement, à la religion. En effet, nul ne sait par nature qu'il est tenu à l'obéissance envers Dieu ; bien plus, aucune argumentation ne peut lui procurer ce savoir, mais seule une révélation confirmée par des signes peut le dispenser à chacun. (...) il faut le [l'état de nature] concevoir indépendamment de la religion et de la loi, et par conséquent sans péché ni tort». pp. 527-529.

précédemment ; cette thèse tend à rappeler que : « Ce que la raison déclare mauvais n'est pas mauvais du point de vue de l'ordre et des lois de la nature universelle, mais l'est uniquement par rapport aux lois de notre nature seule »⁵¹. Qu'est-ce que cette affirmation tend à montrer ? Faut-il comprendre ici, que la raison permet à l'homme de se soustraire des lois de la nature universelle ?

L'affirmation ci-dessus tend à montrer une différence entre les exigences de la raison et le droit naturel qui lui, correspond parfaitement aux lois de la nature universelle. Celles-ci ne peuvent être dites « mauvaises » ou « bonnes », « justes » ou « injustes » ; car tout ce qui se produit dans la nature se fait nécessairement ; c'est-à-dire que tout se fait tel qu'il doit se faire. Les lois de la nature universelle ne sont ni un défaut, ni une qualité, mais seulement les expressions d'une nécessité. Ainsi, comme nous l'avons montré dans les chapitres II et III de notre étude, c'est plutôt les hommes qui, en fonction de ce qu'ils éprouvent, se mettent à évaluer les choses. Or, cette évaluation n'affecte en rien le fonctionnement quasi-mathématique de la nature : que les hommes aiment ou non telle ou telle condition météorologique, la nature suivra toujours son cours normal, et cela, sans tenir compte des aspirations humaines. Et c'est justement cette attitude (qui consiste à ne pas prendre en considération les penchants de nos semblables) qui caractérise chacun de nous à l'état de nature.

Aussi, autant une chose que tel individu déclare « mauvaise » n'est pas forcément perçue comme telle par un autre qui la trouve « bonne » (ce qui prouve déjà qu'au sein d'une même espèce, il peut y avoir une différence considérable par rapport au mode d'évaluation des uns et des autres ; ici, tout dépend de la manière dont chacun est affecté), autant une telle évaluation n'a rien à voir avec l'ordre des choses. Cela dit, du fait du décalage entre les lois de la raison et celles de la nature entière, faut-il pour autant considérer que, les lois de la première soustraient l'homme des lois de la nature universelle ?

La réponse est bien évidemment, non. L'homme étant une partie de la nature, il n'existe et n'agit qu'en tant que tel. Il ne saurait donc se soustraire des lois qui le déterminent. Mais, comment comprendre le rôle de la raison ? La raison ne tend pas à soustraire l'homme des lois de la nature universelle ; elle tend seulement à orienter l'homme vers ce qui lui est utile. Mais, si tel est que, la raison conduit l'homme vers ce qui lui est utile, en quoi se distingue-t-elle du droit naturel qui permet à l'homme de rechercher ce qui lui est utile ? On a évoqué l'idée selon laquelle le droit naturel qui est un droit à tout, se présente souvent comme un droit à la violence, un droit aux conflits entre les hommes. Le but de la raison consiste

⁵¹ *Op.cit.*, p. 509.

justement à mettre un terme à ces conflits. Mais, comment parvient-elle ? Il faut remarquer que, quand bien même les lois de la raison et celles de la nature universelle amènent l'homme à rechercher ce qui lui est utile, l'utilité vers laquelle la raison conduit le genre humain diffère complètement de celle des lois de la nature entière.

Remarquons à ce propos que Spinoza ne dit pas que ce que la raison déclare « mauvais » est faux. Il reconnaît une valeur de vérité à la raison, en précisant que ce jugement n'a d'importance que pour la nature humaine (et non pour les autres composantes de la nature). En effet, si le droit naturel permet à tout individu d'appéter ce qui lui est utile, il se trouve que seule la raison permet d'appéter ce qui est, non seulement utile, mais surtout réellement utile. C'est en cela que les exigences de la raison diffèrent du droit naturel. Souvenons-nous qu'il a été dit que le droit naturel conduit l'individu à s'affirmer sans prendre en compte qui que ce soit ; ce droit n'excluant ni les rivalités, ni les colères et bien d'autres encore, ne permet pas à l'homme de voir en son semblable ce qu'il y a de réellement utile (voilà pourquoi il le combat sans cesse, puisqu'il ignore qu'autrui lui est vraiment utile).

Ceci dit, avant de souligner l'importance de la raison dans la régulation des affaires humaines, Spinoza reconnaît toutefois, que les exigences de la raison n'ont de valeur que pour la nature humaine ; elles ne sauraient avoir de sens pour les autres réalités naturelles. Si tel est le cas, n'y a-t-il donc pas une nécessité pour les hommes de réguler leurs affaires selon les principes de la raison que selon l'appétit de chacun, puisque l'appétit de l'un discorde avec celui de l'autre ? Donc, bien qu'elle tende à réfréner les penchants élémentaires des hommes, la raison participe à l'affirmation effective de la nature humaine en déterminant ce qui est réellement utile pour celle-ci, tout comme ce qui lui est nuisible (on retrouvera la même idée dans la Quatrième Partie de l'*Éthique*). Spinoza prolonge son analyse de la différence entre le droit naturel et les prescriptions de la raison de la manière suivante :

Il est pourtant vrai, nul n'en peut douter, qu'il est bien plus utile aux hommes de vivre selon les lois et prescriptions déterminées de notre raison qui, nous l'avons dit, ne visent que ce qui est véritablement utile aux hommes. En outre, chacun désire vivre autant que faire se peut, en sécurité et à l'abri de la crainte; ce qui, pourtant, ne peut guère avoir lieu tant que chacun aura loisir de tout faire à son gré et qu'on ne concèdera pas à la raison davantage de droit qu'à la haine et à la colère. Car nul ne peut vivre sans angoisse au milieu des inimitiés, des haines, de la colère et des ruses, sans s'efforcer de les éviter autant qu'il peut⁵².

⁵² *TTP*, §5, p. 511.

Rappelons-nous qu'au paragraphe 4 du chapitre XVI, Spinoza posait les rivalités, les haines, la colère et les ruses comme les expressions de l'appétit qui rendent invivables les rapports des hommes sous le règne de la nature. Et remarquons que, dans l'extrait ci-dessus (paragraphe 5), pour montrer l'importance des lois de la raison humaine, Spinoza va s'appuyer sur deux affects.

L'un d'entre eux traduit l'aspiration de tous les individus humains, à savoir, la *sécurité*. Cette aspiration des hommes à la *sécurité* correspond précisément à l'effort que chaque chose fait pour persévérer dans son être. Autrement dit, cette persévérance passe non seulement par la recherche des choses utiles, mais aussi par une situation favorable à un tel effort. Donc, le tout n'est pas de s'efforcer à persévérer dans l'être, mais il faut que cette persévérance se fasse dans des conditions qui puissent la rendre effective, c'est-à-dire les conditions qui permettent à cet effort de se déployer le plus longtemps possible, autrement dit, à l'abri de toute menace extérieure.

L'autre affect va pratiquement de pair avec le premier, il s'agit de la *crainte* : l'aspiration à la sécurité traduit d'abord un fait. C'est la reconnaissance que l'on est en manque de sécurité, que le déploiement de notre *conatus* peut, à tout moment, être contrarié par des causes extérieures. Cette inquiétude est réelle, puisqu'elle se fonde sur un autre fait, à savoir que tout individu sait que, de même que son droit naturel lui permet de se conduire comme bon lui semble, de même le droit naturel d'autrui permet également à celui-ci de se conduire selon son propre affect, et cela, comme nous l'avons vu, sans tenir compte de qui que ce soit.

En fait, on l'aura bien compris, la stratégie de Spinoza consiste donc à peindre ce tableau somme toute réaliste (lié aux avantages restreints de l'état de nature) pour faire comprendre les enjeux d'une vie sous le règne de la raison. La sécurité des hommes ne sera jamais effective tant qu'ils vivront sous le règne de la nature. Cela dit, les lois de la raison constituent une alternative effective à cette existence misérable. A cet effet, Spinoza prend la peine d'insister sur toute l'importance qu'il y a, pour chaque individu humain, à concéder à la raison (donc à ses exigences) davantage qu'aux affects qui causaient la violence à l'état de nature.

Le droit naturel n'envisageait pas des concessions de la part des individus. Chacun ne pensait qu'à soi-même. Sous ce règne, l'entente, la solidarité et toutes les valeurs qui amènent l'individu à accorder une place à son prochain, n'étaient pas comprises dans le droit naturel, puisque l'affirmation de l'individu se faisait même au détriment d'autrui. Telle est la conduite que le règne de la raison vient remettre en cause. Car, c'est par la solidarité que les hommes

parviennent à surmonter leurs divergences, et persévérer dans leur être en toute sécurité, le plus longtemps possible :

Si nous considérons également que, sans un secours mutuel, les hommes vivraient nécessairement de façon très misérable et sans pouvoir cultiver la raison (...), nous verrons très clairement que, pour vivre en sécurité et le mieux possible, ils ont nécessairement dû s'accorder mutuellement et que, pour y parvenir, ils ont dû faire en sorte que le droit que chacun avait par nature sur toutes choses soit exercé collectivement et ne soit plus déterminé désormais par la force et l'appétit de chacun [*neque amplius ex vi et appetitu uniuscujusque*], mais par la puissance et la volonté de tous ensemble [*sed ex omnium simul potentia et voluntate determinaretur*]. Ils l'eussent cependant tenté en vain s'ils n'avaient voulu suivre que les conseils de l'appétit car les lois de l'appétit entraînent chacun de côtés opposés ; ils ont donc dû stipuler et promettre très fermement de tout diriger selon le seul commandement de la raison (que personne n'ose contredire ouvertement de peur de paraître manquer de bon sens), de refréner l'appétit dans la mesure où il conseille quelque chose de dommageable à autrui, de ne faire à personne ce qu'il ne veut pas qu'il lui arrive et enfin de défendre le droit d'autrui comme si c'était le sien⁵³.

Qu'est-ce que la sécurité, sinon un affect qui nous amène à réaliser qu'autrui que nous percevions antérieurement (à l'état de nature) comme un ennemi, donc comme un obstacle au déploiement de notre *conatus*, constitue plutôt un adjuvant, c'est-à-dire, le plus grand bien que l'on puisse avoir parmi les choses de la nature⁵⁴ ? Mais, l'homme ne se sent en sécurité que lorsqu'il a conclu un pacte avec son prochain. Et conclure le pacte signifie précisément que chaque partie s'engage à transférer son droit naturel au corps politique. Dans le passage précédent, Spinoza précise que les conditions du pacte consistent entre autres, à substituer les lois qui déterminaient chacun individuellement (donc selon son affect) aux lois de la raison qui sont conçues de sorte à favoriser l'ensemble des hommes. A ce propos, nous constatons que pour distinguer le droit naturel des prescriptions de la raison, Spinoza rapporte « la force et l'appétit » au droit naturel, tandis que « la puissance et la volonté » sont le propre des

⁵³ *Op.cit.*, p. 511.

⁵⁴ Dans la seconde partie du chapitre IX du *Court Traité*, Spinoza définit la crainte et la sécurité de la manière suivante : « si (...) nous jugeons que la chose qui doit arriver est mauvaise, alors pénètre dans notre âme la forme que nous nommons crainte ». « Si nous concevons la chose comme bonne et devant arriver nécessairement, cette idée fera naître dans notre âme ce repos que nous nommons sécurité et qui est une certaine sorte de joie, non mêlée de tristesse (...) ». (*Court Traité*, II, Chapitre IX, §3, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p.58). Dans sa Définition des affects (*Éthique* III), Spinoza reviendra, au cours des Définitions XIII et XIV sur ces deux affects que sont la crainte et la sécurité, en les identifiant respectivement comme les expressions de la tristesse et de la joie, et en les rapportant au doute. Autrement dit, la crainte est un affect dérivé de la diminution de notre puissance d'agir ; elle se distingue de la sécurité parce qu'elle entretient le doute par rapport au dénouement de la situation dans laquelle nous nous trouvons. On comprend donc que, la sécurité vient justement de ce que ce doute soit dissipé : c'est donc une joie. Tout ceci permet donc de soutenir que, durant le temps que les hommes vivent sous l'empire de la nature, ils doutent toujours d'être réellement en sécurité.

lois de la raison. Qu'est-ce qui explique cette distinction, quand on sait que, l'auteur soutenait que le droit naturel s'étendait aussi loin que s'étendait la puissance⁵⁵ de chaque individu (à l'état de nature) ? Pourquoi ne parlait-il pas, en ce lieu, de « force » ? Nous pensons que, Spinoza le fait dans un but bien précis : celui de renforcer la distinction entre la conduite des hommes sous les deux règnes (la nature et la raison). Que constatons-nous ?

Il nous semble que Spinoza emploie indistinctement les termes de « force » et de « puissance » (on le voit, par exemple, dans l'*Éthique*. Dans le Scolie de la Proposition XLV, Spinoza parle de « la force par laquelle chacune persévère dans l'exister »⁵⁶ ; tandis que dans la Démonstration de la Proposition IV du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, l'auteur emploie le terme de « puissance » : « La puissance par laquelle les choses singulières et par conséquent l'homme conserve son être... »⁵⁷. Et dans la chapitre XXVIII de l'Appendice du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, Spinoza parle de la force comme une réalité individuelle, donc propre à chacun (« les forces de chacun [*uniuscujusque vires*] »⁵⁸).

Cela dit, bien que Spinoza semble employer indistinctement les termes de « force » et de « puissance », nous pensons que, en un certain sens, s'il pose le droit naturel (propre à chacun) comme une détermination de la force et de l'appétit, et les lois de la raison comme des déterminations de la puissance et de la volonté de tous, c'est pour insister sur les limites du droit naturel. Quand bien même il permet tout (du moins ce que chacun peut faire), ce droit ne permet pas à l'individu de s'affirmer comme il se doit ; car n'étant suppléé par personne, la force de chacun (contre celle du reste des composantes de la nature) renferme ses propres limites. Cette limitation est bien celle à laquelle échappent, pour ainsi dire, tout ceux qui unissent leurs forces singulières pour former une puissance collective.

Mais, la distinction ne se limite pas aux termes de « force » et de « puissance », elle se met aussi en évidence à travers les notions d'« appétit » et de « volonté ». Ainsi, la volonté est à la multitude (c'est-à-dire l'ensemble des individus humains) conduite comme un seul homme, ce que l'appétit est à chaque individu (conduit seulement selon son propre affect). Ici, la volonté doit surtout s'entendre comme l'expression d'une décision concertée, une décision commune que les hommes prennent en connaissance des inconvénients de l'état de

⁵⁵ *TTP*, §§ 2-3, PUF, p. 507.

⁵⁶ *Éth*, II, Prop. XLV, Sco, p. 179.

⁵⁷ *Ibid.*, IV, Prop. IV, Dém, p. 349.

⁵⁸ *Ibid.*, IV, Appendice, Chap. XXVIII, p. 473.

nature et des enjeux de la société civile⁵⁹. En tant que telle, la volonté est ce par quoi naîtront toutes les règles qui régissent le corps politique, puisqu'elle consiste à affirmer et à nier la vérité des choses (autrement dit, ce qui est réellement utile aux hommes).

De tout ce qui précède, il ressort finalement que, pour que les hommes vivent sous l'empire (ou les exigences) de la raison, ils doivent s'engager à respecter quatre conditions nécessaires à l'équilibre social. Ce sont là, des conditions qui n'existaient pas à l'état de nature, état dans lequel, chacun était son propre juge. Cela dit, vivre sous l'empire de la raison exige que chaque individu promette de (ou s'engage à) : 1) réguler les affaires humaines selon les lois de la raison ; 2) ne pas céder à la spontanéité de l'appétit au cas où celle-ci nuit au pacte ; 3) ne pas faire à son prochain ce que nous ne souhaitons pas pour nous-mêmes ; 4) devenir le défenseur d'autrui comme nous aimerions qu'il le soit pour nous. Quel constat pouvons-nous dégager de ces quatre prescriptions ?

En toute rigueur, le premier constat qui peut se faire c'est que, ces prescriptions ne s'opposent pas au droit naturel qui permettait à ce que : 1) chacun se conduise sous le seul empire de la nature (ou sous l'impulsion des affects) ; 2) chacun fasse tout ce que conseille l'appétit ; 3) chacun use de tous les moyens pour atteindre ses objectifs ; 4) chacun prenne pour ennemi tous ceux qui appètent les mêmes objets que lui (dans la mesure où cette concurrence peut l'empêcher de persévérer dans son être)⁶⁰.

Le second constat que l'on peut faire porte sur la nature humaine en général. Nous savons que celle-ci se définit avant tout par l'appétit (ou le désir). Alors, que devient la nature humaine, une fois que les hommes décident de tout réguler selon les lois mêmes de la raison ? C'est en ce point bien précis que l'on constate que, contrairement à Hobbes, Spinoza ne conçoit pas la société comme une rupture avec l'état de nature (ou la nature humaine telle qu'elle était sous l'empire du droit naturel. Nous reviendrons justement sur cette différence entre la politique de Hobbes et celle de Spinoza). Alors, si tel est le cas, qu'est-ce que la raison apporte finalement aux rapports humains ? La raison ne rompt pas avec la nature humaine, bien au contraire, elle est tout ce qu'il y a de plus avantageux pour l'espèce humaine. Seulement, si l'on prête attention à la seconde prescription, à savoir, celle qui nous recommande de : « réfréner l'appétit *dans la mesure où il conseille quelque chose de dommageable à autrui* »⁶¹, on comprendra que, pour Spinoza, les exigences de la raison ne

⁵⁹ Dans l'*Éthique* (II, Prop. XLVIII, Sco.), Spinoza distinguera la volonté et le désir : « Par volonté, j'entends la faculté d'affirmer et de nier, et non le désir ; j'entends, dis-je, la faculté par laquelle l'Esprit affirme ou nie la vérité ou la fausseté de quelque chose, et non le désir par lequel l'Esprit aspire aux choses ou les a en aversion ».

⁶⁰ Voir *TTP*, §3, p. 507.

⁶¹ *TTP*, §5, p. 511.

tendent, en aucun cas, à demander aux hommes de réfréner leur appétit ; celui-ci ne peut (et ne doit) être réfréner qu'à une condition. C'est-à-dire, lorsque son expression constitue un mal pour autrui. Ce qui revient à dire qu'en lui-même, l'appétit de chacun ne constitue pas un danger pour autrui tant qu'il est exprimé d'une manière telle que nous aimerions qu'autrui l'exprime aussi. Cela dit, qu'est-ce qui fait la pertinence des quatre prescriptions de la raison ?

Cette pertinence se lit dans la mesure où l'homme est un être de désirs ; un être qui désire toujours plus de puissance. Or, un tel désir ne peut se concrétiser tant que l'homme demeurera toujours exposé aux dangers des causes extérieures. Les quatre prescriptions répondent au désir de tout homme, sans en léser un seul : le fait d'accepter de ne plus nous conduire selon nos complexions affectives (respectives) nous informe déjà que la conduite de nos semblables ne constitue en rien un danger pour nous et pour la société. De même que le fait de savoir que tous les individus composant le corps politique s'abstiennent de nuire à leurs semblables de peur de subir un mal plus grand, renforce notre préférence pour un tel état. Et, enfin, savoir que les hommes peuvent assurer la défense de leurs semblables comme s'il s'agissait de la leur, nous amène donc à changer notre perception d'autrui. Telles sont les exigences d'une vie menée sous l'empire de la raison. Ces exigences renferment donc, non seulement les conditions du pacte, mais aussi celles du respect de ces conditions. Il nous faut, dès à présent, approfondir ce dernier point : de quelle manière le pacte doit-il être conclu ? Et comment les hommes, naturellement déterminés par leur appétit respectif, sont-ils « tenus en respect »⁶² ?

C'est à ces questions que répondent les paragraphes 7 et 8 du chapitre XVI du *TTP*. Dans ces deux paragraphes, Spinoza rappelle d'abord ce que l'on pourrait appeler « les principes fondamentaux de la nature humaine ». De quoi s'agit-il précisément ? Il s'agit des actes qui vont de pair avec la nature ou l'essence de chacun. Ces actes renvoient à tout ce qu'un individu doit faire pour persévérer dans son être, autrement dit, pour ne pas compromettre sa propre existence. De tels actes ne sont rien d'autres que l'expression du principe suivant : en toute chose, chaque individu se doit toujours de choisir le plus grand bien et le moindre mal. Mais, en quoi cette règle fait-elle partie des principes fondamentaux de la nature humaine ? Selon Spinoza, il est connu de tous que :

C'est une loi universelle de la nature humaine que nul ne néglige ce qu'il juge être un bien sauf dans l'espoir d'un bien plus grand ou par crainte d'un plus grand dommage ; et nul n'endure un mal sauf pour en éviter un plus grand ou dans l'espoir d'un plus grand bien. C'est-à-dire que chacun choisit entre deux biens celui qu'il juge être le plus grand et entre deux maux celui qui lui semble le moindre [*Hoc est,*

⁶² Nous tirons cette expression chez Hobbes.

*unusquisque de duobus bonis, quod ipse majus esse judicat, et de duobus malis, quod minus sibi videtur, eliget]*⁶³.

Au cours de ses choix, tout individu ne délaisse un bien que dans l'espoir d'en avoir un autre qui soit plus grand que celui-là, ou si ce bien délaissé peut être la cause de sa tristesse (c'est-à-dire, s'il peut être réprimé pour avoir désiré ce bien). Autrement dit, cette règle fait partie des principes fondamentaux de la nature humaine parce qu'elle est celle qui exprime parfaitement le *conatus* de chacun. En effet, dire qu'en toutes choses, chacun se doit toujours de choisir le plus grand bien et le moindre mal, c'est affirmer en d'autres termes que, chaque individu se doit toujours de s'efforcer de persévérer dans son être. Car, choisir le plus grand bien, c'est pour un individu, une manière de désirer plus de puissance ; c'est donc un moyen d'accroître sa puissance d'agir.

Et désirer le moindre mal c'est tout simplement résister à la destruction de son être, c'est s'efforcer à éprouver le moins de tristesse possible : aucun individu ne désire le mal. Mais, si l'on a affaire à une situation telle que l'individu se doit de choisir entre deux maux, il va de soi que son choix portera sur le moindre mal. C'est-à-dire qu'étant donné que ces deux choses sont censées réduire sa puissance d'agir, donc vu qu'elles sont toutes deux cause de tristesse, et qu'il lui revient de choisir l'une d'entre elles, il va de soi que son choix portera sur la chose qui n'ait pas assez de conséquences négatives sur sa puissance d'agir, la chose qui lui causera moins de tristesse.

Ces choix ne sont donc rien d'autres que l'expression même du *conatus* de toute chose. Mais, pourquoi Spinoza évoque-t-il ces principes ? En fait, il les évoque dans le seul but d'expliquer comment les hommes qui sont naturellement déterminés par leur appétit respectif, acceptent de faire des concessions et vivre au sein du corps politique. L'auteur nous amène à comprendre que, les hommes retrouvent dans le corps politique plus d'avantages qu'ils avaient à l'état de nature. Qu'est-ce à dire ? Comment admettre une telle thèse, quand on sait que, contrairement au règne de la nature, le règne de la raison est celui des exigences (ce qui signifierait en d'autres termes, que la société, par la restriction, devrait avoir moins d'avantages que l'état de nature) ?

Nous savons déjà que, tout individu agit de telle sorte que, de deux maux, il se doit toujours de choisir le moindre mal. Mais nous savons aussi que, quelque soit la jouissance que les hommes tirent de l'expression de leur droit naturel (à l'état de nature), il n'en demeure pas moins qu'aucun d'entre eux n'est à l'abri de la violence de ses semblables. Ici, la crainte est leur lot quotidien. Ce qui fait de cet état un milieu invivable, malgré le droit que chacun a

⁶³ *TTP.*, §6, p. 511.

d'exprimer son droit comme bon lui semble. Autrement dit, nous conviendrons avec Spinoza que cet état est un mal. Nous savons aussi que la société, dès lors qu'elle nous demande de réfréner notre appétit (dans la mesure où il peut nuire à autrui), pourrait constituer un mal, puisque, contrairement à l'état de nature, nous n'avons plus le droit de nous exprimer comme bon nous semble (c'est-à-dire, même au détriment d'autrui). En ce sens, la société apparaît comme un mal. La question qui se pose (et donc celle vers laquelle Spinoza veut nous conduire), est celle de savoir : si chacun de ces deux états (l'état naturel et l'état civil) présente, d'une manière ou d'une autre, des inconvénients, quel est celui, d'entre les deux, qui puisse constituer le moindre mal pour la nature humaine ?

Nous avons vu que, de deux biens, l'homme préfère toujours le plus grand ; et de deux maux, le moindre. Et nous savons aussi que ces choix tendent tout simplement à montrer combien, il n'y a rien de plus important pour l'homme que la persévérance de son être. Or, comment une telle persévérance peut-elle se faire, en toute tranquillité, en toute sécurité, dans un état où l'homme est constamment exposé aux attaques de ses semblables ? La société étant le seul milieu qui permette à l'homme de bénéficier de tels avantages, constitue alors, un moindre mal, sinon le plus grand bien. C'est donc sur la base de ces avantages, que les hommes concluent le pacte qui les lie les uns aux autres comme des parties intégrantes du corps politique. Mais, une chose est de conclure le pacte, une autre est de le respecter. Par quels moyens les hommes sont-ils tenus à respecter leurs engagements ?

Spinoza soutient : « (...) qu'un pacte ne peut avoir de force qu'eu égard à son utilité ; celle-ci ôtée, le pacte est du même coup supprimée et demeure invalide. Pour cette raison, il serait stupide d'exiger d'autrui qu'il soit à jamais fidèle si, en même temps, on ne fait pas en sorte que la rupture du pacte ne provoque pour son auteur plus de dommage que de profit, ce qui, certes, doit surtout avoir lieu dans l'institution d'une république »⁶⁴. Cette assertion confirme une fois plus l'idée selon laquelle, les hommes se conduisent toujours en fonction de ce qui leur est utile. Le pacte ne peut être respecté que si et seulement si les hommes y trouvent leur utilité. Le pacte doit, de ce fait, leur offrir plus d'avantages qu'ils n'avaient à l'état de nature. Et, par « avantages », nous devons entendre, tout ce qui est réellement utile pour l'affirmation de notre *conatus*. Ce qui revient à dire qu'étant donné que les hommes agissent nécessairement en fonction de ce qui leur est utile, le respect du pacte ne sera effectif qu'aussi longtemps que le pacte renfermera cette utilité. Autrement dit, il est logique que les individus qui n'agissent qu'en fonction des choses utiles, et qui décident de s'unir dans

⁶⁴ *TTP*, §7, p. 513.

l'espoir de pouvoir disposer, en toute tranquillité de plus de choses utiles, reviennent sur leur décision si l'utile venait à disparaître.

C'est donc sur la base de cette promesse que les hommes acceptent, de gré ou de force, de conclure le pacte. Lequel se traduit par un transfert du droit dont chacun jouissait à l'état de nature : « Autant chacun transfère à autrui de la puissance qu'il détient, que ce soit par force ou de bon gré, autant il abandonne nécessairement à autrui de son droit. Donc, celui-là détient sur tous un droit souverain qui a le pouvoir souverain de les contraindre tous par la force et de les retenir par la crainte du dernier supplice, objet de crainte universelle. Mais il ne gardera ce droit qu'aussi longtemps qu'il conservera la puissance d'accomplir ce qu'il veut ; autrement, son commandement sera précaire et personne qui soit plus fort ne sera tenu de lui obéir, à moins de le vouloir »⁶⁵. Suite à tout ce qui précède, il est possible de constater que le pacte renferme en lui-même, les conditions de son maintien et de sa nullité : le maintien et la nullité du pacte dépendent du respect ou non des conditions préalables à la conclusion du pacte. Autrement dit, tant que ces conditions seront respectées, c'est-à-dire, tant que la société offrira aux hommes ce qui leur manquait sous le règne de la nature, jamais ils ne remettront le pacte en cause. Ceci suppose que lorsqu'ils se décident de conclure le pacte, les hommes ne se contentent pas seulement d'évoquer les conditions de possibilité du pacte (c'est-à-dire, les quatre conditions que nous avons étudiées précédemment). Car si le fait de : réguler les affaires humaines selon les lois de la raison, ne pas céder à la spontanéité de l'appétit au cas où celle-ci nuit aux autres membres du corps politique, ne pas faire à son prochain ce que nous ne souhaitons pas pour nous-mêmes et devenir le défenseur d'autrui comme nous aimerions que celui-ci le soit pour nous, sont autant des conditions qui rendent le pacte effectif, il va de soi que le non respect de ces conditions peut l'annuler.

Autrement dit, c'est celui qui détient la puissance souveraine, c'est-à-dire, le droit que chaque individu lui a transféré, qui se doit de veiller au respect des conditions du pacte (quand bien même chaque individu ayant conclu le pacte se doit de respecter ses engagements, celui à qui ses droit ont été transféré se doit d'employer sa puissance pour permettre à tous de respecter ces promesses). Ce qui veut dire que, si les membres du corps politique constatent, par exemple, que leur sécurité n'est pas garantie, du fait qu'au sein de ce corps, certains se conduisent d'une manière semblable à celle du règne de la nature, ils comprendront que celui qui détient le droit souverain n'a plus assez de puissance pour les amener à respecter les exigences d'une vie sous le règne de la raison. Une telle attitude, à savoir la capacité que chacun a pour rompre le pacte, prouve suffisamment que, le pacte n'enlève pas à l'homme ce

⁶⁵ *Op.cit.*, p. 515.

qui le définit essentiellement : un être d'affects, toujours en quête de tout ce qui est utile à la persévérance de son être. Et qui, de ce fait, s'efforce d'éloigner toute chose pouvant causer sa tristesse, autrement dit, la diminution de sa puissance d'agir. C'est ce qui se produit lorsque la société n'offre plus les conditions d'une vie bonne. Pour éviter une telle destruction du corps politique, il existe quelque recommandation :

Voilà donc, sans contradiction avec le droit naturel, une façon possible de former une société et de faire que tout pacte soit toujours conservé avec la plus grande fidélité : on y parviendra si chacun transfère toute la puissance qu'il détient à la société qui conservera donc seule un droit souverain de nature sur toutes choses, c'est-à-dire un pouvoir souverain auquel chacun sera tenu d'obéir, librement ou par crainte du dernier supplice. Le droit d'une société de ce genre, c'est ce qu'on appelle démocratie, qu'on définit donc comme l'assemblée universelle des hommes détenant collégialement un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance⁶⁶.

La constitution du corps politique doit se faire en tenant compte du droit naturel. Qu'est-ce que cela signifie précisément ? Cela signifie que, le corps politique est constitué à l'aune de la nature humaine. Il est formé *par* les hommes et *pour* les hommes. Il serait absurde que les hommes se réunissent pour constituer quelque chose qui ne réponde pas à leurs attentes, donc quelque chose qui soit un mal pour eux. La constitution du corps politique répond à une exigence : celle de permettre à tous et à chacun de persévérer et donc de jouir pleinement de leurs droits. La constitution du corps politique doit donc se faire en conformité avec le droit naturel. Elle ne saurait donc aller à l'encontre de ce droit.

Lorsqu'on a compris cela, on ne peut ne pas admettre que la fin du corps politique n'est pas d'asservir ses membres. Comment pourrait-il en être ainsi, puisque la constitution de ce corps se fait sur la base même du droit naturel ? Donc, une fois constitué, le corps politique doit persévérer dans ce pourquoi il a été constitué : la préservation du droit naturel, autrement dit, la persévérance des individus dans leur être. Nous reviendrons sur ce point un peu plus bas.

Nous nous étions donné pour but d'expliquer ce que c'est que « vivre sous le règne de la raison », et comment les règles du pacte pouvaient être respectées par les individus composant le corps politique. De toutes ces analyses, on aurait l'impression de lire Hobbes. C'est comme si l'auteur du *Traité théologico-politique* partageait volontiers, les thèses de son prédécesseur, non seulement par rapport aux raisons qui poussent les hommes à construire le corps politique, mais aussi par rapport aux moyens qui permettent la conservation de ce corps

⁶⁶ *TTP*, §8, p. 517.

ainsi constitué : nous avons vu que, chez Hobbes, la peur (ou la crainte⁶⁷) est à la fois au fondement du corps politique et au fondement du respect des termes du contrat social. Et dans les lignes qui précèdent, nous avons montré avec Spinoza que, c'est le désir de sécurité, donc la fuite de la crainte des violences de l'état de nature qui conduit les hommes à former le corps politique ; et que, la crainte figure parmi les conditions qui permettent aux hommes de respecter les principes du pacte.

Cependant, en dépit de ce qui apparaît comme une convergence entre les deux philosophes, celle-ci n'est rien de plus qu'une divergence fondamentale. Où se situe la frontière entre Hobbes et Spinoza ? Nous allons répondre à cette question, un peu plus bas. Pour le moment, c'est ici le lieu de résoudre le problème que nous avons évoqué au début de notre étude : qu'est-ce qui explique, l'écart entre le chapitre XVI et le chapitre XVII du *Traité théologico-politique* au sujet du pacte et de l'absence de pacte, et en quel sens, peut-on dire que le chapitre XVII du *Traité théologico-politique* prépare, en un certain sens, les thèses que Spinoza développera dans l'*Éthique* et le *Traité Politique* ?

6.2. De l'utilité de l'homme pour l'homme à l'utilité du corps politique : ressemblance et convenance (dans l'Éthique)

Jusqu'en 1994, la question spinoziste de l'*utilité* n'avait fait l'objet d'aucune étude avant le constat de Pierre-François Moreau à ce propos et, bien évidemment, avant l'analyse rigoureuse qu'en a faite Charles Ramond : le premier (Pierre-François Moreau) a eu le mérite de souligner le fait que, jusqu'alors, aucune étude spinoziste n'avait pas placé le concept d'*utilité* au cœur de ses préoccupations. Ce concept a longtemps été évoqué sans qu'il ne soit explicité, analysé. C'est comme si à elle-même, cette évocation allait de soi. Dès 1998, le second (Charles Ramond) a eu le mérite de prendre cette question en considération et en a consacré des pages d'une très bonne densité philosophique ; des pages dont nous-nous inspirerons ci-dessous⁶⁸.

⁶⁷ Les traducteurs de Hobbes rendent le terme de *fear* tantôt par « peur », tantôt par « crainte ».

⁶⁸ Ch. Ramond, « Qu'est-ce qui est 'utile' ? -sur une notion cardinale de la philosophie de Spinoza », in *Politiques de l'intérêt*, Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, Besançon, 1998, vol. 679, édité par Christian Lazzeri et Dominique Reynié, pp. 233-260. Repris in Charles RAMOND, *Spinoza et la Pensée Moderne -Constitutions de l'Objectivité*. Préface de Pierre-François MOREAU. Paris/Montréal : L'Harmattan (collection « La philosophie en commun »), 1998, pp. 337-370

Comment concevoir la constitution du corps politique dans l'*Éthique* – quand on sait que l'anthropologie politique de Spinoza réfute la thèse du pacte social comme modalité d'explicitation de la constitution du corps politique – ? Cette constitution s'explique-t-elle par une union des hommes réalisée par rapport à leur *ressemblance* ou bien, s'explique-t-elle par une union faite sur la base de leur *convenance* ? Telle sera notre principale préoccupation dans les lignes qui suivent. Nous aimerions fonder notre analyse sur la Proposition XXVII du *De origine et natura affectuum* ainsi que sur les Propositions XXIX et XXXII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*.

La Proposition XXVII de la Troisième Partie de l'*Éthique* affirme ce qui suit : « De ce que nous imaginons une chose *semblable à nous*, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable »⁶⁹. Ce qui suppose que nous sommes capables d'imiter la conduite d'autrui tout simplement parce que nous trouvons qu'il nous ressemble. Cette imitation ne se limiterait pas seulement à éprouver le même affect que notre semblable, elle s'étend aussi à l'accomplissement des mêmes actes que lui. Cette Proposition se fonde sur la ressemblance pour poser l'imitation des affects. Le phénomène qui consiste à imiter les affects d'autrui est conditionné par l'imagination de la ressemblance que nous posons entre lui et nous. Autrement dit, l'imitation n'est rien d'autre que l'effet dont la cause est l'imagination de la ressemblance des corps. Disons-le, c'est la disposition des traces de notre corps qui nous amène à nous identifier au corps de l'autre que nous trouvons semblable au nôtre. Une question se pose : la ressemblance, relève-t-elle exclusivement de l'imagination ? La ressemblance se fonde-t-elle sur une identification corporelle ?

La Proposition XXIX de la Quatrième Partie de l'*Éthique* énonce la thèse suivante : « Une chose singulière quelconque dont la nature est entièrement différente de la nôtre ne peut ni aider, ni contrarier notre puissance d'agir, et absolument parlant, aucune chose ne peut être pour nous bonne ou mauvaise si elle n'a quelque chose en commun avec nous »⁷⁰. Cette Proposition se fonde sur la différence de nature pour souligner la différence entre une chose et nous, et par conséquent, l'impossibilité d'être affecté par cette chose. Ici, faut-il dire que l'absence d'imitation des affects est due au fait que l'individu n'imagine pas une ressemblance entre autrui et lui ? Surement pas. Car ici, Spinoza se situe dans un autre

⁶⁹ Spinoza, *Eth.*, III, Prop. XXVII, p. 245. Nous soulignons.

⁷⁰ *Ibid.*, IV, Prop. XXIX, p. 381.

niveau : il ne s'agit plus de l'imitation des affects en tant que telle, mais de ce qui avantage ou désavantage la nature humaine dans son ensemble. Spinoza nous ramène ici dans un registre de l'utilité (ou de l'intérêt) véritable. Mais ce registre exclue-t-il l'imitation des affects ? Ou bien fait-il appel à une autre forme d'imitation fondée non plus sur la ressemblance, mais sur la convenance ? Ainsi, seules les choses de même nature pourraient s'entraider ou se contrarier ? Et au-delà, s'unir et constituer le corps politique. Mais, un tel corps politique ne serait-il pas exclusivement constitué d'hommes qui conviennent entre eux ? Un tel corps politique est-il concevable dans l'anthropologie spinoziste quand on sait que l'expérience sur laquelle celle-ci se fonde semble enseigner le contraire ?

Enfin, la Proposition XXXII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* pose que : « En tant que les hommes sont sujets aux passions, on ne peut dire qu'ils *conviennent* en nature »⁷¹. Que faut-il comprendre de tout ce qui précède ? Cette Proposition explique l'absence de convenance entre les hommes ; celle-ci est causée par leur existence sous le règne des passions. La question que l'on peut se poser à nouveau, est celle de savoir si, le corps politique peut se constituer sans que les individus qui sont censés le composer ne conviennent entre eux ? Autrement dit, la constitution du corps politique est-elle une affaire de « ressemblance » ou de « convenance » ? Si c'est une affaire de convenance, cela ne conduirait-il pas à concevoir la société spinoziste comme une société « anti-passionnelle » ? Et si c'est une affaire de ressemblance comment expliquer l'existence d'une telle société, quand on sait que, d'après la Proposition ci-dessus, les passions sont plus porteuses de désunion que d'union ?

En nous demandant d'abord si la « ressemblance » diffère de la « convenance », nous tenterons de montrer comment la complexion affective des individus rend problématique la constitution du corps politique. Pour mener à bien notre analyse, nous nous intéresserons particulièrement aux problèmes de l'« utilité », l'« imitation des affects » et de la « convenance en nature ». Il s'agira donc de comprendre comment cette tendance naturelle par laquelle chaque individu est tenu de rechercher ce qui lui est utile passe de l'utilité des choses pour l'homme, à l'utilité de l'homme pour l'homme, et par voie de conséquence, à l'utilité du corps politique (ou ce qui revient au même, l'utilité de l'homme pour le corps politique).

⁷¹ *Op.cit.*, Prop. XXXII, p. 385. Nous soulignons.

Dans l'analyse de l'Appendice du *De Deo* (voir la première partie de notre étude), nous avons compris que les hommes n'agissent qu'en fonction de ce qui leur est utile. Il faut souligner que cette thèse n'est pas propre au *De Deo* ; car elle était déjà évoquée dans le chapitre XVI du *Traité théologico-politique* quand Spinoza précisait que le souverain ne pouvait amener les hommes à respecter les exigences de la vie en société qu'à une seule condition : il faut, d'une part, que chaque membre du corps politique trouve son intérêt dans le pacte. Car, dit-il : « un pacte ne peut avoir de force qu'eu égard à son utilité [*utilitatis*] ; celle-ci ôtée, le pacte est du même coup supprimé et demeure invalide »⁷². Autrement dit, ce n'est pas le pacte en lui-même qui est utile, puisque, comme nous le démontrerons, Spinoza finit par poser les limites de la thèse du pacte social. C'est plutôt la société (quelque soit l'origine qu'on lui reconnaît) qui se doit de pourvoir aux attentes des hommes. C'est donc cette utilité (ou cet intérêt) que les hommes trouvent en elle, qui les amènent à respecter leurs engagements.

D'autre part, il faut que chaque individu constituant le corps politique comprenne que sa révolte lui causera plus de mal que le respect des lois instituées. Autrement dit, il faut que la société soit régie de telle sorte qu'à chaque fois que quelqu'un veut enfreindre les lois de celle-ci, il s'abstient de le faire par peur d'un plus grand mal, c'est-à-dire, tout ce qui peut remettre en cause sa puissance d'agir.

On peut aisément remarquer que dès le chapitre XVI du *Traité théologico-politique* l'auteur prévenait que le pacte se fait sur la base d'un mensonge collectif ; puisque au moment même du pacte, tous les signataires savent pertinemment qu'ils ne tiendront pas leurs engagements (c'est ce qui fait qu'au chapitre XVII Spinoza soutient explicitement que le pacte ne demeure qu'une vérité théorique qui ne traduit pas réellement ce qui se passe dans les faits). Tout ceci concourt à dire que tant que les hommes verront à travers le corps politique et ses lois des avantages, jamais l'idée d'une révolte ne les habitera. Car, ce serait absurde, et donc contraire à l'ordre des choses qu'un individu renonce à un bien, donc ce qui lui est vraiment utile – le corps politique – pour un mal, donc ce qui lui est nuisible – l'état de nature –. On voit donc que la question de l'utilité occupe une place de choix dans les réflexions anthropologiques de Spinoza. On pourrait même dire que c'est l'utilité qui motive la conduite des hommes non seulement lorsqu'il s'agit de tendre vers des choses qui concourent à la persévérance de leur être, mais lorsqu'il s'agit aussi de s'unir les uns aux autres et constituer le corps politique.

⁷² *TTP*, Chap. XVI, p. 513.

Si, contrairement à ce que soutenait Aristote, l'homme n'est pas naturellement un animal politique, nul ne peut cependant, remettre en cause le fait que l'homme soit naturellement un être en relation (ou tout simplement, un être engagé dans des relations de nature diverse). Que ce soit avant ou après la constitution du corps politique, l'homme est déjà un être qui entretient des relations avec le monde extérieur, c'est-à-dire, non seulement avec les choses, mais aussi avec d'autres hommes. Il n'a pas attendu le corps politique pour entreprendre des relations avec les autres, car le corps politique est lui-même une conséquence même des relations humaines, lesquelles se déroulaient déjà bien avant. Cela dit, avant, tout comme après la constitution du corps politique, les hommes se déterminent en fonction de leurs affects ; et les relations humaines sont avant tout des relations d'affects, des liaisons affectives. Tout comme chez Hobbes, autant les affects inscrivent les hommes dans des relations conflictuelles, autant ils participent à la constitution du corps politique, autrement dit à des relations cordiales. Ce qui veut dire que l'imitation des affects n'est pas le gage de la constitution du corps politique.

Comme on le sait, celle-ci se fonde sur les affects : aussi bien dans le *Traité théologico-politique* que dans l'*Éthique* et le *Traité Politique* (comme nous le verrons), les affects sont au fondement même des relations humaines. Ainsi, les chapitres XVI et XVII du *Traité théologico-politique* recensent quelques affects que l'on pourrait répartir en deux groupes : il y a dans un premier moment, les affects d'*angoisse*, de *crainte*, de *haine*, de *colère* et bien d'autres encore. Viennent ensuite, des affects tels que la *jalousie*, le *mépris* et même l'*indignation*. Le premier groupe renvoie aux affects propres à chaque individu, donc avant la constitution même du corps politique. Ce sont ces affects qui rendent l'état de nature invivable. En d'autres termes, si Spinoza les énumère, c'est justement dans le but de montrer la nécessité de sortir de cet état dans lequel les hommes se vouent une haine réciproque et perpétuelle. Le second groupe met en évidence les affects que chaque individu forme au sein même du corps politique. Cela ne veut nullement dire qu'ils sont complètement absents de l'état de nature, mais qu'ils sont plus vifs, plus manifestes dans la société. Car, ils expriment le plus souvent l'exaspération des individus par rapport aux problèmes de préséances (c'est le cas de la jalousie, chacun aspire tellement à une meilleure place au sein du corps politique que personne n'accepterait d'une âme égale d'être dépassé ou déclassé) ; au problème de préséances s'ajoute aussi celui des conditions de vie au sein du corps politique. Ainsi, l'indignation constitue une réponse, une manifestation de la multitude visant à mettre un terme à la situation qui est la sienne. On voit donc que, que ce soit avant ou après la

constitution du corps politique, l'homme est déjà un être en relation quand bien même ces relations sont, pour la plupart conflictuelles, elles n'en demeurent pas moins des relations.

Contrairement à « la plupart des commentateurs », exception faite à « ceux qui s'intéressent à la datation des textes »⁷³, Pierre-François Moreau pose que, dans l'œuvre de Spinoza, le discours politique n'est pas homogène, c'est-à-dire qu'entre le *Traité théologico-politique*, l'*Éthique* et le *Traité Politique*, l'objet n'est pas le même. Bien que le rôle des affects dans la constitution du corps politique soit souligné avec insistance, il n'en demeure pas moins de profondes différences dans l'élucidation de la constitution de la société civile dans ses trois œuvres. Ainsi, dans un article intitulé « La place de la politique dans l'*Éthique* », Pierre-François Moreau se fonde sur les Propositions XXVII et XXXI du *De origine et natura affectuum* pour souligner le rôle de l'imitation des affects dans les relations humaines – comme nous l'avons déjà vu, la Proposition XXVII soutient que, sur la base de la ressemblance que nous imaginons entre un individu et nous, nous sommes conduits à éprouver le même affect que lui. Et la Proposition XXXI introduit la question de la fluctuation de l'âme qui est causée par cela même que nous imaginons que notre semblable a en haine l'objet de notre amour ; nous serons comme divisés entre deux passions contraires, l'amour et la haine pour l'objet –. Cela dit, P.-F. Moreau insiste sur le fait que cette imitation est aussi bien cordiale que porteuse de troubles. Autrement dit, elle n'est pas exclusivement synonyme de concorde entre les hommes, car elle peut également déboucher sur des conflits (ce qui constituerait un obstacle à la constitution du corps politique).

P.-F. Moreau montre une fois de plus les difficultés que soulève la thèse de la politique dans l'*Éthique* en évoquant les Propositions XXXV à XXXVII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* dans lesquelles Spinoza pose d'une part, la raison à la fois comme une réalité qui favorise la concorde entre les hommes et celle dont les exigences sont difficilement praticables ; et, d'autre part, dans ces Propositions, il ressort la question de l'utilité de l'homme pour l'homme. Au final, P.-F. Moreau démontre que : « La règle de la recherche de l'utile est antérieure à la raison. La raison n'est que l'application de cette règle dans les meilleures conditions possibles, puisque la passion aussi recherche l'utile »⁷⁴. Nous pensons que dans cette étude, le mérite de P.-F. Moreau est non seulement d'avoir posé que la recherche de l'utile se fait aussi bien sous le règne des passions que sous celui de la raison, mais c'est surtout d'avoir formulé son problème de la manière suivante : en quoi l'ambiguïté

⁷³ P.-F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS Editions, 2005, p. 41.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 59.

ou la complexité de l'imitation des affects permet-elle de penser la constitution du corps politique dans l'*Éthique* quand on sait que, cette imitation est aussi bien conflictuelle que cordiale ?

Si nous nous intéressons à la même question, c'est parce qu'elle s'inscrit dans l'idée générale de notre étude, à savoir le rôle des affects dans la constitution du corps politique chez Spinoza. Il s'agit surtout de voir, comment en l'absence de « la théorie du contrat social », l'*Éthique* parvient à mettre en évidence la constitution de la société civile. Quelle démarche choisissons-nous ? Nous partons également de la Proposition XXVII du *De origine et natura affectuum* (qui a déjà été étudiée dans la seconde partie de notre travail, donc nous n'insisterons pas sur certains points) ; cette Proposition (de la Troisième Partie de l'*Éthique*) sera confrontée à la Proposition XXXII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* dans laquelle Spinoza soutient que, « tant que les hommes sont sujets aux passions on ne peut dire qu'ils conviennent en nature »⁷⁵. Autrement dit, nous voulons partir, non pas de l'effectivité de l'imitation des affects, mais de la difficulté qu'il y a pour un individu de convenir avec un autre. Ne pas convenir en nature est-ce supposer une absence d'imitation des affects ?

A. Ressemblance, imitation des affects et constitution du corps politique

La question que nous nous posons est celle de savoir si la constitution du corps politique peut se faire sur la base de la ressemblance que les hommes imaginent entre eux. Mais, avant d'apporter quelques éléments de réponse, tentons d'abord d'analyser le phénomène de ressemblance, tel qu'il se donne à lire à travers la Proposition XXVII⁷⁶ du *De origine et natura affectuum*. Qu'est-ce que la ressemblance ? Qu'est-ce qui la caractérise et en quoi joue-t-elle un rôle dans l'anthropologie politique de Spinoza ?

Chaque individu a ses caractéristiques propres ; lesquelles sont aussi bien d'ordre physique que psychologique. Ainsi, comme nous l'avons vu précédemment dans la seconde partie de notre étude, un individu peut se distinguer des autres en fonction de son affect le plus éminent, c'est-à-dire, celui qui le caractérise le plus : untel est défini comme avare (parce

⁷⁵ *Eth.* IV, Prop. XXXII, p. 385.

⁷⁶ Cette question est déjà abordée dans les Propositions XVI, XVII et XXVI du *De origine et natura affectuum*.

que l'*avarice* est ce qui le distingue des autres), et un tel autre comme peureux (à cause de la *peur* qui l'affecte continuellement). Quand bien même, il faut préciser que ces affects éminents sont expressifs de tout un complexe affectif propre à chacun. Un individu peut aussi se distinguer par ses traits physiques. Cela dit, imaginer une ressemblance entre deux individus, cela revient à voir à travers l'un ce qui l'on voit chez l'autre. Tout ceci nous amène à définir la ressemblance comme la perception (ou l'imagination) du même dans l'autre. Comment se caractérise la ressemblance ?

Déjà, il convient de constater que, à chaque fois que Spinoza parle de la ressemblance il ne cesse de la poser comme une conséquence même de l'imagination. C'est parce que nous imaginons des choses que nous déduisons leur ressemblance ou leur dissemblance. Déduire la ressemblance d'une chose et d'une autre, nécessite une comparaison au terme de laquelle nous dirons d'une chose si elle renferme des traits proches de ceux de telle autre chose. Mais, que comparons-nous, si ce n'est notre manière d'être affecté par ces choses, c'est-à-dire, la manière dont nous sommes mus par elles ? Autrement dit, ce ne sont pas les choses en elles-mêmes qui sont comparées (c'est-à-dire, par rapport à leur nature respective), mais c'est notre rapport à elles qui est mis en évidence. Ce qui revient à dire que déterminer la ressemblance entre des choses c'est contempler les affections ou les traces de notre corps qui nous représentent ces choses ; ainsi, celles qui tendront à disposer notre puissance d'agir de la même manière (soit par une augmentation ou par une diminution de puissance) seront considérées comme relevant des choses semblables.

La ressemblance doit donc être perçue comme le produit de l'imagination ; ou tout simplement, comme une affaire de traces corporelles, puisqu'elle met en relief les affections du corps. Mais, si nous posons une ressemblance entre une chose et une autre parce qu'elles modifient la puissance de notre corps de la même manière, il faut comprendre que, compte tenu de l'unité du corps et de l'esprit, nous formerons également l'idée de ces modifications en les rapportant à ces choses que nous trouvons semblables. Ainsi, l'idée de l'affection de notre corps que nous formons par rapport à telle chose, nous l'aurons également pour telle autre chose, puisque toutes les deux sollicitent notre puissance d'agir de la même manière.

Nous voyons donc que la ressemblance est d'abord un phénomène corporel, pour ne pas dire « physique ». Car c'est en fonction des affections du corps, c'est-à-dire, des traces que les corps extérieurs impriment sur le nôtre que nous sommes tenus de les imaginer de telle ou telle manière. Et lorsque deux ou plusieurs corps modifient la puissance de notre corps d'une manière semblable, nous sommes tenus de les poser comme deux ou plusieurs

corps semblables. Mais, la ressemblance n'est pas seulement un phénomène physique, elle est aussi psychique : ainsi, puisque nous nous représentons *simultanément* les idées des choses qui nous affectent, nous aurons tendance à les rapporter non pas à leurs essences respectives, mais à ce qu'elles sont pour nous. Ainsi, deux choses peuvent être perçues comme la cause de notre joie ou de notre tristesse. C'est dans cette mesure que ce phénomène de ressemblance nous amène à comprendre un autre phénomène, à savoir : l'imitation des affects. Mais celle-ci ne se fait pas forcément en fonction de la similitude des affections causées par les corps identifiés comme semblables. C'est-à-dire que, si dans un premier temps nous avons été affectés par une chose de telle ou telle manière et que nous rapportons notre joie ou notre tristesse à cette chose, il arrive également que, quand bien même nous n'avons pas été affectés de manière identique par une autre chose, nous nous voyons éprouver à son endroit le même affect que la première chose. Ici, dans ce dernier cas, nous dit Spinoza, c'est la ressemblance que nous posons entre cette seconde chose et la première qui est cause de notre affect pour elle.

Dans la Proposition XVI du *De origine et natura affectuum*, Spinoza montre comment il arrive très souvent que : « De cela seul que nous imaginons qu'une chose a une *ressemblance* avec un objet qui affecte habituellement l'Esprit de Joie ou bien de Tristesse, et même si ce en quoi la chose *ressemble* à l'objet n'est pas la cause efficiente de ces affects, pourtant nous aimerons cette chose ou bien nous l'aurons en haine »⁷⁷. Ici, comme nous avons tenté de le souligner ci-dessus, les causes de l'amour et de la haine changent complètement. Dans un premier temps, nous aimions ou haïssions une chose parce que nous l'associons directement à l'augmentation ou la diminution de notre puissance d'agir, alors que dans cette Proposition, ce n'est pas tant parce que nous rapportons la chose à la variation de notre puissance d'agir, mais c'est parce que nous la rapportons à la chose qui modifie cette puissance que nous nous voyons éprouvons le même affect pour la chose ressemblante. Autrement dit, ici, l'amour et la haine ont pour cause la ressemblance ; c'est indirectement que nous sommes amenés à aimer ou à haïr la chose. Et si l'on veut compliquer la réflexion, on pourrait même dire qu'ils sont sans cause, au sens où il s'agit d'un amour et d'une haine gratuits.

Pour montrer en quoi l'imagination de la ressemblance est décisive sur la conduite de chaque individu, Spinoza va introduire, dans la Proposition XVII du *De origine et natura affectuum* le phénomène de flottement de l'âme. Selon lui, la chose qui nous affecte toujours

⁷⁷ *Eth.*, III, Prop. XVI, pp. 229-231. Nous soulignons.

de tristesse est identifiée comme celle qui diminue notre puissance d'agir, mais si cette chose (cause de notre tristesse) a une ressemblance avec une autre qui augmente toujours notre puissance d'agir, nous serons *simultanément* ballottés entre deux affects contraires : « Si nous imaginons qu'une chose, qui nous affecte habituellement d'un affect de Tristesse, a quelque *ressemblance* avec une autre, qui nous affecte habituellement d'un affect de Joie de grandeur égale, nous aurons cette chose en haine et en même temps nous l'aimerons »⁷⁸. Que faut-il comprendre ici ? Ici, les choses ne sont connues qu'en fonction de la manière dont elles nous affectent : certaines sont rapportées à notre joie, d'autres à notre tristesse. A cela s'ajoute le fait que, c'est la ressemblance que nous imaginons entre une première chose et une seconde qui nous conduit à percevoir cette dernière chose non seulement telle qu'elle nous affecte, mais également telle que nous sommes affectés par celle à laquelle elle ressemble. En d'autres termes, l'imagination de la ressemblance est la cause du flottement dans lequel se trouve notre âme.

Ceci dit, nous venons de montrer que la ressemblance se caractérise aussi bien par l'identification que nous posons entre les choses extérieures⁷⁹ que par une identification qui nous concerne plus directement, puisqu'elle implique une similitude entre les choses extérieures et nous⁸⁰. La question qui se pose est celle de savoir s'il peut y avoir de relations fondées sur la ressemblance qui ne soient plus seulement celles qui conduisent l'individu humain à s'attacher à un autre individu, mais qui tendent à instituer une certaine réciprocité au point de constituer le corps politique. En d'autres termes, en quoi la ressemblance peut-elle fonder une relation politique avec autrui ? Telle est la question à laquelle nous tenterons de répondre ci-dessous.

Nous pensons que, la ressemblance peut être l'une des causes de l'union des hommes, tout comme elle peut également être un obstacle à leur union. Ainsi, étant donné que chaque individu tend toujours vers ce qui lui est utile, chacun aura intérêt à ne rechercher que ce qui est censé augmenter sa puissance d'agir, autrement dit, tout ce qui peut l'affecter de joie. Or, une telle recherche, lorsqu'elle met en évidence les hommes, ne consiste plus en une tentative de possession ou d'appropriation (comme on le ferait avec les aliments et autres choses). Il s'agit désormais d'une recherche par laquelle l'individu humain tend surtout à s'unir à la

⁷⁸ *Eth.* III, Prop. XVII, p. 231.

⁷⁹ *Ibid.*, III, Prop. XVI, pp. 229-231.

⁸⁰ *Ibid.*, III, Prop. XXVII.

chose qui l'affecte de joie. Une telle union vise en principe à accroître la puissance d'agir de l'individu.

Les individus qui imaginent une ressemblance entre autrui et eux s'efforceront de s'unir à ces derniers. De cette union, il peut résulter la constitution d'un corps politique. La question qui se pose alors est celle de savoir si autrui dont nous imaginons la ressemblance est réceptif à cela. Mais, là-dessus, il convient de souligner que tout est question de l'affect que nous éprouvons pour autrui. Si nous nous fondons sur notre ressemblance avec quelqu'un pour l'aimer, il est clair que celui-ci, se sachant aimer de nous, et cela, quand bien même il ne soit pour quelque chose, nous aimera en retour⁸¹. Autrement dit, il s'unira à nous. Or, qu'est-ce que l'amour, sinon la joie suivie de l'idée d'une cause extérieure ? Cette cause étant identifiée, l'individu ne pourra que tendre vers elle.

Une précision mérite d'être apportée à propos de ce que nous disons sur l'union des hommes semblables : nous disons que tant que cette ressemblance a pour liaison affective l'amour, il va de soi que les individus s'unissent. Cela ne contredit en rien la définition spinoziste de l'amour (que nous avons étudiée au chapitre IV de ce travail), puisqu'on posant l'amour comme *une Joie qu'accompagne de l'idée d'une cause extérieure*⁸², Spinoza explique que, *la volonté de l'amant de se joindre à la chose aimée*⁸³ constitue l'une des propriétés de cet affect. Au cours de la même Explication de cette Définition de l'amour, l'auteur de l'*Éthique* va même très loin : il précise que, cette volonté n'est rien d'autre que *la Satisfaction qui est dans l'amant à cause de la présence de la chose aimée, et qui renforce la Joie de l'amant, ou du moins l'alimente*⁸⁴. Ceci nous amène à soutenir que dans les faits, aucun individu humain n'aime ou ne s'imagine aimé sans chercher à se joindre à l'objet de son amour. Or, comment se constitue le corps politique, sinon par l'union des individus ? Donc, sur cette base de la ressemblance, il serait possible d'envisager la constitution du corps politique.

⁸¹ « Si quelqu'un imagine être aimé de quelqu'un, et croit n'avoir donné aucune raison pour cela (...), il l'aimera en retour » (*Eth.*, III, Prop. XLI, p. 269). Que peut-on comprendre ici ? Spinoza nous amène à comprendre comment l'imaginaire de l'individu humain l'inscrit dans une certaine réciprocité : il est amené à aimer celui qui l'aime ; autrement dit, à s'unir à l'objet de son amour. Cette union n'est-elle pas propice à la formation du corps politique ? La réciprocité sort tout individu humain de son existence individuelle dans laquelle il n'avait d'autre centre d'intérêt que lui-même. Désormais, il voit à travers celui qui l'aime ou ceux qui l'aiment, des forces censées suppléer sa puissance d'agir. Et chacun d'eux verra en cet individu l'une des forces contribuant également l'affirmation de leur puissance respective. En un mot, la réciprocité implique une relation entre deux ou plusieurs individus.

⁸² *Eth.* III, Déf. Aff., IV, p. 309.

⁸³ *Ibid.* III, Déf. Aff., IV, Exp., p. 309.

⁸⁴ *Ibid.* III, Déf. Aff., IV, Exp., p. 311.

Autrement dit, en partant de cette propriété de l'amour, nous pouvons tenter de rendre compte de la formation du corps politique (en ayant à l'idée le chapitre XVI du *TTP* ou non). Tout se passe comme si celui qui s'imagine aimé d'un individu et cet individu s'accordaient à entreprendre une relation mutuelle. C'est comme si l'un disait à l'autre : « j'imagine que tu m'aimes, donc je t'aime en retour ». Autrement dit, pour que la joie dont l'un est affecté soit continue, il est tenu d'aimer l'autre en retour. Cette réciprocité ne nous rappelle-t-elle pas celle qui se lisait déjà dans le *Traité théologico-politique* ? Dans ce *Traité*, chacun devait s'engager à ne pas faire à autrui ce qu'il ne veut pas qu'on lui fasse, et s'engager à défendre le droit d'autrui comme si c'était le sien propre. Que l'on remette en cause la thèse du contrat ou non, ces conditions participent au bon fonctionnement du corps politique. Mais, à quoi s'engagent les amants si ce n'est à ne pas se trahir (ou à ne pas se haïr ; ce qui correspond à ne pas faire à autrui ce que chaque amant ne veut pas qu'il lui soit fait) ? A quoi s'engagent-ils mutuellement si ce n'est que chacun se doit d'affirmer de lui-même et de la chose aimée, tout ce qu'il imagine qui les affecte de joie et inversement, à nier tout ce qui peut les affecter de tristesse (ce qui correspond à défendre le droit d'autrui, comme si c'était le sien propre) ? Ce raisonnement que l'on peut déduire de la Proposition XXV du *De origine et natura affectuum* pourrait s'apparenter à un pacte de non-agression entre amants.

Aussi, contrairement à ce que soutient Paul Florensky, nous ne pouvons soutenir à la fois que chez Spinoza « *l'amour (...) tend à la réciprocité parfaite* » en ce sens que « *si l'être aimé en aime un autre plus que nous, nous nous sentons infiniment malheureux* » ; et soutenir en même temps que « *Par conséquent, nous allons haïr l'objet de notre amour parce qu'il nous prive de sa réciprocité et nous allons envier celui qui en jouit* »⁸⁵. Car, ce n'est pas tant le manque de réciprocité, mais plutôt l'imagination de la fin de l'exclusivité qui est source de jalousie. Il suffira de parcourir la Proposition XXXV du *De origine et natura affectuum* (ainsi que sa Démonstration et son Scolie)⁸⁶ pour s'en rendre compte. Cette réfutation de l'analyse de Florensky sur laquelle nous n'insisterons pas, constitue aussi une transition à partir de laquelle nous pourrions entrevoir les difficultés qu'il y a à constituer le corps politique sur la base de la ressemblance et de l'imitation des affects.

Ayons à l'idée le fait que, c'est par intérêt que les hommes décident de constituer le corps politique. C'est parce que celui-ci est censé garantir les conditions d'une vie meilleure

⁸⁵ P. Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1975, p. 296.

⁸⁶ « Si quelqu'un imagine que la chose aimée joint à elle-même un autre, du même lien d'Amitié ou bien d'un plus étroit que celui qui faisait qu'il était seul à la posséder, il sera affecté de Haine à l'égard de la chose aimée, et il enviera cet autre » (*Eth.* III, Prop. XXXV, pp. 257-259).

que les individus humains tendent vers lui et font tout pour le conserver. Cela dit, il y a donc un intérêt fondamental qui donne sens à la constitution de la société civile. La conservation de celle-ci implique que chacun s'efforce au respect des lois instituées. Ce qui suppose une conduite mutuelle, pour ne pas dire, réciproque. Et c'est justement sur la base de cette réciprocité que chaque membre du corps social est amené à vivre selon les exigences des lois instituées. Cependant, que se passe-t-il dans des relations fondées uniquement sur la ressemblance ? Dans ces relations, l'intérêt porte entre autres, sur l'exclusivité de la relation : celui qui aime s'attend à être aimé en retour d'un amour exclusif ; un amour (ou même une amitié) sans partage, pourrait-on dire, à la suite de la Proposition XXXV du *De origine et natura affectuum*. S'il faut reprendre l'exemple que nous avons donné ci-dessus, c'est comme si chaque amant voyait en la réciprocité et en l'exclusivité de leurs sentiments un intérêt.

Nous pensons qu'une telle société ne saurait prospérer aussi longtemps, puisqu'il suffirait seulement que, dans cette dynamique de ressemblance et d'imitation des affects, chacun de ses membres aime un autre pour que le premier amant se sente lésé et remette en cause la cohésion sociale. Car, si ce qui donne sens à une relation comme celle que nous venons de décrire c'est non seulement la réciprocité, mais aussi l'exclusivité des sentiments (entre les amants), il se trouve qu'aucune société ne saurait se fonder sur de tels principes, tout simplement parce que ceci ne permet que d'envisager des relations restreintes : à la limite, ces relations pourraient se limiter au cadre familial (et même là encore, cela demeure discutable). La société doit se constituer sur des bases plus solides que la seule ressemblance qu'il y a entre ses membres. Il faut un intérêt supérieur. La jalousie ne permet pas aux individus d'étendre leurs relations à d'autres individus.

En quoi la ressemblance peut-elle fonder une relation politique avec autrui ? Telle était la question que nous nous sommes posée au départ. Nous avons tenté de définir la ressemblance comme la similitude (de *simul*) qui apparaît entre deux ou plusieurs objets, ou bien entre deux ou plusieurs individus humains. Cette similitude se fonde le plus souvent sur les traits physiques ou psychologiques que l'on voit aussi bien chez l'un que chez l'autre. Il s'agit d'une opération au cours de laquelle une chose est identifiée à une autre, et se voit ainsi attribuée les mêmes caractères que l'autre. Il y a alors ressemblance entre deux choses quand ce qui est observé chez l'une est comme ce qui se présente chez l'autre.

B. Utilité, convenance et corps politique

Comme le montre Charles Ramond dans son ouvrage sur *Spinoza et la pensée moderne – Constitution de l'Objectivité*, il y a, tout un enjeu à ressortir les différentes acceptions de la notion d'« utilité » chez Spinoza. Car, la manière dont le philosophe en parle est expressive de son projet éthique : le salut de l'individu humain dépend de la nature de la chose utile vers laquelle il tend ; mais dans cette quête de l'utile, rien n'est plus utile à l'individu humain que d'autres individus humains. Et, dans son ouvrage, l'un des mérites de Charles Ramond est d'avoir souligné à la lumière du Scolie de la Proposition XVIII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* que : *l'utilité est d'abord liée à la « convenance en nature »*⁸⁷. Une telle précision nous permet déjà d'envisager la distinction entre les notions de « convenance » et de « ressemblance ».

Encore une fois, il est vrai que, Spinoza parle explicitement de genres de connaissance, et non de genres d'utilité. Cependant, en se fondant sur le Scolie de la Proposition XVIII en question, Charles Ramond met en évidence ce qu'il appelle « typologie et degrés d'utilité ». Comme on peut le comprendre à partir du Scolie évoqué, l'idée d'une « typologie » et de « degrés d'utilité » consiste tout simplement à montrer que, chez Spinoza, il y a certes une infinité de choses utiles à l'homme, mais que toutes ces choses n'ont pas la même utilité, ou plutôt, le même degré d'utilité. Et si elles n'ont pas le même degré d'utilité alors qu'elles sont toutes utiles, c'est qu'il existe une sorte de « typologie » d'utilité.

A partir de cet apport conceptuel, nous aimerions savoir, s'il n'est pas nécessaire de penser aux genres d'utilité chez Spinoza, et s'il ne faut pas juxtaposer une telle stratification avec celle des genres de connaissance. Autrement dit, nous partons de la distinction de « *son utile* » et de « *ce qui est véritablement utile* », pour soutenir l'idée d'une stratification d'utilité chez Spinoza. Tout ceci, pour voir en quel sens la ressemblance diffère de la convenance ; et comment constituer le corps politique sur la base de la convenance.

Il vient d'être démontré que l'homme est déjà un être en relation. En tant que partie de la nature, il ne peut se passer des autres. Cependant, il ne suffit pas qu'il entretienne des relations avec d'autres individus pour constituer le corps politique. L'état de nature (qu'on le prenne comme un état pré-sociétal ou comme l'état des individus qui vivent chacun selon son

⁸⁷ Ch. Ramond, *Spinoza et la pensée moderne – Constitution de l'Objectivité*. Préface de Pierre-François Moreau, Paris/Montréal, L'Harmattan (collection « La philosophie en commun »), p. 351.

affect) ne signifie en aucun cas, une absence de relation entre individus. Seulement, ces relations ne sont régies que par les appétits de chacun. Ce qui ne permet pas de constituer le corps politique.

Nous avons vu que, c'est parce que certains individus humains s'imaginent semblables qu'ils trouvent utile de s'unir les uns aux autres. Mais, comme nous l'avons démontré, bien qu'elle mette en évidence une vérité indubitable pour la nature humaine, à savoir l'utilité de l'homme pour l'homme, la ressemblance demeure une apparence. Ce qui signifie, en d'autres termes que, la détermination de l'utilité se fonde plus sur les apparences de la nature humaine que sur ce que celle-ci a d'essentiel.

Cela dit, en mettant en évidence les notions d'utilité et de convenance, nous aimerions penser la constitution du corps politique dans l'*Éthique*. Il sera non seulement question de voir en quoi l'union fondée sur la convenance diffère de celle qui se fait sur la ressemblance, mais aussi de comprendre en quoi l'utilité véritable se fonde sur la convenance. Ceci nous conduira à poser un parallèle entre la notion de « convenance » et celle de « corps politique », pour comprendre que malgré les exigences de ses lois, le corps politique est ce qui « convient » le mieux au genre humain. Ceci dit, il s'agira de partir de la « convenance » que les hommes tirent les uns des autres pour penser l'utilité du corps politique. En quoi la convenance donne-t-elle à penser la constitution du corps politique, quand on sait que les relations humaines telles qu'elles se déploient à travers l'imitation des affects sont toujours conflictuelles ?

D'après le Scolie de la Proposition XVIII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, la raison (qui ne va pas à l'encontre de la nature des choses) prescrit à chacun de : s'aimer soi-même, rechercher ce qui lui est utile, aspirer à une plus grande perfection et s'efforcer autant que faire se peut, de conserver son être. Avec un peu plus d'attention, on peut constater que ces quatre prescriptions peuvent se recouper en deux couples. Le premier couple comprendrait les deux premières prescriptions, tandis que le second couple serait composé des deux dernières prescriptions. En quoi s'aimer soi-même va-t-il de pair avec la recherche de ce qui est utile ? Et pourquoi l'aspiration à une plus grande perfection rime-t-elle avec l'effort de conservation de son être ?

S'il faut admettre comme principe fondamental, la thèse selon laquelle, les hommes agissent à cause d'une fin qui n'est rien d'autre que, la chose qu'ils jugent utile, et que chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être, il serait aisé de souligner que, en tant qu'elle participe à la conservation de notre être, la recherche de l'utile est

l'expression de l'amour de soi. C'est bien parce qu'un individu s'aime soi-même, qu'il recherche ce qui est utile, mieux, ce qui est utile pour lui. C'est-à-dire, une utilité à la hauteur de l'amour qu'il a pour lui-même. Il s'aime tellement qu'il ne peut désirer ce qui lui est nuisible. C'est pour cette raison que nous posons conjointement l'amour de soi et la recherche de l'utile. A quoi peut bien servir l'aspiration à une plus grande perfection si ce n'est à la conservation de son être, c'est-à-dire, faire en sorte que l'on soit moins en proie aux affects passifs ?

En toute rigueur, tous ces quatre points ne se réduisent qu'en un seul : ce sont en fait des expressions du *conatus*. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas d'un côté l'amour de soi et la recherche de l'utile, puis de l'autre, l'aspiration à une plus grande perfection et l'effort de conservation de son être. Ce ne sont là que des expressions d'une seule et même réalité, à savoir le *conatus*. Cela dit, en tant qu'il part de l'énumération que fait Spinoza dans ce Scolie, notre découpage ne tend pas à dissocier ces quatre éléments. Nous mettrons l'accent sur la question de l'utilité et sur celle de la convenance. A première vue, il s'agit d'une seule et même question. Mais, si l'on tient compte du découpage que nous venons de faire, on comprendra que l'utilité concerne le premier couple, et la convenance concerne le second (il n'y a que ce qui nous convient véritablement qui soit en mesure d'accroître notre perfection, et de conserver notre être).

Mais, force est de constater que le « bien » ne désigne pas ce qui est « bien en soi », mais exactement ce qui est « bien pour » tel ou tel individu⁸⁸, à tel ou tel moment de son existence : ce qui est utile pour un individu ne l'est pas forcément pour un autre ; et surtout que, pour un même individu, la même chose peut être tantôt utile, tantôt inutile. A ce sujet, Christian Lazzeri explique très bien, ce que Spinoza entend par « chacun selon son affect » dans le Scolie de la Proposition XXXIX du *De origine et natura affectuum*. Nous ne sommes pas tous affectés de la même manière, même lorsque nous sommes sollicités par les mêmes causes. Car, la manière dont un corps est affecté, dépend non seulement de la nature de ce corps, mais aussi de celle du corps affectant. Et, la production des affects se fait toujours par rapport à l'affection de notre corps. Autrement dit, c'est par l'entremise de notre propre corps affecté – donc de ses affections – que nous avons l'idée des corps extérieurs qui nous affectent. Mais, en toute rigueur, la perception de ces propriétés exprime plus l'état de notre corps que la nature véritable des corps extérieurs : « Ces affects qui déterminent la variation de notre puissance d'agir sont alors corrélatifs de notre propre passivité tant corporelle qu'intellectuelle. Le jugement de valeur, dans ce cas, n'est rien d'autre, selon la Proposition 8,

⁸⁸ « Autant de têtes, autant d'avis ». Appendice du *De Deo*.

IV, que la conscience d'affect ou son *effet* et, dans le cadre des affects passifs, il leur est consécutif »⁸⁹. Alors, le problème qui se pose est le suivant : ce relativisme de valeur – ou, ce qu'il conviendrait d'appeler, ce relativisme d'utilité – ne nécessite-t-il pas une stratification du même type que celle des genres de connaissance ?

Le texte qui fonde notre réflexion est, le Scolie de la Proposition XVIII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* que voici : « Comme la raison ne demande rien contre la nature, c'est donc elle-même qui demande que chacun s'aime lui-même, recherche ce qui lui est utile [« *suum utile* »], ce qui lui est véritablement utile [« *quod reverâ utile est* »], et aspire à tout ce qui mène véritablement l'homme [*quod hominem ad majorem perfectionem reverâ ducit*] à une plus grande perfection, et, absolument parlant, que chacun s'efforce, autant qu'il est en lui, de conserver son être »⁹⁰. Si, comme l'indique ce Scolie, l'amour de soi et la quête de l'utile, font partie des prescriptions de la raison, un problème se pose cependant : en quoi ces prescriptions rationnelles diffèrent-elles de celles qui déterminent tout homme (sage ou vulgaire) à désirer ce qui lui est utile⁹¹, puisque chaque chose autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être (ce qui suppose un amour de soi dont la recherche de l'utile n'est rien d'autre que l'expression) ?

On pourrait même se demander pourquoi, dans ce Scolie, Spinoza passe-t-il de *ce qui lui est utile* à *ce qui lui est véritablement utile* ? Ce degré d'utilité est-il fortuit ? En quoi l'application du terme *reverâ* (véritablement) à *utile*, permet-elle de soutenir que la perfection humaine est rendue possible par la recherche de ce qui *est véritablement utile* ? Y'aurait-il donc, une utilité qui déboucherait sur notre impuissance et une autre qui serait favorable à notre puissance ? Voilà autant de questions qui vont jalonner notre réflexion dans les lignes qui suivent.

Comme son titre l'indique, la Quatrième partie de l'*Éthique* porte sur « *La servitude humaine* », c'est-à-dire, notre impuissance à maîtriser et à contrarier les affects. Mais, sur quoi se fonde cette servitude, si ce n'est sur les affects passifs, c'est-à-dire les passions ? Elle se traduit au plus haut point, par le fait que, notre conduite s'explique plus par les causes extérieures que par nous-mêmes. Tout homme désire ce qui lui est utile (« *suum utile* »). Mais, le tout n'est pas de désirer ; il faut bien désirer. Car, la plupart des procédés par lesquels

⁸⁹ Ch. Lazzeri, « Spinoza : le bien, l'utile et la raison », in, *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, cordonné par Christian Lazzeri, Paris, PUF, 1999, p. 19.

⁹⁰ Spinoza, *Éthique*, IV, Proposition XVIII, Scolie, p. 369.

⁹¹ L'Appendice du *De Deo* montre bien que « les hommes agissent à cause d'une fin ; à savoir, à cause de l'utile dont ils ont l'appétit » (p. 81).

nous désirons, sont source de servitude⁹². Or, « bien désirer » implique, en un certain sens, un ordre de priorité ; laquelle priorité vise, non pas tout ce qui est utile, mais ce qui nous est véritablement utile (ou indispensable) : ce dont nous ne pouvons nous en passer, et qui concoure à notre salut. « Bien désirer » relève donc d'une distinction entre ce qui est utile et ce qui est véritablement utile. En effet, si l'utile est au centre de nos recherches, il n'en demeure pas moins qu'il soit aussi bien la cause de notre perte que celle de notre succès ; d'où la nécessité d'une distinction significative des genres ou des qualités d'utilité.

En fait, c'est en vertu de leur ignorance native que, les hommes ont été amenés à *tenir pour principal, en toute chose, ce qui avait le plus d'utilité pour eux, et juger le plus éminent tout ce qui les affectait au mieux*. Ce qui revient à dire que, les jugements de valeurs visant à souligner « le plus d'utilité » d'une chose, sont les conséquences du préjugé finaliste. La détermination de l'utilité d'une chose se fait toujours en fonction de la complexion affective de l'individu. C'est un *préjugé*, c'est-à-dire, un jugement fait avant le jugement discursif, un jugement fait avant la connaissance véritable des choses. Nous sommes là, dans ce que Spinoza appelle la connaissance du premier genre ; une connaissance par expérience vague. Le caractère vague de cette connaissance vient, non seulement du fait qu'elle ne se fonde pas sur la connaissance des causes des choses, mais qu'elle soit surtout relative à l'état de notre corps. Ce qui est utile pour un individu peut ne pas l'être pour un autre. De même que ce qui est utile en ce moment, peut ne plus l'être à un autre moment.

Dans le second moment du passage de l'Appendice que nous venons de citer, l'expression « *suum utile* » est expressément remplacée par « *propter utile* » : après avoir soutenu que les hommes naissent ignorants et qu'ils s'orientent vers ce qui leur est utile, Spinoza pose qu'« Il suit, *deuxièmement*, qu'en tout les hommes agissent à cause d'une fin [*propter finem*] ; à savoir à cause de l'utile [*propter utile*], dont ils ont l'appétit »⁹³. C'est vrai que l'expression « *propter utile* » a le sens de « en vue de l'utile ». Ce qui expliquerait d'ailleurs pourquoi, Spinoza l'emploie bien avant, c'est-à-dire lorsqu'il identifie les actions des hommes à la recherche d'une fin (« *propter finem agere* »). Ceci donnerait sujet de penser qu'ici, le terme *propter* (« à cause de ») indique juste la fin ou le but de nos actions.

En fait, *propter* (« à cause de ») est une locution prépositive ; laquelle locution ne sert pas à coordonner, mais à souligner le lien de dépendance entre l'élément qu'elle introduit (« à savoir à cause de l'utile [*propter utile*], dont ils ont l'appétit ») et l'élément de départ (« les

⁹² Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza distingue les « biens certains » et les « biens incertains ». Contrairement aux premiers, les seconds sont susceptibles de causer notre perte. La Préface de la quatrième partie de l'*Éthique* montre que l'homme asservi, « est souvent contraint, quoiqu'il voie le meilleur pour lui-même, de faire souvent le pire » (p. 335).

⁹³ Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, p. 81.

hommes agissent »). En toute rigueur, ce rapport de dépendance est un rapport de causalité ; il pose la dépendance de l'effet par rapport à la cause⁹⁴. Si les actions des hommes se réduisent à la recherche de l'utile, la chose utile semble être, en un certain sens, la « cause » des actions humaines. Elle serait la « cause » dont les effets sont les différentes actions humaines⁹⁵.

Sachant qu'ici, nous avons affaire à la critique spinoziste du préjugé finaliste, il est possible d'avancer l'hypothèse selon laquelle, « *propter utile* » exprime une cause négative, et implique de ce fait, un résultat fâcheux : c'est *par la faute de l'utile*, mieux, de la qualité de l'utile, que les hommes agissent⁹⁶. Une telle formulation, ne tend pas à remettre en cause, cette vérité indubitable selon laquelle, nous agissons tous, en vue d'une fin qui soit la chose utile à notre conservation ; mais elle tend surtout à voir en l'utile ou en l'objet de notre désir, la cause de notre servitude. Ce qui, du coup, met en relief la question de la nature ou de la qualité de la chose utile, c'est-à-dire, son genre d'utilité. *Propter* ne renvoie pas exclusivement au mobile de notre action, c'est-à-dire, ce pourquoi nous agissons, mais il exprime aussi une conséquence.

Cette idée était déjà émise dans le § 9 du *Traité de la réforme de l'entendement*, où Spinoza soutenait que : « (...) tout le bonheur ou le malheur ne dépend que d'une chose, la qualité [*qualitate*] de l'objet auquel l'amour nous attache. Pour ce qui n'est pas aimé [*Nam propter illud, quod non amatur, nunquam orientur lites*]⁹⁷ en effet, il ne naîtra jamais de querelles, il n'y aura aucune tristesse s'il périt, aucune jalousie s'il est possédé par un autre, aucune crainte, aucune haine, en un mot aucun trouble de l'âme »⁹⁸. Comme nous l'avons souligné ci-dessus, nous pouvons constater que, la « dépendance » a une valeur causale. Si l'auteur fonde la dépendance du bonheur et du malheur sur l'objet auquel nous nous attachons par amour, c'est-à-dire, ce que nous jugeons utile, c'est bien parce que – selon que nous soyons heureux ou malheureux – nos actions sont relatives à la nature ou la qualité de l'objet que nous jugeons utile à la conservation de notre être.

⁹⁴ Spinoza, *Éthique*, I, Axiome IV, p. 17.

⁹⁵ Nous ne disons pas que la chose utile est précisément la cause de notre agir. Car, nous savons que notre agir est déterminé par des causes qui nous échappent le plus souvent ; et celles-ci à leur tour, sont causées par d'autres (voir ce que dit Spinoza à propos de « la cause finale » dans la Préface du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*). Mais, en posant la chose utile comme une cause, nous employons le terme de « cause » au sens de finalité, une source de motivation.

⁹⁶ On pourrait nous faire constater que dans le Scolie de la Proposition XVIII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, par exemple, Spinoza emploie le terme « *propter* » non pas dans un sens « négatif », mais dans un sens positif : « *Secundò sequitur, virvitum propter se esse appetendam* » (« il suit deuxièmement qu'il faut désirer la vertu pour [*propter*] elle-même »).

⁹⁷ A. Koyré traduira ce passage par : « en effet, jamais des disputes ne naîtront à cause d'un objet qui n'est pas aimé », Paris, Vrin, 1994, p. 8.

⁹⁸ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, §9, Paris, PUF, 2009, p. 69.

Une chose indésirable (non aimée), en ce sens qu'elle ne peut faire l'objet d'aucune convoitise, ne peut être la cause de nos actions : elle n'aurait aucun effet sur nous ; elle ne saurait nous déterminer à jalouser ou à avoir celui qui la possède en aversion. Une telle chose, parce qu'elle ne nous est pas utile, ne saurait constituer le mobile de notre action ; et par conséquent, elle ne pourrait susciter un rapport de causalité en nous, c'est-à-dire, être la cause de nos actions. Dans ce paragraphe du *Traité de la réforme de l'entendement*, la valeur causale est renforcée par l'unicité de la cause de notre félicité ou de notre infélicité, car Spinoza dit expressément : « *ne dépend que d'une chose* ». On pourrait même dire que, nous ne devenons ce que nous sommes – heureux ou malheureux – que parce que nous le désirons à travers la chose aimée, pour ne pas dire, la chose que nous jugeons utile. C'est dire toute l'importance que renferme l'objet de notre amour dans la détermination de notre salut ou de notre servitude.

En un mot, si l'expression « *suum utile* » est identique à « *propter utile* », c'est parce qu'elle a une valeur générique. Autrement dit, « *suum utile* » est, en quelque sorte le point de départ de toute forme d'utilité ; tout comme la connaissance du premier genre précède celle du second. Si, le plus souvent, l'expression « *suum utile* » est identifiée à *propter utile* (« cause de l'utile »), c'est parce que, l'une et l'autre expriment plus l'impuissance de l'individu humain que sa puissance. C'est ce qui explique peut-être l'absence de « *quod reverâ utile est* » dans l'Appendice du *De Deo*, qui est un texte où il est plus question de l'impuissance humaine ; impuissance caractérisée par le préjugé finaliste.

Et, c'est sans doute pour cela, qu'en la Quatrième partie de l'*Éthique* – certes consacrée à la servitude humaine, mais – où il se fraie un chemin dévoilant les conditions par lesquelles, se déploient la puissance et la liberté humaine, Spinoza ne se contente pas de poser la recherche de ce qui est utile (« *suum utile* »), comme l'une des prescriptions de la raison, mais insiste surtout sur la recherche de ce qui est véritablement utile (« *quod reverâ utile est* »). On peut se demander, pourquoi une telle précision ? Pourquoi l'auteur passe-t-il de *ce qui lui est utile* à *ce qui lui est véritablement utile* ? Et pourquoi ne s'est-il pas tout simplement contenté d'évoquer *ce qui lui est véritablement utile* ? Que vise-t-il à travers cette juxtaposition des termes ? Qu'est-ce qui fonde la différence entre les deux expressions ?

Pour répondre à ces interrogations, il serait judicieux de comprendre le sens de la locution adverbiale *reverâ* que, Bernard Pautrat traduit par *véritablement*. La locution *reverâ* signifie : « *véritablement* », mais aussi « *en fait* » ou « *réellement* ». Elle est généralement appliquée à la chose (*res*) pour souligner le degré de réalité de celle-ci. Il est d'ailleurs aisé de constater que, les éditions et les commentaires de l'*Éthique*, antérieurs et même postérieurs à

ceux de Bernard Pautrat, traduisent *reverâ* (inclus dans « *quod reverâ utile est* ») par « *réellement* ».

Au cours des années 1954 et 1965, dans leurs éditions respectives de l'*Éthique*, Roland Caillois et Charles Appuhn traduisent « *quod reverâ utile est* » par : « *ce qui lui est réellement utile* »⁹⁹ et « *ce qui est réellement utile pour lui* »¹⁰⁰. En 1997, dans le quatrième volume de son *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Pierre Macherey semble faire sienne, la traduction de Caillois, en traduisant « *quod reverâ utile est* » par « *ce qui lui est réellement utile* »¹⁰¹. Plus proche de nous, en 2005, Robert Misrahi traduit la même expression par « *en tant qu'elle [la recherche de l'utilité] lui est réellement utile* »¹⁰². Mais, quelles conséquences pouvons-nous tirer à partir du sens du terme *reverâ* ?

La première conséquence est que, l'élucidation de ce terme, permet de réfuter toute thèse relative à une redondance que traduiraient les expressions « *suum utile* » et « *quod reverâ utile est* ». Autrement dit, Spinoza ne se répète pas ; mais il passe d'une forme d'utilité que nous qualifions de premier genre, à une autre, ayant plus de *réalité*, c'est-à-dire, susceptible d'accroître réellement notre perfection (comme l'indique la fin de la citation précédente). Mais, si, ce que la raison nous recommande nous est *réellement* utile, n'est-il pas possible d'établir un lien, entre cette chose *réellement* utile et notre perfection ? Autrement dit, une utilité *réelle* ne va-t-elle pas de pair avec une perfection réelle ?

La seconde conséquence est que, logiquement, les prescriptions de la raison, c'est-à-dire, celles du second genre de connaissance, diffèrent *véritablement* de celles du premier genre illustrées par l'illusion du *préjugé* finaliste. Comme son nom l'indique, la connaissance du premier genre est primaire ; et le désir qui y est lié reflète nécessairement cette caractéristique. Dans ce genre de connaissance, la chose utile ne peut être que d'une valeur moindre, c'est-à-dire, d'un genre identique à cette connaissance. Nous ne disons pas que, les choses que renferme l'utilité du premier genre ne sont pas importantes, mais nous disons seulement qu'elles sont d'une utilité première, une utilité moindre ; elles ne sont pas *plus utiles* que celles de l'utilité du second genre.

En d'autres termes, elles ne sont pas d'une *utilité véritable*. Disons-le, cette utilité que nous appelons « premier genre d'utilité », ne permet pas à l'homme de tendre *réellement* vers *une plus grande perfection*. Car, pour qu'elle puisse le permettre, il faut d'abord qu'elle soit

⁹⁹ *Éthique*, IV, Proposition XVIII, Scolie, traduction de Roland Caillois, Œuvre Complète, Paris, Gallimard, 1954, p. 504.

¹⁰⁰ *Ibid.*, IV, Proposition XVIII, Scolie, Paris, GF Flammarion, 1965, Traduction de Charles Appuhn, p. 236.

¹⁰¹ P. Macherey, Introduction à l'Éthique de Spinoza, Paris, PUF, 1997, p. 114.

¹⁰² Spinoza, *Éthique*, IV, Proposition XVIII, Scolie, Introduction, traduction et commentaires de Robert Misrahi, Paris-Tel-Aviv, 2005, p. 238.

elle-même d'une valeur *réelle*, c'est-à-dire, susceptible d'avoir des répercussions positives sur l'homme. Il va de soi, qu'une telle utilité – représentée par *quod reverâ utile est* – débouche nécessairement, sur l'accroissement de notre perfection. En effet, comment il peut en être autrement, d'autant plus que ce second genre d'utilité est ce qui nous est prescrit par la raison, c'est-à-dire, à partir du second genre de connaissance ? Comme on peut le voir à partir de ce Scolie, il y'a chez Spinoza, un rapport entre l'utilité réelle et la perfection. Qu'est-ce que cela signifie ?

Cette assertion tend d'abord à s'appuyer sur la Définition VI du *De natura et origine mentis*¹⁰³ qui montre que la réalité ne souffre d'aucune imperfection. Elle tend ensuite, à souligner la validité de l'identification de la réalité à la perfection dans l'ordre humain. C'est ce qui se voit dans la Préface de la Quatrième partie de l'*Éthique*. Alors qu'il souligne dans un premier temps, le caractère relatif des notions de *perfection* et d'*imperfection*, Spinoza soutient ce qui suit :

Perfection et imperfection ne sont donc, en vérité, que des manières de penser, à savoir des notions que nous forgeons habituellement de ce que nous comparons entre eux des individus de même genre ou de même espèce : et c'est pour cette raison que j'ai dit plus haut (Défin. 6 P.2) que j'entends, moi, par réalité et par perfection, la même chose. Nous avons coutume en effet de rapporter tous les individus de la Nature à un seul genre, qu'on appelle le plus souvent général ; à savoir à la notion d'étant, qui appartient absolument à tous les individus de la Nature. En tant donc que nous rapportons les individus de la Nature à ce genre, et les comparons entre eux, et trouvons que les uns ont plus d'étantité ou de réalité que d'autres, en cela nous disons que les uns sont plus parfaits que d'autres ; et, en tant que nous leur attribuons quelque chose qui enveloppe négation, comme une limite, une fin, une impuissance, etc., en cela nous les appelons imparfaits, à cause qu'ils n'affectent pas notre Esprit autant que font ceux que nous appelons parfaits, et non parce que leur ferait défaut quelque chose qui leur appartienne¹⁰⁴.

Qu'est-ce que cela signifie ? Nous venons de voir le décalage qu'il y'a entre l'utilité du premier genre et celle du second. Nous avons aussi dit que, contrairement à la seconde, la première était moindre, que son degré d'importance n'était pas véritablement ou *réellement* considérable. C'est cette même analyse qui est soutenue dans ce passage de la Préface de la Quatrième partie de l'*Éthique*. Cet extrait montre que, la détermination de la perfection ou de l'imperfection des choses vient du fait que, nous les rapportons à un critère (de réalité ou de

¹⁰³ « Par réalité [realitatem] et perfection, j'entends la même chose », *Éthique*, II, Définition VI.

¹⁰⁴ Spinoza, *Éthique*, IV, Préface, p. 339.

perfection) et que, nous les posions les unes à côté des autres dans le but de distinguer (ou de désigner) celles qui ont plus de rapport avec le critère (de perfection ou de réalité) par rapport auquel nous les avons rapportées. Les choses qui s'éloignent de ce critère sont dites « imparfaites », en ce sens qu'elles ont moins de réalité ; c'est-à-dire qu'elles ne correspondent pas adéquatement au modèle (qui est réel). Tandis que celles qui remplissent ce critère sont appelées « réelles » ou « parfaites » parce qu'elles sont identiques au critère de départ. Ainsi, la réalité n'est rien d'autre que la perfection. Autrement dit, une chose ne peut pas se rapprocher de la réalité et ne pas être parfaite.

Ceci nous permet d'avancer que, si la locution adverbiale *reverâ* incluse dans le Scolie de la Proposition XVIII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* peut être traduite par *réellement*, et que le « *quod reverâ utile est* » signifie *ce qui est réellement utile*, il est certain que cette forme d'utilité soit relative à la perfection de l'homme. Car l'utile dont il est question ici, est ce qui est réel, c'est-à-dire susceptible d'accroître la perfectibilité de l'homme, puisque, d'après Spinoza, la *réalité* est identique à la *perfection*. Donc, le « *quod reverâ utile est* » qui résulte du second genre de connaissance diffère de la première forme d'utilité (*suum utile*) parce qu'elle est liée à plus de réalité, plus de perfection. C'est pour cela qu'elle constitue réellement l'une des prescriptions de la raison. On notera que, dans le quatrième volume de son *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Pierre Macherey soulignait déjà la particularité du « *quod reverâ utile est* »¹⁰⁵.

En définitive, nous venons de voir en quoi, il est possible de parler de « genre d'utilité » chez Spinoza. Ceci s'explique par le fait que l'auteur de l'*Éthique* considère différemment les termes *suum utile* et *quod reverâ utile est*. Ainsi, nous avons vu, à la lumière du Scolie de la Proposition XVIII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* que, dans un même texte, Spinoza passe d'un genre d'utilité (*ce qui est utile*) à un autre (*ce qui est réellement utile*). En nous référant à l'Appendice du *De Deo* où l'utilité est évoquée (sachant que ce texte fait mention de l'illusion finaliste), nous sommes parvenus à opérer un lien entre *ce qui est utile* et la connaissance du premier genre. Ce qui nous a donné sujet de penser que cette utilité est du premier genre d'utilité. Cela dit, si le premier genre d'utilité est relatif à la

¹⁰⁵ Dans l'énoncé de ces impératifs raisonnables, une chose retient immédiatement l'attention : c'est l'utilisation à deux reprises du terme « réellement » (*revera*), qui y intervient comme une sorte de correctif, et révèle ainsi la marge de jeu, encore relativement imprécise dans laquelle le projet éthique commence ici à prendre forme. D'une part, ce projet n'a de sens que s'il se situe dans le sillage ouvert par l'énergétique affective, qui, à chaud, définit pour l'homme les normes de l'utile (*suum utile*), et les propulse dans la recherche de celui-ci en prenant appui sur l'élan de son *conatus*. D'autre part, il prend aussi en compte la mise en garde de la raison qui appelle à faire la différence entre ce qui est utile en apparence et « ce qui est réellement utile » (*quod revera utile est*), parce qu'il identifie le bien comme étant « ce que nous savons avec certitude nous être utile », Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, Paris, PUF, 1997, p. 114.

connaissance du premier genre, il va de soi que le second genre d'utilité (*ce qui est réellement utile*) n'est concevable que sous le commandement de la raison.

Après avoir posé la distinction entre les genres d'utilité, et souligné le rapport entre l'utilité et la perfection de l'individu humain, nous tenterons de nous intéresser au rôle des affects dans la sociabilité des hommes. Quel rapport y'a-t-il, entre les affects et la convenance ? Autrement dit, en quoi les hommes conviennent-ils, malgré la diversité de leurs affects ? En ces pages, nous nous proposons de souligner l'identification des termes de *convenire* et de *commune*, non seulement pour montrer que ce qui « convient » réellement et ce qui est « commun » ne sont rien d'autres que les expressions de la raison, mais aussi, pour montrer en quoi, la raison est identique à un affect. Ce second point, axé sur l'identification de la raison à l'affect, fonde en principe, le but de cette étude.

Autrement posé, si le « commun », tel qu'il est évoqué dans les Propositions XXXVIII et XXXIX du *De natura et origine mentis*, va de pair avec l'idée adéquate, on pourrait se demander alors, en quoi, cette idée adéquate serait-elle un affect. Comment ces notions rendent-elles possible la vraie connaissance du *quod reverâ utile est*, c'est-à-dire, ce qui « convient » réellement à l'affirmation de notre *conatus* ? Pour répondre à ces questions, nous verrons d'abord, en quoi le *convenire* évoqué dans le Scolie de la Proposition XVIII de la Quatrième partie de l'*Éthique* correspond au terme *commune* que les Propositions XXXVIII et XXXIX du *De natura et origine mentis* exposent.

D'entrée de jeu, on peut dire que le terme *commune* renvoie avant tout à « ce qui est en commun », c'est-à-dire, comme le précise la Proposition XXXVII du *De natura et origine mentis*, ce qui ne constitue pas l'essence d'une chose singulière, mais ce qui est propre à toute chose¹⁰⁶. Cette Proposition trace la voie par laquelle l'esprit humain peut avoir des idées qui soient vraies en nous comme elles le sont en Dieu, c'est-à-dire, des idées adéquates. C'est le cheminement vers la formation de la raison. Le terme *convenire* renvoie, quant à lui, à l'idée de ressemblance : « in nomine, *convenire* possent ; non aliter scilicet, quàm inter se *conveniunt* canis, signum cœleste, & canis, animal latrans »¹⁰⁷. Il renvoie aussi à la

¹⁰⁶ « Ce qui est commun à tout (là-dessus, voir plus haut le Lemme 2), est autant dans la partie que dans le tout, ne constitue l'essence d'aucune chose singulière ». Comme on peut le constater, cette Proposition renvoie au Lemme II de l'Abrégé de physique. Ce Lemme soutient que : « Tous les corps conviennent [*conveniunt*] en certaines choses ». la Démonstration de ce Lemme explique que la convenance des corps est fondée sur le fait qu'ils renferment tous, c'est-à-dire qu'ils ont en commun le concept d'un seul et même attribut, à savoir, l'étendue. On voit déjà à ce niveau, la similitude entre les termes *convenire* et *commune*.

¹⁰⁷ « ...d'autre convenance que de nom : pas autrement que qu'il y a convenance entre le chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant » (Spinoza, *Éthique*, I, Proposition XVII, Scolie, p. 49). Nous soulignons.

correspondance entre des termes : « *Idea vera debet convenire cum suo ideato* »¹⁰⁸. C'est surtout dans la Quatrième partie du texte de Spinoza que ce terme renferme une connotation, non plus logique, mais surtout éthique et désigne « ce qui est réellement utile ». Mais, comment se détermine l'identification du *convenire* et du *commune* ?

Si l'on tient compte du contexte de la Quatrième partie de l'*Éthique* et de la transition que Spinoza opère à partir de la Proposition XVIII (de cette même partie) et son Scolie, on peut affirmer, sans trop de risque de se tromper, que le *convenire* se rapporte à l'union des choses : les choses qui s'unissent sont celles qui conviennent entre elles ; et celles qui conviennent entre elles ne peuvent que s'unir. La *convenance* est liée à l'utile, à ce qui est réellement utile. Elle est, de ce fait, ce qui est véritablement bon ; et diffère de la « disconvenance » en ce sens que cette dernière divise, singularise, ce que l'autre uni et rend commun. En fait, si jusqu'ici, notre rapport au monde était conçu sous le mode de la destruction, et traduisait notre impuissance, étant donné que nous sommes une partie de la nature, cette Proposition et son Scolie permettent de comprendre que les choses extérieures peuvent favoriser l'augmentation de notre puissance d'agir à partir du moment où elles *conviennent* avec notre *conatus*¹⁰⁹.

Et c'est ici que le *convenire* trouve tout son sens : le *convenire* n'est pas une union comme toute autre. C'est une union qui se fonde sur le *commune*. C'est-à-dire, ce qui est commun, propre aux choses impliquées dans cette union. Mais, le *commune* dont il est question renvoie avant tout aux notions communes. C'est en cela qu'il fait partie des prescriptions de la raison. Dans cet extrait, Spinoza dit précisément que « la raison ne demande rien contre la nature ». Qu'entend-il par là ? En quoi ce passage rentre-t-il dans le cadre de notre étude ?

L'expression « ne demande rien contre la nature » (*nihil contra naturam postulet*) est significative au plus haut point : elle constitue d'abord une non-exigence qui va ensuite déboucher sur une série d'exigences ou de prescriptions (« elle (...) demande que chacun [*postulat ergo ispa*]...»). Dans un tel agencement de termes, la non-exigence *nihil contra naturam postulet* permet à Spinoza d'introduire la compatibilité ou la convenance des prescriptions de la raison avec notre nature. En tant qu'elles *conviennent* à la nature, les

¹⁰⁸ « Une idée vraie doit convenir avec ce dont elle est l'idée » (Spinoza, *Éthique*, I, Proposition XXX, Démonstration, p. 67). Nous soulignons.

¹⁰⁹ « De plus, du Postulat 4 p. 2 il suit que nous ne pouvons jamais faire de n'avoir pas besoin de quelque chose d'extérieur à nous pour conserver notre être, et de vivre sans avoir commerce avec les choses qui sont à l'extérieur de nous ; si, par ailleurs, nous regardons notre Esprit, il est sûr que notre intellect serait plus imparfait si l'Esprit était seul, et n'avait rien d'autre à comprendre que soi. Il y a donc hors de nous bien de choses qui nous sont utiles, et auxquelles, pour cette raison, il faut aspirer » Spinoza, *Éthique*, IV, Proposition XVIII, Scolie, p. 369-371. Nous comptons revenir sur cette citation ci-dessous.

prescriptions de la raison n'ont rien contre celle-ci. En d'autres termes, la raison est ce qui est *commune* à tous, ce qui *convient* à la nature humaine. Les prescriptions de la raison sont donc admises à partir du moment où l'on sait déjà qu'elles vont de pair avec notre nature. C'est bien parce que la raison est commune à tous que ce qu'elle prescrit convient à tous.

La quête du *convenir* fait partie des prescriptions de la raison. Or, celle-ci résulte des *notions communes*. La raison est ce qui est *commune*. Et, le *commune* est la condition nécessaire à la détermination du *convenir*. Car, seules les natures *communes* peuvent s'unir, *convenir* entre elles. La transition qu'opère Spinoza dans ce passage du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, c'est-à-dire, l'évocation de la puissance humaine dans une partie consacrée normalement à l'impuissance, permet de souligner que la *convenance* est liée à la puissance. Ce qui *convient* c'est ce qui est « compatible » avec l'expression de notre puissance. La composition et l'accroissement des puissances des choses, résultent de la similitude (ou des propriétés communes) de ces mêmes choses.

En somme, *convenir* avec une chose, c'est avoir quelque chose en *commun* avec elle¹¹⁰ : dans la Proposition XXXVIII du *De natura et origine mentis*, et après avoir souligné la capacité que nous avons de concevoir adéquatement les notions communes des choses – puisqu'elles sont non seulement propres à toute chose, mais sont aussi autant dans la partie que dans le tout¹¹¹ – Spinoza en vient à l'évocation de l'existence des points *communs* entre le corps humain et les corps extérieurs : « Ce qui est commun au Corps humain et à certains corps extérieurs par lesquels le Corps humain est ordinairement affecté, et leur est propre, et est autant dans la partie de chacun d'eux que dans le tout, de cela aussi l'idée sera dans l'Esprit adéquate »¹¹². Qu'est-ce que nous pouvons retenir de ces assertions ?

L'idée ou la connaissance des propriétés communes à notre corps et aux corps extérieurs, ne saurait être tronquée ou partielle, mais complète, c'est-à-dire, adéquate. Cette Proposition souligne les conditions de la formation des idées adéquates, c'est-à-dire, la connaissance rationnelle. Il y'a des idées qui naissent des considérations singulières (*singulares*). Elles sont souvent formées en fonction de ce qui est propre à une chose à tel ou

¹¹⁰ Un homme ne peut convenir qu'avec un autre homme. Une telle convenance ne peut avoir lieu entre l'homme et l'animal, car leurs natures diffèrent complètement ; non seulement ils n'ont rien en commun, mais en plus de cela, ils ne sont pas de la même espèce. C'est fort de cela que Charles Ramond, se fondant sur le Scolie I de la Proposition XXXVII d'*Éthique* IV, précise que : « lorsque Spinoza (...) évoque l'utilité que peuvent représenter pour nous les animaux, mais aussi les plantes, la parure, etc, il ne peut pas le faire en référence à une « convenance en nature » absente en l'occurrence. Il lui est donc nécessaire d'introduire la notion d'une « utilité » qui proviendrait, non du semblable en nature, mais du différent : et tel est qu'en effet le rôle alors dévolu à la notion d'usage » (*op.cit.*, p. 355).

¹¹¹ « Les choses qui sont communes à tout, et sont autant dans la partie que dans le tout, ne peuvent se concevoir qu'adéquatement ». Spinoza, *Éthique*, II, XXXVIII, p. 161.

¹¹² Spinoza, *Éthique*, II, XXXVIII, p. 163.

tel moment. Ces idées changent en fonction de la variation de la complexion de notre corps, pris dans sa singularité. Ces idées découlent donc des mécanismes de l'imagination et de la perception. De ce fait, elles traduisent non pas l'activité, mais la passivité de l'esprit. Et elles s'appréhendent à partir d'une expérience mentale liée à une évocation, non pas au *commune*, mais à la singularité. C'est-à-dire, ce qui est propre à tel ou tel individu, à tel ou tel moment, et non ce qui est commun à tous les hommes (*hominibus communes*) et est universellement et définitivement fixé.

Souvenons-nous que le Scolie de la Proposition XXIX du *De natura et origine mentis* montrait que la formation des idées adéquates par l'esprit, vient de sa disposition interne (*interne disponitur*) et non de sa détermination externe (*externe determinatur*). La disposition interne de l'esprit se caractérise par la considération (par l'esprit) de plusieurs choses à la fois, et par la détermination (de l'esprit) à comprendre leurs rapports de convenance (*convenientias*), de différence et d'opposition¹¹³. Mais, comment l'esprit parvient-il à former les idées de plusieurs choses à la fois ?

Comme vient de l'évoquer la Proposition XXXIX (citée ci-dessus), l'esprit parvient à le faire en considérant ce qui est commun et propre à son objet (le corps dont il est l'idée) ainsi qu'aux autres corps affectant. Les propriétés communes des corps correspondent aux idées communes à tous les hommes. Puisque, ce qui est commun concerne, non pas seulement tel corps singulier, mais la communauté des corps, c'est-à-dire, le nôtre et ceux qui nous affectent. En raison de la Proposition VII du *De natura et origine mentis* qui stipule que « *L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses* », il est possible d'affirmer que les propriétés communes des choses correspondent aux idées communes à la communauté des hommes.

Il y'a, en fait, une réduction de ce qui est commun à ce qui convient. La convenance suppose l'union ou la communauté. En tant que partie de la nature, nous sommes constamment déterminés par des causes extérieures. Le Scolie de la Proposition XVIII de la Quatrième partie de l'*Éthique* montre que les choses extérieures ne sont pas forcément nocives ; elles peuvent aider ou augmenter notre puissance d'agir. Cela dit, lorsque nous sommes affectés par ce qui est commun (ce qui convient) à toutes les parties de notre corps ou encore, par ce que celui-ci a en commun avec les corps extérieurs (c'est-à-dire, ce en quoi ils conviennent ; ce qui les rend compatibles), il se produit nécessairement un accroissement de notre puissance d'agir. Mais, puisque ce par quoi nous sommes affectés est ce que nous avons

¹¹³ « res plures simul contemplatur, determinatur ad aerindem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum » (Spinoza, *Éthique*, II, XXIX, Scolie, p. 152.).

en commun avec les corps extérieurs, alors, cette augmentation de puissance sera éprouvée de part et d'autre.

En suivant le raisonnement des Propositions XXXVIII et XXXIX du *De natura et origine mentis*, on peut soutenir que les affections qui naissent de la compatibilité d'une chose avec une autre sont connues adéquatement. Autrement dit, des affections résultant de la convenance des corps, il y'a nécessairement une connaissance claire et distincte, une idée vraie : plus les corps conviennent entre eux, c'est-à-dire, plus ils s'affectent ou s'unissent par ce qu'ils ont en commun, plus ils acquièrent de la puissance. De cette puissance, il s'en suit nécessairement un affect de joie.

Si la Proposition XXXVIII soulignait la possibilité d'une connaissance adéquate des choses à partir de ce qu'elles ont en commun, en mettant l'accent sur le corps humain et les corps extérieurs, la Proposition XXXIX qui n'est rien d'autre que le prolongement de la précédente, pose le *commune* comme une correspondance. Ce qui est « commun » à notre corps et aux corps extérieurs, c'est ce qui se trouve en lui et en eux ; c'est ce en quoi ils correspondent tous. Or, comme le soulignera plus tard la Proposition XXX du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, « Nulle chose ne peut être mauvaise par *ce qu'elle a de commun avec notre nature* ; mais en tant qu'elle est mauvaise pour nous, en cela elle nous est contraire »¹¹⁴. Une chose qui n'est pas « mauvaise » c'est celle qui nous convient, c'est-à-dire, celle qui ne peut provoquer en nous, une modification de la dynamique des parties qui nous composent. Dans cette citation, on constate que le *commune* a le même sens que le *convenire* et celui-ci, à son tour, a le sens du *bonum* (ce qui est bon).

Car, ce que la chose extérieure a de *commun* avec notre nature, n'est rien d'autre que ce qui nous *convient*. Cela dit, il est possible de soutenir que la Proposition XXXIX évoquée précédemment, pose ce qui est commun à notre corps et aux corps extérieurs en termes de *convenance*. « *Convenance* » aussi bien avec la partie de chacun de nos corps qu'avec le tout. Mais, de toutes les choses que renferme la nature, quelle est celle qui nous convient le mieux ? Qu'est-ce qui nous est le plus utile ? Comment notre *conatus* peut-il être compatible avec celui d'un autre individu ? Comment la persévérance de notre être peut aller de pair avec celle d'autrui ? Telles sont les questions auxquelles nous tenterons de répondre dans ce qui suit.

Selon Spinoza, il est dans l'ordre des choses, que chacun s'efforce de persévérer dans son être et de rechercher ce qui lui est utile. Mais (comme nous l'avons vu), si cette vérité spinoziste consiste à soutenir le caractère indispensable de l'utile, il n'en demeure pas moins

¹¹⁴ Spinoza, *Éthique*, IV, p. 383. Nous soulignons.

que ce n'est pas tout ce que nous désirons (et posons comme utile) qui soit réellement utile à l'affirmation de notre *conatus*, c'est-à-dire, à l'augmentation de notre puissance d'agir et à la production des affects actifs ou joyeux. Car, certains objets de nos désirs sont souvent source d'impuissance.

En tant qu'elle met en relief le problème de la perfection humaine, la question des genres d'utilité évoquée précédemment, débouche sur celle de la convenance (*convenire*). « Convenance » par rapport à quoi ? « Convenance » par rapport à notre nature, et partant, par rapport au modèle de la nature humaine que nous cherchons à réaliser. Autrement formulé, s'il arrive que, selon que les choses nous *conviennent* ou non, « chacun juge selon son affect », de ce qui est bon et de ce qui est mal, il n'empêche que le jugement de valeur puisse se faire objectivement, c'est-à-dire, à partir de la *vraie connaissance* du bien et du mal. Donc par rapport à une *convenance* objective¹¹⁵.

Dans la seconde partie de notre étude, nous avons vu que la réalisation du modèle de la nature humaine passe, entre autres, par la capacité de l'homme à maîtriser les affects. Or, d'après la Proposition VII de la Quatrième partie de l'*Éthique*, la libération éthique de l'homme se fait nécessairement par les affects : « Un affect ne peut être contrarié ni supprimé que par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier »¹¹⁶. Si la suppression des affects obéit exclusivement à des logiques affectives, on peut s'interroger sur le statut de la raison : quel rôle la raison joue-t-elle dans la maîtrise des affects ?

La citation que nous venons de lire précise que « l'antidote » d'un affect n'est rien de plus qu'un autre affect plus fort que l'affect à supprimer. Chez Spinoza, tout est question de force et de puissance : tout se passe donc dans la force ou la puissance des affects contraignants. En toute logique, étant donné que les affects ne peuvent être contrariés que par d'autres affects plus forts, ne se trouve-t-il pas que, si la raison parvient à jouer ce rôle, c'est-à-dire, celui qui consiste à contrarier les affects, c'est parce qu'elle s'identifie (elle-même) aux affects les « plus forts » ?

¹¹⁵ La servitude humaine que Spinoza décrit à travers son œuvre se traduit entre autres, par des rapports de « disconvenance ». Dans la plupart des cas, la diminution de notre puissance d'agir vient du fait que les choses extérieures n'entretiennent pas des rapports de « convenance » avec notre *conatus*. Autrement dit, certaines choses désirées ne contribuent pas à l'affirmation de notre *conatus*, c'est-à-dire à l'augmentation de notre puissance d'agir. Et elle engendre en nous de la tristesse. De ce fait, nous ne désirons plus la posséder et par conséquent, nous la jugeons mauvaise. C'est à partir des rapports de « convenance » que se détermine l'identification de la raison à l'affect.

¹¹⁶ Spinoza, *Éthique*, IV, Proposition VII, p. 353.

Cette question a toute sa réponse aussi bien dans la Troisième que dans la Quatrième partie de l'*Éthique*. La réponse peut donc se donner en deux temps : premièrement, c'est plus précisément dans la Proposition LIX du *De origine et natura affectuum*, que Spinoza posait déjà une identité entre la raison et les affects joyeux ou actifs : « Parmi tous les affects qui se rapportent à l'Esprit en tant qu'il agit, il n'en est point qui ne se rapporte à la Joie ou bien au Désir »¹¹⁷. Que faut-il entendre par-là ?

Par cette formule, il convient d'entendre que la joie est la marque de l'activité de l'esprit. Depuis la Définition II des Affectuum Définitiones, on sait que la joie exprime le passage de l'individu humain d'une moindre perfection à une plus grande perfection. Cela dit, il ne peut donc se faire que l'esprit soit « actif » sans qu'il ne connaisse une augmentation de sa puissance d'agir. Or, la joie est l'expression du passage d'une moindre perfection à une plus grande perfection ; de ce fait, un esprit qui agit n'éprouve que des affects joyeux. La joie est la marque de l'activité qui débouche sur une plus grande perfection.

Deuxièmement, c'est dans la Proposition XIV du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* que Spinoza identifie la raison, c'est-à-dire, la vraie connaissance du bien et du mal à l'affect : « La vraie connaissance du bien et du mal, en tant que vraie [quatenus vera], ne peut contrarier aucun affect, mais seulement en tant qu'on la considère comme un affect »¹¹⁸. Ce que Spinoza entend par « la vraie connaissance du bien et du mal » c'est une connaissance objective qui ne se limite pas à la complexion affective de chacun. C'est une connaissance qui est vraie, non pas pour tel ou tel individu humain, mais en elle-même. Elle renferme en elle-même, toutes les caractéristiques de l'idée vraie, c'est-à-dire, une connaissance parfaite de la chose, ainsi que l'indique le Scolie de la Proposition XLIII du *De natura et origine mentis*¹¹⁹.

Selon Spinoza, en tant que vraie connaissance de ce qui peut nous rapprocher du modèle de la nature humaine à réaliser, de même que de ce qui peut nous en éloigner, la raison ne saurait supprimer aucun affect. Autrement dit, il ne suffit pas d'avoir une connaissance précise des choses pour que cette connaissance soit en même temps un remède aux affects. Conformément à ce qui a été dit précédemment, ce n'est qu'en tant qu'on la considère comme un affect que la raison parvient à contrarier d'autres affects.

Cette Proposition est intéressante à plus d'un titre : dans son premier moment, elle reprend, en un certain sens, la principale thèse de la Proposition I de la même partie de

¹¹⁷ Spinoza, *Éthique*, III, Proposition LIX, p. 301.

¹¹⁸ *Ibid.*, IV, Proposition XIV, p. 363. Nous soulignons.

¹¹⁹ « ...avoir une idée vraie ne signifie rien d'autre que connaître une chose de manière parfaite, autrement dit excellente », p. 173.

l'Éthique. Thèse selon laquelle : « Rien de ce qu'a de positif une idée fausse n'est supprimé par la présence du vrai, en tant que vrai ». L'affect est généralement une idée confuse. Une idée indiquant plus particulièrement l'état actuel de notre corps que la nature des corps affectant. Spinoza montre que cette idée confuse que nous avons de l'état de notre corps perdure, quand bien même nous sommes en possession d'une idée claire et distincte de la nature du corps affectant. En fait, ce n'est pas l'absence de connaissance qui fait que nous soyons affectés de telle manière par les corps extérieurs.

Dans le Scolie de cette même Proposition, Spinoza prend l'exemple de l'idée que nous avons du soleil : en dépit du fait que nous sachions que le soleil se trouve à une distance considérable de nous, donc en dépit de cette connaissance claire et distincte, nous continuons toujours à percevoir le corps céleste proche de notre corps qu'il affecte : « une fois sa distance connue, l'erreur, certes, se trouve supprimée, mais pas l'imagination, c'est-à-dire l'idée du soleil qui en explique la nature seulement en tant qu'il affecte le Corps »¹²⁰. En d'autres termes, la connaissance du soleil, n'a aucun effet sur nous. Cette connaissance ne modifie pas pour autant l'état actuel de notre corps. Or, c'est précisément l'état actuel de notre corps qui nous conduit à imaginer le soleil à deux cents pieds de nous. Certes, la connaissance supprime l'erreur, mais elle ne supprime pas l'illusion qui demeure toujours.

Il arrive aussi qu'une nouvelle fausse parvienne à chasser la peur d'un mal dont la venue est certaine. Autrement dit, tout est question de force et de puissance. Si la nouvelle fausse parvient à chasser un mal certain, c'est bien précisément, parce que la nouvelle fausse renferme plus de force, plus de puissance que le mal certain. C'est en sens que l'auteur va poser les bases de ce qui va constituer la Proposition XIV du *De Servitute Humana*. Dans une formule qui sera très proche de cette Proposition, il pose que : « ce n'est pas en présence du vrai, en tant que vrai, que les imaginations s'évanouissent, mais parce qu'il s'en présente d'autres plus fortes, qui excluent l'existence présente des choses que nous imaginons¹²¹ ». Pour provoquer l'évanouissement d'une imagination quelconque, il faut imaginer une chose à même d'exclure l'existence de la chose extérieure. Tant que nous n'imaginons pas une chose qui soit en mesure d'exclure la présence de la chose qui nous affecte actuellement, l'image de cette dernière sera toujours vive.

La Proposition XIV du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* évoquée précédemment, annonce déjà, en un certain sens, la fameuse Proposition XVIII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, sa Démonstration, ainsi que son Scolie. Selon

¹²⁰ *Eth.* IV, Prop. I, Scolie

¹²¹ *Ibid.*

cette Proposition : « *Un Désir qui naît de la Joie est, toutes choses égales d'ailleurs, plus fort qu'un Désir qui naît de la Tristesse* »¹²². Tel que l'entend Spinoza, le désir est ce par quoi l'homme s'affirme. C'est la marque de l'affirmation de l'homme dans l'existence. En tant que tel, le désir est l'expression de l'effort même par lequel l'homme fait tout ce qui est en son pouvoir pour persévérer dans l'existence. La persévérance dont il est question consiste à exister encore et encore, grâce à une dynamique propre à chaque chose.

Mais, si le désir exprime l'effort par lequel l'homme persévère dans son être, il se trouve tout de même que la force d'un désir diffère de celle d'un autre désir : tout dépend de l'affect dont le désir découle. La force du désir qui découle de la joie n'est pas identique à celle du désir qui découle de la tristesse. Pour fonder cette différence, Spinoza s'appuie sur les définitions de la joie et de la tristesse. La joie étant l'expression d'une augmentation de puissance, il va de soi que le désir qui y est lié ait une force plus importante que celle du désir qui naît de la tristesse, quand on sait que la tristesse exprime une diminution de la puissance d'agir. Cela dit, quel peut bien être l'enjeu de cette Proposition ?

En posant la supériorité d'un désir joyeux par rapport à un désir triste – le premier ayant plus de puissance que le second –, Spinoza met en jeu la perfectibilité humaine. Il souligne les conditions par lesquelles l'homme peut se parfaire et convenir davantage au modèle de la nature humaine évoqué dans la Préface à la Quatrième Partie de l'*Éthique*. La perfection humaine passe nécessairement par une affirmation réalisée à partir d'affects joyeux. Mais, que sont ces affects joyeux, sinon ceux qui découlent d'une augmentation ou d'une aide visant à accroître notre puissance d'agir ?

Dans la Démonstration de cette Proposition XVIII, Spinoza n'hésitera pas à traduire la supériorité du désir joyeux (par rapport au désir triste) non seulement en termes d'augmentation, mais surtout en termes d'aide : ce qui implique que les causes extérieures peuvent contribuer à l'affirmation de notre *conatus* : « La force du Désir qui naît de la Joie doit se définir par la puissance de l'homme et en même temps par la puissance de la cause extérieure ; et la force de celui qui naît de la Tristesse, par la puissance de l'homme, et ainsi celui-là est-il plus fort que celui-ci »¹²³. A la lecture de ce passage, on pourrait s'accorder avec cette expression couramment répandue, selon laquelle, « l'union » fait « la force », et que celle-ci est source de joie. Ici, l'auteur montre déjà que l'union (ou notre rapport) avec les causes extérieures ne limite pas notre puissance. Ces causes peuvent aider, donc (elles

¹²² *Éthique*, IV, Prop. XVIII, p. 367.

¹²³ *Ibid.*, IV, Prop. XVIII, Dém., p. 369.

peuvent) participer à l'augmentation de notre puissance d'agir. Cette thèse sera reprise plus explicitement dans le Scolie de cette même Proposition :

De plus, du Postulat 4 p. 2 il suit que nous ne pouvons jamais faire de n'avoir pas besoin de quelque chose d'extérieur à nous pour conserver notre être, et de vivre sans avoir commerce avec les choses qui sont à l'extérieur de nous ; si, par ailleurs, nous regardons notre Esprit, il est sûr que notre intellect serait plus imparfait si l'Esprit était seul, et n'avait rien d'autre à comprendre que soi. *Il y a donc hors de nous bien de choses qui nous sont utiles, et auxquelles, pour cette raison, il faut aspirer*¹²⁴.

Spinoza soutient donc que la nature n'est pas seulement composée de causes hostiles à l'affirmation de notre *conatus*. Parmi les choses qu'elle renferme, il y a celles qui nous sont « utiles ». Remarquons que, c'est en s'appuyant sur le Postulat IV du *De natura et origine mentis*, que Spinoza pose l'existence des choses qui nous sont « utiles ». Ce Postulat souligne la nécessité qu'il y a, pour le corps humain, de tendre vers d'autres corps afin d'assurer sa régénération continue. Autrement dit, la régénération du corps humain passe par son commerce avec les choses extérieures. Encore une fois, l'évocation de ce Postulat n'est pas anodine : elle tend à opérer un décalage entre les genres d'utilité. En d'autres termes, s'il y a, hors de nous, des choses utiles auxquelles nous devons forcément aspirer, il n'empêche que parmi ces choses, il y en a celles qui sont d'une utilité d'un genre supérieur. Qu'est-ce que cela signifie ?

Soyons encore plus précis : en fait, chez Spinoza, il y a une utilité axée essentiellement sur une convenance en nature, et celle qui ne tient pas compte de cette particularité. Cette dernière est celle qui est évoquée dans le Postulat IV du *De natura et origine mentis*. Les corps qui nous régénèrent ne sont pas forcément de même nature que le nôtre ; s'ils nous sont utiles, ils nous conviennent certes, en ce sens qu'ils sont appropriés pour la régénération de notre corps. Mais, ils ne conviennent pas forcément en nature avec nous. Et c'est précisément parce qu'ils ne conviennent pas en nature avec nous, qu'ils n'ont pas la même valeur d'utilité que ceux avec lesquels nous convenons en nature. Ce que nous avons appelé « l'utilité du premier genre » se traduit plus par un besoin (*indiget*) vital. Elle se traduit par la recherche d'autres corps (de natures différentes) susceptibles d'alimenter le nôtre. Tout ceci se confirme aisément dans le Scolie de la Proposition XLV du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, lorsque Spinoza réfute toute pratique ascétique :

¹²⁴ Spinoza, *Éthique*, IV, Proposition XVIII, Scolie, p. 369-371. Nous soulignons.

Et donc *user des choses* [rebus itaque *uti*], et y prendre plaisir autant que faire se peut (non, bien sûr, jusqu'à la nausée, car ce n'est plus prendre plaisir), est d'un homme sage. *Il est, dis-je, d'un homme sage de se refaire et recréer en mangeant et buvant de bonnes choses modérément, ainsi qu'en usant des odeurs, de l'agrément des plantes vertes, de la parure, de la musique, des jeux qui exercent le corps, des théâtres, et des autres choses de ce genre dont chacun peut user sans aucun dommage pour autrui. Car le Corps humain se compose d'un très grand nombre de parties de nature différente, qui ont continuellement besoin [indigent] d'une alimentation nouvelle et variée*¹²⁵ (...).

Cet extrait pose de façon claire et précise, la distinction que Spinoza établie entre les choses extérieures qui nous sont utiles. Lorsqu'il s'agit des choses qui permettent à l'homme de *se refaire et de se recréer*, Spinoza emploie le verbe « user ». Il s'agit là d'une utilité organique ou biologique, pour ne pas dire vitale. La modération de la consommation de ces choses est telle qu'il faut préserver la vie. Autrement dit, l'homme ne peut réellement *se refaire et se recréer* qu'en respectant certaines conditions : il ne doit pas aller jusqu'à la nausée. Ce qui constituerait un malaise – le signe d'un individu en mauvaise santé. En respectant les limites requises¹²⁶ pour son alimentation, l'individu parvient à assurer la régénération de son corps. Dans le Scolie I de la Proposition XXXVII de la quatrième partie de l'*Éthique* Spinoza posait déjà une distinction significative entre notre utilité pour les hommes et celle que nous avons pour les choses qui ne sont pas de même nature (ou d'espèce) que nous.

Charles Ramond a vu juste, lorsqu'il a analysé – à la lumière du Scolie I de la Proposition XXXVII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* et celui de la Proposition XLV de la même partie du texte de Spinoza –, la différence entre « utilité » et « usage ». Selon lui : « lorsque Spinoza (...) évoque l'utilité que peuvent représenter pour nous les animaux, mais aussi les plantes, la parure, etc, il ne peut pas le faire en référence à une « convenance en nature » absente en l'occurrence. Il lui est donc nécessaire d'introduire la notion d'une « utilité » qui proviendrait, non du semblable en nature, mais du différent : et tel est en effet le rôle alors dévolu à la notion « d'usage ». (...) « User de » serait ainsi la façon dont Spinoza désigne « l'utilité » que nous pouvons tirer des choses dont la nature est différente de la nôtre »¹²⁷. Or, en dehors de cette première forme d'utilité, il y'en a une qui soit en mesure de nous permettre, non pas de nous alimenter, mais de réaliser le modèle de la

¹²⁵ *Éthique*, IV, Proposition XLV, Scolie, p. 413. Nous soulignons.

¹²⁶ *Ibid.*, II, Lemme IV, p. 125.

¹²⁷ Ch. Ramond, *Spinoza et la pensée moderne – Constitution de l'Objectivité*. Préface de Pierre-François Moreau, Paris/Montréal, L'Harmattan (collection « La philosophie en commun »), p. 355.

nature humaine. C'est justement pour cette raison que, dans la suite du Scolie, Spinoza emploie l'expression « parmi elles », pour opérer une distinction significative au sein même des choses extérieures qui nous sont utiles. C'est ce qui apparaît dans l'extrait suivant :

Et, *parmi elles*, on n'en peut inventer en pensée de *meilleures* que celles qui *conviennent* [conveniunt] entièrement avec notre nature. Si en effet deux individus, par ex., ayant exactement la même nature ; se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément. A l'homme donc, rien de plus utile que l'homme ; il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se *convenir* tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous¹²⁸.

On passe d'une utilité, biologique, à une utilité éthique. Si la distinction est introduite par l'expression « parmi elles », le degré d'utilité est introduit par le terme « meilleures » : si les choses extérieures évoquées dans le Postulat IV du *De natura et origine mentis* sont utiles, parmi elles, il y en a celles qui sont meilleures. La meilleure utilité est fondée sur la convenance en nature. Mais que faut-il entendre par « convenance en nature » ? La convenance en nature renvoie à une correspondance effective entre la nature des individus humains. Il ne s'agit plus d'une convenance que l'on tire, par exemple, du rapport que le corps humain a avec tel autre corps qui le régénère continuellement (l'air, les aliments, etc.). Il s'agit de ce qui correspond réellement à la nature humaine, celle qui rend même possible la possession et la jouissance des autres choses relevant d'une utilité de type primaire.

Dans l'extrait cité ci-dessus, Spinoza parle expressément d'une convenance non pas partielle, mais « entière ». Cette précision n'est pas fortuite, nous pensons qu'elle est expressive de la dimension éthique de son discours. Si l'on peut dire d'une chose quelconque qu'elle nous convient, cette convenance ne nous empêche pas, par exemple, de nous passer de la chose en question ; c'est-à-dire que notre humanité n'est pas conditionnée et encore moins préservée par cette chose qui nous convient, certes, mais pas « entièrement », puisque nous pouvons nous en passer.

La nature d'une convenance est révélatrice de la nature de la dépendance qui lie l'individu à la chose dont il dépend. Autant cette convenance est relative, autant son indépendance ne peut que l'être aussi. Ce qui revient à dire, en d'autres termes, que : l'entièreté d'une convenance fonde un rapport de dépendance ; et que, comme il n'y a rien de

¹²⁸ *Éthique*, IV, Proposition XVIII, Scolie, p. 371.

plus utile à l'homme que l'homme, rien qui convienne entièrement à l'homme que son semblable, il va de soi que l'homme ne saurait se passer de son semblable. Certes, il pourrait y avoir des tensions entre les hommes, mais jamais ils ne préféreront la solitude à ces tensions. Ce que nous appelons la dimension éthique du discours spinoziste se lit précisément à ce niveau : il n'y a rien de plus utile, de plus convenable à l'individu humain que d'autres individus humains.

En définitive, nous nous étions donné pour but de montrer en quoi le *convenire* s'identifie au *commune*. Nous l'avons fait en nous appuyant non seulement sur les Propositions XXXVII, XXXVIII et XXXIX du *De natura et origine mentis*, relatives aux *notions communes*, mais aussi sur le Scolie de la Proposition XVIII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*. Nous avons montré que le *convenire* n'est pas une union comme toutes les autres, que cette union est conditionnée par le *commune*. En d'autres termes, les hommes ne conviennent entre eux que parce qu'ils ont quelque chose en commun. Dès lors qu'il est prouvé que le *convenire* a pour condition de possibilité le *commune*, ou plus précisément, les notions communes, il va de soi que le *convenire* soit une prescription de la raison. La raison est ce qui est commun (ou ce qui « convient ») à tous les hommes. C'est en un certain sens une propriété commune des hommes. Propriété à partir de laquelle tous peuvent s'accorder ou convenir.

Le second but que nous nous sommes fixé consistait à voir, à partir de cette identité entre le *convenire* et le *commune*, jusqu'à quel point la raison s'identifie à l'affect. Pour résoudre ce problème, nous nous sommes d'abord intéressés à la façon dont Spinoza conçoit la suppression des affects. Selon la Proposition VII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, un affect ne peut être supprimé que par un autre affect plus fort que l'affect à supprimer. C'est en fonction de cette thèse que nous nous sommes donc posés la question de savoir, comment la raison, qui est la connaissance du vrai, en tant que vrai, peut-elle contrarier un affect. Car, depuis la Proposition I de la Quatrième Partie de l'*Éthique*, nous savons que *rien de ce qu'une idée fautive a de positif n'est ôtée par la présence du vrai, en tant que vrai*. Mais, c'est surtout la Proposition XIV de la même partie du texte de Spinoza qui nous a permis de comprendre que la seule possibilité de concevoir une action de la raison sur les affects, consiste à la poser elle-même comme un affect, et cela, conformément à la thèse de la Proposition VII relative à la suppression des affects. La raison est donc un affect d'une force supérieure à celle des affects qu'elle supprime.

Spinoza montre, notamment dans la Démonstration de la Proposition XXIX du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* que, la puissance d'agir de l'individu humain peut être déterminée, et conséquemment secondée ou réduite par celle d'autres choses ayant quelque chose en commun avec nous, autrement dit, par d'autres individus humains. Mais, en dépit du fait que la puissance de l'individu soit à même d'être contrariée par celle d'autres individus, il n'empêche que la société des hommes ait plus d'avantage que toute autre société. Et par conséquent, il n'y a rien de plus utile (de réellement utile) à l'homme que l'homme qui vit sous le contrôle de la raison.

6.3. Du problème du droit naturel à la nécessité du corps politique (dans le *Traité Politique*)

Dans le *Traité Politique*, Spinoza reprend quelque fois les thèses développées dans ses œuvres antérieures, telles que le *Traité théologico-politique*¹²⁹ et l'*Éthique*¹³⁰. Il lui arrive même de rappeler explicitement au lecteur que certaines questions ont déjà été abordées dans ces œuvres là. C'est dire combien le *Traité Politique* est riche des analyses précédentes. Ainsi, si l'ombre du pacte ou du contrat social planait encore dans quelques lignes du *Traité théologico-politique*, plus précisément dans le chapitre XVI, force est de constater que dans la seconde œuvre qu'il consacre aux questions politiques, Spinoza extirpe définitivement la notion de « pacte » (ou de « contrat ») de son lexique politique ; et la seule fois que cette notion sera employée dans l'œuvre, diffère du sens que lui accordait le chapitre XVI du *Traité théologico-politique*. Lorsque la notion de « contrat » apparaît au paragraphe 6 du chapitre IV du *Traité Politique*, c'est pour l'associer aussitôt à la possibilité d'une violation, c'est-à-dire le non respect des engagements pris par la multitude lors de la constitution du corps politique.

Sur ce point, il convient de préciser que, s'il emploie cette notion, c'est pour expliquer les conditions de la destruction du corps politique. Autrement dit, le corps politique ne dure et ne se conserve que tant que les dirigeants, respectent certaines règles, dont le fait de ne pas aller à l'encontre des principes mêmes de la nature humaine. C'est donc le respect de ces

¹²⁹ Il revoie explicitement au *TTP*, au §1 du *TP*. Aussi, au paragraphe 4 du chapitre IV du *Traité Politique*, Spinoza reprend une thèse qu'il soutenait déjà dans le *Traité théologico-politique* lorsqu'il affirmait que celui qui détient le pouvoir souverain n'a pas le droit de demander aux hommes d'accomplir des actes qui ne correspondent pas à leur nature ; c'est-à-dire, ce qui est contraire à leur nature d'homme. Ainsi, on ne saurait amener les hommes à considérer avec respect « ce qui provoque le rire ou le dégoût ».

¹³⁰ Voir Chap. I, §5 du *TP* et Chap. II, §1.

principes qui est pris ici pour une clause, un contrat. Mais cela ne veut nullement dire que la constitution du corps politique est conditionnée par un contrat quelconque. Seulement, pour que les raisons qui ont poussées les hommes à s'unir et à constituer le corps politique soient toujours effectives, il faut que ce corps politique constitué soit à la hauteur de leurs attentes : il faut qu'il diffère de l'état de nature où chacun était son propre juge et défenseur ; et en même temps exposé à une remise en cause perpétuelle. Or, c'est bien vouloir remettre en cause la nature humaine que de demander aux membres du corps politique d'accomplir des actes qui ne correspondent pas à leur nature d'homme.

En forçant un peu le trait à propos de la thèse du contrat social (comme condition de constitution du corps politique), il nous serait aisé de constater que celle-ci n'est pas sans renfermer une certaine idée de l'individu humain : l'idée d'un contrat ne suppose pas seulement un calcul, une évaluation des enjeux d'une vie communautaire, mais elle donne également à penser les hommes comme des être raisonnables, donc conduits par la raison. Or, n'est-il pas dit que cet état est celui où les hommes vivent, non pas sous le régime de la raison, mais sous celui de la nature, autrement dit, celui des affects (mieux encore, le régime de leurs pulsions primaires) ? C'est donc un état où ils sont tous tiraillés par des affects contraires. Mais, l'état de nature ne doit pas seulement être conçu comme un état pré-social ; sur le plan mental, il doit également être conçu comme un état d'ignorance ; état dans lequel, les hommes sont plus guidés par le désir de l'utile et l'ignorance des causes qui les déterminent. En effet, comme nous l'avons souligné dans la première partie de notre étude (au cours de l'analyse de l'Appendice du *De Deo*), les hommes se caractérisent le plus souvent par l'ignorance des causes des choses. Notons aussi que, dans l'étude qu'elle consacre à l'actualité du *Traité Politique*, Chantal Jaquet insiste sur le rapport qu'il y a entre l'illusion du libre arbitre et la thèse du contrat social. Cette thèse n'étant rien d'autre qu'une conséquence politique de la conception illusoire que les hommes se font d'eux-mêmes. Ainsi, soutient-elle que : « l'illusion du libre arbitre conduit à penser faussement la constitution de l'Etat sous la forme d'un contrat »¹³¹. Ceci permet donc d'affirmer que l'idée que Spinoza se fait de la constitution du corps politique s'inscrit précisément dans sa conception de l'individu humain tel qu'il est et non tel qu'on voudrait qu'il soit : un être qui naît ignorant des causes des choses et qui, bien qu'il soit conscient d'appéter la chose utile, n'en demeure pas moins ignorant des causes qui le déterminent à cet effet. C'est donc un être qui passe une bonne partie de sa vie dans l'ignorance, comme le soutenait aussi le chapitre XVI du *Traité*

¹³¹ Ch. Jaquet, « L'actualité du Traité Politique de Spinoza », in, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, sous la direction de Chantal Jaquet et al, Paris, Editions Amsterdam, 2008, p. 18.

théologico-politique : « tous, au contraire, naissent dans un état d'ignorance totale ; avant qu'ils puissent connaître le vrai modèle qu'il leur faut imiter et adopter une conduite vertueuse, la plus grande partie de leur vie sera déjà écoulée, même s'ils bénéficient d'une éducation élevée »¹³². Comment alors concevoir que ceux qui, passent la majeure partie de leur vie dans une ignorance complète d'eux-mêmes, de Dieu et des choses, puissent planifier leur conduite suivant un contrat, quand on sait que celui-ci se veut avant tout rationnel, donc en contradiction avec l'état de l'entendement des individus en ce moment précis ?

Comment penser la constitution du corps politique dans le *Traité Politique* ? Comment en l'absence d'un contrat, les hommes, guidés par des affects différents, parviennent-ils à constituer un corps commun et une âme commune ? La question n'est pas tant de comprendre la constitution du corps politique en l'absence du contrat, mais celle de comprendre comment un texte politique dont l'objet est (comme l'indique le sous-titre) de montrer « de quelle façon doit être instituée [*debet institui*] une société » afin que « soient maintenues la paix et la liberté des citoyens », parvient-il à ses fins sans se contredire (c'est-à-dire, sans recourir au contrat) ?

De manière général, lorsqu'on prétend montrer comment doit (ou devrait) être quelque chose, cela suppose que l'on dispose d'une idée de ce dont on parle. Ce qui n'est pas faux ici, puisque Spinoza dit n'avoir pour seule maîtresse que l'expérience. C'est en fonction de l'expérience qu'il élabore son discours (ou sa théorie) politique. Il est vrai que si l'on s'en tient aux institutions, donc à ce que doivent (ou devraient) être les lois de la société, il est évident qu'une telle réflexion n'est pas conditionnée par la thèse du contrat social. Mais, qu'est-ce qui fait la société politique ? La société politique ne se réduit pas seulement en une union de corps. Elle se définit aussi par une union d'âmes. Or, les hommes sont tiraillés en des directions opposées à cause de leurs affects. Comment expliquer l'union de leurs âmes autrement que par un contrat par lequel chacun promet à tous de respecter les conditions requises pour la constitution et la conservation du corps politique ? Penser ce que doivent (ou devraient) être les institutions de la société, n'est-ce pas penser par la même occasion la constitution de celle-ci ? Car, comme nous venons de l'évoquer, la société n'est pas seulement une union de corps, mais en même temps une union d'âmes. Ce qui signifie qu'on ne saurait discourir sur ce que doivent être les institutions d'une société, sans discourir sur la constitution (ou la formation) de cette dernière, puisque ce sont ces institutions qui donnent sens au corps politique ; elles sont l'âme du corps politique. Dans les lignes qui suivent, notre objet sera de comprendre cette constitution non contractuelle du corps politique. Mais, la

¹³² Spinoza, *TTP.*, Chap. XVI, *Œuvres complètes*, Gallimard, p. 826.

compréhension d'une telle thèse passe nécessairement par l'analyse du problème du droit des individus à l'état de nature. En quoi le droit naturel fait-il problème ? Spinoza ne l'étend-il pas aussi loin que la puissance de chacun (ce qui suppose qu'il est également réparti, puisqu'il n'y a pas là, d'attribution arbitraire) ? Telle est la question à laquelle nous allons d'abord répondre, avant de traiter de la constitution du corps politique.

A. Le problème du droit naturel

L'une des questions que se pose Spinoza consiste à savoir comment faire pour que le droit naturel (ou la puissance) de l'individu soit effectif. Il est vrai que depuis le *Traité théologico-politique* il n'a cessé de montrer que, le droit naturel de chaque individu s'étend aussi loin que sa puissance¹³³ ; autrement dit, à l'état de nature, le droit n'est que la reconnaissance (juridique) de la puissance de chacun. Mais, comme nous l'avons démontré précédemment, ce droit permet à chacun d'accomplir tout ce qui ne s'oppose pas à sa nature, donc tout ce qui va dans le sens de sa conservation et de la persévérance de son être. Étant donné que, tout ce que ce droit permet d'accomplir est conforme au *conatus* de chacun, aucune action ne peut être qualifiée de « mauvaise » même lorsqu'elle remet en cause la puissance d'autrui. C'est-à-dire que, ce droit n'exclut pas les conflits, les ruses, les tromperies, et toute tentative visant à disposer de la vie d'autrui¹³⁴.

Ce droit, disons-nous, est celui que dispose tout individu. Il est donc réel. Mais, il n'a de réalité qu'en fonction de la puissance de chacun. Et c'est justement ce qui le rend problématique : aucun individu ne peut assurer sa propre défense, ni même posséder quelque chose indéfiniment, car les causes extérieures ayant plus de puissance que lui, il va de soi que sa puissance sera nécessairement limitée, et son droit naturel perdra pratiquement son effectivité. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'une négation fortuite du droit des individus, mais d'une évaluation de ce droit en fonction des faits, tels qu'ils se présentent. Il convient de comprendre que, le fait de dire qu'à l'état de nature le droit des individus est proportionnel à leur puissance, c'est n'est rien d'autre qu'une façon d'affirmer que, seuls ceux qui ont plus de puissance ont plus de droit, mieux encore, les impuissants n'ont presque pas de droit, puisque ce qui limite leur puissance limite *simultanément* leur droit. C'est précisément au paragraphe

¹³³ *TTP*, XVI.

¹³⁴ Spinoza, *Oeuvres V, Traité politique*, II, §8, Édition bilingue, latin-français, texte latin établi par Omero Proietti ; traduction, présentation, notes, glossaire, index et bibliographie, par Charles Ramond, Paris, PUF, 2005, p. 101.

15 du chapitre II du *Traité Politique* que Spinoza insiste sur l'aspect théorique du droit naturel en ces termes :

Puisque (...) chacun, à l'état naturel, relève de son propre droit aussi longtemps seulement qu'il peut se garder contre l'oppression d'un autre, et puisque d'autre part un homme seul s'efforcera en vain de se garder contre tous ; alors, aussi longtemps que le droit naturel des hommes est déterminé par la puissance de chacun pris séparément, aussi longtemps est-il nul, et plus imaginaire que réel, puisqu'on n'a aucune assurance d'en jouir. Et certes on a d'autant moins de puissance, et par conséquent de droit, qu'on a plus de raisons de craindre. A quoi s'ajoute que les hommes ne peuvent guère se maintenir en vie ou cultiver leur âme sans le secours des autres. De tout cela nous concluons que le droit de nature propre au genre humain ne peut guère se concevoir que là où les hommes ont des règles de droit communes d'après lesquelles, ensemble, ils peuvent à la fois revendiquer légitimement la propriété de terres habitables et cultivables, se protéger, repousser toute force et vivre selon le sentiment commun de tous. En effet (...), plus nombreux seront-ils rassemblés en une telle unité, plus de droit ils auront tous ensemble ; et si les scolastiques ont voulu appeler l'homme « animal social » pour cette raison qu'à l'état de nature les hommes ne peuvent guère relever de leur propre droit, je n'ai rien à objecter¹³⁵.

Dans son acception la plus simple, le droit renvoie à tout ce qui est permis à un individu de faire (nous l'avons vu chez Hobbes, au chapitre 14 du *Léviathan*, notamment à travers la distinction qu'il pose entre « *jus naturale* » et « *lex naturalis* »). Qu'est-ce qui est permis à l'individu humain de faire, si ce n'est, de disposer de tout ce qui est à sa portée ? C'est justement au nom de ce droit naturel qu'il tend aussi bien vers les choses que vers d'autres individus pour répondre à une exigence de la nature humaine : la recherche de la chose utile capable de favoriser la persévérance dans l'être. Seulement, ce droit qui fonde la relation de l'individu humain aux choses et avec d'autres individus humains ne doit pas seulement être théorique ; c'est-à-dire, se limiter à un simple énoncé. Autrement dit, l'individu humain ne doit pas être le seul à savoir qu'il possède un tel droit. Car à l'état de nature, chacun possède le même droit et ne se soucie pas des autres, puisque la persévérance de l'être de chacun passe aussi par l'élimination de l'autre ; élimination qui signifie en d'autres termes qu'on ne reconnaît pas vraiment de droit à son prochain.

Le droit étant identifié à la puissance, reconnaître le droit de son prochain, c'est prendre acte de sa puissance en tant que celle-ci assure sa défense et nous empêche ainsi de disposer de lui. La reconnaissance du droit naturel d'un individu ne se décrète pas, elle

¹³⁵ TP, II, §15, p. 105.

s'évalue en fonction de la capacité de résistance et d'affirmation de celui-ci. Il s'agit donc d'une résistance par rapport aux attaques des choses extérieures. Tant que l'homme peut les repousser, c'est-à-dire, tant que sa puissance le lui permet, il a un droit sur les choses extérieures. Ainsi, son affirmation passe, entre autres, par la domination de ces choses extérieures. Comment cela se fait-il ? Cela se fait par la diminution de la puissance d'agir (donc du droit) de ces choses. Or, une telle diminution n'est pas sans laisser des traces chez les choses vaincues. Et ces traces expriment une tristesse accompagnée de l'idée du vainqueur comme cause. Une telle idée que les vaincus ont du vainqueur est une reconnaissance, une reconnaissance de sa puissance et donc de son droit.

Le droit naturel pose deux problèmes : le premier est lié à la difficulté de son obtention¹³⁶, ou tout simplement sa reconnaissance par autrui. C'est-à-dire, son expression dans les faits pour qu'il passe de l'idée qu'un individu se fait de lui-même à celle que d'autres individus se font de lui. Le second problème est relatif à sa conservation. Ici, il est question de savoir comment continuer à persévérer dans son être sans être inquiété par les causes extérieures. Mais, ces deux problèmes se rapportent à un seul, à savoir : l'effectivité du droit des individus. Car, qu'il s'agisse de l'obtention ou de la conservation du droit, l'individu est animé par un désir ; celui de rendre sa puissance effective.

Pour nous amener à comprendre le paradoxe du droit naturel, Spinoza opère un raisonnement qui n'est pas sans nous rappeler les déductions *more geometrico* de l'*Éthique*. Dès lors que le droit s'identifie à la puissance, son efficacité n'est que de très courte durée : elle ne dure que le temps où l'individu humain pourra repousser les agressions des autres. Un tel droit, nous dit Spinoza, est nul, puisque la puissance des causes extérieures dépasse considérablement celle d'un individu. Ici, nous voyons une fois de plus comment Spinoza pousse son réalisme jusqu'au bout : il ne nie pas que l'homme possède le droit naturel, mais il se demande : à quoi ça sert de posséder quelque chose dont on ne peut se servir ? Autrement

¹³⁶ Nous n'entendons pas par là, que l'individu humain est d'abord sans droit (sans puissance) et qu'il doit l'obtenir par la suite. Nous savons qu'en tant que partie de la nature, il possède nécessairement le droit de nature. Si nous parlons d'obtention de droit, c'est parce que le tout n'est pas de dire qu'il possède ce droit, mais il faut qu'il lui soit reconnu par d'autres ; à l'état de nature, il n'est reconnu qu'au terme d'une lutte. Une telle reconnaissance empêcherait ainsi qu'il soit une proie pour eux. Puisqu'il est dit (du moins depuis l'Appendice du *De Deo*) que les hommes naissent ignorants, et qu'ils passent une bonne partie de leur vie dans cette ignorance native, comment pourraient-ils avoir une connaissance adéquate du droit naturel d'autrui ? L'expérience n'est-elle pas, cette maîtresse qui leur fait prendre conscience de la puissance d'autrui ? Encore est-il qu'il ne s'agit même pas d'une simple reconnaissance du droit d'autrui ; cette reconnaissance exprime soit une neutralisation de puissance, soit tout simplement une domination de puissance. Ainsi, le dominé reconnaît le dominant comme ayant plus de puissance, autrement dit plus de droit, que lui. Cette reconnaissance n'est donc pas théorique, elle est le fruit même de l'expérience, c'est-à-dire, de la rencontre, de la confrontation et de la domination des corps. Mais, comme à l'état de nature chacun relève de son propre droit, chacun doit assurer soi-même sa propre défense, le dominant actuel n'est jamais assez assuré de conserver son avantage : à n'importe quel moment, il peut se retrouver dans la situation du dominé. Le paragraphe 3 du Chapitre VI soutient que, le plus fort et le plus inébranlable est sujet à faiblir ou à se laisser vaincre. En un mot, le droit naturel ne peut être ramené qu'à un rapport de force, une question de puissance.

dit, la possession d'une chose ne doit-elle pas se concrétiser à travers l'usage que l'on fait d'elle ? Ce droit qui est pourtant réel au sens où il correspond à ce que l'ordre des choses permet à toute réalité, ne semble avoir de réalité que dans l'imaginaire des individus, puisque dans les faits, il demeure éphémère.

L'inefficacité du droit naturel ne vient pas seulement du fait que la puissance des causes extérieures surpasse considérablement celle de l'individu. Car, ces causes surpasseront toujours la puissance des individus¹³⁷, puisque l'homme n'est rien d'autre qu'une partie de la nature. L'inefficacité du droit naturel vient surtout du fait qu'il implique seulement la mise en évidence de la puissance de chacun pris isolément. Pour palier l'inefficacité de ce droit, chaque individu est tenu de se lier aux autres, donc joindre sa puissance à celle d'autres individus. Une telle union de puissance permet au genre humain de constituer un tout ; une puissance suffisante qui leur donne la possibilité de s'affirmer, tant bien que mal, pleinement au sein de la nature.

B. La nécessité du corps politique

Nous venons de voir que, Spinoza reconnaît bien à l'individu humain un droit à l'état de nature. Cette reconnaissance est d'autant plus réaliste que le philosophe finit par avouer son inexistence. Qu'est-ce que cela signifie ? Ceci ne veut nullement dire que Spinoza affirme une chose et son contraire. Mais, que si l'on pousse le raisonnement jusqu'au bout, on s'aperçoit finalement que ce droit est plus théorique que pratique. Etant donné qu'il est proportionnel à la puissance de chacun, ce droit est aussitôt nié dès lors que la puissance de l'individu est remise en cause par d'autres individus, c'est-à-dire, lorsque sa puissance ne lui permet plus d'assurer sa propre défense.

C'est en ce sens que la constitution du corps politique se présente comme une réponse au problème de la limitation de puissance (ou de droit) de chacun. Dans ce cas, si tel est que, le corps politique se présente désormais comme une nécessité, celle qui tend à rendre le droit effectif, on peut déjà supposer les fins auxquelles aspirent les hommes en constituant le corps politique : l'expression effective des droits humains. Une fois constitué, le corps politique permet un équilibre de puissance, une égalité de droits. Mais, avant d'être plus prolix sur ces questions, il importe surtout de déterminer la manière dont s'est constitué le corps politique,

¹³⁷ *Éth.* IV, Prop. III, p. 349.

vu que la thèse du contrat n'a pas le droit de cité. Car, une chose est de dire que la constitution du corps politique répond à la nécessité d'une effectivité du droit des individus, une autre est de préciser comment se fait cette constitution.

Avec l'imitation des affects, l'*Éthique* permet de mieux comprendre comment se font et se défont les liaisons humaines : bien que tout ceci se fasse selon une certaine logique¹³⁸, ces liaisons ne répondent à aucun calcul rationnel, tout se fait de façon spontanée. Nous avons effectivement tenté de démontrer à travers l'étude des notions de « ressemblance » et de « convenance » comment les hommes sont amenés à nouer des liaisons affectives en fonction des points communs qu'ils imaginent entre eux et d'autres individus. Le plus souvent, toutes ces unions se font en fonction de l'imagination des individus, c'est-à-dire, en fonction de la disposition de leurs corps : untel s'unit à untel autre parce qu'il lui ressemble, celui-ci s'imaginant aimé, donc ayant cet individu comme cause de la joie qui l'affecte, ne pourra que se lier à lui. Mais, comme son nom l'indique, l'imitation des affects ne consiste pas seulement à nouer des liaisons affectives sur la base d'une ressemblance ou d'une convenance, elle explique aussi comment les individus, du fait qu'ils s'identifient aux autres, sont déterminés à imiter leur conduite.

Autrement dit, il ne s'agit plus seulement d'aimer *celui* que nous aimons, mais d'aimer également *ce* qu'il aime. Nous comprenons finalement que le renforcement de notre amour (pour celui que nous aimons) passe nécessairement par une telle imitation (somme toute spontanée, non calculée). Nous ne disons pas que l'individu doit modifier sa conduite, cesser de se conduire comme bon lui semble, pour se subordonner à la conduite de l'autre, mais que, dans la plupart des cas, sa conduite est toujours conditionnée par le milieu ambiant¹³⁹. Donc, dès lors que l'individu imaginera ses semblables jouir de quelque chose, il s'efforcera aussi de posséder cette chose, c'est-à-dire, jouir d'elle également. Or, si celle-ci est une alliance, une liaison affective entre deux ou plusieurs hommes, la dynamique de l'imitation des affects le conduira justement à se joindre à cette communauté afin de bénéficier des mêmes avantages

¹³⁸ Cette logique permet, par exemple, de comprendre comment l'homme est amené à aimer celui qui l'aime et à avoir en haine ce qui le hait. Donc, aimer son bienfaiteur et détester son bourreau, tout obéit à la logique affective. Mais tout ceci se fait sans calcul, sans un élan rationnel, comme si quelqu'un se décidait tout d'un coup d'imiter la tristesse de son semblable : il n'y a aucune décision à prendre ; tout se fait spontanément. Que l'homme le veuille ou non, il est et sera nécessairement affecté par les autres.

¹³⁹ Spinoza ne cesse souvent reprendre l'image des enfants pour nous amener à comprendre à quel point l'individu humain apparaît plus comme un enfant qu'il ne le croit. Dans le Scolie de la Proposition XXXII du *De origine et natura affectuum*, il met en évidence la nature même de l'imitation des affects : nous avons pitié de ceux pour qui les choses vont mal et nous sommes envieux de ceux pour qui elles vont bien. Selon l'auteur, pour comprendre ce phénomène, il suffit de porter notre attention sur notre enfance : « Car les enfants, parce que leur corps est continuellement comme en équilibre, nous savons bien par expérience qu'ils rient ou pleurent pour cela qu'ils en voient d'autres rirent ou pleurer ; et tout ce qu'ils voient encore faire aux autres, ils désirent aussitôt l'imiter, et enfin, ils désirent pour eux-mêmes tout ce qu'ils imaginent être agréable aux autres ». (*Eth.* III, Prop. XXXII, Scol., p. 255).

que ceux qui la composent. Ici, on voit donc comment l'individu est amené à désirer pour lui-même ce qu'il imagine être agréable aux autres. Et c'est précisément au cours de cette imitation que se constituera le corps politique.

Hobbes avait pourtant la possibilité de rendre compte de la constitution du corps politique sans recourir au contrat, puisque, dans le chapitre 13 du *Léviathan*¹⁴⁰, il montre comment, les individus unissent leurs forces pour repousser un mal commun. Une telle union (à l'état de nature) n'étant motivée par aucun contrat, ceci l'aurait amené à comprendre que les hommes, comme le soutiendra Spinoza, qu'ils soient sous le règne de la raison ou non, sont capables de tisser des liens pouvant aboutir à la constitution du corps politique. Mais, ce qui est problématique chez Hobbes et les théoriciens du contrat, c'est qu'ils supposent que les hommes sont capables de discernement à l'état de nature.

C'est justement par rapport à tout ceci que Spinoza apporte une précision dès le paragraphe 7 du chapitre I du *Traité Politique* quand il soutient que : « Puisque enfin tous les hommes, barbares ou cultivés, tissent partout des liens coutumiers et partout organisent quelque société civile, il ne faut pas chercher les causes et les fondements naturels de l'Etat à partir des enseignements de la raison, mais les déduire de la nature ou condition commune des hommes »¹⁴¹. A travers cette affirmation, Spinoza tend à réaffirmer sa démarcation par rapport à la théorie du contrat (social) : le contrat ne conditionne pas la constitution du corps politique. Comme nous l'avons souligné précédemment, le contrat suppose que ses signataires sont dotés d'un certain degré de discernement, une puissance qui leur permet non seulement d'évaluer les avantages de la vie en société, mais d'instituer un certain nombre de règles de conduite visant à préserver le corps constitué (chacun promettant de ne pas nuire à son semblable). Alors que dans les faits, les hommes sont plus guidés par leur appétit personnel ; et s'ils imitent les autres, ce n'est pas tant parce qu'ils y voient une prescription du contrat, mais plutôt un moyen d'affirmer leur propre *conatus*. Pour mieux pousser la réflexion, demandons-nous : pourquoi, à travers l'assertion ci-dessus, Spinoza pose-t-il la constitution du corps politique comme la résultante des efforts aussi bien des hommes cultivés que de ceux qui ne le sont pas ?

Spinoza le dit pour deux raisons qui se rapportent en principe en une seule : la constitution du corps politique n'est pas exclusive aux hommes cultivés, c'est-à-dire, ceux-là dont on dit qu'ils agissent sous le contrôle de la raison. C'est donc une tendance universellement répandue, parce qu'elle est avant tout humaine. C'est ce constat qui conduit

¹⁴⁰ Voir surtout la p. 222.

¹⁴¹ Spinoza, *TP.*, I, §7, p. 93.

l'auteur à poser une conséquence par rapport à l'élucidation de son projet politique : c'est vers la nature humaine, vers ce qu'elle a d'essentiellement humain qu'il convient de se tourner pour rendre compte de la formation de la société. Autrement dit, si les causes et les fondements de l'État ne doivent pas être recherchés du côté des prescriptions de la raison, c'est tout simplement parce que la constitution du corps politique répond d'abord avant tout à des attentes qui ne sont pas forcément liées à la raison, bien qu'elles finissent par se rapprocher de celle-ci : ainsi, c'est d'abord la persévérance de son être propre que chaque individu tend à assurer et non celle du corps constitué. Le respect des institutions viendra se greffer sur cette dynamique initiale.

Disons que, si les fondements naturels du corps politique sont à rechercher à travers la nature ou condition commune des individus humains, c'est parce que, comme nous l'avons souligné ci-dessus, la constitution du corps politique répond en fait à la nécessité d'une effectivité des droits humains. Ils sont certes donnés, dans la mesure où ils s'étendent aussi loin que la puissance de chacun. Mais, l'homme n'étant rien d'autre qu'une partie de la nature, sa puissance est et sera nécessairement surpassée par celle des autres. Donc le droit qu'il est censé posséder à l'état de nature (et qui est pourtant réel), paraît plus illusoire que réel. C'est justement par rapport à cette condition de la nature humaine, à savoir l'incapacité des hommes à disposer des droits effectifs (donc de jouir pleinement des droits que la nature leur donne), que la constitution du corps politique se présente comme une nécessité absolue. Ainsi, à partir du paragraphe 13 du chapitre II du *Traité Politique*, Spinoza pose l'union des hommes comme une solution au problème du droit des individus. Car, selon lui : « Si deux hommes s'accordent et mettent leurs forces en commun, ils ont ensemble plus de puissance et par conséquent plus de droit sur la nature que chacun pris séparément ; et plus nombreux ils auront été à mettre ainsi en commun tout ce qui les rapproche, plus de droit ils auront tous ensemble »¹⁴². Nous pouvons remarquer que cette solution est conforme à la thèse que l'auteur défendait sur l'adéquation entre le droit et la puissance des individus : plus les hommes seront nombreux à s'unir, plus ils auront de puissance et de droit. Car le droit des individus est égal à la puissance par laquelle ils s'affirment. Deux autres remarques méritent d'être faites ici : premièrement, dans cette assertion, l'auteur parle bien d'un accord entre deux individus (« *si deux hommes s'accordent et mettent leurs forces en commun* ») ; cet accord ne pourrait-il pas constituer un contrat ? Ce qui reviendrait à dire que la constitution du corps politique ne peut se faire sans contrat ? Deuxièmement, au cours de la même assertion,

¹⁴² *TP*, II, §13, p. 105.

Spinoza lie l'étendue de la puissance de ces deux individus, donc l'effectivité de leur droit à cette entente, cet accord. Que faut-il comprendre par là ?

La première remarque s'élucide facilement. Il suffit tout simplement d'avoir à l'idée le paragraphe qui précède celui dont cette assertion est tirée. Il s'agit du paragraphe 12. Dans ce paragraphe, Spinoza évoquait le non respect de la parole donnée : si un individu s'engage à quelque chose, il peut à tout moment, revenir sur son engagement et donc remettre en cause la promesse faite. On ne voit pas comment, après une telle précision, qui n'est pas sans rappeler la transition entre les chapitres XVI et XVII du *Traité théologico-politique*, Spinoza introduirait à nouveau l'idée d'un contrat. L'accord dont il est question ici ne diffère pas de celui auquel Hobbes faisait allusion au chapitre 13 du *Léviathan*. Il s'agit plus d'une entente que d'un accord. Une entente fondée soit sur la ressemblance soit sur la convenance. Par exemple, comme nous l'avons vu au chapitre quatre, celui qui aime quelqu'un parce qu'il lui ressemble ne reçoit aucune injonction de la part de cet individu. Il est tout simplement porté dans un élan qu'il a souvent du mal à comprendre lui-même. Et celui qui se sent aimé par un individu, prend celui-ci comme son bienfaiteur (puisque'il est la cause extérieure de la joie qui l'affecte) ; il ne peut donc l'avoir en haine, et est tenu de l'aimer en retour. Cet amour se traduit aussi par l'appréciation des choix que l'amant fait. Il n'y a, donc là, aucun « accord », aucun contrat, mais seulement une sorte d'entente. Nous disons bien « une sorte d'entente », car vu par des individus externes à cette liaison, on pourrait croire que les deux amants se sont accordés. Alors que tout ceci se fait sans accord. Il y'a « entente » dans la mesure où celui qui s'imagine aimé « accepte » d'être aimé (en éprouvant le même affect pour l'autre). Or, bien qu'elle soit implicite, cette acceptation est celle qui cèle leur relation : c'est ce qui fait la force des affects ; autrement dit unir les hommes sans qu'il ne soit nécessaire de passer par une sorte de contrat. Les deux individus qui unissent leurs forces ont conscience de l'effort qu'ils font, et comme on le sait depuis l'Appendice du *De Deo*, la conscience n'est pas forcément synonyme de connaissance adéquate de choses. Car, bien que les hommes aient conscience de leur appétit, et de l'effort qu'ils font pour la recherche de la chose utile, il n'en demeure pas moins qu'ils sont tous ignorants des causes des choses qui les déterminent. La constitution du corps politique ne fait que répondre à une exigence même de la nature humaine, à savoir, la recherche de l'utile. Ce qui, dans les faits, se traduit entre autres, par la recherche d'un état utile à l'affirmation réelle de notre puissance.

C'est sans nul doute en ce sens qu'Alexandre Matheron parle d'un « consensualisme instantanéiste ». Dans l'étude qu'il consacre à « Spinoza et la problématique juridique de Grotius », il insiste à montrer que chez Spinoza, il n'y a pas lieu de parler de contrat entre les

membres qui constituent le corps politique. Car, précise-t-il : « Réduit à son noyau intelligible, tout contrat, d'une façon générale, se ramène au fait que quelqu'un désire, ici et maintenant, faire ce qu'il sait que désire quelqu'un d'autre qui, de son côté, sait qu'il sait »¹⁴³. C'est donc par rapport au désir (ou aux attentes) de son semblable qu'un individu humain se voit aspirer ce à quoi celui-là aspire. Tout ceci se fait dans la dynamique de l'imitation des affects. L'un des points forts de l'analyse de Matheron se lit lorsqu'il se fonde sur le paragraphe 10 du chapitre II du *Traité Politique* pour montrer que, même lorsque l'individu humain est tenu d'obéir à un autre, dans la mesure où celui-ci le garde en sa puissance, on ne peut parler de transfert de puissance, c'est bien l'individu humain lui-même qui « décide » de mettre sa puissance à la disposition de celle de l'autre. Et cette décision n'est rien d'autre que l'expression même du désir de l'individu qui obéit. Fort de ce constat, Matheron peut soutenir que l'aliénation de la puissance de l'individu ne se fait qu'imaginativement.

Pour ce qui est de la seconde remarque, dans l'extrait de texte que nous avons cité ci-dessus, Spinoza lie effectivement l'étendue du droit des individus à leur entente. Ce que l'on pourrait comprendre par là, c'est que, si deux individus unissent leurs efforts, ils n'auront chacun plus de droit (donc leur droit ne devient effectif ou réel) que, si et seulement si, ils maintiennent cette union. Voilà pourquoi Spinoza précise qu'« *ils ont ensemble plus de puissance (...) et de droit sur la nature que chacun pris séparément* ». La puissance et le droit que l'individu humain ne possédait que de façon éphémère, donc presque illusoire, à l'état de nature, ne devient effective (donc réelle), que dans le corps politique. Sortir de cette union, c'est s'exposer à une absence de puissance et de droit sur la nature.

Ce que Spinoza donne à comprendre ici est très profond : en fait à travers la constitution du corps politique, il y a, certes une modification de la puissance des individus, au sens où elle acquière plus de réalité, mais on peut également observer que, l'individu humain lui-même devient une réalité à part entière. Cela ne veut nullement dire qu'à l'état de nature les hommes ne constituent pas des réalités. Mais, dans la mesure où leur puissance d'affirmation est rendue éphémère par les causes extérieures, ils ne peuvent l'affirmer comme il se doit, et cessent finalement d'être. Or, dans le corps politique, cette limitation cesse. De ce fait, en identifiant les membres du corps politique comme des « citoyens », on leur reconnaît des droits, c'est-à-dire une puissance effective (qu'ils n'avaient pratiquement pas à l'état de nature). C'est en ce sens qu'ils constituent désormais une réalité à part entière.

¹⁴³ Matheron, « Spinoza et la problématique juridique de Grotius », in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 130.

Encore une fois, il est vrai que Spinoza insiste tant sur la nature conflictuelle des relations humaines. C'est ce qu'il fait, entre autres, au paragraphe 14 du chapitre II du *Traité Politique*¹⁴⁴. Les individus humains, vivant sous l'influence des affects, sont souvent conduits à s'opposer les uns aux autres. Cependant, en même temps qu'ils peuvent être perçus comme des facteurs de désunion, les affects constituent également des facteurs d'union entre les hommes. Si un homme se dissocie d'un autre, cette dissociation a pour conséquence le renforcement de ses rapports avec d'autres individus humains. Ce qui laisse penser qu'on ne sort jamais définitivement de cette espèce de cercle caractérisée par les liaisons affectives. En dépit du fait que ce paragraphe s'achève sur une note relative à l'adversité des hommes, nous devons y voir un moyen, pour l'auteur, de souligner l'existence de relations humaines avant même toute constitution effective d'un corps politique.

Autrement dit, l'état de nature ne représente pas une situation où l'homme serait séparé d'autres hommes, mais seulement un état où la puissance est toujours rapportée à un individu pris séparément¹⁴⁵. Dans cet état, l'homme noue quelque fois des relations avec les autres. Et ces relations, bien qu'elles soient pour la plupart conflictuelles, sont le début d'une organisation politique, donc sous des lois communes. Et une telle organisation est favorisée par quelques affects communs aux individus humains : il s'agit, entre autres, de la crainte (d'une limitation soudaine de notre puissance par des causes extérieures qui ont bien ce droit) et l'espoir (que nous avons de pouvoir persévérer indéfiniment dans notre être) ; mais étant donné que chacun peut disposer de notre vie, cet espoir est de très courte durée. Comme nous l'avons fait constater précédemment, ces deux affects (que sont la crainte et l'espoir) sont le champ lexical d'un autre affect ou d'une autre aspiration : le désir de sécurité. Lequel désir n'est rien d'autre que l'expression effective des droits humains (qui n'était qu'illusoire à l'état de nature).

Encore une fois, le contrat et ses exigences sont l'œuvre de la raison qui évalue les choses et pose tout ce qui est véritablement utile au genre humain. Cependant, la constitution du corps politique n'est pas l'œuvre d'un contrat, puisque même les barbares, dont on dit ne pas vivre sous le règne de la raison, parviennent à organiser des corps politiques. Pour

¹⁴⁴ « Dans la mesure même où les hommes sont tourmentés par la colère, l'envie, ou par quelque autre affect de haine, ils sont l'objet d'entraînements contradictoires, s'opposent les uns aux autres, et en cela sont d'autant plus redoutables qu'ils sont plus puissants, plus habiles et plus rusés que les autres animaux. Et puisqu'ils sont pour la plupart soumis par nature à ces affects (...) les hommes sont donc par nature ennemis. Le pire ennemi est en effet pour moi celui que je dois craindre le plus et de qui je dois le plus me garder ». *TP*, II, §14, p. 105.

¹⁴⁵ *TP*, II, §15.

expliquer le processus de constitution du corps politique, Spinoza nous demande de porter notre attention sur la nature humaine, sur ce que l'homme cultivé et le barbare ont en commun, à savoir : l'affect. L'affect est donc ce qui fonde et consolide les relations humaines. C'est bien ce qu'illustre une fois de plus le paragraphe 1 du chapitre VI du *Traité Politique* en ces termes :

Puisque les hommes, comme nous l'avons dit, sont conduits par l'affect plus que par la raison, il s'en suit que la multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme par une seule âme sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun : crainte commune, espoir commun, ou impatience de venger quelque dommage subi en commun (...). Et comme la crainte de la solitude habite tous les hommes – puisque personne dans la solitude n'est assez fort pour se défendre et se procurer tout ce qui est nécessaire à la vie –, il s'en suit que les hommes aspirent par nature à la société civile, et ne peuvent jamais l'abolir complètement¹⁴⁶.

Spinoza nous amène donc à comprendre que si l'on doit parler d'un « accord » entre les hommes qui constituent le corps politique, il faut le faire en ayant à l'idée la force des affects. C'est l'affect qui fonde et cèle leur accord. En tant que tel, puisque cet accord se fonde sur ce qui constitue essentiellement la nature humaine, on peut avancer qu'il est (cet accord) tout simplement « naturel », pour ne pas dire nécessairement instantané. Arrêtons-nous un moment sur cette expression que Spinoza met en évidence, à savoir que : *la multitude s'accorde naturellement*. Comme on a pu le constater, il introduit cette expression après avoir exclu le fait que les hommes soient conduits par la raison. Que faut-il comprendre par là ? Faut-il dire que les accords qui ont lieu sous le règne de la raison ne se font pas « naturellement » ?

Spinoza n'oppose pas la raison à la nature humaine. Ne dit-il pas que la raison ne demande rien qui soit contraire à notre nature¹⁴⁷ ? Mais, malgré cette affirmation du Scolie de la Proposition XVIII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, il ne faut surtout pas confondre ce que sont les prescriptions de la raison (pour le genre humain) avec l'exécution des principes rationnels. Ces principes relèvent d'abord d'une construction rigoureuse, parce que tout simplement exceptionnelle¹⁴⁸. Aussi, tout comme leur découverte, la mise en pratique de ces principes n'est pas à la portée de tous : elle est très difficile. Or, une telle difficulté montre justement que ce n'est pas de manière spontanée que les hommes se mettent à vivre selon les exigences mêmes de la raison. Une vie conforme à ces exigences peut

¹⁴⁶ *TP*, II, §1, p. 141.

¹⁴⁷ *Eth.* IV, Prop. XVIII, Scol.

¹⁴⁸ *Eth.* V, Prop. LII, Scol., p. 541.

prendre du temps¹⁴⁹. Elle relève en fait de la culture ; elle ne se fait donc pas « naturellement », autrement dit spontanément.

Cela dit, on comprend aisément pourquoi Spinoza soutient que la multitude s'accorde naturellement : tout se fait de façon spontanée. Et cette spontanéité est telle qu'on peut affirmer que l'union de la multitude se fait aisément. Les hommes se fient uniquement à leurs affects. Face à la réalité de « la vie affective », chaque individu humain réalise que, malgré les agressions dont il peut être victime de la part d'autres individus, il y a encore une chose plus difficile que l'agressivité des hommes : c'est la solitude.

L'individu humain ne tirera aucun profit (aucun accroissement) de sa puissance (c'est-à-dire, aucun droit) à partir de sa solitude. Bien au contraire, celle-ci facilitera la diminution de sa puissance d'agir et par conséquent, son droit par rapport aux autres composantes de la nature. La solitude est un affect triste. N'avons-nous pas vu, qu'il est une loi propre à la nature humaine, que de deux maux, il faut choisir le moindre ? Alors, même s'il est vrai que l'homme peut parfois être un danger pour l'homme, on ne peut ne pas reconnaître que, c'est un moindre mal par rapport au danger de la solitude. Celle-ci ne doit pas seulement être définie comme l'isolement d'un individu ; c'est-à-dire, qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène physique qui se traduirait par la mise à l'écart de quelqu'un par rapport au groupe. Il s'agit d'un phénomène psychophysique. En tant que tel, il se traduit *simultanément* par le fait que l'individu soit physiquement séparé des autres et qu'il pâtisse de cette séparation. Une telle séparation se traduit donc par l'éloignement du corps d'un individu de celui des autres. Le corps pâtit nécessairement de cet éloignement, puisque c'est une affection qui diminue sa puissance d'agir. L'esprit étant l'idée du corps, ne peut que percevoir une telle modification de la puissance de son objet. Et comme cette modification diminue la puissance d'agir du corps, il s'en suit psychologiquement un affect : la tristesse. Laquelle n'est que le pendant psychique de la diminution de la puissance corporelle.

Et nous voyons que l'extrait ci-dessus n'est pas, sans nous faire penser au Scolie de la Proposition XVIII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*. En effet, il est possible de remarquer que, dans ce Scolie, Spinoza soutenait que si notre esprit était seul, c'est-à-dire, coupé du monde extérieur, replié uniquement sur lui-même, donc sans que nous n'entretentions des relations avec d'autres individus, il serait tout simplement un esprit imparfait. Et c'est justement la même idée qui est reprise dans le paragraphe 1 du Chapitre VI du *Traité Politique* à travers la question de la solitude. Car, l'imperfection de l'esprit (évoquée dans le *De servitute humana, seu de affectuum viribus*) est due à la solitude ; et

¹⁴⁹ TTP, Chap. XVI.

seule l'ouverture de l'individu humain au monde (donc aux autres) permet de palier cette imperfection. Dans le langage du *Traité Politique*, cette imperfection de l'esprit à laquelle l'*Éthique* fait allusion, correspond à l'absence de puissance, autrement dit, une absence de droit de l'individu humain.

Qu'il soit sage ou non, l'individu humain ne peut ne pas s'efforcer de persévérer dans son être. Or, une telle persévérance exprime, en un certain sens, un désir de puissance. L'homme est toujours en quête perpétuelle de puissance. Mais, ce serait absurde qu'il soit en quête de puissance et qu'il se passe des avantages de ses semblables. La quête de puissance passe nécessairement par la recherche de l'utile, de ce qui est véritablement utile, autrement dit, par une communion, une union avec d'autres hommes. Seul un secours d'homme est en mesure de suppléer notre puissance.

Ainsi, la nature de chaque individu humain l'amène à s'unir à d'autres individus humains, tout simplement parce qu'il voit d'autres individus en faire autant. Encore une fois, un tel suivisme ne répond à aucune exigence de la raison, mais c'est tout simplement une loi de la nature humaine qui stipule que : « De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivi d'aucun affect, affecté d'un certain affect, nous sommes par là même affecté d'un affect semblable »¹⁵⁰. Ce texte permet de mieux comprendre le processus de constitution du corps politique dans le *Traité Politique*. On constate aisément que la chose semblable à nous n'est pas forcément celle avec qui nous avons tissé des liens, c'est-à-dire, celle que nous n'avons pas affectée et qui ne nous a non plus affectés auparavant. Ce qui expliquerait que nous nous mettions aussi à imiter ses affects. Mais Spinoza insiste sur le fait qu'il s'agit d'« une chose semblable à nous », « que nous n'avons poursuivi d'aucun affect ». Cette chose peut donc être une inconnue.

Ainsi, ce n'est plus l'amour ou la haine (ou même tout autre affect) que nous avons pour elle qui va déterminer notre conduite, mais ce sera tout simplement le fait qu'elle soit identifiée comme notre « semblable » ; c'est-à-dire, quelque chose qui soit, d'une certaine manière, proche de nous, par rapport aux autres choses que comprend la nature. Ce qui renforce l'idée selon laquelle, l'imitation des affects se fait spontanément, sans aucun calcul préalable, puisqu'on aurait pu se baser sur les liens qui nous unissent à cette chose pour justifier notre imitation. Or, celle-ci ne vient même pas de ce que nous connaissions (affectivement) la chose. Elle vient de ce que (imaginativement), nous percevions le corps de cette chose comme un corps semblable au nôtre. Ici, ce n'est pas l'affect qui fait de cette chose « semblable à nous », mais c'est le corps. Ainsi, en nous identifions à ce corps, nous ne

¹⁵⁰ *Eth.* III, Prop. XXVII, p. 245.

pouvons que faire nôtre tout ce qui lui arrive de bien ou de mal. C'est en ce sens que l'affect de l'un deviendra l'affect des autres (comme lorsqu'il faut venger un dommage subi en commun ; donc repousser un ennemi commun).

Dans le premier Scolie de cette Proposition, Spinoza donne plus de détail de l'imitation des affects lorsqu'elle se rapporte à la tristesse et au désir : liée à la tristesse, donc à la diminution de la puissance d'agir, cette imitation n'est toute autre que la *pitié*, autrement dit, une tristesse née de l'imagination du malheur d'autrui. Liée au désir, cette imitation des affects se rapporte à l'*émulation* ; celle-ci n'est rien d'autre que le désir d'une chose engendrée en nous de ce que nous imaginons que d'autres individus semblables à nous ont le même désir.

6.4. Spinoza et la spécificité de chaque corps politique : l'*ingenium* du corps politique

Dans la seconde partie de notre thèse, nous nous étions proposé d'ajourner l'étude de l'*ingenium* du corps collectif chez Spinoza. C'est ici le lieu d'en parler. Mais, comment en parler ? Là se situe toute la difficulté : y'a-t-il un critère à partir duquel on peut distinguer un corps politique d'un autre ? Si le corps politique est un collectif qui doit sa constitution à l'union des individus humains, n'a-t-il pas, à partir de ses éléments constitutifs, de quoi le distinguer d'un autre corps politique ?

Avant de continuer notre interrogation, précisons que par « spécificité de chaque corps politique », nous ne faisons pas allusion à la distinction que Spinoza pose, par exemple, entre l'Aristocratie, la Monarchie et la Démocratie. De même que, comme nous l'avons souligné précédemment, il est possible de distinguer un philosophe d'un autre, tout comme un ivrogne d'un autre, de même qu'il est possible, de puiser, à travers le discours « anthropologico-politique » de Spinoza, quelques éléments permettant de mettre en valeur la particularité d'un corps politique par rapport à un autre ; autrement dit, qu'il s'agisse de deux États démocratiques ou non, nous devons pouvoir distinguer tel État de tel autre, donc ce qui fait la spécificité de chaque corps politique.

Autrement dit, qu'est-ce qui fait de *ce* corps politique, le corps politique des Hébreux et non celui des Perses ou des Grecs ? C'est pour apporter une réponse à cette préoccupation, que nous subdivisons notre argumentation en deux moments : nous tenterons de montrer que l'*ingenium* d'un corps politique est spécifique à *ce* corps politique. L'*ingenium* du corps

politique (tout comme celui de l'individu humain) s'explique-t-il *seulement* par les propriétés de la nature humaine ? La nature humaine étant *une*, il ne faut pas « rêver que la nature a jadis produit des genres d'hommes différents »¹⁵¹, dans ce cas, il va falloir démontrer comment des corps politiques conçus par des individus semblables (du point de vue de la nature humaine), diffèrent cependant les uns des autres, tout comme les individus dont ils sont constitués diffèrent entre eux. Si la nature humaine est unique, la différence qui se lit entre les individus relève-t-elle d'un concours de circonstance ?

Si l'*ingenium* de l'individu humain s'explique aussi bien par sa nature (d'homme) que par la manière dont il affecte et est affecté, donc par toute une série d'expériences expressives du vécu de chaque individu, comment rendre compte de l'*ingenium* du corps collectif ? Autrement dit encore, si la connaissance adéquate des choses, la maîtrise des passions (donc la fin ou la réduction des troubles), ainsi que la sécurité et la santé sont autant d'objets désirés par tous, il se trouve alors que « ces dons ne sont propres à aucune nation, mais ont toujours été communes à l'ensemble du genre humain »¹⁵². Ce qui revient à dire qu'étant donné qu'il s'agit là de caractéristiques communes des corps politiques, on ne peut en déduire la spécificité ou l'*ingenium* de tel corps politique. Tout comme chaque individu humain, chaque corps politique est constitué par des propriétés *non mediocris* (« peu communes »)¹⁵³. Quelles sont ces propriétés ? Pour les comprendre, il nous semble important de dire ce que l'*ingenium* du corps politique n'est pas.

A. Ce que l'*ingenium* du corps politique n'est pas

Comme on le sait, au chapitre III du *Traité théologico-politique*, Spinoza est préoccupé par une seule question : celle de savoir si le don de la prophétie fut exclusif aux Hébreux. Au cours de la résolution de ce problème, à travers son argumentation, le philosophe conduit le lecteur à s'intéresser à ce qui fait l'exclusivité ou la spécificité d'un corps politique, donc ce qui le distingue d'un autre. En dehors du fait que pour Spinoza, le don prophétique ne soit pas exclusif aux Hébreux¹⁵⁴, ce qu'il y a de remarquable dans cette nouvelle voie (ou réflexion) qui s'offre au lecteur, c'est, non pas lorsque celui-ci apprend que,

¹⁵¹ Spinoza, *TTP*, III, § 5, p. 155.

¹⁵² *Ibid.*, III, § 5, p. 155.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, III, § 8, p. 163.

du point de vue de la nature (ou de l'ordre des choses), les hommes sont tous les mêmes ; mais qu'en tant que tel, leurs sociétés n'en diffèrent pas pour autant. Car celles-ci ne sont rien d'autres que des états construits et conservés pour favoriser l'affirmation de tous dans l'être, par la sécurité, la paix et bien d'autres choses qui rendent l'état civil préférable à l'état de nature.

S'il y a une différence considérable entre l'état de nature et l'état civil, il n'y en a pas entre états civils, du moins, par rapport aux raisons de leur constitution et de leur conservation. En nous fondant, par exemple, sur l'histoire des Hébreux, telle que nous la ressasse Spinoza, il est possible de poser l'Égypte pharaonique comme une sorte d'état de nature des Hébreux (non pas au sens où chacun d'eux était en lutte perpétuelle contre les autres, mais c'est surtout par rapport au caractère insupportable de l'esclavage, mais aussi par rapport à la constitution de leur État qui n'a lieu qu'après qu'ils aient quitté l'Égypte). Leur libération (leur sortie) d'Égypte par Moïse, correspondrait à leur sortie de l'état de nature. Laquelle devra déboucher sur la constitution d'un corps politique qui leur est propre. Le désert dans lequel Moïse les conduisit est une « certaine région du monde »¹⁵⁵ qui diffère d'une autre pour plusieurs raisons.

La constitution d'un tel corps politique répond donc à une préoccupation : celle de permettre aux Hébreux de connaître des meilleures conditions de vie, de se sentir protégés ; en somme, elle leur permet de connaître le bonheur d'appartenir à un corps politique. Mais, tous ces privilèges qu'offre ce corps politique ne sont-ils pas les mêmes que ceux qu'offrent d'autres corps politiques ? Si la constitution du corps politique passe nécessairement par l'union des individus humains, laquelle se fait, entre autres, sur la base de l'imitation des affects, il n'en demeure pas moins que, de deux maux, il faut choisir le moindre, aucun individu ne saurait préférer un état insupportable (l'état de nature) à un autre, qui soit supportable (l'état civil). Autrement dit, les raisons de la constitution et de la conservation du corps politique sont propres à tous (les corps politiques).

Contrairement à l'imagination qui ne pose les choses que par rapport à nous, et qui ne peut donc permettre de concevoir des lois favorables à la conservation du corps politique, en tant qu'il est ce par quoi les individus humains connaissent les propriétés des choses, et posent la valeur de ces mêmes choses, non pas en fonction d'un individu, mais de l'ensemble des individus (ou si l'on veut, par rapport à un modèle de la nature humaine), l'entendement constitue une propriété essentielle de la nature humaine. Et, puisqu'il est le propre de la nature

¹⁵⁵ Spinoza, *TTP*, III, § 5, p. 155.

humaine, l'entendement ne saurait donc constituer un critère de distinction entre les différents corps politiques.

En d'autres termes, l'*ingenium* d'un corps politique, donc ce qui fait d'un corps politique ce corps politique, ne saurait se déduire de l'entendement de tel peuple, car comme cela se donne à lire tout au long du chapitre III du *TTP*, Spinoza insiste sur le fait que : « à l'égard de l'entendement ou de la vertu vraie, aucune nation ne se distingue d'une autre, et ainsi dans ce domaine aucune n'est élue par Dieu de préférence aux autres »¹⁵⁶. Cela dit, en refusant de poser l'entendement comme la raison principale de l'élection du peuple Hébreu, Spinoza permet à la fois de comprendre que l'entendement ne peut, en aucun cas, constituer un critère de distinction entre ce peuple et les autres, puisque, sur cette base (celle de l'entendement), « ils ont eu sur Dieu et la nature des pensées qui sont tout à fait celles de la foule »¹⁵⁷. En fait, tout ceci consiste à dire que, l'*ingenium* d'un peuple ou d'un corps politique, donc ce qui fait sa spécificité, n'est pas une propriété commune, comme si elle était naturellement et identiquement attribuée à tous les peuples. N'avons-nous pas vu, avec Spinoza qu'au cours de leur constitution, leur union en un seul corps et en une seule âme, donc pour la formation de leur société, les individus humains, ont été conduit à « occuper une certaine région du monde et (...) concentrer les forces de tous comme un corps unique – celui de la société »¹⁵⁸ ?

Comment rendre compte des divers genres d'hommes, et par voie de conséquence, des divers corps politiques ? C'est à cette question que nous allons consacrer les lignes qui suivent. Pour mieux répondre à une telle préoccupation (et pour donner une suite logique à notre réflexion), nous démontrerons d'abord ce qui fait l'*ingenium* d'un corps politique. Par la suite, notre effort consistera à relever ce qui distingue un corps politique d'un autre.

B. L'*ingenium* du corps politique

Cela dit, si tel est que, la nature ne crée pas des peuples, donc si la nature ne crée pas des corps politiques, et sachant que les peuples (de même que les corps politiques) ne sont tels que grâce à leurs spécificités, faut-il dire pour autant que l'*ingenium* n'est pas expressif de la puissance même de la nature ? Sûrement pas, car qu'est-ce que l'*ingenium* sinon la spécificité

¹⁵⁶ Spinoza, *TTP*, III, § 13, p. 179. Voyez aussi les § 6 et 7 du même chapitre (pp. 157 ; 161).

¹⁵⁷ *Ibid.*, III, § 6, p. 157.

¹⁵⁸ *Ibid.*, III, § 5, p. 155.

même d'un individu ? Et qu'est-ce qu'un individu, sinon une partie de la nature ? Il est vrai que la nature ne crée que des individus et non des corps politiques ou des peuples, mais il faut préciser aussitôt que les individus humains ne demeurent pas tels qu'ils ont été créés par la nature : en tant qu'ils font partie d'une infinité de choses que comprend la nature, tout comme les autres individus naturels, les individus humains sont considérablement influencés par leur milieu de vie. La région du monde dans laquelle tel groupe d'individus humains se trouve, joue un rôle considérable dans la constitution même de la singularité de chaque individu, et partant, de l'ensemble des individus compris dans cette région, autrement dit, tout le corps politique formé dans cette région précise du monde.

Remarquons que, si pour Spinoza, les raisons de la constitution et de la conservation du corps politique sont universelles, il n'en demeure pas moins que, d'une constitution et d'une conservation à une autre, la différence peut être considérable (non pas du point de vue des raisons, par exemple, la sécurité, la paix, etc., mais par rapport à la manière dont chaque corps politique se constitue et se conserve). Nous l'avons vu, la constitution et la conservation ne doivent pas leur particularité à l'entendement (qui est une propriété commune à tous les individus humains, et dont les expressions peuvent donc se lire dans tous les corps politiques). Selon Spinoza, la constitution et la conservation du corps politique sont une affaire de vigilance et d'*ingenium* ; comme nous pouvons le lire dans ce qui suit : « pour former et conserver la société, une vigilance et une complexion peu communes sont requises [*Verum enimvero ad societatem formandam et conservandam ingenium et vigilantia non mediocris requiritur*]. C'est pourquoi la société qui sera la plus sûre, la plus stable et la moins soumise à la fortune est celle qui est davantage fondée et gouvernée par des hommes prudents et vigilants ; en revanche, celle qui se compose d'hommes à la complexion rude [*rudis ingenii*] dépend le plus de la fortune et est moins stable »¹⁵⁹. De quelle vigilance et de quel *ingenium* s'agit-il ici ? Il s'agit, bien évidemment, de la vigilance et de l'*ingenium* d'un ensemble d'individus humains. Mais, lesquels ? Ceux qui sont indispensables à la formation et à la conservation du corps politique.

Ce qui est remarquable dans cet extrait du *TTP*, c'est le fait que, les dispositions indispensables à la constitution et à la conservation du corps politique soient dites *non mediocris*, « peu communes ». Ici, cette absence de communauté ne concerne pas les membres d'un même corps politique ayant concouru à sa formation et à sa conservation, mais des membres de différents corps politiques situés, s'il faut le dire, dans telle ou telle région précise du monde. En d'autres termes, le peu de communauté de ces dispositions (à la

¹⁵⁹ Spinoza, *TTP*, III, § 5, p. 155.

constitution et à la conservation du corps politique), est expressif de la spécificité et de la singularité de ces dernières ; à tel point que, bien que chaque corps politique ait bénéficié de telles dispositions, d'un corps politique à un autre, il y a autant de dispositions.

Tout donne à penser que, les régions du monde dans lesquelles chaque corps politique voit le jour et se conserve, pourraient constituer un critère distinctif entre les corps politiques ; leurs différences pourraient se fonder là-dessus, même si deux ou plusieurs corps politiques peuvent être situés dans une même région du monde et avoir, par exemple, le même climat, tout en étant distincts. Seulement, comme les individus humains, donc ceux qui composent tel ou tel corps politique sont nécessairement influencés par leur milieu de vie, dans ce cas, telle ou telle région du monde modifiera la puissance des individus qui s'y trouvent de telle ou telle manière ; autrement dit, d'une manière qui diffère de celle d'autres individus vivant soit dans les mêmes, soit dans d'autres régions du monde¹⁶⁰. Que faut-il comprendre de tout ceci ?

Il faut comprendre que, Spinoza lie la spécificité d'un corps politique à celle des individus qui le composent (mais aussi à celle de ceux qui ont la charge de diriger les affaires publiques). Autrement dit, si le corps politique résulte des individus qui le composent, la particularité de ce corps sera indissociable de la complexion affective de ses membres, de même que la complexion affective de ses membres sera indissociable de la particularité du milieu dans lequel ces individus vivent quotidiennement les occurrences de la vie¹⁶¹. La stabilité d'un corps politique, la quiétude qu'il procure, de même que son instabilité, les troubles qui le caractérisent sont tributaires de la complexion de ceux qui le constituent et le conservent.

Lorsque nous avons étudié l'*ingenium* de l'individu humain dans la seconde partie de notre thèse, nous avons, par la même occasion, posé l'environnement (autrement dit le milieu

¹⁶⁰ Au paragraphe 7 du chapitre X du *TP*, Spinoza soutient que « outre ces dispositions on peut en inventer d'autres dans chaque État, accordée à la nature du lieu et au génie [*ingenio*] de la nation » (*TP*, X, §7, p. 263). Chaque région du monde a ses spécificités, ses différentes manières d'affecter les individus qui s'y trouvent. De ce fait, ces derniers développeront des réflexes, se constitueront eux-mêmes, et constitueront leurs corps politiques en fonction de leurs expériences collectives ; donc en fonction des réalités de leur milieu de vie. Expérience qui doit sa singularité non seulement au lieu dans lequel se trouve tel peuple, mais aussi à la manière dont ce même peuple fait face aux différentes épreuves de la fortune : par exemple, d'un peuple à un autre, la façon d'affronter telle ou telle catastrophe diffère considérablement ; et c'est dans cette distinction que se constitue aussi la spécificité de chaque peuple. Autrement dit encore, tout se passe comme si les corps collectifs (de même que les individus singuliers) qui sont produits « indistinctement » – la nature ne produit que des individus qui, si l'on suit le raisonnement de l'Abrégé de physique du *De natura et origine mentis*, ne se distinguent entre eux qu'en fonction de la manière dont les parties composantes de chacun se sont constituées. Mais, à ce propos, ne faudrait-il pas préciser que, la différence que la Définition incluse dans l'Abrégé de physique pose entre tel individu et tel autre, met en évidence des individus de nature différentes, par exemple, le corps humain et un corps encore plus complexe, tel que le corps politique ? A ce propos, on peut faire remarquer que, Spinoza ne distingue pas un individu humain de tel autre par rapport à la manière dont leurs corps respectifs ont été constitués, mais selon que chacun est affecté et affecte – n'arrivent à se distinguer les uns des autres qu'à partir de leur rapport à la réalité, à la fortune. Cette dernière (la fortune) étant le lieu, le terrain sur lequel se construit la spécificité d'un peuple. Tout se joue dans la capacité ou l'incapacité d'un peuple à faire face aux aléas de la fortune ; tout dépend donc de la spécificité de l'*ingenium* de chaque peuple.

¹⁶¹ Nous l'avons expliqué, mais nous y reviendrons.

de vie) comme l'un des éléments participant à la constitution de l'*ingenium* de chacun. Certes, tous les individus vivant dans une même région n'ont pas le même *ingenium*, puisque la manière dont un corps humain est constitué, donc la manière dont il est affecté ou modifié par les choses extérieures, diffère de celle dont un autre corps est affecté par les mêmes choses extérieures. Mais, à ce niveau, un problème fondamental se pose avec insistance : si ce qui fait d'un corps politique *ce* corps politique s'explique, comme on peut le lire à partir de l'extrait du paragraphe 5 du chapitre III du *TTP* précédemment cité, c'est la vigilance et l'*ingenium* des individus qui composent et conservent ce corps politique, alors comment rendre compte d'une telle union des *ingenia* quand on sait que l'*ingenium* de l'un diffère considérablement de celui des autres ? C'est toute la question de l'unité du corps politique qui se pose. Soulignons à ce propos que, le charme de cette question se voit non seulement dans le désir de comprendre comment le corps politique se constitue, mais surtout comment il devient *ce* corps politique et pas un autre.

Contrairement à ce que propose la philosophie politique de Hobbes, il n'y a pas, chez Spinoza, une pensée de la *représentation*, et encore moins une tendance à faire du contrat social la constitution politique du peuple. Aussi, contrairement au corps humain qui renferme une puissance supérieure à celle de ses parties constituantes, le corps politique n'a de puissance effective que pour autant que les membres qui le constituent voient un intérêt à constituer et à conserver ce corps, donc à se conformer aux lois qui le régissent. La puissance du corps politique n'est que la somme des puissances des individus qui le composent. Comment penser la constitution et la conservation du corps politique chez Spinoza, quand on sait que les individus conservent tous leur droit naturel ? Cette question a préoccupé les commentateurs spinozistes.

Parler de la constitution et de la conservation du corps politique, et cela, malgré la diversité des appétits des individus, c'est nécessairement envisager une unité dont le corps politique lui-même serait l'expression. Les commentateurs spinozistes s'accordent tous à soutenir que l'unité du corps politique passe par l'union des individus ; « union » qui se caractérise par des actions communes. Cependant, d'un commentateur à un autre, il est possible de lire une diversité de thèses relatives à l'unité du corps politique chez Spinoza. Ainsi, selon Étienne Balibar :

Lorsque les individus construisent une œuvre commune (...) l'« âme » du corps politique n'est pas une représentation, mais une pratique. C'est toute la question de la décision.

[...] Les individus « décident » rarement (...). Quant à la multitude, comme puissance contradictoire, intérieurement divisée, elle ne décide rien du tout. [...] Pourtant, s'il doit émerger une volonté au niveau

de l'Etat, il faut que la multitude soit impliquée dans sa formation. Comment est-ce matériellement possible ?¹⁶²

Que veut dire Étienne Balibar quand il s'abstient d'identifier l'âme du corps politique à une représentation ? Dans le chapitre V que nous avons consacré à la pensée politique de Hobbes, la question de la représentation a été abordée. Pour ne pas renvoyer le lecteur à ce chapitre, nous pouvons dire en quelques mots ce qui suit : chez Hobbes, la représentation est expressive de ce qu'elle représente. Mais qu'est-ce à dire ? Nous l'avons vu précédemment, aux yeux de Hobbes, le peuple et le Souverain sont postérieurs à l'union des individus humains, c'est-à-dire qu'ils sont les conséquences d'un contrat. Autrement dit encore, on ne peut parler de *peuple* et de Souverain qu'une fois les différents individus qui s'opposaient à l'état de nature et s'inscrivaient dans une logique de guerre perpétuelle de tous contre tous, acceptent de passer par le contrat qui implique que chaque individu fasse la promesse d'abandonner ses droits (dont il jouissait à l'état de nature) au seul Souverain qu'autrui reconnaît comme tel, c'est-à-dire comme la seule entité à laquelle il peut aussi abandonner ses droits. La représentation naît de ce retrait de tous, de cet abandon des droits de tous ; des droits qui reviennent tous au seul Souverain et qui fondent sa puissance absolue, sa volonté souveraine et la capacité qu'il a d'assurer la protection de tous et de chacun. Au nom de cette puissance qui résulte de l'abandon des droits individuels, le Souverain peut désormais légiférer, donc poser des lois censées régir le corps politique, et tenir tout le monde en respect. C'est la représentation qui fait de la multitude des individus humains un peuple : tout se passe comme si sans cette représentation, les individus humains ne sauraient être considérés comme un peuple ; autrement dit, la représentation est ce qui fait des individus humains, donc de la multitude encore diverse, un peuple¹⁶³. L'unicité de la *personne* provient non pas, de la multitude, mais du *représentant*. Celui-ci résulte certes des puissances individuelles, mais ne se réduit pas à telle ou telle puissance, donc à celle de tels individus et tels autres ; mais il est expressif d'une seule puissance. C'est lui seul qui fait des puissances individuelles qu'il renferme, une puissance unique. Cette unicité constitue ainsi la multitude en peuple.

¹⁶² É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, pp. 86-87.

¹⁶³ « Que celui qui est fait souverain ne fasse pas de convention avec ses sujets avant son avènement, la chose est claire : ou bien en effet il doit passer une convention avec la multitude entière, constituant une des parties contractantes, ou bien il doit passer une convention particulière avec chacun ; mais avec l'ensemble constituant une partie contractante, cela est impossible, parce qu'il ne sont pas encore une seule personne » (Hobbes, *Léviathan*, XVI, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p. 181).

Suite à ce qui précède, nous pouvons donc comprendre pourquoi Étienne Balibar s'abstient d'identifier (chez Spinoza) l'âme du corps politique à une représentation. Un tel refus s'explique : dans la seconde partie de notre étude, nous avons vu que chez Spinoza, bien qu'il soit doté de raison, l'individu humain est plus porté à se laisser conduire par le torrent des passions que par les exigences de la raison. Cette vérité anthropologique posée, on se demande alors comment, tel que le soutient Hobbes, des individus à l'état de nature, donc en proie aux passions contraires, peuvent s'accorder sur la base d'un contrat et s'autoriser un représentant. Leurs constitutions individuelles ne les disposent pas spontanément à faire des concessions au profit du bien commun : chacun ne pense qu'à soi, autrement dit à sa propre conservation, sa persévérance personnelle et cela, au détriment du bien de tous. En toute rigueur, la représentation n'est pas expressive de spontanéité, bien au contraire, elle traduit toute une construction relevant ainsi de la raison, donc de la conduite des individus sous un registre autre que celui de leurs passions respectives. Ce climat (le règne des passions) est tel qu'aucun individu ne parvient pas encore à réguler sa vie rationnellement ; ce qui a pour conséquence ceci : aucun individu humain n'est disposé à permettre à un représentant de discourir et d'agir en son nom. Faut-il conclure à l'impossibilité de constituer le corps politique ? Non, il faut seulement préciser que la constitution du corps politique ne passe pas par la désignation et l'autorisation d'un représentant. La constitution du corps politique se fera sur la base de l'imitation des affects. Or, cette imitation n'est pas réfléchie, mais spontanée, au sens où elle s'explique par cela même que l'individu imagine la conduite de ses semblables. C'est donc au cours de l'imitation des affects que « les individus construisent une œuvre commune », pour reprendre le propos de Balibar. Dans un tel cas, à savoir celui de l'imitation des affects et de la constitution du corps politique qui en résulte, l'âme du corps politique est autre chose qu'une représentation. Qu'est-ce qu'elle est ? Si le corps politique a bien une âme, quelles sont les caractéristiques de celle-ci ? Comment se donne-t-elle à penser ?

Étienne Balibar pose qu'en tant qu'elle est ce par quoi s'exprime la volonté même d'un corps politique, c'est-à-dire l'acte majeur de l'individu collectif, la *décision* n'émerge pas dans un déni total des parties composantes du corps politique. On le voit, par exemple, lorsqu'il faut faire passer telle ou telle loi dans un corps politique ; la multitude n'est pas souvent à l'origine des lois qui régissent sa conduite au sein du corps politique ; seulement ceux qui en font la proposition, ne peuvent les instituer sans réellement informer la multitude. Or, c'est précisément dans cette information que se situe la prise en compte de cette dernière et que celle-ci perçoit telle *décision* comme la sienne. Encore une fois, tout se passe comme

si, alors qu'elle n'est pas à l'origine de la *décision*, la multitude ne peut ne pas participer à rendre celle-ci effective ; autrement dit, c'est comme si la *décision* doit son effectivité à l'implication ou à la prise en compte de la multitude. Et ce serait dans cette implication de tous, donc à travers la *décision*, que l'on aurait affaire à l'âme d'un corps politique. Cependant, comme le fait constater Balibar, la question demeure : elle demeure surtout lorsqu'on confronte, par exemple, *una veluti mente duci* à une autre expression, qui est en réalité son antithèse dans le *Traité politique*, à savoir *ex suo ingenio vivere* : « il y a *opposition formelle*, au premier degré, entre l'unité (unité de pensée, donc de décision) de l'*imperium* et l'indépendance « naturelle » des *ingenia* individuels ; (...) le « droit » de chacun (*sui juris esse*) renvoie à un *ex suo ingenio vivere* qui est en fait autodestructeur, et donc pratiquement « impossible » ; l'autre dans lequel ce « droit » (...) incorpore la possibilité de *ex suo ingenio vivere* au droit commun, donc à la puissance commune réalisée dans une vie commune »¹⁶⁴. L'âme du corps politique serait-elle la concrétisation de l'union des *ingenia* ? Si oui, l'*animorum unio*, nous dit Balibar, se dit aussi bien d'une union passionnelle, par exemple, celle de la foule que d'une union faite sous la dictée de la raison, donc à partir des institutions.

L'union des âmes est donc une association des *ingenia*. Laquelle implique nécessairement la mise en œuvre d'un « processus de pensée » relatif à la multitude. Quelle est la spécificité de cette pensée ? Comment des individus humains dotés d'*ingenia* différents, parviennent-ils à s'exprimer à travers une seule pensée – celle dont le processus est à l'œuvre – ? Ce qui fait de cette pensée une pensée commune, donc propre à la multitude, et cela, malgré la diversité et la singularité des *ingenia*, c'est le fait qu'elle soit expressive aussi bien de l'idée que la multitude a d'elle-même (autrement dit la manière dont elle imagine sa spécificité, donc ce qui fait d'elle *cette* multitude et non une autre), que de la manière dont cette multitude se constitue.

Balibar tient à préciser que cette pensée par laquelle la multitude s'exprime, renvoie surtout à la puissance des différents individus constituant le corps politique ; puissance expressive du vécu des individus non plus dans leur singularité, mais en fonction de la manière dont ils sont tous affectés par les mêmes événements qui arrivent dans cette région du monde où ils se trouvent tous. Fort de ce constat, Balibar peut affirmer qu' : « il est radicalement exclu de penser le « corps » politique ou l'individualité du corps politique comme quelque chose de préexistant à la constitution de la quasi-*mens* (ou à la quasi-

¹⁶⁴ E. Balibar, « Spinoza et « l'âme » de l'Etat. *Potentia multitudinis, quae veluti mente ducitur* », [En ligne] *op.cit.*, p. 17.

constitution de la *mens*, c'est-à-dire de l'*animorum unio*), et que celle-ci viendrait refléter après coup. Le « corps » politique est plutôt, à l'inverse de cette représentation mécaniste, l'effet de l'unification de la *mens* »¹⁶⁵. En d'autres mots, aux yeux de Balibar, il serait trop risqué de parler rigoureusement de « corps politique » chez Spinoza, car ce qui donne tout son sens, toute sa consistance au collectif, donc à l'État, c'est avant tout la pensée commune, donc une union des idées. Tout se passe alors comme si la constitution de l'État, donc sa formation, s'explique moins par un processus mécanique, autrement dit physique, que par l'adhésion des individus humains à une pensée commune. C'est cette dernière qui conditionne aussi bien la formation que la destruction d'un corps politique. Pour Balibar, il n'y a pas *d'abord* constitution d'un corps politique et *ensuite* constitution de la « quasi-*mens* » ; ce qui revient à dire que, le corps politique en tant que « corps », n'est pas la condition de la constitution de l'âme ou de la quasi-*mens* de l'État ; mais que c'est plutôt la constitution de la quasi-*mens* qui conditionne, dans les faits, la constitution même de l'État comme « corps politique ». Quel constat pouvons-nous faire de ce qui précède ?

Les analyses de Balibar nous amènent à distinguer la constitution (et par voie de conséquence, la conservation et la destruction) du corps politique, de celle du corps humain. Où se situe la distinction ? Le corps humain doit sa constitution à un processus physique ; un processus définit par l'union des corps qui se superposent et se transmettent leurs mouvements. Tandis que celle du corps politique, met en valeur la *mens*¹⁶⁶, l'âme ou plus

¹⁶⁵ *Op.cit.*, p. 18.

¹⁶⁶ Il est vrai que cette union des *mens*, n'est pas sans impliquer comme une union des corps. Les hommes qui s'associent aux autres ne sont pas privés de leurs corps. C'est donc corps et âme qu'ils s'engagent tous dans la constitution de l'individu collectif. Cependant, ce qui est remarquable dans cette union, c'est le fait qu'elle ne soit pas seulement corporelle, donc physique – quand bien même, il y a effectivement rassemblement de corps dans une certaine région du monde – mais cette union se fait aussi par la *mens* de chaque individu. Car, le tout n'est pas de regrouper des individus humains dans une certaine région du monde, mais ce qui importe le plus, c'est que ces individus se reconnaissent à travers ce corps politique. Se reconnaître à travers le corps politique, c'est se conformer à ses lois comme si celles-ci avaient pour auteur, chaque individu humain. L'idée que nous voulons mettre en évidence, c'est que, la constitution du corps politique n'est pas seulement un phénomène physique, il est aussi, « mental ». Ainsi, pourrait-on dire que la seule présence de l'individu au sein du corps politique ne fait pas de lui membre de ce corps politique, car en toute rigueur, on ne naît pas membre de tel corps politique, mais on le devient. Et le devenir membre du corps politique implique bien plus qu'une simple présence physique aussi d'un corps politique. Il faut une adhésion. Nous remarquons, par exemple, qu'un exilé, donc un individu humain appartenant à un corps politique A et se retrouvant, par un concours de circonstance dans un autre corps politique, disons B, participe, certes, à sa manière, à la persévérance de ce corps politique qui l'accueille, en s'abstenant de troubler l'ordre public, en exerçant telle ou telle tâche, etc. Pour autant, le fait qu'il soit dans un corps politique (B, donc) autre que le sien, ne fait pas de lui un étranger par rapport à son corps politique d'origine (à savoir A) tant qu'il adhère, donc s'inscrit profondément dans l'*ingenium* de son corps politique (A). En d'autres termes, ce n'est pas par un processus physique qu'il est amené à conserver sa citoyenneté, autrement dit, l'exile, en tant qu'il implique l'éloignement d'un individu de son corps politique, ne signifie pas une rupture, une désunion entre cet individu et ce corps collectif. Malgré la distance et le temps qui l'éloignent du corps politique A, il demeure citoyen de ce corps politique. C'est donc par un processus d'un autre ordre, celui de la pensée, que se fait à la fois l'union des individus et le maintien de leur appartenance à un corps politique. La citoyenneté de l'individu passerait par sa capacité à partager des valeurs communes, à se reconnaître à travers les institutions du corps politique ; autrement dit, à éprouver son attachement à ce corps politique. Laurent Bove souligne que chez Spinoza : « l'imitation des affects et des désirs (...) est le meilleur ciment de l'identité nationale et de l'unité quasi organique de la communauté. [...] Car, comme les hommes en général (...), chaque société doit aussi, dans la représentation, définir son identité (c'est-à-dire son image propre)

précisément, tout un processus mental visant à unifier les *ingenia* ; lesquels, bien qu'ils soient spécifiques à chaque individu, sont néanmoins, indissociables du milieu de vie des individus (donc leur situation commune qui les expose, par exemple, aux mêmes événements ; exposition qui ne détruit en aucun cas, le désir de conserver ou de réorganiser leur milieu de vie, leur corps politique), donc ces *ingenia* traduisent aussi un intérêt commun exprimé à travers le corps politique lui-même (autrement dit, sa constitution, sa conservation et toutes les variations qu'il peut connaître).

Or, cet intérêt est une pensée commune, donc propre à un ensemble d'individus, soucieux de constituer et de préserver leur collectif ; cet intérêt qui débouche sur la constitution, la conservation et la réorganisation du corps politique exprime, selon la séduisante formule de Balibar, « un minimum d'incorporation ». Formule qui, rappelons-le, sous-tend l'antériorité d'une union des âmes (avant la constitution du corps politique). Union des âmes qui donne lieu à ce que Balibar nomme « un quasi psychisme » ou « un psychisme quasi individuel »¹⁶⁷. Le terme « quasi » permet de comprendre la pertinence de l'analogie entre l'individualité humaine (disons, singulière) et l'individualité collective ; autrement dit, si chez Spinoza, les idées renvoient précisément à la constitution de l'âme, et traduisent les variations de la puissance du corps humain, il est possible de voir à travers le « psychisme quasi individuel » l'expression d'une association d'idées incluses dans le corps politique, et expressives de la particularité d'un corps politique.

Nous arrivons maintenant à un autre moment essentiel du problème de la spécificité du corps politique : soulignant l'apport de Pierre-François Moreau par rapport à l'élucidation de ce problème, Étienne Balibar, concède l'idée selon laquelle le concept spinoziste d'*ingenium* « contient la clé du problème de *l'identité des individus*. Donc aussi celle des quasi-individualités collectives », avant de préciser aussitôt que, ce qui lui « semble jouer un rôle décisif dans la version la plus élaborée de la pensée spinoziste sur ce point, ce n'est pas la désignation d'un *ingenium* des peuples ou des nations (...) mais c'est plutôt le rapport entre la formation des idées transindividuelles (...) et l'*ingenium* de chacun »¹⁶⁸. Ce qui le conduit, sans se désolidariser de la traduction de l'*ingenium* par « complexion », à souligner tout de même l'importance de rendre ce même concept d'*ingenium* par « résistance à l'assimilation ». Qu'est-ce qui explique le choix de Balibar (à savoir celui de lire l'*ingenium* non plus comme

dans sa différence avec les autres sociétés » (L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, p. 201).

¹⁶⁷ E. Balibar, « Spinoza et « l'âme » de l'Etat. *Potentia multitudinis, quae veluti mente ducitur* », [En ligne] *op.cit.*, p. 20.

¹⁶⁸ *Ibid.*

expressif de l'identité des individualités, mais comme l'expression d'une résistance à l'assimilation) ? Un tel choix se comprend. Bien qu'il s'accorde avec Moreau pour rendre *ingenium* par « complexe », etc., Balibar donne la possibilité de lire l'*ingenium* comme « un « naturel » persévérant dans l'histoire »¹⁶⁹. L'idée de « persévérance » coïncide bien avec celle de « résistance à l'assimilation », c'est-à-dire, ce qui fait que cet individu humain (ou ce peuple) demeure toujours le même.

Or, selon nous, donc contrairement à la tendance pour laquelle opte Balibar, il ne saurait y avoir de « persévérance » et encore moins de « résistance à l'assimilation » sans une consistance propre. Autrement dit, un individu humain (ou un corps politique) ne résiste que parce qu'il trouve en lui-même, de quoi résister, c'est-à-dire un ensemble d'éléments qui l'amène à faire face à tout ce qui se présente à lui. Ce qui, en d'autres termes, signifie que, avant d'être « un naturel persévérant dans l'histoire », l'*ingenium* est d'abord un constituant dans l'histoire, et qui en se constituant tout au long de l'histoire, persévère à travers sa constitution continue ; tout comme elle se constitue à travers sa persévérance. En termes clairs, il n'y a pas de persévérance pour un individu quel qu'il soit, sans que cet individu n'ait d'abord une consistance propre. C'est précisément en fonction de sa consistance qu'il peut enfin se poser comme tel individu et s'affirmer, donc résister en tant que cet individu¹⁷⁰.

On peut donc voir que, la question du rapport entre « la formation des idées transindividuelles » et l'*ingenium* de chacun que Balibar met en valeur, n'est pas dissociable de celle de l'*ingenium* des peuples ou des nations. Car (nous savons que l'orientation de Balibar consiste à nous faire comprendre la difficulté que suscite la question spinoziste d'une âme du corps politique. C'est ce qui explique pourquoi il insiste sur le rapport entre les idées collectives et celles de chaque individu définit par sa propre complexion. Mais, cela nous conduit tout de même à préciser que), les idées transindividuelles sont propres à chaque corps politique, et cela, en fonction de la situation géographique, des évènements socio-historiques et autres. Aussi, chaque individu humain, en tant que membre d'un corps politique a, certes, une consistance propre, mais celle-ci est avant tout la consistance d'un individu vivant dans tel corps politique et non dans tel autre. Un tel constat, en tant qu'il met en lumière la singularité des corps politiques, sans pourtant inhiber la question du rapport entre le corps politique et l'individu humain dans sa singularité, nous porte à souligner la nécessité d'interroger les analyses de Pierre-François Moreau.

¹⁶⁹ *Op.cit.*

¹⁷⁰ Pourtant, dans son article cité ci-dessus, lorsqu'il discute sur les travaux de Pierre-François Moreau, Étienne Balibar pose l'*ingenium* comme étant « fait de mœurs et de croyances, acquis ou constitué historiquement » (voir p. 13). Ce qui ne l'empêche pas de mettre en valeur un seul aspect de l'*ingenium*, celui qu'il identifie comme « résistance à l'assimilation ».

Si l'individu humain est plus passionnel que rationnel, il ne saurait y avoir de définition de la nature humaine qui fasse abstraction de cette vérité, sans manquer de comprendre l'homme aussi bien dans sa singularité que dans la collectivité. Les passions font partie intégrante de la nature humaine. En tant que tel, chaque individu (singulier ou collectif) ne peut ne pas se définir par les passions qui le caractérisent essentiellement. C'est fort de cette certitude, que pour déterminer l'individualité d'un peuple, Pierre-François Moreau nous amène à ne pas sous-estimer le statut de l'expérience dans le système spinoziste. On peut comprendre que, autant lorsqu'elle est individuelle, donc propre à untel, l'expérience est constitutive de l'identité de chaque individu, autant lorsqu'elle est collective, donc vécue en même temps, par un ensemble d'individus distinct d'un autre ensemble d'individus, l'expérience (collective ou le vécu collectif) est constitutive de l'individualité d'un corps politique. Mais qu'est-ce que l'expérience (commune) ? C'est l'ensemble des réflexes, des habitudes, des us et coutumes propres à un peuple ; ensemble constitué, exprimé, revendiqué, exalté et conservé tout au long de l'existence même d'un peuple. En d'autres termes, étant donné que l'individu humain, tout comme l'individu politique (corps politique) ne sont pas à l'abri de la fortune, l'expérience de chaque individu, quel qu'il soit (singulier ou collectif), est expressive de la manière dont chacun affronte les aléas de la vie, la bonne comme la mauvaise fortune.

L'expérience est toujours expressive de l'itinéraire existentiel d'un individu singulier ou d'un ensemble d'individus. Et c'est en elle que se lit essentiellement la différence entre un individu singulier et un autre, de même qu'entre un peuple et un autre peuple. En tant qu'elle peut se définir comme une accumulation de connaissances acquises par la pratique, l'expérience est ce qui résulte de l'exposition de l'individu (singulier ou collectif) au réel et à la fortune. Un peuple puise toujours dans ce qui lui a été donné de vivre, c'est-à-dire son histoire, ses différents rapports au réel. Mais qu'est-ce que tout ceci signifie ? Cela signifie que l'expérience est toujours propre à un individu ou à un groupe d'individus. Mais encore, comment comprendre, d'une part, que le discours anthropologique spinoziste pose que des individus humains peuvent être affectés de différentes manières par un seul et même objet, et d'autre part, cette vérité que pose le discours politique spinoziste, à savoir qu'il peut y avoir une expérience commune, autrement dit, pour un seul et même peuple, une manière spécifique d'être affecté ? En d'autres termes, comment des individus distincts parviennent-ils à se constituer en un seul et même individu, donc en un corps politique ?

Certains expliqueront la constitution du corps politique en se fondant sur celle du corps humain, non pas comme une simple analogie, donc tout simplement pour illustrer leurs

propos, mais pour poser réellement le corps humain comme un modèle, le modèle de la constitution même du corps politique. Tout se passerait comme si la physique spinoziste, incluse entre les Propositions XIII et XIV du *De natura et origine mentis*, en tant qu'elle semble poser une hiérarchie des corps, donc en allant des plus simples au corps complexes, suscite, non seulement une extension des thèses spinozistes relatives à la physique, mais aussi leur transposition au discours politique du philosophe. S'il accepte, quant à lui, l'idée que, l'on puisse parler de l'État comme un « individu », Pierre-François Moreau remet en cause l'idée selon laquelle le corps humain serait, chez Spinoza, le modèle à partir duquel se pense la constitution du corps politique. C'est donc contre une lecture physicaliste qu'il s'inscrit. Qu'est-ce qui justifie une telle opposition ? Et quelle lecture propose-t-il ?

On pourrait dire que, la méfiance de Pierre-François Moreau à l'égard de cette tendance qui pose le corps humain comme le modèle à partir duquel se déploie la pensée du corps politique, vient de cela même que les corps qui composent le corps humain diffèrent considérablement de ceux qui composent le corps politique : les premiers sont des corps complexes (donc d'une complexité qui fait défaut aux corps les plus simples), tandis que les seconds sont des corps très complexes (donc d'une complexité supérieure à l'individualité humaine).

Lorsqu'il étudie la constitution du corps politique chez Spinoza, et cherche particulièrement ce qui fait d'un peuple *ce* peuple, Pierre-François Moreau lit, à travers l'histoire des Hébreux telle que la ressasse Spinoza, de quoi rendre compte de la spécificité de chaque peuple. Autrement dit, cet exemple, celui des Hébreux, constitue une parfaite illustration du concept d'*ingenium* lorsqu'il est appliqué à un corps collectif. Les études que Pierre-François Moreau consacre à ce concept (d'*ingenium*) nous amènent à lire autrement, le paragraphe 10 du Chapitre III du *TTP* : « En fait, après avoir connu la complexion et l'âme insoumises de sa nation, Moïse vit clairement qu'il ne pourrait achever son entreprise sans de très grands miracles et un secours externe particulier de Dieu ; bien plus que sans un tel secours, ils allaient nécessairement périr »¹⁷¹. La constitution d'un corps politique doit se faire sur des bases précises. C'est-à-dire, sur la connaissance de ce qui fonde essentiellement un ensemble d'individus, donc un collectif et qui fait d'eux, non pas tel ou tel collectif, mais précisément, celui-ci. Moïse constitue le corps politique des Hébreux après avoir compris ce qu'est l'*ingenium* de ce collectif. Pour un ensemble d'individus, se situer dans une même région du monde, c'est nécessairement, se livrer aux mêmes événements, donc à la même réalité ; même si, nous le savons, la manière dont chacun des individus est affecté diffère de

¹⁷¹ *TTP*, Chap. III, §, 10, pp. 169-171.

celle des autres, il n'empêche que, globalement, les différences individuelles n'ont pas souvent raison des expériences communes et des convenances qu'elles impliquent. Selon Pierre-François Moreau :

Moïse (...) s'est rendu compte que [la] dévotion était le levier qui allait lui permettre d'instaurer les lois qui assureront la paix et la sécurité en conservant intacte l'unité du peuple et en le préservant des influences externes qui pourraient altérer sa législation. Cette dévotion, fruit de l'évènement historique, est renforcée par la configuration même des lois qu'elle a permise ; elle va devenir une composante majeur de l'*ingenium* propre, la complexion collective de la nation hébraïque, qui l'opposera aux autres et la conservera dans sa continuité malgré les révolutions et catastrophes¹⁷².

On voit comment une passion peut être constitutive d'une dynamique politique. La dévotion n'est pas une passion propre à tel ou tel hébreu seulement ; mais bien celle de tout les Hébreux. Cette passion, comme le soutient P.-F. Moreau, trouve ses sources dans l'histoire même de ce peuple. Ils ont connu l'esclavage en Égypte. Malgré la volonté de mettre un terme à cette situation qui les humiliait et les déshumanisait, ils ne trouvèrent aucune solution. Moïse est celui qui les délivra de l'enfer égyptien. La dévotion prend sa source ici.

Sachant que Moïse était l'unique cause qui mît fin à leurs souffrances, et que Moïse ne parlait pas de lui-même, mais de la part de Dieu, la dévotion était pour eux, le seul moyen de maintenir ce lien avec Dieu. La paix, la sécurité ainsi que la liberté, sont autant de valeurs qui rendent l'état civil préférable à l'état de nature. Et pour que ces valeurs soient effectives, les lois doivent être faites pour les favoriser. C'est ce qui explique qu'ils concourent tous à accomplir les actes qui s'inscrivent, donc traduisent cette dévotion. Si ce qui fait d'un peuple *ce* peuple, c'est son *ingenium*, il faut chercher la constitution de celui-ci (l'*ingenium*) à travers l'histoire. A cet effet, P.-F. Moreau montre avec plus de précision, que : « l'expérience historique explique le trait dominant, et les aspects dominants des autres traits [...]. Spinoza semble donc, de nouveau, faire confiance à une expérience constitutive, celle de l'histoire, pour faire apparaître l'individualité irréductible de chaque peuple »¹⁷³. Tout donne à penser qu'il y a dans l'histoire de chaque peuple, dans tous les évènements auxquels il a fait face, des vestiges à la fois de ces évènements, et de la manière dont ce peuple les a affronté, donc la manière dont il a été affecté.

Chaque peuple a son individualité ; et c'est sur la base de cette individualité que devra se construire et se consolider la cohésion du corps politique. En effet, une fois l'*ingenium*

¹⁷² P.-F. Moreau, *Spinoza. Etat et religion, op.cit.*, p. 30.

¹⁷³ P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, p. 439.

d'un collectif d'individus est connu, il revient aux fondateurs du corps politique propre à ces individus, d'instaurer des lois censées réguler la conduite de tous. Et la réussite d'un tel projet implique que ces lois s'inspirent essentiellement de l'*ingenium* du collectif. Les lois doivent être présentées comme l'expression même de cet *ingenium*, c'est-à-dire, ce qui définit tel peuple comme *ce* peuple. L'unité du corps politique – l'union des membres qui forment cette entité – n'est possible que lorsque les lois permettent à tous et à chacun de se reconnaître ; mais encore une fois, ceci n'est possible que si, et seulement si, ces lois demeurent expressives de l'*ingenium* du peuple. Ainsi, en respectant les lois instituées, chacun manifesterà son souci de conserver son *ingenium* (individuel) qui est indissociable de l'*ingenium* collectif qu'il a en commun avec ses semblables.

L'*ingenium* a une portée historique. Inconsciemment ou non, chaque individu composant le corps politique et se reconnaissant à travers l'*ingenium* de celui-ci, se pose comme l'une des causes – directes ou le plus souvent – indirectes de cet *ingenium*. Chacun se reconnaît non seulement comme une partie à part entière de l'artifice politique, mais aussi comme héritier (du bagage culturel, cultuel, historique) et dans une certaine mesure acteur de l'histoire de ce corps politique. Autrement dit, si l'*ingenium* s'explique par l'attitude d'un ensemble d'individus, attitude développée tout au long de l'histoire en fonction des aléas de la fortune, il va de soi qu'il n'y a pas d'*ingenium* sans « individus », car pour se constituer comme *ingenium* et de surcroît comme tel *ingenium*, il faut bien qu'il y ait des individus occupant une région précise du monde, des individus confrontés à telle ou telle réalité et réagissant d'une manière qui leur est spécifique.

CHAPITRE VII : AFFECT ET CONSERVATION DU CORPS POLITIQUE CHEZ SPINOZA

Chaque jour nous attendons des nouvelles de la seconde bataille navale qui doit se livrer, si toutefois votre flotte n'est pas rentrée au port. (...) Si les hommes, en effet, vivaient sous la conduite de la raison, ils ne se déchireraient pas les uns les autres, comme ils le font actuellement. Mais pourquoi se plaindre ? Il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes ; pourtant le mal n'est pas perpétuel et les meilleurs peuvent le combattre.

Lettre d'Oldenburg à Spinoza¹⁷⁴.

(...) j'attendrai que les belligérants soient saturés de sang et qu'ils fassent une trêve pour réparer leurs forces. Si ce célèbre Ancien qui riait de tout vivait de notre temps, il mourrait de rire, sans doute. Pour ma part, ces troubles ne m'incitent ni au rire, ni, non plus, aux larmes ; ils m'engagent plutôt à philosopher et à mieux observer ce qu'est la nature humaine. Car je n'estime pas avoir le droit de me moquer de la nature, et bien moins encore de m'en plaindre, quand je pense que les hommes, comme les autres êtres, ne sont qu'une partie de la nature, et que j'ignore comment chacune de ces parties s'accorde (*conveniat*) avec le tout et lui est conforme...

Spinoza, réponse à la précédente Lettre d'Oldenburg¹⁷⁵

Cet échange entre Oldenburg et Spinoza a lieu bien avant la publication du *Traité théologico-politique*, puisque dans sa réponse, Spinoza dira même à son correspondant qu'il travaille sur un texte dans lequel il met en lumière les préjugés des théologiens et leurs efforts pour remettre en cause la liberté de philosopher. Ce qui est remarquable dans leur échange, c'est que les deux amis partent d'une question d'actualité (l'inéluçabilité de la seconde bataille navale) sans pour autant céder à la facilité d'une remise en cause des affects comme éléments constitutifs de la nature humaine, quand bien même ils conduisent les hommes à se déchirer les uns les autres. On remarque qu'à cette époque, Spinoza était déjà résolu à comprendre plutôt qu'à condamner les affects.

Ce qui est aussi remarquable ici, c'est qu'il affiche cette résolution alors qu'il a conscience que la bataille navale est sur le point d'avoir lieu ; et que celle-ci causera

¹⁷⁴ *Œuvres Complètes*, Lettre XXIX, Londres, mi-septembre 1665, p. 1174.

¹⁷⁵ Spinoza, Let., XXX, *Œuvres Complètes*, p. 1175.

nécessairement des pertes aussi bien humaines que matérielles. Autrement dit, l'évidence de cette bataille constitue une illustration de la puissance des affects (lesquels « se livrent bataille en chacun » et amènent les hommes à se livrer bataille les uns aux autres). Cependant, comme on peut le lire à travers sa Lettre, en dépit de cette connaissance qu'il a des effets des affects, Spinoza se refuse de pleurer ou de rire face au spectacle dans lequel les affects inscrivent le genre humain. Cette résolution sera le *leitmotiv* de Spinoza, comme on peut bien le voir aussi bien à travers les Préfaces des Troisième et Quatrième Parties de l'*Éthique* qu'au début du *Traité Politique*.

En effet, dès les premières lignes du *Traité Politique*, Spinoza fait un constat : les philosophes qui ont discoursé sur l'anthropologie se sont évertués à démontrer que les affects n'ont aucun rapport avec la nature humaine. Car, selon eux, en tant qu'ils causent des fluctuations de la puissance d'agir des hommes et les opposent les uns aux autres, les affects seraient donc des vices qui viennent, pour ainsi dire, corrompre la nature des hommes. Ce constat est aussitôt suivi d'un second qui n'est rien d'autre que la conséquence politique de cette conception de la nature humaine (qui serait sans affects) : en matière de politique, les théories des philosophes ne sauraient s'appliquer aux affaires humaines.

Cela dit, dès le premier paragraphe de son texte, l'auteur montre déjà ce qui fait défaut chez la plupart des théoriciens de science politique, à savoir : l'écart qu'ils posent entre la nature humaine et les affects. Cet écart, comme nous le verrons, a des conséquences sur le plan politique : l'une de ces conséquences est que, « il n'est de l'avis général pas d'hommes moins aptes à gouverner la République, que les théoriciens ou les philosophes »¹⁷⁶. Autrement dit, les philosophes ne sont pas les mieux placés pour gouverner la cité. Cette conviction n'est pas arbitraire, elle se fonde non seulement sur l'expérience, mais aussi sur la méthode d'approche des théoriciens qui ont toujours tendance à concevoir des théories sans tenir compte de la réalité des choses. Il va de soi qu'étant donné que l'idée qu'ils se font des choses diffère de ce que celles-ci sont en elles-mêmes, ces théories demeurent inapplicables. Nous pensons que, à travers ce dernier passage du premier paragraphe du *TP*, Spinoza prend le contre-courant de la pensée politique de Platon. Mais que soutenait Platon sur cette question ?

L'histoire de la pensée enseigne que c'est la violence dont a été victime Socrate qui amène Platon à s'intéresser à la politique. Platon ne comprend pas comment un homme juste comme Socrate soit condamné à mort pour avoir choisi le parti de la vérité au détriment de celui de l'opinion. Il se demandait comment une cité aussi prestigieuse qu'Athènes pouvait-elle être gouvernée par des ignorants, c'est-à-dire, ceux qui n'ont aucune connaissance du

¹⁷⁶ Spinoza, *Œuvres V, TP*, Ch. I, §1, PUF, 2005, p. 89.

Bien. Ainsi, dans le Livre VI de la *République*, Platon n'hésite pas à comparer la cité athénienne à un vaisseau qui serait tombé aux mains des matelots (le peuple). Après avoir destitué le pilote qui serait un peu myope et sourd, ils s'emparent du vaisseau qu'ils ont du mal à diriger. Incapables de s'entendre entre eux, chacun aimerait naviguer dans telle ou telle direction ; ce qui conduira bien évidemment le vaisseau à la dérive : telle est l'image de la cité lorsqu'elle est dirigée par l'opinion. En ce sens, pour l'auteur de la *République*, les maux de la cité ne finiront pas tant que « la race des purs philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités (...) ne se mettent à philosopher ». La violence est le fait de l'ignorance. L'éducation permet aux hommes de comprendre et donc d'éviter toute dérive. L'arrivée des philosophes au pouvoir correspond au retour du même philosophe dans la caverne afin de l'éclairer de la lumière contemplée dans le monde intelligible. Ce qui revient à dire que, pour Platon, seul celui qui a contemplé le monde des idées est capable d'agir en vue du Bien, puisqu'il est doté d'une connaissance des choses. Cette contemplation se fait hors de la caverne, elle est donc complètement détachée du monde de la caverne.

Or, on pourrait dire avec Spinoza que, le philosophe aurait mieux fait de rester dans la caverne non pas comme prisonnier, mais pour comprendre comment les hommes se sont retrouvés dans cette situation de servitude. Ainsi, il saurait précisément par quel moyen amener les hommes à délier les chaînes qui les asservissent. Car, la contemplation du monde intelligible qui constitue pour ainsi dire, une rupture avec le monde sensible, pourrait correspondre à la construction ou à l'élaboration des théories. Une élaboration qui se fait hors de la caverne, donc sans aucun rapport avec le vécu des hommes. En d'autres termes, pour Spinoza, les théoriciens de science politique feraient mieux de partir de la réalité concrète, donc de l'expérience, pour élaborer des théories applicables. Nous avons affaire ici à deux philosophies qui pensent les conditions de la conservation du corps politique. Chez l'un, une telle conservation passe par la présence des philosophes aux affaires, chez l'autre il est plutôt nécessaire que ce soit seulement les hommes d'expérience, c'est-à-dire les politiques qui occupent de telles fonctions.

Dans une certaine mesure, la constitution du corps politique n'est pas, sans rappeler celle du corps humain. Et ce ne serait pas exagérer que de dire que, le corps humain constitue une modalité de compréhension du corps politique. Dans la seconde partie de notre travail, nous avons tenté de démontrer, notamment, à partir de ce que l'on appelle désormais l'Abrégé de physique, comment se constitue et se conserve le corps humain. Et dans les lignes précédentes, nous venons juste de voir comment le corps politique se constitue. Les individus humains qui sont déterminés par un affect commun, ne sont pas sans nous faire penser aux

particules corporelles auxquelles la Définition qui fait suite à la Proposition XIII du *De natura et origine mentis*, fait allusion : ces corps, nous disait Spinoza dans l'ouvrage cité, sont mus par une certaine pression. Cela dit, sur le plan politique, cette « pression » correspondrait à ce que Spinoza entend par « l'affect commun ». C'est ce dernier qui détermine les hommes à se lier les uns aux autres afin qu'ils forment un seul corps et une seule âme.

Lorsque nous disons que le corps humain peut constituer une modalité de penser le corps politique, nous ne voulons nullement dire que, le corps politique se constitue sur le modèle du corps humain. Car, aucun homme ne se lie à un autre dans l'optique d'imiter sa structure corporelle. Mais, nous voulons tout simplement souligner que, si nous nous inscrivons dans une pensée de la représentation (celle qui nous permet de faire une analogie entre les deux types de corps), la connaissance du corps humain peut nous aider à comprendre le corps politique.

Mais, là aussi, il faut préciser que, cette analogie a des limites, car, le « mécanisme » de conservation du corps politique n'est pas forcément le même que celui du corps humain. Spinoza soutenait que la conservation du corps humain passe nécessairement par la disposition d'autres corps extérieurs au corps humain ; ces corps sont censés le régénérer. Mais, qu'en est-il de la conservation du corps politique ? Si l'on pousse l'analogie à son terme, ne serait-ce pas une erreur de croire que sa conservation passe par la disposition d'autres corps ? Certes, un corps politique ne peut se passer d'autres corps politique avec lesquels il entretient des relations. Mais, sa conservation ne passe pas nécessairement par ces relations. Car un corps politique peut persévérer dans son être sans les autres, quand bien même cette conservation peut être d'une nature différente de celle d'autres corps. Alors, comment le corps politique se conserve-t-il ? Qu'est-ce qui fait qu'en dépit des crises qu'il peut et doit traverser, il ne cesse pourtant de se conserver ? C'est à cette principale question que nous répondrons dans les lignes qui suivent. Pour parvenir à cet objectif, nous scruterons aussi bien le *Traité théologico-politique*, l'*Éthique* que le *Traité Politique*. Avec ces trois textes, nous verrons comment le corps et les affects jouent un rôle essentiel dans la conservation même du corps politique. Nous tenterons de voir, comment dans ces trois ouvrages, la conservation du corps politique passe entre autres, par celle du corps des individus qui le composent, ou tout simplement, par le respect des principes de la nature humaine.

Après avoir pensé la constitution du corps politique chez Spinoza, il nous revient à présent, de montrer comment celui-ci se conserve en dépit du fait que les individus qui le composent soient constitués d'affects différents. Dans le chapitre précédent, nous avons vu

comment les affects contribuent à la constitution du corps politique : la crainte de la violence des uns et des autres, autrement dit la conscience de la négation de leur puissance d'agir, conduit les hommes à envisager les conditions qui leur permettent de vivre en toute sécurité ; c'est-à-dire, restreindre, autant que faire se peut, l'expression spontanée du droit naturel que chacun dispose à l'état de nature. Cette restriction fait partie des exigences mêmes de la raison : chacun est tenu de respecter les lois du corps politique, de ne pas nuire à autrui de peur de subir un mal plus grand. Le fait que l'individu humain soit tenu de restreindre la spontanéité de sa complexion affective au sein du corps politique permet-il de penser que la conservation de celui-ci se fasse au détriment des affects ? Autrement dit, l'homme étant un être d'affects, les lois du corps politique ne doivent-elles pas tenir compte de ce fait ? Ce corps peut-il se conserver sans que les individus qui le constituent ne s'efforcent de persévérer dans leur être, c'est-à-dire, exprimer leur nature respective ? Or, comment peuvent-ils exprimer leur nature, sinon en affectant et en étant affecté ? En un mot, qu'est-ce que les lois du corps politique doivent aux affects ? Une fois constitué, que devient le corps politique ? Suffit-il qu'il soit constitué pour qu'il soit conservé ?

7.1. L'affect comme fondement juridique des institutions du corps politique

La conservation du corps politique dépend, entre autres, de la manière dont la multitude qui le compose est gouvernée. Spinoza ne cesse de rappeler que, malgré les avantages qu'elle renferme, la raison n'est pas le principe de conduite des hommes. Lesquels se laissent plus facilement conduire par les affects que par elle. Car la voie que présente la raison est difficile à suivre ; elle n'est donc pas à la portée du plus grand nombre. Dans la mesure où les affects conduisent les hommes chacun de son côté, il se pose la question de la gouvernance de la multitude. Comment gouverner la multitude d'hommes quand on sait qu'il est rare que celle-ci se conduise suivant les principes de la raison ? Mais qui dit « gouvernance » dit aussi prescriptions, préceptes, principes ou tout simplement, « lois » à partir desquels l'on doit se fonder pour conserver le corps politique.

Spinoza sait que pour gouverner la multitude, l'on s'est souvent servi des principes religieux ou de ceux de la raison. Ainsi, « *aimer son prochain comme soi-même* » n'est que le pendant religieux de l'une des prescriptions de la raison qui demande à tout membre du corps politique de « *défendre le droit d'autrui comme le sien propre* ». Pourtant, nous dit Spinoza,

ces prescriptions favorables à la cohésion sociale, manquent souvent d'être appliquées. Pour montrer quelle doit être la nature des prescriptions par lesquelles la multitude peut être conduite comme une seule âme, Spinoza nous amène d'abord à comprendre la puissance des affects, ou ce qui revient au même, les limites des prescriptions de la religion et de la raison face à la puissance même des affects.

A. Spinoza et l'illusion du pacte social : inaliénation et aliénation des affects

a) Spinoza et les droits inaliénables de l'homme

Pacte ou absence de pacte ? Le chapitre XVI du *Traité théologico-politique* que nous venons d'étudier pose explicitement l'existence du pacte dans le discours politique de Spinoza : pour constituer le corps politique, les hommes ont dû conclure un pacte (de non agression, d'entraide, et donc de respect des lois du corps politique ainsi constitué), en dépit des divergences de leurs tendances respectives. Ce pacte se traduit entre autres, par le transfert de la puissance (ou du droit naturel) de chaque homme au souverain. Cependant, dès les premières lignes du chapitre XVII du même livre, Spinoza revient sur la thèse soutenue précédemment. Comme l'indique d'ailleurs l'un des objets de ce nouveau chapitre : « *personne ne peut tout transférer au Souverain et que cela n'est pas nécessaire* »¹⁷⁷. Que faut-il comprendre par ce retournement de situation ? Si le transfert de droit n'est plus nécessaire, alors, comment comprendre la constitution du corps politique ?

Remarquons que, si ces deux thèses opposées se trouvaient dans deux livres différents, on parlerait volontiers d'une évolution de la pensée de Spinoza tout en présentant l'un comme un texte de jeunesse, et l'autre comme celui de maturité. Or, ce changement de position a lieu dans un même livre et surtout dans des chapitres qui se suivent. Alors, pourquoi avoir soutenu une thèse dans le chapitre précédent et soutenir le contraire de celle-ci dans le chapitre suivant ? Pourquoi l'auteur n'a-t-il pas adopté une seule position tout au long de ces deux

¹⁷⁷ Intitulé du chapitre.

chapitres ? Telles sont les questions que l'on pourrait se poser à la lecture des chapitres XVI et XVII du *Traité théologico-politique*. Quel est l'objet de notre étude ?

Dans ces lignes, nous aimerions poser la prise en compte de la puissance des affects comme la raison principale du changement du discours spinoziste. Nous ne disons pas que, dans le chapitre XVI, l'auteur ne prend pas en considération la réalité affective, car nous avons vu que ce sont bien les effets de l'appétit (la crainte, la haine, la colère, la ruse, la tromperie, etc.) qui rendent l'état de nature invivable. Mais, nous disons tout simplement que, contrairement au chapitre XVI, le dix-septième chapitre part non pas de ce que les hommes sont (ou auraient pu être) à l'état de nature, mais de ce qu'ils sont sous les institutions, c'est-à-dire, comme membres à part entière du corps politique ; autrement dit, la considération de leur conduite prouve suffisamment qu'ils sont restés « hommes », et que le corps politique n'a rien modifié de leur nature (c'est-à-dire, de leur complexion affective).

Ainsi, montrerons-nous que la succession des deux chapitres permet de penser que Spinoza traite de la formation du corps politique en se situant sur deux champs : le champ théorique et le champ pratique. Nous tenterons enfin, de montrer la préférence de l'auteur pour le champ pratique (sans pourtant dévaloriser le théorique). Cette précision constituera une transition entre notre présente étude et la prochaine étude consacrée à l'influence des affects dans le juridique, c'est-à-dire, dans les institutions.

Il est possible d'avancer que la présence du pacte dans l'anthropologie politique de Spinoza s'explique par ceci : l'auteur feint de concéder la thèse du pacte social (déjà présente chez un grand nombre de ses prédécesseurs) pour mieux poser les limites d'une telle thèse. Cela ne veut nullement dire que le chapitre XVI constitue un ressassement des thèses des penseurs antérieurs à Spinoza. Bien au contraire, ce chapitre est un moment au cours duquel il montre comment il aurait conçu la constitution du corps politique s'il était un théoricien du pacte social. Mais, comme nous le verrons, l'anthropologie spinoziste des affects privilégie la pratique à la théorie (sans que la théorie ne soit dévalorisée). C'est ce qui fait le réalisme de son anthropologie. Le chapitre XVII revient sur les acquis du chapitre XVI, en ces termes :

Le chapitre précédent a envisagé le droit du Souverain sur toutes choses et le transfert du droit naturel de chacun au Souverain. Quoique cela s'accorde assez bien avec la pratique, et que l'on puisse *régler la pratique pour qu'elle s'en rapproche de plus en plus*, cela cependant demeurera, dans bien des cas, purement théorique. Jamais personne, en effet, ne pourra transférer à un autre sa puissance, et par conséquent son droit, au point de cesser d'être un

homme ; il n'y aura jamais un pouvoir souverain tel qu'il puisse accomplir tout ce qu'il veut. En vain commanderait-il à un sujet de haïr celui à qui l'attache un bienfait, d'aimer qui lui a causé du tort, de ne pas être offensé par des affronts, de ne pas désirer d'être libéré de la crainte et bien d'autres choses qui suivent nécessairement des lois de la nature humaine¹⁷⁸.

Qu'est-ce qui ressort de cette affirmation ? Spinoza ne rejette pas en bloc tous les acquis du chapitre précédent. Autrement dit, il n'y a, dans cette affirmation, aucune dévalorisation des analyses antérieures de l'auteur, puisque celui-ci soutient que la thèse du pacte et du transfert de puissance « s'accorde assez bien avec la pratique ». Ce qui signifie, en d'autres termes qu'il est possible de voir à travers l'organisation de la société civile, l'exécution du pacte conclu entre les individus. Cela dit, en quel sens, la pratique corrobore-t-elle la thèse (du pacte social) développée dans le chapitre XVI ?

Lorsqu'on considère les hommes dans la société civile, on ne peut ne pas constater un nouvel ordre : si, à l'état de nature, chaque individu pouvait se servir de sa propre force pour assurer sa défense (ou contraindre autrui à céder à ses désirs sans en être inquiet), il se trouve que désormais, dans le corps politique, seul le souverain dispose d'une puissance légitime, pour défendre tous les membres du corps politique. Autrement dit, la défense qui relevait du domaine individuel devient une préoccupation collective. A cet exemple, on peut ajouter celui-ci : pour le bien de l'ensemble du corps politique, chaque individu est tenu d'exécuter les ordres du souverain. Ceci étant posé, si tout ce qui a été théorisé dans le chapitre XVI « se vérifie de tout point dans la pratique »¹⁷⁹, alors en quoi le chapitre XVII évoque-t-il les limites de la thèse du pacte social ?

En fait, en dépit du nouvel ordre qui s'établit désormais entre l'individu, ses semblables et son milieu, il n'en demeure pas moins que, dans les faits, chaque individu demeure tel qu'il était dans l'état de nature. Si l'on peut avancer que Spinoza s'accorde avec Hobbes pour soutenir que l'individu humain ne naît pas citoyen, mais qu'il le devient (contrairement à ce que soutenait Aristote), il conviendrait d'ajouter aussitôt que, chez Spinoza, le fait de devenir « citoyen », ne signifie pas que l'individu humain devienne autre chose que ce qu'il était. Jamais la citoyenneté (ou toute autre construction artificielle) ne prendra le dessus sur le réel, c'est-à-dire, l'affectif.

¹⁷⁸ Spinoza, *TTP*, chap. XVII, §1, pp. 535-537. C'est nous qui soulignons. Nous reviendrons sur cette expression un peu plus bas, lorsque nous évoquerons le reproche que Spinoza fait à certains de ses prédécesseurs qui, au lieu de partir de la complexion affective des hommes pour penser leurs théories politiques, entreprennent l'élaboration des théories dont ils s'étonnent qu'elles n'ont aucune applicabilité.

¹⁷⁹ *TTP*, chap. XVII, *Œuvres Complètes*, Gallimard, p. 842.

Les deux premières parties de notre thèse ont montré que l'homme se définissait avant tout par les affects, ou plus précisément, par sa manière d'affecter et d'être affecté. Nous avons vu que tous les affects ne sont rien d'autres que les expressions du désir (le paragraphe 4 du chapitre XVI du *Traité théologico-politique* cité ci-dessus insiste sur ce point). Or, le désir est ce qui définit l'essence même de l'homme. En tant qu'être d'affects, l'homme ne peut ne pas exprimer son essence (par sa manière d'affecter et d'être affecté). Ce qui nous amène à comprendre que, la société civile modifie effectivement l'univers spatial de l'homme (en tant qu'il passe de l'état de nature à l'état civil), et même l'univers juridique de l'homme (au sens où l'homme n'est plus tenu de se conduire selon son droit naturel, mais selon les lois du corps politique)¹⁸⁰. Cependant, ce ne sont là que des modifications artificielles qui n'influencent, en aucun cas, la complexion affective de l'individu humain : l'homme demeure toujours un être de désirs (ou d'appétits). Or, le désir est ce qui fait de lui un « homme ». Mais, dans ce cas bien précis, qu'est-ce qu'être un homme, ou plus précisément, sur quoi Spinoza se fonde-t-il pour définir l'humanité de l'individu, si ce n'est sur sa complexion affective ? Ce qui signifie que l'homme cesse d'être un homme lorsqu'il a perdu sa capacité d'affecter et d'être affecté (on l'a vu avec le fameux poète espagnol, qui était devenu étranger à lui-même et à son entourage, à tel point qu'on l'aurait pris, nous dit Spinoza, pour un « bébé adulte »). Pour mieux comprendre ce que Spinoza entend par être un homme, analysons l'extrait du paragraphe premier du chapitre XVII.

Le texte nous amène à comprendre que, si l'on peut envisager un transfert de puissance d'un individu à un autre, ce transfert se fera dans les limites du possible ; puisqu'il ne s'étendra jamais au-delà du raisonnable, c'est-à-dire, au point où l'individu se dépossède complètement de son droit. A la limite, l'individu ne concède pas ce qu'il a de plus cher, c'est-à-dire, ce qui le constitue essentiellement. Ainsi, les ordres du souverain ne seront jamais exécutés par l'individu humain tant qu'ils s'opposeront à sa complexion affective, c'est-à-dire, tant qu'ils tendront à nier ou à contrarier l'effort par lequel chaque individu persévère dans son être.

L'effort par lequel l'individu persévère dans son être se traduit par un certain nombre de choses. Parmi celles-ci, l'auteur en énumère quatre. Cela dit, pour un individu humain,

¹⁸⁰ Certes, l'homme se conduit toujours selon son droit naturel au sein du corps politique. Seulement, l'expression de ce droit est désormais limitée. L'homme peut s'efforcer en vue de persévérer dans son être, et s'accorder avec les institutions du corps politique lorsque celles-ci ne remettent pas en cause cette tendance essentielle. Notons également qu'il n'y a plus d'expression complète du droit naturel dans la vie en société, car chacun devra tenir compte d'autrui. C'est en ce sens que nous lisons une différence entre le droit naturel (qui permet tout, donc qui est un droit à tout et finalement un droit à rien) et le droit civil (qui ne permet pas tout, mais se pose paradoxalement comme un droit à tout).

s'efforcer de persévérer dans son être, donc demeurer « homme », implique le respect des réquisits suivants : 1/ ne pas avoir son bienfaiteur en haine ; 2/ ne pas aimer l'auteur de son malheur ; 3/ être offensé par les injures ; 4/ ne jamais renoncer à sa liberté.

Premièrement, ne pas avoir son bienfaiteur en haine revient à l'aimer comme un suppléant à l'effort que nous faisons pour persévérer dans notre être. Avoir son bienfaiteur en haine, c'est le dissuader de nous aider ; et ne pas être aidé, c'est encourir les dangers des causes extérieures sensées remettre en cause notre puissance d'agir. Autrement dit, ce serait une manière de renoncer à la persévérance de notre être. Ce qui est absurde. En épargnant notre bienfaiteur de notre aversion, nous l'encourageons à nous aider.

Deuxièmement, ne pas aimer l'auteur de notre malheur, c'est une façon d'écarter la diminution de notre puissance d'agir causée par ce malheur. Aimer quelqu'un, c'est éprouver de la joie, c'est-à-dire, une augmentation de notre puissance d'agir avec l'idée de cet individu comme cause (de cette joie). Or, on comprendra que les propriétés de l'amour ne peuvent en aucun cas, nous amener à songer à un individu qui aimerait celui qui lui veut du mal. Troisièmement, être offensé par les injures, c'est une manière de réagir par rapport à tout ce qui contribue à la diminution de notre puissance d'agir, dont les agressions verbales ; c'est une manière d'être affecté. Enfin, quatrièmement, ne pas renoncer à sa liberté c'est pouvoir exprimer indéfiniment la puissance de son être ; autrement dit, agir selon ses propres aspirations. Tous ces quatre points s'inscrivent dans l'effort que tout individu fait pour persévérer dans son être. Renoncer à ces réquisits, revient, en un certain sens, à se contredire. C'est dans ce contexte que Spinoza dit que le souverain ne sera jamais obéit s'il demande à l'individu de s'opposer à ces réquisits qui participent à sa définition en tant qu'homme.

Nous voyons une fois de plus comment l'anthropologie spinoziste se veut essentiellement une « anthropologie des affects ». L'homme se définit en fonction de ce qui augmente ou aide, diminue ou contrarie sa puissance d'agir. Jamais il ne se réjouira de la diminution de sa puissance et donc de son droit. Autre chose : si tel est que les hommes se dépossédaient complètement de leurs droits lors de la construction du corps politique, jamais le souverain, à qui ces droits ont été transférés, ne se soucierait de l'impulsivité des hommes. Or, de telles craintes sont courantes au sein même du corps politique. Les ennemis dont le souverain a le plus à craindre, sont, non pas les ennemis extérieurs, mais ceux de l'intérieur, c'est-à-dire, les citoyens qui, malgré leur présence au sein du corps politique, ne manquent pas d'exprimer leur nature respective :

Cela, j'estime que l'expérience elle-même l'enseigne très clairement. Car jamais les hommes n'ont renoncé à leur droit et transféré leur puissance à un autre au point de ne plus être craints de ceux-là mêmes qui avaient reçu droit et puissance, et au point que l'État n'ait pas couru plus de danger du fait des citoyens, même privés de leur droit, que des ennemis. Vraiment, si l'on pouvait priver les hommes de leur droit naturel au point qu'ils ne puissent plus rien faire ensuite que selon le vouloir de ceux qui détiennent le droit souverain, alors assurément, c'est impunément qu'on pourrait régner sur les sujets avec la plus extrême violence. Cela, je le crois, ne peut venir à l'esprit de personne. *C'est pourquoi il faut admettre que chacun conserve bien de choses qui relèvent de son droit et qui, de ce fait, dépendent de sa seule volonté et non pas de celle d'un autre*¹⁸¹.

La présence des hommes au sein du corps politique, donc leur existence sous les lois de cet artifice qu'est le corps politique, ne saurait constituer un gage de sécurité ou de paix. En d'autres termes, ce n'est pas parce que le corps politique renferme en son sein des citoyens censés se conduire en fonction des normes sociétales, que ceux qui ont le pouvoir ne redoubleront pas de vigilance par rapport à cet ennemi intérieur qu'est l'individu humain. En se fondant sur l'expérience, Spinoza nous amène à affirmer ce qui est, à la connaissance de tous, c'est-à-dire, aussi bien à celle du souverain qu'à celle des citoyens : le fait que les dirigeants considèrent les citoyens comme un danger intérieur, et le fait que les citoyens sachent qu'ils ne peuvent obéir aux ordres du souverain que dans une certaine limite, tout ceci, disions-nous, prouve suffisamment que les citoyens demeurent toujours « hommes » au sein même du corps politique.

Dans l'extrait ci-dessus, la partie que nous avons prise le soin de souligner constitue la conclusion de Spinoza : chacun conservera plusieurs choses relevant de son droit, c'est-à-dire tout ce qu'il ne peut céder à quelqu'un sans cesser d'être un homme. Doit-on encore soutenir l'idée du pacte civil, quand on sait que chaque membre du corps politique, en conservant son droit agit, non pas selon les aspirations du souverain, mais des siennes propres ? Le pacte existe-t-il encore quand on sait que ses signataires se conduisent selon leur propre vouloir et non selon les ordres de celui qui détient la souveraine puissance ? En toute logique, l'expérience nous conduit surtout à penser que, les conditions du pacte n'étant pas réellement remplies, celui-ci n'a plus lieu d'être. Si chacun conserve son droit et agit selon son propre

¹⁸¹ Spinoza, *TTP*, chap. XVII, §1, p. 537. Nous soulignons.

vouloir, étant donné la différence qu'il y a entre les individus humains, autant il y a d'individus, autant il y aura de manière de se conduire. Une telle ambiance n'est pas sans rappeler l'état de nature où chacun était son propre juge.

Le 2 juin 1674, Spinoza répond à son ami Jarig Jelles qui lui demande de préciser ce qui le distingue de Hobbes au sujet de la politique. La réponse de Spinoza est brève et précise. Ainsi, dit-il : « cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature »¹⁸². Qu'est-ce à dire ? En fait, cette réponse de Spinoza est effectivement caractéristique de son discours politique : comme nous aurons l'occasion de le démontrer tout au long des lignes qui suivent, il y a, chez Spinoza, l'idée que le corps politique ne change en rien la nature humaine. S'il est possible d'envisager une transition, un passage d'un état (de nature) à un autre état (civil), il se trouve que celui qui effectue ce passage n'est rien d'autre que le même homme, avec la même complexion affective. Or, le droit naturel n'est rien d'autre que l'expression du *conatus* de chacun. Ce qui est permis à chacun de faire pour se conserver. Ce droit se présente avant tout comme un droit d'affirmation et un droit de résistance.

Cela dit, ce que veut dire Spinoza à Jarig Jelles, c'est que, quand bien même l'homme devient citoyen, il n'en demeure pas moins un être déterminé à s'affirmer et à résister pour persévérer dans son être. Encore une fois, la formation du corps politique ne change rien à cela, puisque ce corps n'est en fait conçu que sur cette base : les hommes n'acceptent de constituer le corps politique que pour mieux persévérer dans leur être (or, qui dit persévérance, dit nécessairement affirmation et résistance). Et l'existence du corps politique ne signifie pas que l'homme cesse d'être « homme » ; or, c'est précisément cesser d'être « homme » que de renoncer au droit naturel. Ainsi, loin de constituer une interruption ou une rupture de la dynamique initiée à l'état de nature, le corps politique est seulement le lieu où cette dynamique se déploie pleinement.

Aussi, l'autre aspect de la réponse de Spinoza porte essentiellement sur les rapports entre gouvernants et gouvernés. Étant donné que le droit de chacun s'étend aussi loin que sa puissance, c'est-à-dire qu'une chose a autant de droit qu'elle a de puissance, les gouvernants n'ont de droits sur les gouvernés (donc une autorité sur eux) que s'ils ont une puissance plus grande que celles de ces derniers. La vie (qu'elle se passe à l'état de nature ou à l'état civil)

¹⁸² Spinoza, Lettre L, *Œuvres complètes*, Gallimard, p. 1230.

est un rapport de puissance, elle se lit en termes de puissance. Le principe de distinction entre dominant et dominé (puissant et impuissant) à l'état de nature est le même qui nous permet de comprendre les rapports caractéristiques du corps politique ; nous le verrons plus longuement, lorsque nous aborderons la question de l'indignation dans la dernière section de ce chapitre.

Etant donné qu'elle constitue l'identité de l'homme, la complexion affective est une réalité expressive de l'effort de l'homme en vue de persévérer dans son être. C'est autour d'elle (autour de cette complexion affective) que s'organise l'affirmation et la résistance même de l'homme par rapport aux choses extérieures. A ce propos, nous ne manquerons pas de noter que, dans le livre qu'il consacre aux questions de l'expérience et de l'éternité chez Spinoza, Pierre-François Moreau explique la résistance des hommes à la fois par ce qu'il appelle le « noyau passionnel de défense élémentaire » et par ce qu'il définit comme le « noyau passionnel antipolitique »¹⁸³. Comme son nom l'indique, le premier noyau est constitué des passions qui assurent la défense de tout individu humain aussi bien à l'extérieur (donc avant la constitution) du corps politique qu'à l'intérieur de celui-ci. Ce sont les passions issues de ce noyau qui étaient à l'œuvre à l'état de nature et qui permettaient à l'individu de persévérer dans son être malgré l'influence des causes extérieures. Le second noyau pourrait être considéré comme une réponse de la nature humaine par rapport aux lois de la société civile. Ce noyau est constitué des passions qui amènent tout individu humain à ne pas céder aux injonctions du souverain lorsque celles-ci tendent à contrarier l'identité de l'individu (comme on a pu le voir ci-dessus, à travers le premier paragraphe du chapitre XVII du *TTP*). Pour bien démontrer la continuation du droit naturel dans le corps politique, tel que l'entend Spinoza, Pierre-François Moreau soulignera, quelque temps plus tard, que : « Le caractère antipolitique des individus existe dans leur nature avant le pacte, et persiste dans leur nature après le pacte : les raisons pour lesquelles il y avait un état de nature demeurent une fois que la société civile est instituée »¹⁸⁴. Quelles sont donc ces raisons qui justifiaient l'existence de l'état de nature et qui persistent au sein du corps politique ? Ces raisons ne sont rien d'autres que les expressions du droit naturel, c'est-à-dire, les affects. En effet, si ce droit est un droit d'affirmation et de résistance, il se trouve qu'il ne s'exprime autrement que par l'entremise des affects. Ainsi, le désir, la haine, l'amour et bien d'autres encore en sont les expressions.

Ajoutons que, le terme de « noyau » qu'emploie l'auteur pour désigner ce que l'on pourrait appeler « système de défense de tout individu » est significatif à plus d'un titre : il

¹⁸³ P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, pp. 418-420.

¹⁸⁴ P.-F. Moreau, « La place de la politique dans l'Éthique », in *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, sous la direction de Chantal Jaquet et al, Paris, Kimé, 2003, p. 129.

traduit non seulement quelque chose d'essentiel et d'irréductible, mais aussi ce qui est expressif de l'essence même de l'individu. En tant qu'elles résultent de ce noyau, les passions sont les expressions de celui-ci. Elles sont ce par quoi l'homme s'affirme et résiste ; elles sont expressives de l'humanité de l'homme. Ce qui revient à dire que, l'homme demeure toujours « homme » tant qu'il conserve ce noyau passionnel qui le définit essentiellement. On retrouvera la même analyse sous la plume de Christian Lazzeri.

En effet, dans son étude sur la politique de Hobbes et de Spinoza, Christian Lazzeri revient, lui aussi, longuement sur cette question du transfert de la puissance des citoyens au souverain. Au cours de son analyse, il parvient à poser les choses que l'individu conserve, c'est-à-dire, s'abstient de transférer au souverain, comme des expressions de l'inaliénation de l'homme. Ainsi, affirme-t-il que : « Puisque les transferts de droit sont constitués par des aliénations passionnelles déterminées par l'espoir et la crainte, tous les droits qui ne pourront être transférés au moyens de ces affects seront *inaliénables*, c'est-à-dire qu'on ne pourra modifier ou empêcher les lois naturelles qui les déterminent de produire leurs effets »¹⁸⁵. Nous retrouvons pratiquement la même approche que celle de Pierre-François Moreau. Aussi, l'auteur fait bien de poser la constitution du corps politique (ou ce qui revient au même, le transfert de droit) comme une aliénation passionnelle. En effet, qu'est-ce qu'on attend de chaque homme pour constituer le corps politique, si ce n'est, de réfréner son appétit (dans la mesure où son expression peut constituer un danger pour autrui) ? Le corps politique n'est constitué qu'à cette condition (ou si l'on veut, sur la base de cette promesse). Cependant, l'homme ne peut tout concéder à la société « *à peine de cesser d'être un homme* »¹⁸⁶. Car, les affects que Christian Lazzeri qualifie d'*inaliénables* sont ceux qui résistent à l'intégration de l'homme dans le corps politique ; et ils correspondent aux deux noyaux dont l'auteur de *Spinoza. L'expérience et l'éternité* faisait allusion. La question qui se pose à présent, est celle de savoir, jusqu'où s'étend le pouvoir du souverain. Face à la résistance, et donc à l'inaliénabilité de certaines passions humaines, comment le corps politique peut-il exprimer son autorité ?

Spinoza va du principe que, au sein même du corps politique, le pouvoir ne doit pas s'exercer exclusivement par la crainte¹⁸⁷. Autrement dit, ce n'est pas seulement en terrifiant la

¹⁸⁵ Ch. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998, p. 236.

¹⁸⁶ P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 418.

¹⁸⁷ « Cependant, pour comprendre correctement l'étendue du droit et du pouvoir de l'État, il faut remarquer que ce pouvoir ne se réduit pas strictement à la capacité de contraindre les hommes par la crainte, mais embrasse sans réserve tous les moyens susceptibles de les faire obéir à ses commandements (...). Puisque, en effet, qu'on soit obligé de l'amour ou contraint par la crainte et éviter un mal, on agit toujours de son propre chef et selon sa

multitude que l'on parvient à faire respecter les lois de la cité. Car, comme on l'a vu, il y a en tout homme, quelque chose d'irréductible, quelque chose sur lequel vient buter le pouvoir du souverain, puisqu'il ne peut l'aliéner. Il existe bien d'autres moyens par lesquels le souverain peut amener la multitude à respecter les lois du corps politique. Mais quels sont ces moyens ? Ces moyens ne sont rien d'autres que les lois ou les exigences mêmes de la raison. Mais, en quoi ces exigences ou ces lois diffèrent-elles de celles qui amènent les individus à ne pas obéir aux ordres du souverain ? Autrement dit, en quoi ces lois ne menacent-elles pas ce que Pierre-François Moreau appelle « le noyau passionnel » ?

Pour répondre à ces préoccupations, il suffit d'avoir à l'idée le fait que (comme nous l'avons vu), les commandements de la raison ne visent que ce qui est *réellement* utile aux hommes. Et c'est sur ce principe que les hommes acceptent de quitter la misère de l'état de nature pour tenter de réguler leurs affaires selon les commandements de la raison. Ce qui revient à dire que, tant que les ordres du souverain s'inscriront dans ce cadre, tant qu'ils seront conformes aux principes de la raison, donc tant qu'ils viseront ce qui est véritablement utile aux hommes, jamais « le noyau passionnel » de ces derniers ne sera menacé. Ainsi, ils exécuteront facilement les commandements du souverain, puisque, une fois dans le corps politique, la persévérance de leur être est fondamentalement conditionnée par la mise en pratique de ces recommandations.

Cela dit, s'opposer aux ordres du souverain, quand ceux-ci visent le bien de tous, donc ce qui est *réellement* utile au genre humain, c'est pour un individu remettre en cause la persévérance de son être (et au-delà, celle de son espèce ; or, il est tenu de ne pas faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'il lui soit fait ; c'est-à-dire, son refus d'exécuter les ordres du souverain sonne comme une injustice vis-à-vis des autres membres du corps politique). Ce qui est absurde. Donc, tant que les ordres du souverain correspondront aux exigences de la raison, l'individu se devra de les exécuter. Pourquoi le souverain n'est-il pas tenu d'aller au-delà des principes de la raison ?

Spinoza ne dit pas que l'individu humain résiste à toutes les injonctions du souverain. Tout ce qu'il dit, c'est que ces injonctions ne doivent, en aucun cas, franchir une certaine limite, c'est-à-dire, celle qui est constituée des affects auxquels nous faisons allusions ci-dessus. Il ne peut aller au-delà des principes de la raison, c'est-à-dire, demander aux individus d'accomplir des choses qui tendent à contrarier leur *conatus*. La raison est que, comme nous

volonté (...). Par conséquent, toute action d'un sujet conforme aux commandements du Souverain (...), il la fait suivant le droit de l'État et non pas le sien ». Spinoza, *TTP*, chap. XVII, §2, pp. 537-539.

l'avons évoqué précédemment, il ne sera pas suivi. Mais, à cette raison, nous pouvons ajouter celle-ci : le corps politique n'est pas une réalité naturelle, mais artificielle, parce que résultant de l'union des hommes qui ont décidé de réfréner certaines de leurs passions. Logiquement, il y a une antériorité des hommes par rapport au corps politique, et une antériorité du droit naturel par rapport aux institutions du corps politique.

Autrement dit, en lui-même, le corps politique n'est rien, il demeure une simple abstraction, il n'a de sens que par les membres, c'est-à-dire, les hommes qui le composent. Or, la désolidarisation de ces membres entraîne systématiquement la destruction du corps politique. Ce qui revient à dire que, le souverain n'a pas intérêt à donner des ordres insensés¹⁸⁸ ; car non seulement ils sont contraires à la nature humaine, mais aussi contraires au maintien de la cohésion sociale. Spinoza montre tout de même que le souverain peut, dans une certaine mesure, disposer des âmes des citoyens. Ceci se voit surtout dans la manière dont les citoyens sont conduits, comme une seule âme, à suivre la trajectoire que leur trace le souverain :

Les âmes sont toutefois de quelque façon sous l'empire du Souverain qui, par de multiples moyens, peut faire que la majeure partie des hommes croie, aime hâisse, etc., ce qu'il veut. Aussi, même si ces sentiments ne se produisent pas par un commandement exprès du Souverain, ils se produisent pourtant souvent, comme l'expérience l'atteste abondamment, en vertu de l'autorité de sa puissance et de son gouvernement, c'est-à-dire de son droit: c'est pourquoi nous pouvons concevoir sans contradiction des hommes qui ne croient, n'aiment, ne haïssent, ne méprisent et n'éprouvent aucun affect qu'en vertu du seul droit de l'État.

[3] Bien que, de cette façon, nous concevions [3] comme très large le droit et le pouvoir de l'État, il ne peut cependant jamais se faire qu'il soit assez grand pour que ses détenteurs disposent d'une puissance absolue sur tout ce qu'ils veulent¹⁸⁹.

Une remarque s'impose à nouveau : autant la complexion affective des citoyens constitue ce par quoi ces derniers résistent aux injonctions du souverain (lorsqu'elles sont contraires à leur nature respective), autant le souverain ne peut réellement conduire la multitude qu'en allant dans le sens de la tendance de cette même structure affective.

¹⁸⁸ Nous n'entendons pas par là que l'individu refusera d'obéir au souverain à chaque fois qu'il constatera que les ordres de celui-ci ne correspondent à ses aspirations. Tant que ces ordres sont conformes aux principes de la raison, tant qu'ils ont pour but de favoriser la sécurité de tous, l'individu sera tenu d'obéir. Seulement, il y a résistance lorsque les ordres du souverain sortent de ce cadre bien précis et tentent de menacer « le noyau passionnel » de tout individu ; les passions qui découlent de celui-ci étant inaliénables, le souverain ne sera pas suivi.

¹⁸⁹ Spinoza, *TTP*, chap. XVII, §§2-3, p.539.

Remarquons que, lorsqu'il veut traduire l'expression de la puissance souveraine sur la multitude, Spinoza le fait à travers les affects : l'individu peut être amené à croire, aimer ou haïr ce que le souverain pose comme croyable, aimable ou haïssable. Autrement dit, le souverain peut, dans une certaine mesure, exercer son pouvoir sur la complexion affective des individus. Mais, comment cela est-il possible ?

Il suffit d'interroger l'expérience et la raison, comme le fait si bien Spinoza, pour s'en persuader. En effet, l'expérience montre qu'un Etat peut décréter un autre Etat comme un ennemi, et tel autre comme un allié. Ainsi, en fonction de cette disposition, dès lors qu'ils font corps avec le corps politique, et que leur survie, leur persévérance dans l'être dépend en grande partie de la persévérance du corps politique, tout individu s'efforcera de défendre son pays en aimant le pays allié et en ayant en aversion le pays ennemi. Ici, l'amour et l'aversion pourraient nous faire penser à ce que nous disions précédemment au sujet des affects inaliénables de l'individu. Ne pas aimer un Etat qui veut du tort au nôtre, ou ne pas avoir en aversion celui qui est en bon termes avec le nôtre pourrait, dans une certaine mesure, s'inscrire dans le lot des affects inaliénables, au point où l'individu, en agissant ainsi, semble agir pour lui-même, alors qu'il agit sous le contrôle du pouvoir souverain.

Ainsi, si on remarque bien, le souverain ne parvient à se faire obéir que lorsqu'il joue, dans une certaine mesure, sur la structure affective, c'est-à-dire, en amenant les citoyens à accomplir ce qu'il veut, comme s'il en allait de leur propre volonté à eux. Encore une fois, il ne réussit à le faire que parce que ses ordres ne contrarient pas la structure affective des individus.

A travers le chapitre XVII du *TTP*, nous avons vu tout ce qui conduit à récuser la thèse du pacte social chez Spinoza. Le souverain n'ayant pas de pouvoir sur tout, et les citoyens ne concédant pas toute leur puissance au souverain, le pacte, s'il aurait eu lieu, n'aurait pu être que fragilisé, c'est-à-dire, nul. En effet, si l'Etat redoute plus ses propres citoyens (quand ceux-ci ne réfrènt plus les différentes tendances de leur appétit) que les ennemis extérieurs, et si les citoyens ne cèdent pas tout au souverain, c'est qu'il n'y a pas, à proprement parler, de pacte en tant qu'il viendrait conditionner la constitution du corps politique. Ou bien, ce que d'aucuns considèrent comme un pacte n'est tout autre qu'une illusion. Il nous reste maintenant à voir, comme nous l'avons annoncé, en quoi l'anthropologie politique de Spinoza diffère-t-elle de celle de Hobbes.

La première remarque qui puisse se faire à ce propos est que, contrairement à Hobbes, qui comme nous l'avons vu à travers le *De Cive* et le chapitre 17 du *Léviathan*, conditionne la construction du corps politique par un acte au cours duquel, seuls les individus abandonnent leur droit au profit du souverain ou de certains individus lesquels sont exemptés de tout abandon de leur droit, Spinoza conditionne la constitution du corps politique par le transfert du droit de tous les individus, sans exception, à la société.

b) Sécurité du corps politique et liberté de philosopher

Nous ne le dirons jamais assez, le corps politique n'est rien d'autre qu'une union de corps et des âmes individuels. Les individus constituant ce corps commun sont tous mus par un affect commun : le désir de sécurité. Dans l'état dans lequel ils se trouvent, cet affect est plus fort que tous les autres, c'est ainsi qu'ils ne peuvent ne pas s'unir les uns aux autres, afin de mieux persévérer dans leur être. Or, c'est justement dans cette persévérance de chacun dans son être à partir de cet affect commun que se conserve le corps politique, puisque les individus qui le composent, trouvent en lui, ce dont ils ne pouvaient jouir à l'état de nature, et ce qui a constitué le motif de leur union. Cette union ne pourra qu'être renforcée, puisque chaque individu trouvant son compte, en ce sens que sa puissance est soit augmentée, soit aidée, contrairement à l'état de nature, chacun s'efforcera de reproduire les conditions d'une telle joie.

Cela dit, contrairement à l'état de nature, le corps politique se définit avant tout comme un état sécuritaire. Un état propice au déploiement du *conatus* de chacun. Le climat qui règne à l'état de nature ne saurait constituer un obstacle à cet état, puisque là-bas, il n'y a pas d'injustice, ni de péché ; en un mot, tout est permis. Donc, il peut arriver que deux ou plusieurs individus fassent et défassent leurs unions, cela ne modifie en rien la structure même de l'état de nature. Autrement dit, pour se conserver, cet état n'a besoin d'aucun concours humain. Il suit tout simplement son cours, c'est-à-dire, la nécessité universelle qui, comme le soutient Spinoza, dépasse considérablement l'entendement humain. En effet, si la raison nous permet de comprendre les phénomènes naturels, et de mieux réguler les affaires humaines, cela ne doit pas nous amener à croire que la nature est régie selon les lois de la raison. Le désir de sécurité est tout simplement humain. Et la constitution du corps politique est une concrétion de ce désir même.

Ainsi, on parle de sécurité du corps politique, lorsque celui-ci parvient, par une organisation précise, à se mettre à l'abri de toute déstabilisation, c'est-à-dire, tout ce qui est susceptible de nuire à son *conatus* ; autrement dit, l'effort par lequel il se conserve et s'affirme parmi tant d'autres corps politiques. N'oublions pas que, le corps politique a une dynamique propre, celle-ci n'est rien de plus que le lien qui unit les individus et pose leur appartenance à cette réalité ainsi constituée. Mais, cette dynamique est aussi entretenue par des rapports mettant en scène le corps politique et ses membres. Le corps politique est tenu de maintenir l'union des individus à partir des affects forts. Tout doit être fait pour que chaque membre du corps politique se sente comme un acteur à part entière de cette réalité. Ainsi, sur la base de ces affects communs, tels que l'espoir et la crainte, les citoyens s'approprient les objectifs du corps politique. L'agression du corps politique affecte directement chaque membre du corps politique, parce qu'il y a eu au préalable, toute une construction de l'imaginaire de l'individu humain : de solitaire qu'il était à l'état de nature, il devient, sans peut-être le savoir, un être plus collectif qu'individuel. Son être ne se limite plus à ce qu'il est lui-même, mais va au-delà de lui, c'est-à-dire, qu'il implique désormais « l'autre ». L'autre sans qui, il ne peut persévérer dans son être est par-dessus tout, le corps politique. Autant le corps politique est tenu de maintenir et donc d'entretenir cet imaginaire, autant les individus qui le composent renforcent cette construction en agissant conformément aux lois du corps constitué. Le salut du corps politique dépend donc de cette réciprocité consolidée par l'imaginaire des individus. Cette construction arrivait-elle à disparaître ? C'est tout le corps politique qui prendrait un coup.

Spinoza ne cesse de soutenir que les plus grands ennemis d'un corps politique sont, non pas à l'extérieur de celui-ci, c'est-à-dire les membres d'autres corps politiques, mais les citoyens de ce même corps. C'est ce que l'on pourrait appeler « les ennemis de l'intérieur ». Et, l'un des procédés par lesquels ces derniers se déploient, consiste, entre autres, à diffuser certaines idées. Lesquelles visent, en principe, à persuader le plus grand nombre d'individus de l'importance de leurs projets de déstabilisation. Ainsi, la diffusion des idées a toujours précédé les manifestations des individus. Dans ce cas, comment concilier la sécurité du corps politique et ce droit inaliénable qu'est la liberté de philosopher ?

Comme son nom le présuppose, la liberté de philosopher renvoie à une expression effective, donc sans contrainte, des idées ou des enseignements des individus. La liberté de philosopher à laquelle Spinoza fait allusion, doit s'entendre en un sens très large. Elle consiste, entre autres, à interroger les fondements des mœurs, le sens des textes juridiques et

religieux ; à donner son opinion par rapport à tel ou tel problème. Mais, cette liberté, d'où vient-elle, autrement dit, qu'est-ce qui la rend si essentielle ?

La liberté de philosopher n'a d'autre origine que la nature humaine. Elle lui est indissociable ; car elle n'est rien d'autre que l'expression des idées nées de la puissance d'affecter et d'être affecté de chaque individu humain. C'est l'expression même de l'*ingenium*, ou de la complexion affective de chacun. Ainsi, en usant de ce droit, chacun peut dire comment il perçoit les choses, non pas sous l'influence de telle ou telle cause extérieure, mais selon sa propre complexion affective, autrement dit encore, tel que les choses lui arrivent. Ainsi, l'homme est-il libre de penser ce qu'il veut et d'exprimer ce qu'il pense ; sans que cela ne soit ni dicté, ni limité par des causes extérieures. Aussi, il faut souligner que, la pensée de tel individu humain n'est pas forcément celle de tel autre. Il y a donc autant de pensées qu'il y a de cerveaux.

Alors, une première question se pose : n'est-ce pas là, le droit dont chacun jouissait jadis à l'état de nature ? N'est-ce pas ce droit qui amenait tout individu à se conduire sans tenir compte de l'opinion d'autrui ? A cette première question, associons celle qui suit : comment ce qui a constitué l'une des causes de troubles de l'état de nature peut-il participer à la conservation du corps politique ? En effet, si l'homme est tenu d'exprimer ses idées (au nom de cette liberté, et compte tenu de la diversité d'opinions), ne risquerait-on pas, de compromettre l'harmonie et la concorde du corps politique ainsi constitué ? L'interprétation des textes (juridiques et religieux) ne relève-t-elle pas des prérogatives de l'autorité (politique et religieuse) ?

La philosophie de Spinoza (pour reprendre le mot de Gilles Deleuze) se veut avant tout « pratique ». Et, elle l'est effectivement. Selon nous, une telle dénomination ne vient pas seulement de l'applicabilité de ses théories, mais elle est redevable au statut que l'auteur accorde à l'expérience (que ce soit la sienne propre, donc son vécu, ou celle qu'enseigne l'histoire). En effet, l'un des mérites de cette philosophie, c'est qu'elle s'est enrichie, entre autres, de l'expérience du philosophe. Les moments de sa vie, si difficiles qu'ils aient été (la perte de sa mère quand il n'avait que six ans, puis celle de son père lorsqu'il était âgé de vingt deux ans, ainsi que son excommunication alors qu'il n'avait encore rien publié), sont autant d'expériences qui donneront sens à sa vie brève, mais riche. Ainsi, enrichie par la connaissance des faits, une telle pensée ne peut qu'être en adéquation avec les choses, telles qu'elles se produisent réellement.

Pour montrer les enjeux du problème que nous nous apprêtons à traiter, nous pouvons prendre, pour exemple, un fait qui a profondément marqué la vie de Spinoza : il s'agit de son

excommunication. Il est possible d'y voir un signal fort : comment celui qui n'a encore rien publié, doit-il, sous prétexte d'avoir mis à mal les docteurs juifs, par sa soif de questionnement, être considéré comme un danger public au point de l'exclure (de la société) ? C'est tout simplement parce que, son questionnement, tout comme celui de Socrate avant lui, dérange certains. Autrement dit, son questionnement semble constituer une menace pour l'ordre établi par les théologiens de son temps. Cet épisode de la vie de Spinoza, sur lequel nous n'insisterons pas, pourrait nous amener à comprendre la perception de la liberté de philosopher par les autorités aussi bien politiques que théologiques. Comment la perçoivent-ils ? Constitue-t-elle un obstacle à la sécurité du corps politique ?

Rappelons-nous que, la constitution du corps politique répond, en principe à une première exigence, à savoir, celle de permettre aux hommes, autant qu'ils sont, de persévérer dans leur être en toute sécurité. Et il importe aux membres du corps politique de respecter et d'exécuter les lois établis. Car il en va justement de la conservation du corps politique. Mais, la question qui se pose est celle de savoir si une telle conservation doit se faire au détriment de la liberté des individus humains. Les hommes doivent-ils cesser d'exprimer leurs opinions au prétexte que celles-ci favoriseraient la destruction même du corps politique ? C'est par ces interrogations que nous comptons débiter l'élucidation du problème de la conservation du corps politique chez Spinoza.

Pour répondre à ces interrogations, nous procéderons de la manière suivante : il sera d'abord question de montrer pourquoi la liberté de philosopher constitue un droit inaliénable, et pourquoi toute tentative visant à la nier serait un échec annoncé. Ensuite, nous tenterons de comprendre pourquoi Spinoza conçoit cette liberté comme le plus grand bien dont puissent jouir les membres du corps politique (et par conséquent le corps politique lui-même). Ce moment de notre analyse nous permettra de préparer le prochain point, où nous tenterons de voir, s'il est possible de déterminer ce qui est contraire à l'essence de cette liberté, c'est-à-dire, ce qu'elle ne permet pas (au risque de compromettre la concorde) du corps politique.

Dès le sous-titre du *Traité théologico-politique*, Spinoza donne le ton : « *la liberté de philosopher ne menace aucune ferveur véritable ni la paix au sein de la communauté publique. Sa suppression, bien au contraire, entraînerait la ruine et de la paix et de toute ferveur* »¹⁹⁰. On peut aisément déceler l'une des thèses essentielles de la pensée politique de Spinoza : la conservation du corps politique ne saurait se faire au détriment de la liberté des individus. En tant qu'elle permet à chacun de s'exprimer librement, donc de donner son opinion sur telle ou telle chose, la liberté de philosopher participe nécessairement à la

¹⁹⁰ Sous-titre du *TTP*.

conservation du corps politique. Mais, comment le comprendre ? Qu'est-ce qui fait de la liberté de philosopher un élément essentiel au développement et donc à la conservation de la société ? Mais, avant d'aller plus loin, demandons-nous en quoi cette liberté diffère-t-elle du libre arbitre.

Comme nous l'avons évoqué précédemment, de tous les droits inaliénables de la nature humaine, il y a, entre autres, celui de philosopher. Tout individu humain est libre de produire et reproduire ses idées, de les ordonner de telle ou telle manière, c'est-à-dire, comme bon lui semble, sans que cette production et cette diffusion d'idées ne soient influencées par qui que ce soit. Certes, on pourrait avancer que, cette liberté de philosopher n'est toute autre qu'une manière par laquelle l'individu exprime l'influence des causes extérieures sur sa pensée. C'est-à-dire que les idées produites ne sont pas distinctes des conditions environnantes, et que ce sont bien ces dernières qui influencent en un certain sens, ces idées. Ainsi, voyant les traces du cheval sur le sable, le paysan part de la pensée du cheval à celle de la plantation, tandis que le soldat part de cette pensée à celle de la guerre. Dès lors, ces pensées sont conditionnées par une cause extérieure, qui n'est toute autre que les traces du cheval. Alors, comment peut-on défendre la liberté de philosopher sans tomber dans le piège du libre arbitre ? Autrement dit, comment défendre la liberté de philosopher dans une pensée qui accorde une place de choix à l'influence des causes extérieures sur l'individu ?

Il ne s'agit pas d'un libre arbitre, puisque l'individu humain, comme toutes les réalités naturelles, est nécessairement déterminé par des causes précises. Mais, cette détermination ne remet nullement en cause l'effectivité de la liberté des individus. Du point de vue de la nécessité universelle, ils ne sont pas libres (cause de soi), puisqu'ils sont sans cesse causés par autres choses et exposés à la fortune. Mais, il faut aller du principe que, l'homme est libre lorsque sa conduite est conforme à la nécessité universelle. Or, la liberté de philosopher n'est rien d'autre que l'une des expressions de cette nécessité. Il s'agit d'une aptitude propre à chacun : celle d'exprimer son être, conformément à ce qu'il est et non à ce qu'autrui voudrait qu'il soit. On voit donc que l'homme peut suivre le cours normal des choses et être libre.

Il ne faut surtout pas confondre la liberté de philosopher avec le libre arbitre. Comme nous l'avons démontré au cours des deux parties précédentes de notre travail, le libre arbitre implique l'idée d'une liberté absolue, c'est-à-dire, que l'individu humain ne serait déterminé par rien d'autre que lui-même. Or, ce que nous voulons montrer ici, c'est que la liberté de philosopher n'implique pas l'indétermination de l'individu humain : pour penser, il faut bien avoir des idées ; mais que sont les idées, sinon, une lecture mentale de ce qui arrive au corps. Le paysan qui, sur la base des traces du cheval imprimées sur le sable, pense au champ, et le

soldat qui pense à la guerre, exercent tous les deux leur liberté de philosopher, puisque personne ne les oblige d'avoir une pensée autre que celle-là. C'est en fonction de leur complexion affective qu'ils passent de telle pensée à telle autre. Ce passage, ainsi que la construction qui la précède se font en toute liberté (une liberté qui n'est pas à confondre avec le libre arbitre, puisque sans les traces imprimées, ces pensées n'auraient pas été possibles). Ici, chacun suit sa voie, mieux, sa complexion affective. Si l'homme n'est pas libre d'être affecté par les causes extérieures, il est au moins libre d'exprimer ce qui l'affecte.

Après avoir posé la différence qu'il y a entre la liberté de philosopher et le libre arbitre, voyons en quoi celle-là participe à la conservation du corps politique : le salut du corps politique n'est pas réductible à l'action du seul souverain, il passe aussi par l'implication des individus qui composent ce corps. Ainsi, chaque individu est une force vive du corps politique ; chaque individu est donc capable de proposer des solutions par rapport aux problèmes du moment (notamment par ses écrits ou autres enseignements). Et pour y parvenir, tout doit être fait de sorte que, les pensées des individus ne soient pas sous le contrôle des autorités politiques ou religieuses, car dans ce cas, les individus ne penseraient plus par eux-mêmes. Autrement dit, cela reviendrait à demander aux individus d'être autre chose que ce qu'ils sont, c'est-à-dire, exprimer des opinions qui ne reflètent aucunement leur puissance de penser. Il faut comprendre qu'il s'agit là, de l'une des expressions essentielles de la nature humaine (au même titre que la respiration, l'alimentation et bien d'autres) c'est-à-dire, ce sans quoi, un individu humain cesse d'être un homme. Une fois ce principe admis, on peut comprendre ce qui suit : le respect de la liberté de philosopher est tel que l'individu ne verra aucune raison de se révolter, puisque toute révolte est avant tout une réaction à une injustice ; et elle n'est pas, sans entraîner des conséquences par rapport à la conservation du corps politique, autrement dit, sa sécurité.

Ainsi, lorsque le corps politique ne permet plus aux membres qui l'ont constitué (et qui le composent) de conserver leur être comme bon leur semble, c'est-à-dire, de jouir des avantages de la vie sociale, parmi lesquels, la liberté, il va de soi que le climat qui s'installera ne sera pas si différent de celui de l'état de nature. Enfreindre la liberté de philosopher, c'est condamner les individus humains à ne plus rechercher tous ensemble, et chacun pour soi, ce qui est utile pour tous, autrement dit pour le corps politique. Le corps politique doit être le lieu où les individus font l'expérience quotidienne de leur liberté. La liberté de philosopher n'est pas la cause de l'insécurité, c'est plutôt la remise en cause de cette liberté qui cause un climat d'insécurité : les individus sont obligés de ruser pour mieux s'exprimer. Et ces ruses ne sont pas, sans constituer les causes de la déstabilisation du corps politique. Au chapitre XX du

TTP, Spinoza reprend une idée qu'il défendait déjà au chapitre XVII du même livre. Selon cette idée, la liberté de philosopher est inaliénable, c'est-à-dire qu'aucun individu ne saurait s'en défaire en l'abandonnant à un autre ; et elle ne saurait, non plus dépendre de quelqu'un d'autre que l'individu lui-même. C'est en ce sens que Spinoza peut insister sur le fait que :

Personne ne peut transférer à autrui son droit naturel, c'est-à-dire sa faculté, de raisonner librement et de juger librement de toutes choses ; et personne ne peut y être contraint. C'est pourquoi l'on considère qu'un Etat est violent quand il s'en prend aux âmes ; c'est pourquoi aussi la majesté souveraine paraît opprimer les sujets et usurper leur droit, quand elle veut prescrire à chacun ce qu'il doit embrasser comme vrai et rejeter comme faux, et par quelles opinions son âme doit être incitée à la dévotion envers Dieu. Car tout cela relève du droit de chacun, que nul ne peut abandonner quand bien même il le voudrait¹⁹¹.

La violence d'un Etat se lit lorsqu'il s'en prend aux âmes, nous dit le texte. Tentons d'éclairer ce que Spinoza entend par cette formulation. La violence peut s'entendre comme une contrainte exercée sur une chose, en vue d'obtenir quelque chose. En tant que telle, elle se présente comme cette tendance par laquelle, la victime se voit obligée d'agir contre ses propres aspirations. Elle peut être aussi bien physique que psychologique. Pour ce qui nous concerne ici, il est plutôt question de l'aspect psychologique, puisque l'auteur la rapporte aux âmes des individus. Cela dit, cette contrainte s'applique à la faculté de raisonner et de juger. Or, l'expression de celle-ci est souvent spontanée, *simultanée*, donc relative à la réalité ambiante. Elle permet à tout individu de prendre en considération tout ce qui l'affecte, et de l'exprimer en fonction de chacune de ses affections.

La violence de l'Etat se lit dans la mesure où il contraint les individus qui sont pourtant, sans cesse affectés par les causes extérieures (et qui les affectent aussi) à ne plus former d'idées relatives aux modifications de leur puissance d'agir. C'est comme si l'Etat voulait leur substituer une autre âme à la place de la leur. Il est vrai que, lorsqu'ils s'unissent tous pour former le corps politique, les individus composent tous ensemble un seul corps et une seule âme, mais cela ne veut nullement dire que les individus du corps politique cessent pourtant d'être des hommes, c'est-à-dire, d'être déterminés chacun, selon son affect. Autrement dit, l'Etat peut être à l'origine de la remise en cause de sa propre sécurité lorsqu'il s'en prend à la constitution même des individus humains.

Amener les hommes à renoncer à la liberté de philosopher, c'est tout simplement les amener à renoncer à être et donc, à ne plus s'affirmer comme existant. Le fait de poser la

¹⁹¹ *TTP*, XX, §1, p. 633.

liberté de philosopher comme une propriété de la nature humaine permet de comprendre toute l'absurdité qu'il y aurait à la remettre en cause. Le souverain qui priverait les membres du corps politique de ce droit ne saurait régner, et cela, pour deux raisons : la première, c'est qu'une telle remise en cause provoquerait systématiquement une résistance de la multitude ; une résistance à la suite de laquelle le souverain ne pourrait que perdre le pouvoir. La seconde raison, ne diffère pas vraiment de la première : s'il est impossible de concevoir les individus humains sans cette liberté de philosopher parce qu'elle fait partie de leur nature, il va de soi que, celui qui croit bon de remettre en cause cette liberté ne règnera sur aucun individu, puisque tout individu cesse aussitôt d'être dès que sa liberté de philosopher est niée. Il ne s'agit pas d'une disparition, mais d'une existence par procuration, une existence qui ne soit plus celle de tel ou tel individu, mais plutôt celle du souverain, telle que celui-ci la veut.

Dans le texte que nous venons de citer, Spinoza nous informe de quelque chose : ce droit qu'est la liberté de philosopher n'est pas inaliénable parce que la volonté de l'homme s'oppose à son aliénation, mais il l'est parce que, même la volonté humaine (que d'aucuns croient libre) ne saurait l'aliéner, quand bien même l'individu humain le voudrait. En un sens, la sécurité du corps politique, passe nécessairement par le respect de ce droit. Autrement dit, pour que la multitude ne se révolte pas, le souverain est tenu de ne pas enfreindre à ce droit. Comment l'expliquer davantage ?

En constituant le corps politique, les individus humains aspirent à accroître leur puissance. Or, la remise en cause de la liberté de philosopher correspond à la remise en cause du *conatus* de chacun. Ce qui ne peut avoir pour conséquence que la diminution de la puissance d'agir des individus, à laquelle s'associe *simultanément* l'idée, ou la conscience d'une telle régression de la puissance d'agir. Or, l'idée que chaque individu a de la négation de sa puissance ne peut être qu'une idée triste. Face à cette tristesse collective due à la négation de la liberté de philosopher, le corps politique ne saurait se conserver. Voilà pourquoi Spinoza précise que : « Bien que le Souverain ait droit sur toute chose, et soit considéré comme l'interprète du droit et de la piété, il ne peut cependant jamais empêcher que les hommes ne jugent de toutes choses selon leur propre complexion (*ingenio*) et ne soient dans cette mesure affectés de telle ou telle passion »¹⁹². Le pouvoir du souverain n'est pas infini ; il a nécessairement des limites. Et il n'est effectif que lorsqu'il s'inscrit dans le cadre des limites établies. Comme nous le savons désormais, ces limites sont imposées par les propriétés de la nature humaine, c'est-à-dire, par des affects inaliénables. Nous voyons une

¹⁹² *TTP*, XX, §3, p. 635.

fois de plus comment les institutions du corps politique doivent tenir compte de la nature humaine, c'est-à-dire, de la complexion affective des hommes.

Spinoza n'hésitera pas d'évaluer la gouvernance d'un corps politique en fonction de la place que celui-ci accorde à la liberté de philosopher. Ainsi, le meilleur des corps politiques est celui dans lequel, les autorités ne prennent pas pour prétexte la sécurité (nationale) pour remettre en cause la liberté de philosopher. En d'autres termes, le meilleur des corps politiques est celui dans lequel les individus humains pensent et diffusent librement le contenu de leurs pensées respectives¹⁹³. Le meilleur corps politique est celui dans lequel, les lois sont relatives à la réalité de la nature ; c'est-à-dire, qu'elles ne sont pas conçues sans tenir compte de ce que les hommes sont réellement. Or, lorsqu'on tient compte de ce qu'est la nature humaine, on ne peut ne pas comprendre que les hommes ont des droits, qu'ils ne sauraient transférer à autrui, au risque de ne plus être. Dans un tel cas, les institutions doivent être conçues à l'aune de nature humaine. En quoi cette liberté profite-t-elle au corps politique ? Quels sont ses avantages ?

Dans le paragraphe 10 du chapitre XX du *TTP*, Spinoza identifie la liberté de philosopher à la vertu. Mais, qu'est-ce que cette identification signifie, que faut-il entendre par là ? La vertu n'est rien d'autre que l'expression de la puissance humaine ; elle s'identifie à l'effort que fait chaque individu pour conserver son être¹⁹⁴. En tant que telle, elle ne se définit par rien d'autre que par l'essence même de chaque homme. C'est seulement quand l'individu humain s'efforce de rechercher ce qui lui est utile en vue de la conservation de son être qu'il est doté de vertu, nous dit Spinoza¹⁹⁵. Donc, si nous suivons bien le raisonnement de Spinoza, l'individu humain ne peut ne pas s'efforcer de conserver son être. Or, il se trouve que la liberté de philosopher fait justement partie de cet effort de l'homme en vue de la conservation de son être. Elle fait partie de sa puissance d'exister, comme individu à part entière.

Cette liberté est avantageuse pour la nature humaine : d'abord, parce qu'elle lui est indissociable, ensuite parce qu'elle permet en quelque sorte de libérer, ce que l'on pourrait appeler « le génie créateur » de chacun. C'est pourquoi Spinoza ne manque pas de l'associer « au développement des sciences et des arts ; car (tient-il à préciser), ces derniers ne peuvent être pratiqués avec succès que par ceux dont le jugement est libre et sans prévention »¹⁹⁶. Un tel développement (des sciences et des arts) qui résulte de l'expression libre des *conatus* des individus, participe finalement à l'affirmation du *conatus* du corps politique, puisque les

¹⁹³ *TTP*, XX, §4, pp. 635-637.

¹⁹⁴ Voir, *Éth.* IV, Prop. XX.

¹⁹⁵ Voir, *Éth.* IV, Prop. XX, Dém.

¹⁹⁶ *TTP*, XX, §10, p. 643.

avantages du développement des sciences et des arts profitent d'abord au corps politique dont sont issus ces individus usant librement de leur droit de philosopher.

Ne dit-on pas, depuis Karl Popper (1902-1994), que la science progresse par « conjectures et réfutations » ? En effet, il suffit d'interroger l'histoire des sciences pour comprendre comment celles-ci se développent à partir d'une dynamique caractérisée d'une part, par des conjectures ou des hypothèses et des solutions que l'on croit souvent définitives ; puis, d'autre part, par la critique, autrement dit des tentatives de remise en cause qui visent tout simplement à tester, évaluer la pertinence des solutions apportées¹⁹⁷. Une telle activité ne peut avoir lieu qu'au sein d'un corps politique propice à la liberté de philosopher ; un corps politique qui ne considère pas cette liberté comme un outrage ou un crime de lèse majesté parce qu'on se serait interrogé sur les idées reçues.

Aux yeux de Spinoza, la liberté de philosopher fait partie des droits inaliénables du genre humain. Les hommes peuvent céder certains de leurs droits, mais, jamais, ils ne se dissocieront de la capacité d'exprimer les idées qui leur viennent de leur puissance d'affecter et d'être affecté. Autrement dit, l'homme ne peut ne pas éprouver telle ou telle émotion et se conduire comme s'il éprouvait une émotion contraire à celle qu'il éprouve.

Cela dit, tout ce qui précède nous enseigne une seule chose, à savoir que la liberté de philosopher fait partie des droits inaliénables de la nature humaine ; et que ce serait avec un insuccès total que le souverain tenterait d'interdire son usage. Car, seul un souverain absurde serait en mesure de croire qu'il peut réellement régner sur ce qui est loin de sa portée, c'est-à-dire, les âmes des individus, donc leur for intérieur. Comment pourrait-il contrôler la production de telle ou telle idée dans l'esprit d'un individu affecté de telle ou telle manière ? Pour y parvenir, il lui faut faire en sorte qu'aucun individu ne soit affecté par les causes extérieures (et qu'il ne les affecte pas non plus) ; ce qui est impossible, sinon absurde. Car, nous avons vu que, que ce soit à l'état de nature ou dans la société civile, l'homme ne peut se passer de son semblable avec lequel il noue des relations diverses. Or, c'est justement à partir de ces relations qu'il est affecté par les choses qui l'entourent et qu'il les affecte aussi. Et, la définition de l'affect, telle que Spinoza l'expose dans le *De origine et natura affectuum* nous conduit à considérer l'homme comme une réalité psychophysique ; c'est-à-dire, qu'il se comprend aussi bien par son esprit que par son corps mieux, comme un être qui perçoit nécessairement les modifications de sa puissance corporelle. Et cette perception se produit en même temps que l'affection. Cette liberté est-elle sans limite, c'est-à-dire, le souverain doit-il

¹⁹⁷ Voir, K. Popper, *La logique de la découverte scientifique* (1934), *La société ouverte et ses ennemis* (1945), *Conjectures et réfutations* (1954).

laisser les individus en user quand bien même certaines idées véhiculées sans « dangereuses » ?

Spinoza a une grande connaissance des habitudes humaines. Et, le réalisme de son anthropologie est tel qu'il précise que la liberté de philosopher n'est pas une liberté totale, comme si l'homme n'était plus un citoyen, donc obéissant aux lois établies. Cette liberté ne doit et ne peut être remise en cause, puisqu'elle est nécessaire à la nature humaine. Cependant, il peut arriver, et c'est souvent le cas (puisque les ennemis dont le corps politique doit le plus craindre sont ceux de l'intérieur), que des individus émettent des idées séditeuses ; donc susceptibles de remettre en cause la concorde du corps politique. Que faut-il faire pour prévenir ce genre de situation ? Faut-il pour autant interdire ce qui ne peut être interdit, c'est-à-dire, la liberté de philosopher, ou faut-il la laisser se déployer sachant que certaines idées diffusées peuvent constituer un mal pour tout le corps politique ? Telle est la question à laquelle nous allons répondre ci-dessous.

c) La liberté d'agir : un droit aliénable

En quoi la liberté d'agir diffère-t-elle de la liberté de philosopher ? Nous avons dit que la liberté de philosopher consiste à produire des idées et à les diffuser. Elle concerne donc avant tout, une disposition de l'âme humaine. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles elle échappe, pour ainsi dire, au contrôle et à la censure d'autrui. Ce qui ne semble pas être le cas pour la liberté d'agir.

Agir, c'est produire un effet, c'est poser un acte qui a des conséquences (positives ou négatives) sur soi et sur le monde extérieur. Agir, c'est produire un effet qui est souvent perçu comme l'expression de notre for intérieur. Autrement dit, nous agissons quand notre action n'a pas d'autre cause que nous-mêmes, lorsqu'elle s'explique uniquement par nous. Ainsi, nous-nous reconnaissons à travers l'action accomplie (puisque'elle n'a pas d'autre cause en dehors de nous). Cela dit, comme son nom l'indique, la liberté d'agir implique la capacité qu'a l'individu humain, d'accomplir ou d'exécuter tout ce qu'il veut, comme il le veut, c'est-à-dire, sans aucune contrainte ; donc sans que son action ne soit conditionnée par d'autres lois que sa complexion affective. Cela revient donc à agir conformément aux principes qui n'engagent que l'individu. Autrement dit encore, c'est avoir pour seul horizon de notre action, notre puissance effective d'agir. En ce sens, cette liberté nous conduit à faire tout ce que notre

puissance nous permet d'accomplir. Mais, quelle est la place d'une telle liberté dans le corps politique ?

Comme nous l'évoquions précédemment, le réalisme de l'anthropologie spinoziste des affects est tel que, Spinoza ne peut ne pas reconnaître la menace que les mots et les actes peuvent constituer pour le pouvoir du souverain, et au-delà, pour la conservation du corps politique. En effet, dit-il : « On ne peut nier que la majesté peut être offensée autant par des paroles que par des actes et que, s'il est impossible de retirer complètement cette liberté aux sujets, il est fort nuisible de la leur accorder totalement. C'est pourquoi il nous faut rechercher jusqu'où cette liberté peut et doit être accordée à chacun, sans danger pour la paix de la république et le droit du Souverain »¹⁹⁸. A partir d'ici, il est possible de comprendre que, la liberté dont jouissent les citoyens (au sein du corps politique) n'est pas une liberté à faire tout ce qu'ils veulent et comme ils le veulent. Car, le corps politique a des lois. Et celles-ci visent, en principe, à permettre à tous et à chacun de s'affirmer pleinement en toute sécurité. Cependant, pour qu'elle ne soit pas en contradiction avec les principes mêmes du corps politique (donc ceux qui participent à la conservation de celui-ci), l'affirmation de la puissance des individus, qu'elle soit déployée à travers les mots ou à travers des actes, ne doit en aucun cas, nuire à la concorde du corps politique. Cela dit, dans quelle mesure la liberté de philosopher peut-elle se pervertir et constituer un mal pour l'autorité politique en particulier et le corps politique en général ?

Tout le problème que pose Spinoza au paragraphe 5 du Chapitre XX du *TTP*, est celui de comprendre comment concilier la liberté des individus (donc des membres du corps politique) sans que celle-ci n'aille à l'encontre de la conservation du corps politique. Ainsi, se propose-t-il de déterminer dans quelles conditions cette liberté doit être accordée aux individus sans qu'elle ne constitue un danger. Quelles sont donc ces conditions ?

Pour nous amener à les comprendre, Spinoza rappelle d'abord les raisons pour lesquelles les hommes ont constitué le corps politique. C'est à partir de ce bref rappel, qu'il va opérer une distinction entre la liberté de philosopher et la liberté d'agir. En effet, soutient-il, le but que les individus humains ont visé lors de la constitution du corps politique n'était nullement leur propre servitude. Jamais ils ne se sont accordés les uns avec les autres pour construire un corps (politique) dans lequel ils seraient plus misérables que lors de leur état antérieur (l'état de nature). Le corps politique est constitué *par* les hommes et *pour* les hommes, c'est-à-dire, qu'il répond à une fin, à savoir : libérer chaque individu de la crainte

¹⁹⁸ *TTP*, XX, §5, p. 637.

pour qu'il vive en toute sécurité, autrement dit, pour qu'il préserve au plus haut point son droit naturel (que personne ne pouvait préserver à l'état de nature).

Insistons, sur le charme de l'analyse de Spinoza : il nous dit que, la conservation ou la préservation du droit naturel que chacun avait à l'état de nature, mais dont personne ne pouvait jouir pleinement faute de sécurité, est l'un des objectifs du corps politique, l'une des causes qui expliquent sa constitution. Partant de cette vérité, il peut aisément déduire que : « *la fin de la république c'est donc en fait la liberté* »¹⁹⁹. Comprenons bien cette assertion : si le désir de sécurité est l'une des principales causes qui poussent les hommes à constituer le corps politique, la sécurité ne doit, en aucun cas, être considérée comme la fin du corps politique. Car, le corps politique doit permettre l'expression pleine et entière du droit naturel. Or, qu'est-ce qu'elle est cette expression, si ce n'est la liberté ? Une fois qu'on a compris ce qu'est la fin du corps politique, on ne peut ne pas admettre la liberté de philosopher. En fait, la sécurité n'est rien d'autre que ce sans quoi la liberté ne peut se déployer.

Mais, la liberté de philosopher varie d'un homme à un autre. Non pas qu'il y aurait des individus ayant plus de liberté de philosopher que d'autres, mais que l'usage de cette liberté n'est jamais la même. Ainsi, puisqu'elle consiste à penser librement ce que l'on veut, et à exposer l'objet de ses pensées, il se trouve qu'il y aura autant de divergences entre les hommes, d'autant plus que les opinions qu'ils forment et diffusent diffèrent les unes des autres. C'est pour cette raison que, bien qu'ils soient libres de penser comme ils veulent, et de diffuser leurs pensées, les individus ne disposent pas du pouvoir décisionnel ; ce dernier revient au souverain²⁰⁰. Il ne leur revient donc pas de décider de ce que doivent être la conduite des citoyens et encore moins de la nature des rapports du corps politique avec d'autres corps politiques. Qu'est-ce que cela signifie précisément ?

Cela signifie que, la socialisation ne change rien à la nature des hommes ; en tant que telle, elle s'arrime à la nature des hommes, laquelle ne peut, en aucun cas se changer en une autre. Cela dit, puisqu'ils conservent toujours leur nature, les hommes auront toujours des opinions différentes. Car, la liberté de philosopher de chacun, autrement dit, la manière dont chacun pense et s'exprime, diffère d'un individu à un autre. Ceci pour dire que, si on avait accordé aux hommes le droit d'agir librement, comme bon leur semble, c'est-à-dire, selon leur vouloir ou leur propre décret, il y aurait une évidence qui n'échapperait à personne : tout comme leurs pensées, leurs actions seraient divergentes ; et l'état social ne serait qu'un état de

¹⁹⁹ *TTP*, XX, §6, p. 637.

²⁰⁰ *TTP*, XX, 7, pp. 637-639. Mais, il faut préciser que, en fonction de la nature du régime politique, ce pouvoir revient à tous (régime démocratique), à quelques uns (régime aristocratique) ou à un seul (régime monarchique). Dans tous les cas, seul ceux qui sont habilités à décider sont tenus de le faire. Il ne revient donc pas aux membres du corps politique, d'usurper ce droit, sous prétexte de la liberté de philosopher.

nature. Or, il faut bien qu'il y ait une différence entre ces deux états. C'est-à-dire que, même si la vie des hommes au sein du corps politique n'est rien d'autre qu'une « *continuation de l'état de nature* »²⁰¹, il se trouve tout de même que ce qui était permis dans leur état antérieur n'est pas forcément toléré dans leur état actuel. La « continuation » ne signifie pas qu'il n'y a pas de modification par rapport à la manière dont les hommes doivent régir leurs affaires. Il y'a « continuation » dans la mesure où, les lois du corps politique ont pour fondement la complexion affective des hommes. En d'autres termes, la « continuation » à laquelle Spinoza fait allusion ne doit pas nous amener à croire que les hommes ont quitté un état hostile à la conservation de leur être, pour un autre dans lequel la même hostilité continuerait. La « continuation » concerne la nature humaine en général, ou plus précisément, le droit naturel propre à celle-ci. Seulement, la « continuation » du droit naturel (donc son maintien ou sa conservation), n'implique pas forcément la « continuation » de toutes les habitudes antérieures. Ainsi, nous dit Spinoza, la manière dont chacun agissait à l'état de nature ne continue pas dans le corps politique. Comment les hommes agissaient-ils ?

Ils agissaient librement. C'est-à-dire, qu'ils pouvaient disposer de la vie d'autrui sans avoir de comptes à rendre à qui que ce soit, puisque dans cet état, rien n'était interdit. Chacun avait donc le droit d'agir aussi longtemps que sa puissance le lui permettait. Or, c'est bien cette liberté d'action qui rendait l'état de nature invivable. En effet, les hostilités n'étaient pas provoquées par les pensées des uns et des autres. Mais elles étaient toujours occasionnées par le passage à l'acte, c'est-à-dire, quand chacun, après avoir nourri ses idées, se « décidait », donc de son propre chef, d'agir. Or, tous les hommes s'accordent à soutenir qu'il ne peut y avoir de paix véritable, tant que les individus humains n'accepteront de céder, non pas le droit de penser (la liberté de philosopher), mais le droit d'agir. C'est bien ce qu'affirme Spinoza en ces termes : « Donc chacun a abandonné seulement le droit d'agir selon son propre décret, mais non le droit de raisonner et de juger »²⁰². Alors, si l'on ne peut empêcher les individus de penser et de s'exprimer librement, on peut néanmoins, circonscrire les conditions de leur conduite, afin que celle-ci soit coordonnée avec celle des autres membres du corps politique, pour que la concorde soit maintenue.

Comme nous pouvons le constater, la sécurité du corps politique nécessite que les individus humains (affectés de diverses manières, et ayant par conséquent des opinions divergentes) cèdent leur liberté d'agir. Car, les troubles ne naissent pas de la liberté d'expression. Autrement dit, ce n'est pas ce que les hommes forment comme idées, au fond

²⁰¹ Nous l'avons souligné à partir de la correspondance de Spinoza.

²⁰² *TTP*, XX, §7, p. 639.

d'eux-mêmes, ou encore ce qu'ils diffusent comme enseignements qui constituent une menace pour la stabilité du corps politique ; mais c'est plutôt l'application de ces enseignements.

En effet, une chose est de penser, et une autre est de mettre en pratique ce qui est pensé au préalable. Donc, tant que les hommes se limiteront seulement à penser librement, sans qu'ils ne confondent cette liberté de philosopher avec la liberté d'agir, la sécurité du corps politique sera maintenue. Mais, sur ce point, on pourra nous demander si la liberté de philosopher ne renferme pas certains inconvénients, c'est-à-dire, si elle est exempte de toute menace pour le corps politique. En effet, certaines idées ne sont-elles pas séditeuses, donc dangereuses pour le corps politique, et ne sont-elles pas le produit de la liberté de philosopher ?

Remarquons que : l'expérience enseigne effectivement comment certaines idées peuvent causer la perte de la nature humaine. L'une des préoccupations de Spinoza, consistent – nous l'avons démontré dans la première partie de notre étude – à mettre en évidence les conditions d'asservissement des individus humains. Une telle mise en évidence permet ensuite, de déduire les conditions de leur liberté, c'est-à-dire, la fin de leur servitude. Dans notre étude du *De Deo*, faut-il le rappeler, nous avons compris que, la connaissance par ouï-dire, donc celle du premier genre, en tant qu'elle se caractérise par cela même que, les individus reçoivent des idées toute faites sur eux-mêmes, sur Dieu et les choses. Or, ces idées, étant formées à partir de la complexion affective des hommes, elles varient d'un homme ou d'un groupe d'hommes à un autre. N'étant pas formées à partir de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais à partir de l'imagination des hommes, ces idées ont nécessairement des conséquences significatives sur la nature humaine : la superstition en est une parfaite illustration. Cette remarque brève vise surtout à montrer que, la nature d'une idée joue un rôle considérable dans l'esprit de ceux qui la reçoivent et la mettent en pratique.

Ceci pour dire que, la liberté de philosopher ne consiste pas seulement à penser ce que l'on veut, comme on veut, et à le diffuser librement. Cette liberté n'est pas à confondre aux réactions épidermiques des uns et des autres. Selon Spinoza, pour que cette liberté ne soit pas contraire aux principes du corps politique, il faut que celui qui dit s'exprimer au nom de ce droit inaliénable : « se contente simplement de parler et d'enseigner, et qu'il défende ses thèses par la seule Raison, et non par la ruse, la colère et la haine, ou avec l'intention d'introduire quelque nouveauté dans la république par l'autorité de son décret »²⁰³. Autrement dit, la liberté de philosopher ne doit pas amener les citoyens à monter les individus les uns

²⁰³ *TTP*, XX, §7, p. 639.

contre les autres, et encore moins contre les autorités ; c'est-à-dire, susciter une révolte visant à remettre en cause les institutions. Sur ce point, et dans le même paragraphe que nous venons de citer, l'auteur donne l'exemple suivant : il peut arriver que des individus épris de vérité, de justice, de liberté, donc conduits, non pas par la spontanéité de certains affects (ceux qui sont source de division), mais par des affects favorables à la concorde, pensent, émettent des hypothèses, proposent un ensemble de choses qui rentrent dans le cadre de la consolidation des liens sociaux ; et au développement même du corps politique. Que faut-il retenir de cette précision que donne Spinoza ?

Spinoza nous conduit à comprendre que, dans le corps politique (et pour conserver la concorde qu'il y a entre les hommes), la liberté d'agir ne doit pas s'étendre aussi loin que la liberté de philosopher. L'enseignement que Spinoza donne ici s'adresse, en principe, aussi bien aux dirigeants qu'aux dirigés : aux premiers, il semble leur dire qu'ils n'ont pas à remettre en cause la liberté de philosopher, car celle-ci, lorsqu'elle est respectée, participe au développement du corps politique de plusieurs manières, notamment sur le plan scientifique, artistique, juridique et bien d'autres encore. Les dirigeants ne doivent pas imputer les dérives nées de la liberté d'agir à la liberté de philosopher. Aux seconds, Spinoza semble leur dire que, c'est tout à leur avantage que leur conduite soit conditionnée par le décret du souverain. Et que, la liberté n'est pas compatible avec l'injustice. Autrement dit, on ne peut agir injustement et revendiquer la liberté que seul le corps politique doit accorder pleinement aux individus.

Or, l'une des injustices que pourrait commettre un individu au sein du corps politique, c'est de remettre en cause les principes sur lesquels celui-ci est fondé. Et, au fondement de ces mêmes principes, il y a cette idée selon laquelle, seul le souverain dispose de la puissance nécessaire lui permettant de présider aux destinées du corps politique. Ce qui suppose que les hommes ne doivent reconnaître aucun autre « décideur » en dehors de lui. En d'autres termes, lorsqu'un individu agit selon son propre jugement, donc en faisant abstraction du décret du souverain, il commet une injustice. En effet, nous dit Spinoza :

C'est pourquoi nous voyons en quel sens chacun peut dire et enseigner ce qu'il pense, sans mettre en péril le droit et l'autorité du Souverain, c'est-à-dire la paix de la république à savoir : s'il lui laisse le soin de décider de toutes les actions et n'entreprend rien contre son décret, même si cela le conduit souvent à faire le contraire de ce qu'il juge bon tout en exprimant

publiquement son opinion. Et il peut le faire sans mettre en péril la justice et la piété ; bien plus il le doit s'il veut être juste et pieux²⁰⁴.

Dans le corps politique, l'action d'un individu ne doit pas constituer un danger pour d'autres individus. Mais, le danger ne peut être évité que lorsque les individus coordonnent tous leurs actions ; lorsqu'ils agissent conformément au décret du souverain, c'est-à-dire, lorsqu'ils font corps et deviennent, de par leurs actions, non pas des automates (puisque'ils pensent librement), mais un seul corps et une seule âme (au sens où la loi du corps politique prime sur les suggestions de l'appétit). Le rôle du corps politique n'est pas de transformer les hommes en serviteurs, mais de les amener à devenir citoyen tout en étant homme. Ce qui signifie précisément, que les hommes sont tenus de se conformer aux lois du corps politique (lesquelles consistent, entre autres, à ne pas faire à autrui ce que personne ne pourrait tolérer ; à défendre, protéger autrui comme s'il s'agissait de soi-même), sans pourtant cesser de percevoir les choses telles que celles-ci leur arrivent, c'est-à-dire, en fonction de la complexion affective de chacun.

En d'autres termes, devenir citoyen, implique non seulement des droits, parmi lesquels, figure la liberté de philosopher ; mais cela implique aussi des devoirs, puisque la liberté d'action dont chacun jouissait (bien qu'illusoirement dans la mesure où elle n'était pas effective) à l'état de nature relève désormais des prérogatives du souverains ; et que les citoyens se doivent d'agir non pas selon leur propre complexion, mais selon une complexion que l'on pourrait appeler une « complexion commune », et celle-ci n'est rien d'autre que le décret du souverain. Il pourrait être conçu comme une complexion commune, parce qu'il a pour fondement « l'affect commun » qui est à l'origine de la constitution même du corps politique.

De ce fait, tout ce qui est décidé par le souverain, répond en principe aux aspirations mêmes de la multitude. Car, même s'il arrive que certaines décisions prises semblent absurdes, tant qu'elles ont pour finalité la paix et la tranquillité du corps politique, elles doivent être exécutées, quand bien même, à tel ou tel moment, elles ne correspondent pas à l'appétit de chaque individu. Car, faut-il le rappeler, les décrets du souverains ne sont pas ceux d'un seul individu, mais plutôt ceux de l'ensemble des hommes constituant le corps politique ; et le souverain ne fait que rappeler aux uns et autres d'agir en vue du bien commun. Et, agir en vue du bien commun, c'est comprendre à quel point, une fois au sein du corps politique, il devient « *impie d'agir selon son propre jugement contre le décret du*

²⁰⁴ *TTP*, XX, §8, p. 639.

Souverain dont on est sujet, puisque, si c'était permis à chacun, la ruine de l'Etat s'ensuivrait nécessairement »²⁰⁵. C'est donc la raison pour laquelle, il faut considérer comme une injustice, toute action n'étant pas conforme au décret du souverain. Et, c'est pour mettre un terme à cette injustice, que les citoyens doivent renoncer à leur liberté d'agir ; laquelle conduirait à la « contradiction »²⁰⁶ même du corps politique.

Remarquons aussi que, les analyses de Spinoza à propos de la distinction (qu'il opère) entre la liberté de philosopher et la liberté d'agir, permettent de comprendre qu'en principe, ce qui est condamnable dans une république, ce n'est pas le fait que les individus pensent comme ils veulent ou diffusent leurs pensées, mais c'est plutôt l'action qui est condamnable. Sur ce point, il convient d'insister que, lorsque les idées diffusées impliquent une action contraire au décret du souverain, donc au bien commun, elles doivent systématiquement être condamnées, puisqu'elles ont valeur d'action. Autrement dit, on ne doit pas les considérer comme de simples idées (visant seulement à informer l'opinion), mais comme une incitation à la déstabilisation du corps politique²⁰⁷. D'une manière ou d'une autre, toute idée diffusée implique nécessairement une réaction, ou une action de ceux qui la reçoivent. Mais, tant que cette action est conforme au décret commun, l'idée ne saurait être condamnée. Par exemple, lorsqu'un individu souligne l'importance de l'amour de la patrie, de l'intérêt qu'il y a de servir son pays, et bien d'autres encore, il n'y a manifestement pas de danger pour le corps politique.

Dans le *Traité Politique*, Spinoza revient davantage sur l'importance des lois dans la conservation même du corps politique. Ainsi, au paragraphe 19 du chapitre II, l'auteur rappelle que la faute ou l'injustice, c'est-à-dire, tout ce que l'on nomme sous le vocable de « péché », tout ceci, dit-il, n'a de sens qu'au sein du corps politique. Ce qui revient à dire que si à l'état de nature, tout était permis, c'est-à-dire qu'un individu pouvait agir comme il voulait sans pourtant que son acte ne soit qualifié de « péché », cependant, une fois que le corps politique est constitué, tout n'est plus permis. Cela ne veut nullement dire que rien n'est permis dans le corps politique ; il y a une infinité de choses permises. Mais ces choses doivent être conformes au décret du souverain. Et ce décret n'est rien d'autre que celui de la communauté toute entière : « C'est pourquoi le péché ne peut se concevoir que dans l'Etat,

²⁰⁵ *TTP*, XX, §8, p. 641. Nous soulignons.

²⁰⁶ Le corps politique n'ayant plus une dynamique unique, mais plusieurs tendances, ne pourrait que se compromettre. Une telle compromission pourrait se faire sous forme de guerre civile ou autres, puisque chacun voulant que, au sein du corps politique, les choses aillent comme il veut, et les autres s'opposant à une telle volonté, nous retomberons dans la guerre de chacun contre chacun.

²⁰⁷ De telles idées, nous dit Spinoza au paragraphe 9 du Chap. XX du *TTP*, « sont celles qu'on ne peut soutenir sans supprimer le pacte par lequel chacun a abandonné son droit d'agir à partir de son propre jugement », p. 641.

c'est-à-dire là où, selon le droit commun de l'Etat tout entier, se décide ce qui est bon et ce qui est mauvais, et où personne (...) n'agit à bon droit s'il n'agit selon le décret ou le consentement commun. Est en effet « péché » ce qui (...) ne peut pas être fait de droit, autrement dit ce que le droit interdit, tandis que l' « obéissance » est la volonté constante d'accomplir ce qui est bon selon le droit et doit être fait selon le décret commun »²⁰⁸. Par « droit commun de l'Etat » ou ce qui revient au même, par « droit du souverain », il faut entendre, la puissance du corps politique. Ce qui revient à dire que, toute action contraire au droit commun, constitue une remise en cause de la puissance même du corps politique.

C'est encore dans le *TP* que l'on comprend davantage pourquoi le droit d'agir est conditionné par le décret du souverain : l'explication qui est donnée au paragraphe 2 du chapitre III revient sur le rapport que l'auteur posait entre le droit et la puissance de chacun à l'état de nature. Nous l'avons vu, l'étendue de l'expression du droit d'un individu humain n'a de limite que sa propre puissance : plus un individu a de puissance, plus il a des droits. Ce même principe s'applique également au corps politique. En effet, Spinoza soutient que : « le corps et l'âme de l'Etat tout entier ont autant de droit qu'ils valent par la puissance »²⁰⁹. Plus un corps politique a de puissance, plus il a des droits. Et par voie de conséquence, moins un corps politique a de puissance, moins il a de droits. Or, c'est d'abord par rapport à ceux dont il a le plus à craindre, c'est-à-dire, « les ennemis intérieurs », donc les citoyens que le corps politique doit manifester toute son autorité. Et, il ne peut le faire, qu'en restreignant le droit des individus (leur liberté d'agir d'après leur propre jugement). Car, « (...) chacun, citoyen ou sujet, a d'autant moins de droit que la Cité est plus puissante que lui (...) ; et par conséquent chaque citoyen ne fait ou ne possède à bon droit rien de plus que ce qu'il peut défendre par le décret commun de la Cité »²¹⁰. On comprend donc que, la restriction du droit d'agir participe au renforcement même de la puissance du corps politique, car, laisser les individus agir comme bon leur semble, c'est remettre en cause la puissance et le droit du corps politique.

Encore une fois, la déduction que Spinoza fait de la puissance ou de l'impuissance du corps politique n'est pas fortuite. Elle se fonde sur ce qui a été dit de la puissance ou de l'impuissance des individus. Le réalisme anthropologique de Spinoza permet de comprendre que, tout comme le droit des individus (à l'état de nature), le droit du corps politique ne se décrète pas, il se déduit réellement en fonction de sa puissance. Ceci est tellement vrai que, le

²⁰⁸ *TP*, II, §19, p. 109.

²⁰⁹ *Ibid.*, III, §2, p. 113.

²¹⁰ *Ibid.*

corps politique perd tout son sens, donc toute sa dynamique, lorsque les individus possèdent plus de droit que lui²¹¹.

d) L'éthique au service de la conservation du corps politique ?

De tout ce qui précède, nous comprenons que, la conservation du corps politique a pour condition d'effectivité la puissance de la multitude. Une puissance qui n'est rien d'autre que l'expression même des affects. Et pour être effective, cette puissance implique une communauté d'action. En d'autres termes, c'est précisément la conservation des individus, mieux encore, c'est leur persévérance dans l'être qui conditionne la conservation même du corps politique. On voit une fois de plus, comment l'anthropologie spinoziste des affects pousse son réalisme à l'extrême : la politique est avant tout une affaire humaine ; elle vise à assurer les meilleures conditions de vie des individus. Cela dit, il ne peut y avoir de conservation du corps politique sans que les individus qui le composent ne connaissent une expression effective de leur être. Ce qui est tout à fait logique, non pas, exclusivement, parce que la politique vise à assurer les conditions d'un mieux vivre ensemble, mais parce que le corps politique est d'abord et avant tout redevable aux individus sans lesquels il ne se serait pas constitué. Or, nous savons que chez Spinoza, pour se conserver, toute chose a nécessairement besoin de la même puissance qui l'a produite²¹². Alors, dans ce cas, comment le corps politique pourrait-il aller à l'encontre de la persévérance des individus qui l'ont constitué ? Ne serait-ce pas sa propre perte qu'il occasionnerait à travers celle de ses membres ?

²¹¹ On comprend davantage pourquoi, Spinoza soutient la continuité de l'état de nature dans le corps politique. « Devenir citoyen », c'est demeurer toujours homme. La citoyenneté implique le processus d'adaptation des individus aux lois instituées en vue du salut de tous. Chaque individu apprend à faire des concessions au profit du bien commun. Il apprend à accepter les décisions communes, quand bien même, celles-ci ne sont pas forcément conformes à ses aspirations personnelles. L'intérêt collectif, l'intérêt commun prime avant tout. Mais, et c'est ce qui est d'autant plus intéressant chez Spinoza, il n'y a aucune garantie que les individus, une fois devenus « citoyens », préféreront systématiquement l'intérêt commun à l'intérêt individuel ; parce qu'il s'agit des mêmes hommes ; leur nature n'a pas changé pour autant. Et chacun cherche toujours à agir en vue de son propre bien ; autrement dit, selon son propre appétit. C'est la raison pour laquelle, il est nécessaire de rappeler aux individus l'importance d'agir, non pas selon leur propre complexion affective, mais en vertu du décret commun (même si ce décret est un affect, puisque c'est en vertu d'un affect commun qu'il est institué). Car, dans le cas contraire : « la Cité ne demeure pas un instant de plus, et tout retourne à l'état naturel. (...) Nulle raison par conséquent ne peut rendre concevable qu'il soit permis à chaque citoyen, par institution de la Cité, de vivre à sa guise ; et donc ce droit naturel par lequel chacun est juge de soi disparaît nécessairement dans la société civile ». (*TP*, III, §3, p. 115). Ce qui importe le plus, c'est que, dans le corps politique, tous ont les mêmes craintes et les mêmes espoirs. Et c'est sur la base de ces affects communs que les lois du corps politique sont instituées.

²¹² La seconde partie de l'*Éthique* le démontre si bien.

Remarquons à ce propos que, le Scolie de la Proposition XVIII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* pose la persévérance des individus dans leur être comme la condition primordiale de la constitution et, par conséquent, de la conservation du corps politique. En effet, selon ce Scolie, on peut lire ce qui suit : « il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un Seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous »²¹³. La constitution du corps politique répond à une exigence, qui est celle de palier l'impuissance humaine et donc, assurer une meilleure persévérance des individus dans leur être. Mais, en quoi ce Scolie relatif à la constitution du corps politique, permet-il de déduire la question de la conservation de ce corps ?

Pour le comprendre, il suffit tout simplement de prêter attention aux termes de l'affirmation ci-dessus : pourquoi la constitution du corps politique est-elle ce qu'il y a de mieux pour les hommes ? C'est parce qu'une telle constitution vise une fin : celle de permettre aux hommes de mieux se conserver. C'est dans le corps politique que le secours apporté à un individu participe même au sens de la vie commune. Le respect de la vie de l'autre devient, dans une certaine mesure, l'une des préoccupations de tout individu, car il en va aussi du respect que les autres doivent à sa vie. Dès lors, si la constitution du corps politique est conditionnée (ou précédée) par un affect commun, autrement dit, par cela même que les individus sont tenus comme un seul homme, d'imiter, mieux, de s'approprier, telle ou telle dynamique affective, c'est parce que tous les hommes aspirent pratiquement à une même fin, à savoir, la conservation de leur être, le mieux possible, c'est-à-dire, le plus longtemps possible.

A ce propos, rappelons-nous de ce que dit Spinoza au sujet de l'habitation dans la Préface du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* (nous l'avons déjà analysé précédemment dans le présent travail. Au lieu de reproduire la même analyse, disons tout simplement, en ayant à l'idée, non plus l'habitation, mais cette fois-ci, le corps politique, ce qui suit) : la constitution du corps politique n'est rien d'autre que l'expression même de l'appétit humain, dans la mesure où on le considère comme le principe d'une chose, c'est-à-dire, sa cause primaire. Ainsi, quand Spinoza nous amène à comprendre que, la socialisation a été la cause finale de tel ou tel corps politique, il n'entend alors assurément rien d'autre, sinon

²¹³ *Eth.* IV, Prop. XVIII, Scol, p. 371.

de ce que les hommes, conduits comme une seule âme, ayant imaginé les avantages de la vie sociale, ont eu l'appétit de s'accorder et de constituer un corps politique.

Ainsi, pour revenir au Scolie évoqué ci-dessus, disons qu'il ne peut ne pas impliquer la conservation du corps politique. Car, ce qui conditionne la constitution d'une chose, conditionne par la même occasion sa conservation. Et le non respect de ces éléments constitutifs entraîne systématiquement la destruction même de la chose en question. Il en est de même pour le corps politique : c'est l'affect commun (ou l'appétit humain) qui conditionne la constitution et la conservation du corps politique. Cet affect supprimé, c'est toute la dynamique même du corps politique qui prend un coup. En d'autres termes, la conservation du corps politique est conditionnée par le maintien de la « convenance » des hommes. Celle-ci est entretenue par la conservation de l'être des hommes. Si les conditions de conservation de l'être des individus humains ne sont plus respectées, alors qu'il s'agit là de la principale fin pour laquelle le corps politique a été constitué, il va de soi que ce dernier perde toute sa raison d'être.

Dans l'introduction générale de notre travail, nous avons présenté l'anthropologie spinoziste des affects comme une pensée du salut. C'est-à-dire qu'à travers son œuvre, Spinoza vise avant tout à penser comment sauver l'homme ; comment le rendre heureux, comment le sortir des méandres de la servitude pour l'accompagner, petit à petit, vers son bonheur. Ainsi, sommes-nous parti de la critique spinoziste du préjugé finaliste (dans le *De Deo*) pour montrer en quoi une telle critique relative à l'ignorance et à l'asservissement des hommes, débouche en principe sur une anthropologie qui ne tend pas à flétrir la nature humaine, mais à considérer celle qui existe réellement tout en indiquant la voie par laquelle le genre humain parvient à se délier des chaînes de la servitude.

Seule l'éthique peut répondre à une telle préoccupation. Car, l'éthique se veut d'abord comme une affirmation de la puissance de l'homme. Il s'agit d'une voie par laquelle l'homme peut accroître sa puissance à partir d'un effort sur soi (notamment à travers la réforme de son entendement), et à travers les relations qu'il entretient avec ses semblables. Mais pour qu'il soit effectif, cet accroissement de puissance passe, nécessairement, par l'élaboration de principes qui ne sont pas coupés de la réalité humaine. Ces principes doivent être en adéquation avec l'être même des individus. Autrement dit, telle que l'entend Spinoza, l'éthique vise avant tout la conservation mieux, la persévérance de l'individu humain. C'est cette voie dont il rappelle les enjeux au début du *De natura et origine mentis*, lorsqu'il se propose de conduire le genre humain, comme par la main, à la connaissance de l'esprit et de

sa béatitude. Mais, comment faire pour que la voie proposée ne soit pas une illusion ? Comment faire pour qu'elle soit applicable ?

En ce sens, l'éthique se fonde sur les propriétés communes des hommes. C'est-à-dire, sur la convenance de leurs corps. Il ne s'agit plus de valeurs qui sont seulement propres à tel ou tel individu, mais des règles qui sont véritablement utiles au genre humain. Celles qui se fondent sur ce que les hommes ont en commun. Autrement dit, des règles déduites de la réalité même des hommes. Pour le comprendre, rappelons-nous de ce que Spinoza disait au sujet des notions communes dans la Seconde Partie de l'*Éthique*.

Dans la Proposition XXXIX du *De natura et origine mentis* (que nous avons déjà étudiée), Spinoza soutient que, si le corps humain ainsi que les corps qui l'affectent habituellement ont des propriétés communes, c'est-à-dire, si ces propriétés sont autant dans la partie de chacun de ces corps que dans le tout, de ces propriétés, l'esprit aura nécessairement une idée adéquate. Donc, si les hommes s'efforcent de régir leur vie en fonction de ce qu'ils ont en commun, en fonction de ce qui est utile à tous, ces principes, fondés sur des idées adéquates, seront conformes à la nature des hommes. De ce fait, aller à l'encontre de ces principes, ce serait contribuer à l'impuissance humaine avec la conséquence d'une menace de la stabilité du corps politique, puisque des principes autres que ceux-là, donc n'étant pas conformes à la nature humaine, amèneraient les hommes à ne plus contribuer à la conservation du corps politique.

La politique est une science qui place, entre autres, au cœur de ses préoccupations, les conditions d'une meilleure cohésion des hommes, ainsi que celle de la conservation du corps politique. Mais, comme nous venons de l'esquisser, ces conditions ne peuvent être comprises qu'en tenant compte de la réalité, c'est-à-dire, de ce que les hommes sont réellement. Il ne s'agit pas de concevoir un modèle de gestion (sans aucun rapport avec le réel) que l'on voudrait par la suite appliquer au genre humain. Il s'agit, bien au contraire, comme nous le rappelle les premières lignes du *Traité Politique*, de partir de la réalité de la nature humaine afin de voir quelles sont les règles qui peuvent s'appliquer à cette dernière ; c'est-à-dire, comment conduire la multitude sans que cette conduite n'aille à l'encontre de son *conatus*.

En tant qu'elle est fondée sur l'expérience de la nature humaine, et plus précisément sur ce que les hommes sont réellement et, étant donné qu'elle met en évidence ce qui est réellement utile aux hommes, l'éthique doit se mettre au service de la politique. Elle se doit d'éclairer la politique. Cet éclairage que l'éthique apporte à la politique permet de comprendre que, le salut du corps politique ne saurait se faire au détriment de celui de ses membres. Selon Spinoza : « Plus chacun s'efforce de rechercher ce qui lui est utile, c'est-à-

dire de conserver son être, et en a le pouvoir, plus il est doté de vertu ; et, au contraire, en tant que chacun néglige ce qui lui est utile, c'est-à-dire de conserver son être, en cela il est impuissant »²¹⁴. Pour qu'elle ne soit pas seulement considérée comme une exigence individuelle, pour qu'elle ait toute son importance politique, cette Proposition du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* pourrait se lire à la lumière du chapitre XVII du *Traité théologico-politique* qui soulignait l'existence en l'homme des droits inaliénables ; tout en insistant sur les risques que la violation de ces derniers peuvent avoir sur le corps politique.

Jusqu'ici, nous avons vu ce que les institutions doivent à la structure affective des individus humains. Il ne s'agit pas de la structure affective de tel ou tel individu pris isolément, mais de celle de la multitude, et cela, en fonction de ce qui est commun à tous les hommes, en fonction des affects qu'ils ont en commun et sur lesquels il est non seulement possible de consolider leur union, mais de régir également leur conduite. Nous avons insisté sur la nécessité de la conformité de l'agir humain par rapport au décret du souverain. Sur ce point, il a été dit que, le décret en question (le décret du souverain) n'est rien d'autre que celui de la multitude. Ce qui revient à dire que, en s'y conformant, la multitude ne fait rien d'autre qu'obéir à elle-même, c'est-à-dire, agir en fonction des principes qu'elle a établis précédemment.

Il faut ajouter ceci : la société se présente désormais comme un individu à part entière, puisqu'on nous apprend qu'elle est constituée des âmes et des corps de plusieurs individus. Tout comme chaque individu humain, elle veille à ce que les membres qui la constituent n'entrent pas dans d'autres rapports de composition pouvant aller à l'encontre de la dynamique du corps tout entier. Ainsi, on peut dire que, c'est pour sa propre « santé politique » que le corps politique veille à ce que les citoyens se conduisent selon le décret commun.

Lorsqu'on présente les choses de cette manière, on est parfois tenté de se demander qui est-ce qui garantit le salut du corps politique. Compte-tenu de ce qui a été dit, il serait aisé de dire que, seul le souverain constitue le garant des institutions, et par conséquent, celui de la conservation du corps politique. Mais, là encore, il va falloir que l'on s'accorde sur ce qu'on entend par « conservation du corps politique » ! Il est vrai que nous avons esquissé ce qu'il fallait entendre par ce terme, précédemment. Mais, c'est ici le lieu d'insister davantage sur la définition de cette expression.

Disons à ce propos que, par « conservation du corps politique », nous pouvons entendre, la consolidation et le maintien de l'union établie entre les membres constituant le

²¹⁴ *Eth.* IV, Prop. XX, p. 373.

corps politique. Nous insistons bien sur la consolidation et le maintien. On pourrait seulement parler de « maintien » sans souligner que celui-ci est précédé, sinon, conditionné par une « consolidation ». Car, c'est parce que la dynamique qui unie les hommes est entretenue qu'elle ne cesse de se consolider. Sur ce point, souvenons-nous de ce que disait Spinoza au sujet de la mémoire, dans l'Abrégé de physique (*Éthique*, II, Proposition XIII, voir surtout le Postulat V) les traces des corps extérieurs ne sont retenues par les parties molles du cerveau que parce qu'elles viennent « souvent » frapper sur celles-ci. La rétention, ou le maintien des traces a pour condition, soit la répétition, soit tout simplement la force du mouvement des corps extérieurs ; ce qui correspond à une consolidation.

Ceci dit, la conservation du corps politique peut s'entendre comme la consolidation et le maintien du tissu social. Cette consolidation et ce maintien se font nécessairement par des affects communs (craintes communes, espoirs communs, désir partagé de venger une offense, etc.). Mais, concrètement, que peut-on déduire à partir de la conservation effective d'un corps politique ? De cette conservation, on peut déduire tout simplement que, ce corps politique est un corps dans lequel règne, non seulement la sécurité, mais également la paix. Autrement dit, la conservation du corps politique a pour conditions, la sécurité et la paix. Lorsque ces deux conditions ne sont pas respectées, c'est tout l'édifice qui s'effondre.

Ceci dit, après avoir mis en évidence ce que les institutions du corps politique doivent à la structure affective des individus, nous nous donnons pour tâche, de démontrer, dans les lignes qui suivent, comment le non-respect de ces conditions (donc l'absence de sécurité et de paix) amène la multitude à conserver le corps politique en procédant à, ce que l'on pourrait appeler avec beaucoup de réserves, « la destruction du corps politique ». Nous étudierons cette question à travers le concept spinoziste d'*indignation*. Il s'agira, par ailleurs de voir comment, ceux qui sont parfois considérés comme les « ennemis de l'intérieur », donc ceux-là à cause desquels le souverain redouble de vigilance, sont en fait, les acteurs de la conservation du corps politique.

7.2. Servitude, fortitude et multitude : L'indignation exprime-t-elle la souveraineté de la multitude ?

Dans le Scolie de la Proposition LXXIII du *De servitude humana, seu de affectuum viribus*, en parlant de l'homme qui, au sein même du corps politique, se conduit selon les principes de la raison, Spinoza le définit, entre autres, par la *fortitude*, c'est-à-dire, la « force

d'âme »²¹⁵ ; tout en le distinguant de ceux qui, n'étant pas vraiment libres, car n'agissant pas sous le contrôle de la raison, sont tout simplement en proie aux affects tristes, telle que l'indignation. C'est ce qui ressort de l'extrait suivant : « l'homme fort [*omnes Fortitudinis*] n'a de haine pour personne, ni colère, ni envie, ni indignation [*indignetur*], ni mépris pour personne, ni le moindre orgueil »²¹⁶. En d'autres termes, l'homme doté d'une force d'âme, c'est-à-dire, celui qui s'est délié des chaînes de la servitude, n'est plus en proie aux affects tristes. Aussi, lorsqu'un fait se produit, cet homme s'efforce seulement de comprendre son processus de production. Autrement dit, ce qui le préoccupe le plus, c'est la connaissance des causes des choses. Ainsi, telle qu'on peut le comprendre, ici, l'indignation exprime une absence de force d'âme, donc une servitude, et au-delà, une ignorance des causes des choses, puisque l'indigné agit spontanément, sans chercher à comprendre le principe de son action. En fait, il n'agit même pas par lui-même, puisqu'il est tout simplement la modalité d'une action dont il ignore complètement la cause ; il n'a conscience que de l'effet produit.

Dans la même Partie de l'ouvrage, Spinoza va encore plus loin, au sujet de sa conception de l'indignation. Si, dans l'extrait cité ci-dessus, l'accent est mis sur la manière dont « l'homme fort » se conduit avec ses semblables, et cela, en dépit de la nature de leurs rapports, dans la suite de son œuvre, Spinoza semble nous amener à situer le concept d'indignation sur un plan spécifique, à savoir, celui de la politique. Nous ne disons pas que l'extrait précédent ne donne pas à penser aux rapports politiques (et à la nocivité de l'indignation), mais que les rapports auxquels il fait allusion semblent d'abord ceux d'un seul homme, c'est-à-dire, « l'homme fort » en tant qu'acteur social. En d'autres termes, jusqu'ici, nous ne savons pas encore si l'indignation est un bien ou un mal pour le corps politique ; tout ce qui est dit, c'est qu'elle n'a pas sa place chez l'homme libre ; autrement dit, c'est un mal pour lui. Autrement dit encore, c'est seulement l'attitude de l'homme libre qui est décrite.

Ceci dit, nous pensons que Spinoza fait un pas supplémentaire lorsqu'il oppose le concept d'indignation à une série de concepts propres au champ politique, telles que la justice, l'équité, l'honnêteté, et bien d'autres encore. En effet, il précise que cet affect fait partie des passions contraires à la justice, à l'équité, à l'honnêteté, à la piété et à la religion ; autrement dit, l'indignation n'est plus seulement contraire à la persévérance de l'homme libre dans son être, mais elle semble également contraire à la conservation même du corps politique. En effet, soutient-il : « et, encore que l'Indignation [*Indignatio*] se donne l'air d'une espèce d'équité, on vit pourtant sans lois là où il est permis à chacun de porter jugement sur les actes

²¹⁵ Saisset traduit cette expression par « courage ».

²¹⁶ *Eth.* IV, Prop. LXXIII, Sco., p. 455.

d'autrui, et de venger son droit ou bien celui d'autrui »²¹⁷. Qu'est-ce qui fait le corps politique ? Ce qui fait le corps politique, tout le monde le sait, ce n'est pas seulement l'union des hommes ; car, des unions, il y en a eu, même dans l'état de nature (lorsqu'il fallait ruser pour combattre un ennemi commun) ; ce qui fait ce corps, ce sont ses lois. Or, ce que nous dit le texte que nous venons de citer, c'est que ces lois disparaissent lorsqu'elles ne sont plus respectées, c'est-à-dire, lorsque chaque individu devient son propre juge et le juge d'autrui, alors qu'il s'agit là des prérogatives du souverain. Dans une telle confusion, le corps politique ne peut que s'effondrer. Sur ce point, l'indignation n'est pas une équité au sens propre du terme, mais seulement une « espèce », sinon une apparence d'équité, puisque dès lors que chaque individu se pose en décideur, il n'y a plus d'équité.

Aussi, on pourrait insister sur le rôle que joue l'indignation sur la disparition ou le non-respect des lois. Il est vrai que, l'indignation est en elle-même, une réponse à un non-respect des lois ; c'est-à-dire que, l'agresseur, faisant fi des principes qui régissent le corps politique (ne pas faire à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse, défendre le droit d'autrui comme s'il s'agissait du tien, etc.), amène implicitement les autres à vivre sans lois, donc dans l'irrespect total des institutions. Et notre indignation ne fait qu'accroître l'absence des lois. Se posant en justicier, l'indigné est désormais sans lois, c'est-à-dire, sans interdits : tout lui devient possible ; il se permet tout, y compris les pires turpitudes. Qu'elle soit collective ou non, l'indignation n'est pas sans entraîner quelques dérives.

En 2011, plus près de nous, en Egypte, lors de la « révolution » qui mît fin au long règne du président Hosni Moubarak (du 14 octobre 1981 au 11 février 2011), on n'a pas manqué de relever plusieurs cas de viols sur la place publique. Ainsi, deux journalistes, la britannique, Natasha Smith de CNN et la française Caroline Sinz de France 3 ont été respectivement violées, les 26 juin et 24 novembre de la même année (2011) sur la Place Tahir. La première journaliste décrit ses agresseurs comme des individus déshumanisés, puisque, selon ses propres termes, il s'agissait de « *ces hommes qui, par centaine, [s'étaient] changés en animaux* »²¹⁸. La seconde journaliste raconte ce qui suit : « Ce sont d'abord des jeunes qui m'ont entourée, puis des hommes plus vieux les ont rejoints. Ils étaient une cinquantaine, ils ont déchiré mes vêtements, ont arraché mon jean, mes sous-vêtements. M'ont violée avec leurs doigts. Pendant 45 minutes. La foule applaudissait autour. J'ai cru que j'allais

²¹⁷ *Eth.* IV, App. Chap. XXIV, p. 469.

²¹⁸ Clarie Talon, « Les viols et agressions de femmes se multiplient place Tahrir, au Caire », lemonde.fr, 30 juin 2012, mise à jour le 8 juillet 2012, [En Ligne] http://www.lemonde.fr/afrique/article/2012/06/30/egypte-les-viols-et-agressions-de-femmes-se-multiplient-place-tahrir_1727334_3212.html (consulté le 14 juillet 2012). Nous soulignons.

mourir. Je m'accrochais au bras d'un homme qui essayait de m'extraire. Plusieurs essayaient. Finalement, ils ont réussi. J'ai été recueillie dans une ambulance. La foule tapait sur les parois pour me récupérer ! Ils voulaient me lyncher. J'ai vraiment failli mourir »²¹⁹. Ces deux exemples suffisent à eux seuls, pour voir comment, des actes interdits par la loi (voire par le bon sens), sont désormais « admis », par la multitude sous l'effet de l'indignation. L'état d'esprit dans lequel se trouvait chaque indignés de la Place Tahir est tel que, le corps politique n'existait plus. Et qui dit absence de corps politique, dit nécessairement absence de lois, donc une permission à tout faire.

Précédemment, nous avons vu qu'au sein du corps politique, on ne pouvait accorder aux individus le droit de se conduire, donc d'agir selon le jugement de chacun. Ce serait occasionner un danger permanent, non seulement pour tous les individus, mais aussi pour le corps politique qui n'aurait plus de sens, puisqu'il n'a de sens qu'à travers la puissance qu'il possède. Et il ne possède de puissance effective que parce que les individus qui le constituent se déposent, en quelque sorte de celle-ci. C'est dans ce contexte que Spinoza identifie, au Chapitre XXIV qui fait suite à l'Appendice de la Quatrième Partie de l'*Éthique*, l'indignation comme une injustice.

Ceci dit, qu'est-ce qui fait l'intérêt de l'étude de l'indignation ? Comment ce que Spinoza considère non seulement comme l'une des expressions les plus manifestes de la servitude, mais également comme une injustice, peut-il déboucher sur la justice ? Comment comprendre l'identification que Spinoza pose entre l'indignation et la servitude (ou le manque de courage comme le dirait la traduction d'E. Saisset), quand on sait que, celui qui s'indigne déclare en quelque sorte la guerre à celui qui a suscité son indignation ? Un tel affrontement n'est-il pas l'expression d'une force d'âme (ou d'un courage) ?

Au paragraphe 6 du Chapitre IV du *Traité Politique*, Spinoza ne légitime-t-il pas l'indignation qu'il semble percevoir comme une réponse à la violation du « contrat », c'est-à-dire, le fondement du salut commun ? Sur ce point, l'indignation de la multitude, c'est-à-dire, l'absence de crainte de la puissance du souverain, constitue-t-elle l'expression de la servitude de la multitude ou bien celle de sa fortitude ?

Telles sont les questions qui vont orienter notre analyse. Celle-ci vise, entre autres, à comprendre comment, l'indignation que Spinoza présente comme un affect triste, donc une

²¹⁹ « La journaliste de France 3 Caroline Sinz violée en Egypte et censurée sur son viol », slate.fr, publié et mise à jour le 5 décembre 2012, [En Ligne] <http://www.slate.fr/lien/65783/journaliste-caroline-sinz-viol-place-tahrir-france-televisions> (le 10 décembre 2012).

diminution de puissance, peut finalement déboucher sur le renforcement de puissance, autrement dit, sur la joie. Ceci dit, pour répondre à ces interrogations, nous commencerons d'abord par l'élucidation du rapport que l'auteur de l'*Éthique* nous amène à poser entre la servitude et l'indignation ou, ce qui revient au même, entre l'indignation et la servitude. La complexité de ce rapport est telle que, nous sommes conduits à nous demander, non seulement, comment l'indignation asservit-elle, mais aussi, comment la servitude indigne-t-elle. Enfin, la dernière partie de notre analyse consistera à voir en quel sens, l'indignation peut-être identifiée à l'expression d'une fortitude : celle de la multitude.

A. Indignation et Servitude

Comment l'indignation asservit-elle ? Comme nous venons de le souligner, avant de répondre à l'interrogation formulée à travers l'intitulé de notre section, il nous plairait d'abord de rappeler, brièvement, pourquoi Spinoza conçoit l'indignation comme un affect passif, triste, donc comme l'expression d'une diminution de puissance. La compréhension de cette identification nécessite que nous nous intéressions une fois de plus au texte de l'*Éthique*. Car, dans la Troisième Partie de cette œuvre, Spinoza définit l'indignation de la manière suivante : « L'Indignation est la Haine pour quelqu'un qui a fait du mal à autrui [*Indignation est Odium erga aliquem, qui alteri malefecit*] »²²⁰. Qu'est-ce que cette Définition donne-t-elle à penser ?

Elle donne à penser l'individu humain comme un être nouant des liens sociaux sur une base purement affective. Ici, c'est le mal subi par un autre individu qui nous rapproche de ce dernier, et nous amène à nous identifier à lui. Or, cette identification n'est pas sans conséquence : d'une part, nous sommes affectés du même affect que la victime de l'agression (nous partageons sa tristesse) ; et, d'autre part, nous nous joignons à elle pour avoir en haine la cause de son mal qui devient implicitement, la cause de notre mal également, puisque nous nous sommes laissé affecter par la tristesse d'autrui. L'indignation, est donc une tristesse qui ne saurait nous laisser indifférent. C'est-à-dire, qu'elle ne se limite pas seulement à nous affecter de la tristesse d'autrui, mais elle nous amène aussi à réagir en quelque sorte tristement, puisque c'est à partir d'un affecte de tristesse (la haine) que nous nous rapportons à l'agresseur. Spinoza montre que, bien qu'il y ait une réaction de notre part, celle-ci n'est rien d'autre que l'expression de notre passivité. C'est l'illustration d'une vie sous le règne des

²²⁰ *Eth.* III, Déf. Aff., XX, p. 315.

passions (tristes). Mais, concrètement, pourquoi Spinoza identifie-t-il l'indignation à la tristesse, autrement dit, pourquoi est-elle mauvaise ?

Nous ne cesserons jamais de le répéter, la philosophie de Spinoza est une pensée de la puissance. En tant que telle, elle s'efforce de mettre en évidence, non seulement les conditions qui rendent effective, l'affirmation de la puissance humaine, mais aussi tout ce qui est capable de remettre en cause cette affirmation. Oui, mais, qu'est-ce à dire ?

Pour rester dans le cadre de la Définition de l'indignation, il faut dire que, en nous identifiant à l'individu agressé, de même qu'en nous distinguant de son agresseur, qu'est-ce qui se passe réellement en nous ? Comme nous l'avons démontré dans les première et deuxième partie de notre thèse, il se passe que, nous formons des images des choses, ou plus précisément, les images de deux individus différents (la victime et son agresseur). Mais, ces images, qui sont-elles ? Selon le Scolie de la Proposition XVII du *De natura et origine mentis*²²¹, ces images ne sont rien d'autres que les affections de notre corps ; lesquelles correspondent aussi bien à l'augmentation qu'à la diminution de la puissance de notre corps. Et, compte-tenu de l'unité du corps et de l'esprit, telle que l'entend Spinoza, il n'y a rien qui n'arrive au corps humain, sans qu'il ne soit *simultanément* perçu par l'esprit ; c'est-à-dire, sans que nous en formions une idée. Ce qui signifie que, par les images qui nous parviennent, nous nous représentons les choses extérieures en fonction de la manière dont elles nous affectent respectivement. Alors, en quoi tout ceci nous permet de comprendre l'indignation ?

Il se trouve que, si nous imaginons une ressemblance entre un corps et le nôtre, c'est-à-dire que si la nature de celui-là est semblable à celle de notre corps, dans ce cas, cette image que nous avons de ce corps, renfermera une modification de la puissance d'agir de notre propre corps, une modification semblable à la modification de la puissance du corps auquel nous nous identifions. Avec une telle identification que nous posons entre notre corps et le corps d'autrui, il va de soi qu'à chaque fois que nous imaginerons cet individu affecté de tristesse, cette imagination ne sera rien d'autre l'expression d'une affection, c'est-à-dire, d'une modification semblable de la puissance de notre corps. Voilà pourquoi, l'imagination de la tristesse de notre semblable ne peut ne peut nous amener à ressentir le même affect : comme un effet de contagion provoqué par l'imagination (de la ressemblance des corps), la tristesse d'autrui finit par nous attrister²²² ; et l'auteur de la tristesse de notre semblable, devient systématiquement, l'auteur de notre tristesse. Et nous ne pouvons ne pas l'avoir en haine. Ainsi, naît donc notre indignation.

²²¹ *Eth.* II, Prop. XVII, Sco., p. 139.

²²² *Eth.* III, Prop. XXVII, Dém.

Mais, l'indignation, comme nous l'avons soulignée, n'est pas seulement une tristesse, c'est une tristesse qui nous pousse à réagir contre quelque chose qui nous a fait du mal par « procuration ». Remarquons donc que, en réalité, l'agresseur n'est rien pour nous, disons qu'il ne nous a fait aucun mal, mais que nous souffrons seulement de la souffrance qu'il cause à autrui. Ne devrait-on pas considérer l'agressé comme la cause de notre tristesse, puisque c'est par rapport à sa tristesse que nous devenons tristes ?

Autrement dit encore, si nous sommes attristés par la tristesse d'autrui, c'est bien parce que cette tristesse qui est en fait, l'expression de la diminution de la puissance de son corps, traduit également la diminution de la puissance de notre corps. En tant qu'elle se rapporte à la haine, et par voie de conséquence, à la tristesse, l'indignation ne peut qu'être mauvaise, c'est-à-dire, contraire à l'affirmation de notre puissance d'agir. Elle rentre dans le cadre de tout ce qui participe à la diminution de notre puissance, c'est en ce sens qu'elle ne peut être bonne.

Nous comprenons finalement pourquoi l'homme libre n'est pas en proie à l'indignation, car le régime sous lequel il vit n'accorde pas de droit de cité, ni à l'indignation, ni à l'injustice et aux affects de cet acabit. Le régime sous lequel il vit est celui de la raison, celui de la joie ; laquelle n'est rien d'autre que « le passage de l'homme d'une moindre perfection à une perfection plus grande ». En quel sens, l'indignation est-elle politiquement condamnable ?

L'indigné est muet, se laisse mouvoir (ou conduire à l'indignation) et est conscient de l'effort qu'il fait (donc son indignation), mais *il ignore qu'il ignore les causes réelles qui le déterminent à une telle action*. En un certain sens, l'indignation inscrit l'individu humain dans un registre bien précis, qui n'est autre que celui de l'ignorance. Or, un individu qui agit tout en étant ignorant de soi-même, de Dieu et des choses, constitue un danger pour lui-même et ses semblables. Spinoza s'est beaucoup inspiré des événements qui se sont passés à son époque.

Parmi ceux-ci, on pourrait évoquer le déchaînement de la multitude qui, en 1672, entraîna l'assassinat, dans des conditions atroces, des frères De Witt. Les auteurs de ces atrocités étaient perçus par Spinoza comme des *Ultimi Barbarorum* (*les derniers des barbares*). Il est connu que, l'installation de Spinoza à Voorsburg (banlieue de La Haye) en 1663 lui permet de se rapprocher davantage des milieux libéraux, dont le Parti Républicain de Jean De Witt en est l'incarnation. Contrairement aux ambitions de la Maison d'Orange, les libéraux s'efforçaient de rapprocher la politique des hommes, en donnant à celle-ci un visage humain. Leur méthode consistait à partir de la nature humaine, donc de ce que les hommes

sont réellement, pour voir comment la gestion du corps politique peut se faire sans aller à l'encontre de la nature humaine. Ainsi, les frères De Witt et leur partisans comprennent que, plus on accorde la liberté de philosopher aux individus, plus la politique se rapproche de l'état le plus naturel des hommes. Une telle conception de la politique est proche de celle que nous présente Spinoza aussi bien dans le *TTP* que dans le *TP* ; et elle n'est pas, sans s'opposer à celle de la monarchie et de ses partisans, les calvinistes qui préfèrent défendre une politique de guerre et les ambitions de la Maison d'Orange. Ainsi, sont-ils farouchement opposés à la tolérance. Il se trouve justement que, dans cette opposition qui met en scène, d'une part, les républicains (qui sont pour une politique de paix, une économie libérale et une meilleure organisation des Provinces-Unies), et d'autre part, les calvinistes, la multitude se penche plus vers ces derniers. Ainsi, vont-ils préférer la vision monarchique, anti-libérale, à celle que défendaient les De Witt. C'est ce qui explique que, lorsque les troupes de Louis XIV envahissent les Provinces-Unies, et que les frères De Witt sont jetés en pâture par leurs opposants, la multitude n'hésite pas à les assassiner avec une atrocité qui ne dit pas son nom. C'est ce qui justifie, le qualificatif d'*Ultimi Barbarorum* employé par Spinoza (et que nous avons cité ci-dessus).

Cet épisode de la vie de Spinoza, constitue l'une des raisons pour lesquelles, il pose l'indignation de la multitude comme un mal. C'est un mal, non seulement pour la multitude elle-même (puisque'elle ignore les causes de son action. Agir, sans savoir non seulement pourquoi, mais aussi comment nous sommes amenés à agir de telle ou telle manière, revient tout simplement à ignorer sa propre ignorance) ; mais c'est aussi un mal pour le corps politique tout entier, puisque, pour reprendre l'épisode que nous venons d'évoquer, l'indignation conduit la multitude à assassiner ceux qui sont pourtant pour une humanisation de la politique ; c'est-à-dire, ceux qui considèrent que les membres du corps politique ne sont ni des automates, ni des animaux, mais des êtres qui ont des droits inaliénables. Ainsi, l'indignation peut parfois conduire la multitude à combattre en faveur de sa propre servitude, puisque'elle ignore exactement où se situe son bien.

Tout le monde a en mémoire que, lorsque Spinoza s'efforce de souligner les limites de la thèse du pacte social dans le Chapitre XVII du *TTP*, il ne manque pas d'illustrer sa thèse par l'évocation de l'histoire de la République des Hébreux, en insistant sur ce que fut la conduite de ce peuple du vivant de Moïse, comme après sa mort. Aux paragraphes XXVIII et XXIX de ce Chapitre, on apprend que quelques séditions étaient organisées par une partie du peuple qui remettait en cause l'autorité de Moïse. Celui-ci était ainsi accusé d'avoir tout institué, non pas selon le décret divin, mais selon sa propre complexion, et cela, dans un but

bien précis : il aurait, d'après les accusations qui étaient portées contre lui, élu sa propre tribu au-dessus de toutes les autres, et donné le pontificat à son jeune frère²²³. Toutes ces séditions finirent par provoquer la ruine de l'Etat tout entier²²⁴.

Car, si certaines d'entre elles se produisirent du vivant de Moïse, après sa mort, ce ne fût qu'une suite logique de séditions. Ce qui nous paraît intéressant dans l'évocation de cette histoire, c'est le constat que fait Spinoza par rapport aux nombreuses tentatives des prophètes. Ces derniers « pouvaient alors, facilement, avec l'autorité divine, susciter contre le roi un adversaire connu pour sa vaillance (...). En vérité, les prophètes ne pouvaient rien faire avancer de cette manière : même s'ils supprimaient un tyran, les causes en demeuraient ; c'est pourquoi ils ne faisaient qu'acheter, au prix du sang de nombreux citoyens, un nouveau tyran. Nulle fin, donc, aux discordes et aux guerres civiles, les causes de la violation du droit de Dieu restaient toujours les mêmes : elles ne purent être supprimées qu'avec l'Etat tout entier »²²⁵. A travers cet extrait, Spinoza donne à penser l'échec des instigateurs des séditions, c'est-à-dire, ceux qui parviennent à susciter la haine des uns envers les autres dans l'espoir d'un changement significatif des choses. Remarquons comment, au détour d'une formule, Spinoza pose successivement, l'élimination d'un tyran, le sang de nombreux citoyens et la naissance d'un nouveau tyran. Ceci, tend à montrer comment, l'indignation peut conduire le corps politique tout entier dans une situation critique. La suppression de l'objet de l'indignation (c'est-à-dire, le tyran) ne signifie pas forcément la suppression des causes de l'indignation (c'est-à-dire, de l'origine même de l'indignation). Car, ce mal demeurera tant qu'il y aura des hommes, seulement, il est possible d'y remédier en le traitant à sa source, c'est-à-dire, en s'intéressant à sa cause réelle.

Spinoza refait le même constat au Chapitre V du *TP*. Cette fois-ci, il invoque l'autorité de l'auteur du *Prince*, Machiavel. Selon lui, à travers son ouvrage, cet auteur n'a rien écrit contre le peuple. Il a plutôt, intelligemment montré à la multitude « avec quelle imprudence beaucoup s'efforcent de supprimer un tyran, alors que pourtant les causes qui font du prince un tyran, loin de pouvoir être supprimées, sont d'autant plus fortes que le prince a plus de motifs de crainte : ce qui se produit quand la multitude a déjà donné des exemples d'hostilité envers un prince, et tire gloire comme d'un haut fait de ce qui est un parricide »²²⁶. Autrement dit, plus un prince imagine les pièges que la multitude est susceptible de lui tendre, plus il redouble de vigilance à son égard. Et, cette vigilance se renforce au fur et à mesure qu'il

²²³ *TTP*, XVII, §28, p. 579.

²²⁴ *Ibid.*, §29, p. 581.

²²⁵ *Ibid.*, p. 583.

²²⁶ *TP*, V, §7, p. 139.

imagine l'ampleur du danger qu'il encoure. Or, un tel renforcement n'est pas sans entraîner une tyrannie plus accrue que la précédente : le prince, sentant son *conatus* menacé, ne peut que s'efforcer d'écarter tout ce qui est capable de réduire sa puissance. Ainsi, croyant mettre fin à la tyrannie au moyen des séditions, la multitude ne fait que donner au tyran l'occasion de renforcer son pouvoir non pas en tenant compte des attentes de la multitude, mais en voulant faire de celle-ci, une « multitude soumise » ; laquelle, sous l'effet de la crainte, loin de profiter pleinement de la vie, s'efforce continuellement d'éviter la mort²²⁷. Ce qui n'est pas sans rappeler l'existence des hommes à l'état de nature.

Nous venons donc de voir en quoi l'indignation constitue un mal, non seulement pour l'individu humain, mais également pour l'ensemble du corps politique. S'indigner, c'est s'imaginer témoin d'une injustice qui ne saurait nous laisser indifférent en ce qu'elle nous amène à réagir contre son auteur. C'est un mal, parce que, en réagissant de la sorte, nous ne nous distinguant pas vraiment de l'agresseur ; c'est-à-dire, que nous devenons également un agresseur au même titre que lui. Non seulement nous agressons celui qui a causé du mal à l'autre, mais à travers notre acte, nous nous substituons, sans le savoir et même sans le vouloir, à ceux qui sont habilités à rétablir l'ordre. Ainsi, sommes-nous en train de troubler l'ordre social, sans le savoir. De notre indignation, il peut donc naître d'autres indignations qui pourraient venir des individus proches de celui dont nous nous sommes vengés (antérieurement, lorsque nous nous sommes posés en justicier à la suite de l'agression d'un « proche ») ; elles pourraient également venir des autorités qui nous reprochent d'avoir usurpé leur droit.

Quoi qu'il en soit, l'étude qui s'achève nous conduit à comprendre pourquoi l'indignation constitue un mal individuel et collectif (politique). Il ressort donc de ce qui précède que, l'indignation peut constituer le point de départ d'un cycle infernal de la servitude. Mais, si l'indignation débouche inéluctablement sur la servitude, cette dernière ne pourrait-elle pas également constituer une cause d'indignation qui, dans ce cas précis, viserait à rétablir un ordre social favorable à la persévérance des individus dans leur être ? Telle est la question que nous nous proposons de traiter dans les lignes qui vont prendre forme ci-dessous.

En effet, à la lumière de tout ce qui précède, on pourrait se demander : si tel est que, l'indignation n'a pas sa place chez un individu libre, n'aurait-elle pas le droit de cité chez un individu asservi ? Autrement dit, si la liberté est une raison, une cause suffisante pour dépasser et mieux contrôler l'indignation, ne peut-on pas dire que l'absence de liberté rend

²²⁷ *TP*, V, §6, p. 137.

non seulement possible, mais également légitime l'indignation ? Et, en ce cas bien précis, l'indignation ne serait-elle pas « paradoxalement » expressive de la force même de l'individu ?

B. Indignation et Fortitude : l'indignation est-elle une vertu ?

Comment la servitude indigne-t-elle ? Il vient d'être démontré comment l'indignation produit et renforce les conditions de la servitude. Cet affect qu'est l'indignation, déstabilise non seulement l'individu humain (puisque celui-ci ne se contrôle plus et se pose en justicier), mais aussi le corps politique tout entier, notamment, en troublant la nature des rapports entre gouvernants et gouvernés : les premiers, sentant la menace que constituent les seconds, développeront une hostilité par rapport à ces derniers. Comme nous l'avons dit, un tel climat nous rapproche davantage de l'état de nature. A présent, la question qui nous préoccupe est celle qui suit : dans quelle mesure, l'indignation est-elle nécessaire ?

Un corps politique est constitué pour répondre aux attentes de ses membres. Et, parmi ces attentes, figurent, entre autres, la sécurité, la paix et au plus haut point, la liberté ; c'est-à-dire que, au sein de ce corps (politique), toutes les conditions doivent être réunies pour que, les individus humains persévèrent pleinement dans leur être. Si nous remarquons bien, ce qui fait le corps politique, ce n'est pas seulement sa constitution (sa construction), mais à travers celle-ci, c'est la réponse qu'il apporte aux attentes énumérées ci-dessus. Une telle réponse, pour être adéquate, implique nécessairement la détermination de ce que nous appelons « un ordre social », caractérisé par des devoirs et des droits des citoyens. Ainsi, il est un devoir que chaque membre du corps politique laisse au seul souverain le droit de décréter de quelle manière les individus doivent se conduire (ici, la socialisation se fait par l'aliénation de la liberté d'agir).

Aussi, le corps politique ne doit, en aucun cas, empiéter sur la liberté des individus (et sur les droits inaliénables de la nature humaine), au risque que ces derniers ne cessent de respecter leurs devoirs ; autrement dit, au risque de provoquer une indignation. Avant d'aller plus loin, récapitulons ce qui vient d'être dit : les devoirs des citoyens ne sont rien d'autres que les droits du corps politique ; c'est-à-dire, l'étendue de l'expression de la puissance qu'il exerce sur la multitude. Ce droit du corps politique (correspondant à la conformité des citoyens à leurs devoirs) n'est effectif que, lorsqu'il ne va pas à l'encontre du *conatus* des individus. A ce propos, Spinoza soutient au paragraphe 8 du Chapitre III du *TP* ce qui suit :

Il faut aussi considérer, deuxièmement, que les sujets relèvent non de leur droit propre mais de celui de la Cité, dans la mesure même où ils craignent sa puissance, c'est-à-dire ses menaces, ou encore dans la mesure où ils aiment la société civile (...). D'où suit que les actions auxquelles il est impossible d'amener personne, que ce soit par des récompenses ou par des menaces, ne tombent pas sous le droit de la Cité. Personne par exemple ne peut céder sa faculté de juger (...). Ce qui fait horreur à ce point à la nature humaine qu'elle le considère comme pire que tout mal : qu'un homme porte témoignage contre lui-même, se torture lui-même, tue ses parents, ne s'efforce pas d'éviter la mort, et autres choses semblables auxquelles ni les récompenses ni les menaces ne peuvent amener personne. (...) Et ici je parle expressément des choses qui ne peuvent relever du droit de la Cité, et font ordinairement horreur à la nature humaine²²⁸.

Ces choses qui ne peuvent relever du droit du corps politique sont celles qui ne peuvent non plus, relever du devoir des citoyens. Lorsqu'on a lu et relu ces lignes d'une parfaite limpidité, on ne peut ne pas se poser la question de savoir si, l'indignation de la multitude n'est pas légitimée par la terreur qui règne au sein du corps politique. La terreur étant contraire à la conservation du corps politique, l'indignation ne constitue-t-elle pas la modalité principale de la conservation du corps politique ? En effet, dans une certaine mesure, tout porterait à croire que, l'indignation est consubstantiellement liée à la conservation du corps politique. Dans ce cas, ne pourrait-on pas la concevoir comme une réponse au dysfonctionnement du corps politique, c'est-à-dire lorsque celui-ci ne répond plus aux attentes des individus, ou encore, lorsqu'il déploie une politique contraire au *conatus* des individus, c'est-à-dire une politique d'asservissement ?

Comme nous l'avons dit précédemment, l'indignation est avant tout une réaction, c'est-à-dire, une manière de répondre à une situation donnée. Seulement, en tant qu'elle fait suite à une agression, cette réponse se caractérise par la projection de notre haine sur celui que nous identifions comme l'agresseur de notre semblable. Cet agresseur peut être un individu quelconque, ou plus particulièrement le souverain. Celui-ci, par sa manière de gérer le corps politique, peut susciter une indignation collective surtout s'il répand ses horreurs sur l'ensemble des membres du corps politique, en les obligeant, par exemple, de supporter d'une âme égale, les souffrances que personne ne peut endurer, telles que : le fait de renoncer à la liberté de philosopher, le fait de porter témoignage contre soi-même, de tuer ses propres

²²⁸ *TP*, III, §8, p. 119.

parents, de se torturer soi-même ou d'appéter la mort comme s'il s'agissait d'une chose utile à la persévérance dans l'être.

Lorsque le souverain confond son droit avec ce qui fait horreur à la nature humaine, il finit par indigner la multitude. Car, selon Spinoza : « *il faut considérer qu'appartient le moins au droit de la Cité ce qui indigne le plus grand nombre* »²²⁹. Le droit du corps politique c'est sa puissance. C'est l'effet qu'il parvient à produire dans l'imaginaire de ses membres en alternant, de temps en temps, des affects communs : la crainte (les menaces) et l'espoir (les récompenses). Ces affects n'ont d'importance pour la multitude que lorsqu'ils participent effectivement au salut commun. La crainte dont il s'agit ici, n'est pas à confondre avec la tyrannie, mais elle doit être perçue comme un ensemble de principes contre lesquels les individus s'abstiennent de s'ériger, non seulement pour le bien commun, mais aussi pour éviter un plus grand mal. En d'autres termes, la crainte dont il est question ici, n'est pas vraiment celle du souverain, mais plutôt celle des lois. Mais, qu'est-ce qui indigne le plus grand nombre ?

C'est le fait que le corps politique ne réponde plus aux attentes de la multitude ; c'est le fait que le souverain confonde le corps politique avec sa propriété privée ; c'est le fait qu'il imagine que la vie des citoyens au sein du corps politique se limite seulement au fonctionnement normal des organes corporels, telle que la circulation du sang. En un mot, c'est le fait qu'il considère les citoyens comme des automates qui doivent exécuter tout ce qu'on leur commande de faire, même s'il s'agit de leur propre destruction ; ou comme des animaux qui n'aspirent pas à la liberté de penser. Alors que, le souverain n'a de droit sur les individus que parce que ces derniers s'accordent à aliéner certains de leurs droits. Mais, la force de l'indignation est telle que la multitude, n'étant plus tenue de remplir ses devoirs, le souverain finit par perdre sa puissance.

Alexandre Matheron a longtemps travaillé sur la question de l'indignation chez Spinoza. Dans le recueil de ses articles réalisé par ENS Éditions, avec la préface de Pierre-François Moreau²³⁰, deux textes nous paraissent essentiels, dans la compréhension de la complexité du concept d'indignation chez Spinoza. Il s'agit respectivement de ce que Matheron conçoit comme « Le problème de l'évolution de Spinoza. Du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* »²³¹, et au rapport qu'il pose entre « L'indignation et le *conatus*

²²⁹ TP, III, §9, p. 121.

²³⁰ A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

²³¹ Voir dans, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, pp. 205-218.

de l'État spinoziste »²³². Dans ces deux articles, Matheron nous amène à comprendre la genèse de l'indignation de la multitude. Ainsi, peut-on lire ce qui suit :

L'indignation, nous le savons, est encore une autre forme d'imitation affective (...) ; et nous l'éprouvons par imitation des sentiments de la victime, avec une intensité d'autant plus grande que cette victime nous ressemble davantage. On comprend alors comment son intervention est nécessaire pour rendre possible une révolution. S'il y avait simplement crainte commune, c'est-à-dire si chacun, pour son compte personnel, craignait solitairement le tyran sans penser aux maux d'autrui (...) rien ne se passerait : la haine envers le tyran resterait épisodique, car il ne tyrannise pas à chaque instant *chacun* de ses sujets ; et, de toute façon, personne ne verrait le moyen de mettre fin à cette situation. Mais l'apparition de l'indignation vient tout changer : comme le tyran tyrannise toujours *quelqu'un* à n'importe quel instant, l'indignation que nous éprouverons nous fait ressentir *en permanence* le caractère intolérable de son gouvernement ; et l'indignation qu'éprouvent nos semblables contre le mal que nous fait le tyran, s'ils la manifestent quelque peu, nous apprend que *nous ne sommes pas seuls* en face de lui et qu'il est possible de nous unir pour le renverser²³³.

En effet, tient-il à préciser :

(...) lorsque les méfaits des dirigeants deviennent trop énormes pour pouvoir rester cachés, lorsque tout commence à se savoir et à se dire, l'indignation apparaît nécessairement, et cela change tout [...]. Le couple agresseur-agressé n'est jamais isolé. Car toute agression a des témoins qui, par imitation affective, s'indignent contre celui qu'ils considèrent comme l'agresseur et viennent en aide à celui qu'ils considèrent comme la victime²³⁴.

Ce qui est saisissant dans la description qu'il en fait, c'est le réalisme avec lequel il distingue l'indignation individuelle, donc ressentie par tel ou tel individu à des moments différents, de l'indignation collective, ressentie, non plus épisodiquement, mais de manière continue. Le problème de l'indignation individuelle, c'est que, même lorsqu'elle conduit l'individu à avoir le souverain en haine, le fait qu'elle ne concerne qu'un individu isolé, est tel qu'il ne peut y avoir des répercussions significatives sur le corps politique. L'indigné solitaire peut parfois se demander si sa réaction en vaut la peine ; si elle ne risque pas de lui coûter les foudres du reste du corps politique dont il n'est qu'une infime partie. Ainsi, même si son indignation l'amène à haïr le souverain ou quelqu'un d'autre, cette haine, pour autant qu'elle

²³² *Op.cit.*, pp. 219-229.

²³³ *Ibid.*, p. 212.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 222 ; 224.

ne soit ressentie que par lui, peut tout simplement demeurer au stade embryonnaire, pour ne pas dire, dans la solitude de l'indigné : il s'indigne, certes, mais, c'est tout ce qu'il fait. Le fait que la peine ressentie soit vécue solitairement, constitue une raison suffisante pour que l'indignation ne se généralise pas.

Ce qui revient à dire que, tant qu'il n'y aura que ce que l'on pourrait appeler une imitation solitaire ou individuelle des sentiments de la victime, l'indignation ne saurait dépasser la sphère privée ; elle ne concernera que l'individu indigné lui-même. Car, dans sa solitude, il est le seul témoin de l'agression ; autrement dit, il est le seul à faire l'expérience de la peine éprouvée par la victime. Ce qui signifie que le reste du corps politique est complètement étranger à tout ce qui se passe.

Aussi, une telle indignation, se produisant à une échelle réduite, ne saurait déclencher une révolution. Ainsi, le corps politique conservera toute sa structure. Le mérite de Matheron est d'avoir posé un rapport entre la permanence de la tyrannie du souverain et la multitude des témoins de cette tyrannie. La mise en évidence de ce rapport s'inscrit précisément dans la démonstration que Spinoza fait des causes de l'indignation de la multitude.

On constate qu'au paragraphe 4 du Chapitre IV du *TP*, l'auteur évoque l'existence de « certaines circonstances dont la présence inspire aux sujets respect et crainte envers la Cité, et dont la disparition supprime la crainte et le respect, et en même temps qu'eux la Cité »²³⁵. Ces circonstances, auxquelles Spinoza fait allusion, dépendent de l'attitude de ceux qui gouvernent. La conduite des gouvernants doit être exemplaire, donc conforme aux lois du corps politique. La conformité de la conduite des gouvernants par rapport aux institutions est telle que les gouvernés y voient une raison supplémentaire à la fois pour respecter et craindre le corps politique. Ceci pour dire que, le respect et la crainte que les citoyens doivent avoir envers le corps politique sont conditionnés par l'attitude des gouvernants. Ainsi, selon Spinoza : « Il est en effet tout aussi impossible, pour celui ou pour ceux qui détiennent la souveraineté, de courir les rues ivres, ou nus avec des prostituées, de se comporter en historions, de violer ou de mépriser ouvertement les lois instituées par eux-mêmes, et avec cela conserver leur majesté, qu'il est impossible d'être et de ne pas être en même temps. Enfin assassiner les sujets, les spolier, enlever les jeunes filles, et autres choses semblables, c'est changer la crainte en indignation et par conséquent la société civile en société hostile »²³⁶. L'exemplarité des gouvernants est l'une des conditions de l'attachement des gouvernés aux lois du corps politique et à la conservation de celui-ci. La question qui se pose est celle de

²³⁵ *TP*, IV, §4, p. 131.

²³⁶ *Ibid.*

savoir, s'il n'est pas possible de légitimer l'indignation lorsque les conditions de sa production sont réunies.

Ici, en ces lignes, nous nous efforçons de justifier ce qui pourrait s'apparenter à une contradiction chez Spinoza. Nous verrons pourquoi, même lorsqu'il semble souligner l'importance de l'indignation sur le plan politique, Spinoza demeure fidèle à sa ligne de conduite, c'est-à-dire, à la position qu'il défendait, entre autres, dans les extraits de l'*Éthique* sur lesquels nous nous sommes appesantis ci-dessus. En d'autres termes, nous démontrons que, si dans le *De origine et natura affectuum*, Spinoza soutient que l'homme libre ne saurait être en proie à l'indignation, à l'injustice et à bien d'autres, étant donné qu'il vit sous le régime de la raison, pour cerner la portée politique de l'indignation dans l'anthropologie spinoziste, il faudra comprendre que, c'est bien parce que la multitude ne vit plus sous un régime qui lui est favorable, un régime juste et qui permet aux individus de jouir pleinement de leurs droits (dont la liberté de philosopher) tout en conditionnant les actions des individus aux décrets du souverain (ou les décrets communs), que naît l'indignation de la multitude.

Autrement formulé, ce qui empêchait l'homme libre de l'*Éthique* de s'indigner est identique à ce qui empêche la multitude d'être en proie à l'indignation : c'est le régime de la raison. Non pas que la multitude soit toute rationnelle, mais que les principes qui guident sa conduite, en tant qu'ils sont fondés sur des affects communs, et conformes à l'entente qui a prévalu la constitution du corps politique, constituent une forme de rationalité²³⁷.

Nous avons vu que, pour Spinoza, un homme libre ne s'indigne pas, et n'agit pas injustement. Il s'efforce d'agir avec équité. Mais, comment comprendre l'indignation de la multitude, comment comprendre que Spinoza semble souligner son importance politique, au paragraphe 6 du Chapitre IV du *TP*, lorsqu'il soutient que : « *Quant au contrat, c'est-à-dire aux lois par lesquelles la multitude transfère son droit à une assemblée ou à un homme, on doit les violer, sans aucun doute, lorsque cela importe au salut commun* »²³⁸ ? Or, dans ce qui pourrait apparaître comme une légitimation de l'indignation, Spinoza apporte la précision suivante : « *Mais porter un jugement sur cela, à savoir s'il importe au salut commun de les violer ou non, aucun particulier ne le peut à bon droit, mais celui-là seulement qui détient la souveraineté (...)* »²³⁹. Autrement dit, s'il doit y avoir une remise en cause des lois, cela ne saurait relever du domaine de la multitude, mais seulement de celui qui a le droit de décider, c'est-à-dire, le souverain ; et cette remise en cause doit se faire pour le salut commun, et non

²³⁷ *TP*, II, §19, p. 109.

²³⁸ *Ibid.*, IV, §6, p. 133. Nous soulignons.

²³⁹ *Ibid.* C'est encore nous qui soulignons.

pour le seul appétit du souverain. Car, dans le cas contraire, il est certain qu'il provoquera l'indignation de la multitude et avec elle, toute une série de séditions. Mais, la question demeure : faut-il que la multitude s'en remette encore au souverain alors qu'il est la cause de la situation désastreuse dans laquelle se trouve le corps politique ? Demander, par exemple, à un tyran de « violer » les lois – ici la violence se dit pour désigner la révision, la remise en cause des lois instituées – donc lui demander de faire en sorte que ces lois tiennent compte des aspirations de la multitude, cela ne reviendrait-il pas à lui demander d'œuvrer pour « sa propre destruction » ? Car, dans l'imaginaire du tyran, la persévérance de son être passe nécessairement soit, par le non-respect des lois instituées (si celles-ci sont justes et favorables à l'ensemble du corps politique y compris donc à la multitude. Et au cas où elles ne le sont pas, il imagine que sa persévérance passe) soit, par l'érection des lois répressives, donc hostiles à la multitude et lui garantissant un statut particulier : celui d'être au-dessus des lois. Donc, lui demander de remettre en cause cet artifice, cela reviendrait à lui demander de tout abandonner. Peut-on encore dire que c'est de lui que la multitude devra attendre un geste salutaire alors qu'il est, en un sens la cause de l'indignation collective ?

Dans ces conditions, l'indignation devient nécessaire. La multitude exprime alors sa souveraineté en se révoltant contre le souverain ; ainsi rend-elle caduque le transfert de droit qui s'était fait auparavant au profit du souverain. Dans ces conditions encore, en dehors du fait qu'elle soit une réponse collective que la multitude apporte aux exactions du souverain, que vise l'indignation, en quel sens peut-elle être réellement nécessaire ?

Aussi paradoxale que cela puisse paraître, l'indignation de la multitude vise, en principe, à assurer la conservation du corps politique. Il est vrai que, à travers la réaction qu'elle suscite, donc en remettant en cause l'autorité du souverain, l'indignation de la multitude rend possible la destruction du corps politique, puisque comme nous l'avons dit, ce qui fait le corps politique, ce sont, entre autres, ses institutions et le rapport que les gouvernants et les gouvernés ont avec elles. La détérioration de ce rapport entraîne systématiquement l'effondrement de cet édifice qu'est le corps politique. Si l'on suit le raisonnement du paragraphe 4 du Chapitre IV du *TP*, on peut constater que la destruction du corps politique n'est pas occasionnée par les citoyens, elle s'origine dans la gestion désastreuse des gouvernants. Une telle gestion constitue en elle-même, une destruction. La destitution du souverain ne vient qu'entériner la destruction du corps politique initiée par ce dernier. Autrement dit, la multitude perçoit le renversement du souverain comme un mal nécessaire, ou pour reprendre une expression du *TTP*, « un moindre mal ».

C'est un mal, en ce sens que, en tant que garant des institutions, le souverain est celui qui assure (ou garantie) aux membres du corps politique les meilleures conditions de vie. Sa destitution met donc un terme à cette garantie. Cependant, dès lors qu'elle se fait pour le salut commun, donc pour mettre un terme au mal permanent auquel la multitude est confrontée, cette destitution constitue un moindre mal par rapport à celui que le souverain fait subir aux citoyens. On comprend donc qu'à travers son indignation, la multitude ne cherche pas vraiment à établir le chaos, loin de là. C'est justement parce qu'il y a un chaos (la tyrannie du souverain)²⁴⁰ qu'elle s'indigne pour y mettre un terme ; c'est-à-dire, pour restituer ou reconfigurer l'ordre social.

Ceci dit, il est vrai que, lorsqu'il parle de l'indignation dans le Scolie de la Proposition LXXIII du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, Spinoza la pose comme un affect qui ne correspond pas au critère de l'homme libre. Cependant, vu ce qui vient d'être dit au sujet des causes de l'indignation de la multitude, vu que la disparition de certaines circonstances favorables à la cohésion du corps politique rend l'indignation nécessaire, ne conviendrait-il pas de poser l'indignation de la multitude comme une vertu ? Autrement dit, étant donné que, pour Spinoza : « une Cité dont la paix dépend de l'inertie de sujets conduits comme du bétail pour n'apprendre rien que l'esclavage mérite le nom de « désert » mieux encore que celui de « Cité » »²⁴¹, ne doit-on pas distinguer ces sujets réduits au rang de bétail de ceux qui, épris de paix et de justice (donc des valeurs véritables de tout corps politique), s'indignent pour constituer une opposition (une contre-puissance) à la mauvaise gouvernance du tyran ? En effet, si la paix est une vertu née de la force d'âme (*fortitude*) et non l'absence de guerre, contrairement à ce que croient certains, et qu'elle ne dépend pas de l'apathie des sujets menés comme du bétail, ne convient-il pas de soutenir qu'elle dépend, entre autres, d'une multitude capable de s'indigner ? Et, si tel est le cas, ne faut-il pas concevoir l'indignation (de la multitude) comme une vertu, c'est-à-dire, l'expression d'une fortitude ?

Tout porte à penser que, Spinoza nous amène à comprendre que, lorsque les circonstances évoquées ci-dessus sont avérées, l'indignation devient nécessaire. Et c'est en cela qu'une multitude libre diffère d'une multitude soumise, réduite à sa plus simple expression, comme du bétail exécutant sans cesse les ordres du berger. La multitude libre finit par comprendre que : « (...) les discordes et les séditions qui agitent souvent une Cité n'entraînent jamais sa dissolution (comme c'est souvent le cas pour les autres espèces

²⁴⁰ « Les séditions, les guerres, les mépris ou la violation des lois doivent être imputées, c'est certain, non tant à la méchanceté des sujets qu'au régime vicieux de l'Etat. Les hommes en effet ne naissent pas citoyens, mais le deviennent », *TP*, V, §2, p. 135.

²⁴¹ *TP*, V, §4, p. 137. C'est nous qui soulignons.

d'associations) ; mais, s'il s'avère impossible d'apaiser les conflits en conservant la structure de la Cité, les citoyens en changeant la forme. Par « moyens requis pour la conservation de l'Etat », j'entends donc ceux qui sont nécessaires à la conservation de la forme de l'Etat en dehors de toute modification notable de celle-ci »²⁴². Il est vrai que, à travers ce texte, on pourrait lire l'opposition de Spinoza par rapport aux séditions. Fondée, entre autres, sur l'expérience même de l'auteur (l'assassinat des frères De Witt), cette opposition tendrait à montrer que les soulèvements de la multitude ne changent pas forcément le sort de celle-ci ; et encore moins, « la disparition du lien social, mais seulement des changements de nature de régime »²⁴³. C'est l'idée que soutient Charles Ramond. La thèse de ce dernier est confortée par une analyse profonde du *TTP*. Il soutient que, dans cet ouvrage, Spinoza démontre, que « ceux qui ont intérêt aux séditions et à leur déclenchement, ce sont (...), les prêtres (...), parce qu'ils ont intérêt à diviser l'État pour l'affaiblir et pour y être plus puissants »²⁴⁴. Dans ce contexte bien précis, on peut dire que Spinoza s'oppose effectivement aux séditions parce que, à travers elles, on croit éviter un mal pour un bien, alors que, dans la plupart des cas, on passe d'un mal à un autre mal, c'est-à-dire qu'on passe, par exemple, du règne de l'autorité politique à celui de l'autorité religieuse. Ainsi, la foule est-elle l'instrument dont se servent les prêtres pour accomplir leurs basses besognes. Mais, au terme de son étude, Ch. Ramond ne manque pas de souligner ce qu'il appelle « la positivité de la contumace », c'est-à-dire, la présence, chez Spinoza, d'une rébellion positive, celle d'« hommes remarquables ».

Mais, nous pensons que le paragraphe 2 du Chapitre VI cité ci-dessus pose la nécessité de l'indignation. Et, bien qu'il ne soit pas vraiment *pour* les séditions, Spinoza semble quand même rappeler que l'indignation de la multitude libre ne consiste pas à « dissoudre » ou à remettre en cause les liens sociaux ; c'est-à-dire, les avantages de leur union antérieure. Car, c'est justement dans l'espoir de préserver ces avantages qu'elle s'indigne. Aussi, dans le même paragraphe, Spinoza semble donc dire à cette multitude qui n'est pas tétanisée (comme du bétail) qu'elle n'a pas à craindre la dissolution du corps politique, que l'indignation, dans les conditions évoquées au paragraphe 4 du Chapitre IV du *TP*, constitue un moindre mal. Ajoutons également que ce paragraphe ne se limite pas là : après avoir soutenu que les discordes n'aboutissent jamais à la dissolution du corps politique, Spinoza semble nuancer son propos ; c'est comme s'il prenait en considération une situation où les séditions se transformeraient en guerres incessantes : « mais [dans un tel cas, nous dit-il], s'il s'avère

²⁴² *TP*, VI, §2, p. 141. Souligné par nous.

²⁴³ Ch. Ramond, « Spinoza : dissidence, révoltes et révolutions. La liberté par contumace ? », p. 6 [En Ligne] http://www.accedit.com/accedit_free.php?id=39 (consulté le 19 avril 2010)

²⁴⁴ *Ibid.*

impossible d'apaiser les conflits en conservant la structure de la Cité, les citoyens en changeant la forme ». Autrement dit, le changement de la forme du corps politique dont il est question ici, peut aussi bien renvoyer au changement de régime politique (par exemple, dans certains cas, le passage du monopartisme au multipartisme) qu'à une réforme profonde des institutions qui vise à mettre en évidence l'importance des citoyens. Ainsi, l'indignation fait partie des moyens nécessaires à la conservation du corps politique.

Car, s'il faut forcer un peu le trait, en ayant à l'idée la fameuse comparaison que Spinoza fait au paragraphe 4 du Chapitre V du *TP*, on peut aisément se rendre compte de l'importance de l'indignation : en effet, que nous dit Spinoza, si ce n'est que, dans sa tyrannie, le tyran parvient à faire du corps politique non plus comme un milieu où les individus peuvent persévérer dans leur être en toute quiétude, mais un désert (ce qui n'est pas loin de rappeler la solitude des individus à l'état de nature) ? Que nous dit Spinoza, si ce n'est que, sous le règne du tyran, les individus ne diffèrent pas vraiment du bétail qu'il peut traiter comme bon lui semble, sans avoir à craindre une réaction de ce dernier ?

Cela dit, en forçant un peu le trait, on comprend finalement que si l'indignation a un but, c'est celui de *faire sens* (elle constitue l'expression d'une quête de sens politique). Les indignés redonnent sens au corps politique qui passe désormais de désert à un milieu de vie, d'entraide, régi par des lois communes ; ils redonnent également sens à la nature humaine : ainsi, même dans l'entendement du tyran, la nature humaine n'est plus un simple bétail auquel on peut tout faire, mais une réalité vivante au sens propre du terme ; une réalité qui sait résister, parce qu'elle a des droits inaliénables.

C'est dans le même ordre d'idées, que nous pouvons lire, chez Alexandre Matheron la thèse selon laquelle, « *l'indignation engendre l'État de la même façon, exactement, qu'elle cause les révolutions* »²⁴⁵ ; puisqu'elle n'est rien d'autre qu'« *une force commune qui réprime l'insociabilité et protège la sociabilité* »²⁴⁶. Autrement dit, l'indignation régule le fonctionnement même du corps politique. Ces assertions de Matheron peuvent se comprendre de deux manières : la première, fidèle au texte de Spinoza, donc la plus aisée, donne à penser l'indignation comme une contre-puissance à la destruction du corps politique par le tyran. C'est-à-dire que, puisque la gestion du tyran est contraire aux attentes des citoyens et donc aux principes mêmes du corps politique, elle constitue une destruction aussi bien des espoirs communs (récompenses) que des craintes communes (punitions). Et l'indignation vient donc rétablir cet équilibre.

²⁴⁵ A. Matheron, *op. cit.*, p. 212. Nous soulignons.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 213.

La deuxième manière de comprendre les énoncés de Matheron consiste à nous nous projeter dans un chaos total ; cette fois-ci, ce chaos n'a pas pour seule cause la gestion désastreuse du tyran, mais aussi la nature des différentes séditions qui s'en sont suivies. Là encore, pourrait nous dire Matheron, l'indignation conduira les hommes à *reconstituer* le corps politique ; autrement dit, ils s'indigneront du climat délétère qui règne dans cette espèce d'état de nature ; de cette indignation, naîtra le corps politique. C'est en ce sens que l'indignation combat l'insociabilité et favorise la sociabilité. Les analyses de Matheron sont corroborées par d'autres spécialistes de Spinoza.

Laurent Bove nous amène non pas à nous limiter à la scène qui se produit sous nos yeux, mais à nous projeter vers les fins dont l'indignation n'est rien d'autre qu'une expression. Derrière le désordre apparent, il y a un ordre évident qui se met en place, au fur et à mesure. Autrement dit : « Sous l'effet de l'indignation générale, ce n'est pas à la dissolution de ce corps que nous assistons, mais bien au contraire à sa réorganisation selon une dynamique de stratégie de résistance-active du *conatus* du corps social. Car contre la domination et la logique d'hétéronomie du corps collectif que déploie le tyran, c'est la tendance inverse à l'auto-organisation autonome qu'exprime le mouvement de résistance de la multitude »²⁴⁷. Pour démontrer l'indispensabilité de l'indignation, Laurent Bove n'hésite pas de faire une analogie avec la sphère médicale : « *L'indignation générale, au sein d'un corps politique malade, est donc le signe d'une santé collective recouvrée* »²⁴⁸. Cette analogie conserve l'idée selon laquelle, ce n'est pas l'indignation qui rend le corps politique malade ; mais que, celui-ci étant déjà malade, l'indignation constitue tout simplement le remède approprié. Ce qui pourrait signifier que, si tel que l'entend L. Bove, l'indignation est le signe d'une santé recouvrée, il va de soi que l'absence d'indignation (comme on peut le voir chez les citoyens réduits au rang de bétail), constitue non seulement une maladie, mais aussi la preuve d'un mal (ou d'une maladie) qui perdure.²⁴⁹

²⁴⁷ L. Bove, *La stratégie du conatus*, op. cit., p. 291.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 293. Nous soulignons.

²⁴⁹ *Ibid.*

CONCLUSION

L'individu, le corps et les affects : tel a été l'objet de la méditation que nous nous apprêtons à conclure dans les lignes suivantes. Qu'est-ce qui ressort essentiellement de tout ce qui précède ? A partir des constats auxquels nous sommes parvenus, quelles perspectives pouvons-nous mettre en évidence ?

Aussi, étant donné que, Spinoza ne pose pas l'homme comme un être jouissant d'un statut particulier au sein de la nature, dès lors que, l'homme n'est rien d'autre qu'une *res* (chose) parmi une infinité de choses que comprend la nature, et que, les concepts d'*individu*, de *corps* et d'*affect*, ne sont pas expressifs d'une exception humaine, mais plutôt de la négation de celle-ci, au sens où ils s'appliquent, tous les trois, à l'ensemble des choses (comme les hommes, les bêtes, les États, etc.), le lecteur pourrait bien se demander : de quel *individu*, de quel *corps* et de quels *affects* il a été question tout au long de cet itinéraire philosophique ? C'est à travers le sous-titre de notre méditation, à savoir, *anthropologie et politique chez Spinoza*, que nous avons situé la réponse à cette première préoccupation : il a donc été question de voir comment, les trois concepts cités précédemment, donnent à lire le discours anthropologico-politique¹ de Spinoza.

La présente étude a tenté de démontrer qu'il y a, chez Spinoza, une anthropologie et une politique des affects ; autrement dit, que l'individu humain, tout comme l'individu politique, ne peuvent se comprendre que comme des complexes affectifs. Il s'agissait, entre autres, d'affronter deux questions majeures : premièrement, en quoi les affects sont-ils constitutifs de la nature humaine ? Et, deuxièmement : comment penser la politique spinoziste comme une politique des affects ? L'élucidation de ces questions principales s'est faite au cours des trois parties que comprend cette thèse. Nous nous sommes demandés, non pas, s'il y

¹ Nous disons « discours anthropologico-politique » comme nous aurions pu dire « discours anthropologique et politique » ; c'est d'ailleurs cette dernière formule qui jalonne l'ensemble de notre texte. Seulement, en parlant de « discours anthropologico-politique », nous voulons surtout poser le discours politique (tel qu'il se donne à comprendre chez Spinoza), comme un discours lié, sinon dépendant, d'un autre discours : le discours anthropologique. Donc, à travers cette formule, nous voulons poser la politique spinoziste comme la conséquence, mieux, le prolongement de la réflexion anthropologique de Spinoza. Aussi, ce qui apparaît comme une méthode chez Spinoza, n'est pas, sans renfermer les allures d'une exigence dont le philosophe déplore l'absence chez certains théoriciens politiques ; « absence » caractérisée par un saut étrange, qui amène certains à discourir sur la politique, donc ce que doit être la conduite des affaires publiques, tout en méconnaissant la nature humaine. Ceci pour dire que, l'indigence des théories politiques, donc leur décalage par rapport à la réalité des choses, est le fait que certaines d'entre elles considèrent rarement la nature humaine ; et pour celles qui s'y intéressent, au lieu de la considérer telle qu'elle est, elles tendent toujours à l'idéaliser (nous y reviendrons ci-dessous).

a une anthropologie spinoziste, mais bien : comment Spinoza en vient à l'anthropologie ? On le voit bien, cette question suppose déjà l'existence d'un discours anthropologique chez Spinoza. Ce qui signifie que celui-ci a été étudié, non pas à partir de la justification de l'existence d'un tel discours, mais plutôt, à partir des motivations premières du philosophe : Spinoza discourt bel et bien sur la nature humaine, cependant, qu'est-ce qui le conduit à discourir sur cette question ?

A ce propos, notre hypothèse de départ consistait à poser le constat spinoziste de l'ignorance humaine comme le prélude de son discours anthropologique (et même politique, si l'on s'en tient aux premières pages du *Traité politique*). A cet effet, nous sommes partis de l'Appendice du *De Deo* pour démontrer comment, la critique spinoziste des connaissances illusoires, donc des préjugés, débouche inéluctablement sur l'élaboration d'un discours anthropologique. La démonstration de notre thèse impliquait, avant tout, la prise en compte des motivations de Spinoza au moment où il rédige cet Appendice.

Nous n'avons pas manqué de souligner la particularité de l'Appendice du *De Deo*, en insistant sur le fait que, dans celui-ci, l'auteur n'a qu'un seul objectif (explicite), à savoir, démontrer la fausseté des préjugés sur lesquels les hommes se sont souvent fondés, comme s'il s'agissait des connaissances claires et distinctes. En soulignant la fausseté de ces connaissances (illusoires), la démonstration de Spinoza vise à mettre en évidence les causes de l'obscurantisme, de la superstition, de la servitude qui empêchent les individus humains d'avoir une connaissance véritable des choses.

En posant ce qui fait la complexité de notre thèse, nous avons démontré que, sur ce point, il est possible de reconnaître qu'à travers cette critique (et l'explicitation de son objet dans l'Appendice du *De Deo*), Spinoza ne vise pas à construire un discours anthropologique, puisque, comme nous venons de le souligner, s'il parle de l'individu humain dans cet Appendice, c'est seulement par rapport à l'ignorance de celui-ci ; son ignorance de l'ordre des choses, et conséquemment, la difficulté qu'il a à comprendre la pertinence d'un discours relatif à l'essence des choses (tel que celui que propose l'*Éthique*).

Mais, selon nous, bien que Spinoza explicite son objet dans les premières lignes de l'Appendice, les analyses et les renvois² qu'il fait, nous ont plutôt conduit à soutenir, qu'à travers cette critique du préjugé finaliste, il se construit un discours qui pose les bases de l'anthropologie spinoziste, telle qu'elle se donne à lire dans les Quatre autres Parties de l'*Éthique*. Ainsi, s'il nous faut forcer l'analogie entre la Proposition LXVIII de la Quatrième

² « (...) de là naquirent les notions que sont la Louange et le Blâme, le Péché et le Mérite ; mais celles-ci, je les expliquerai plus bas, quand j'aurai traité de la nature humaine » (Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, p. 87).

Partie de l'*Éthique* (qui pose que si nous naissions libres, nous ne formerions aucune notions de *bien* et de *mal*) et ce qui précède, nous dirions que, si les hommes naissaient sages, et s'ils n'étaient pas tous en proie aux préjugés qui aveuglent leurs esprits, Spinoza n'aurait pas critiqué les connaissances illusoire des hommes (car ces illusions n'existeraient pas), et cette critique n'aurait pas débouché sur la construction d'un discours anthropologique. Ce qui, signifie, en d'autres termes, qu'autant la formation des notions de *bien*, de *mal*, etc., est expressive du fait que les hommes ne naissent pas libres, autant le discours anthropologique de Spinoza est tributaire de sa critique de l'ignorance et de la servitude des hommes ; critique amorcée dès l'Appendice du *De Deo*.

Ainsi, notre argumentation (dans la première partie de notre thèse) s'est déployée à travers deux principaux chapitres. Dans le premier, il s'agissait de lire l'Appendice du *De Deo* ainsi que d'autres textes de l'*Éthique* en ayant à l'idée la place du corps et des affects aussi bien dans la critique spinoziste des connaissances illusoire que dans la construction du discours anthropologique. Nous avons démontré que, compte tenu de « l'unité du corps et de l'esprit », c'est-à-dire, étant donné que chez Spinoza, le corps et l'esprit sont une seule et même chose (non seulement au sens où ils renvoient à une seule et même réalité, qui n'est tout autre que l'individu humain, mais aussi au sens où il n'y a ni prédominance, ni interaction entre les deux), il appert que, la puissance de l'esprit est égale à celle du corps humain, d'où l'intitulé du premier chapitre de notre étude (*tel corps, tel esprit*). Autrement dit, l'ignorance des hommes s'explique avant tout par la fabrique de leurs corps, c'est-à-dire, par la manière dont les images des choses se sont enchaînées dans la mémoire. Aussi, la perception des choses est-elle relative à la complexion affective de chaque individu humain.

Dans le second chapitre, nous avons posé le libre arbitre comme l'une des conséquences de l'ignorance des hommes et de leur appétit pour les choses utiles. Il ne s'agissait pas seulement de reprendre la thèse spinoziste selon laquelle, *les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils ont conscience de leurs volitions*, mais il s'agissait de démontrer pourquoi cette conséquence (l'illusion du libre arbitre) est tributaire de la nature du corps et des affects des individus, c'est-à-dire, comment le corps et les affects rendent parfaitement compte de l'illusion du libre arbitre.

La Lettre LVIII que Spinoza adresse à Schuller nous a permis de comprendre le rôle du corps et des affects dans la formation de l'illusion du libre arbitre : pour Spinoza, cette illusion vient de la conscience que les hommes ont de leurs affects et de l'ignorance des causes qui les déterminent à éprouver tel ou tel affect. Ainsi, la liberté que le bébé croit avoir, pour le simple fait qu'il désire le lait, exprime son ignorance de l'antériorité des dispositions

de son corps par rapport à la « conscience » de son désir. Car, ce désir n'est rien d'autre qu'une manière par laquelle l'enfant rend compte, sans le savoir, de l'état de son corps (ou plus précisément de son estomac). En dehors de ce qui vient d'être dit, qu'est-ce qui fait la particularité de la première partie de ce travail ? Autrement formulé, puisqu'elle s'articule essentiellement sur l'Appendice du *De Deo* et démontre que celui-ci constitue l'introduction à l'anthropologie spinoziste (au sens où les thèses de l'Appendice seront développées davantage dans les autres parties de l'*Éthique*), en quoi cette partie est-elle indispensable aux deux autres ?

L'un des points forts de cette partie a consisté à mettre en évidence, la genèse du jugement de valeurs. Qu'est-ce qui fait qu'un individu humain juge telle chose *bonne* ou *mauvaise*, et telle autre, *douce* ou *amère* ? Qu'est-ce qui fait que le même individu humain, face aux mêmes choses, émet d'autres jugements, donc des jugements contraires aux précédents ? Aussi, la nature humaine étant unique, les hommes sont donc tous les mêmes, au sens où ils sont constitués d'un corps et d'un esprit et sont en proie aux affects ; mais dans ce cas, comment comprendre que, d'un individu humain à un autre, il y ait une diversité de jugements, mieux, pourquoi ce qui est *bon* pour l'un, ne l'est pas pour l'autre ?

Spinoza, nous l'avons vu, montre que sur toutes ces questions, le corps et les affects occupent encore une place de choix : ces jugements que nous émettons, s'expliquent par l'état du corps de chacun. Qu'est-ce que cela signifie ? La puissance du corps varie sans cesse : tantôt elle augmente, tantôt elle diminue. Et cela, en fonction de la nature de ses rapports avec les choses extérieures. A chaque état de la puissance du corps, correspond une idée ; et lorsque la chose extérieure est identifiée comme la cause de tel ou tel état du corps, il s'en suivra un jugement expressif de la joie ou de la tristesse de l'individu humain. Mais, ce n'est pas tout : la diversité de nos opinions, nous dit Spinoza, s'explique par la manière dont chacun est affecté. Tous les individus ne sont pas affectés de la même manière, car bien qu'il n'y ait qu'une seule nature humaine, il n'empêche que les hommes diffèrent considérablement entre eux. La manière dont le corps d'untel s'est constitué (par l'*habitude*) diffère de la manière dont celui de tel autre s'est constitué. Tous n'affectent pas, et ne sont pas affectés de la même manière. Et par conséquent, ils ne peuvent que diverger entre eux, puisque leurs opinions, leurs jugements sont expressifs de la manière dont ils sont affectés. Alors, d'une manière (d'être affecté) à une autre, et d'un individu à un autre, il y a autant de jugements.

Le lecteur, comprendra, nous l'espérons bien, pourquoi nous avons tenu à insister sur cette question (du jugement des valeurs) : selon nous, telle qu'elle apparaît dans l'Appendice de la Première Partie de l'*Éthique*, et telle qu'on la retrouvera, sous une autre forme (celle

d'une réhabilitation), dans la Quatrième Partie de l'*Éthique*, la question du jugement de valeurs rend le travail de Spinoza tout à fait passionnant. On comprend donc en quoi la première étape de notre thèse construit et constitue le socle à partir duquel les deux dernières prendront appui.

Ceci dit, au terme de la première partie de notre étude, nous avons compris pourquoi, il y a lieu de parler d'une anthropologie spinoziste, et comment celle-ci se donne à penser à travers les concepts d'*individu*, de *corps* et d'*affect*. Riches des analyses de la première, les deux autres parties de notre étude se sont fondées sur ce que nous avons appelé la construction du discours anthropologique de Spinoza, pour démontrer davantage, et corroborer la thèse d'une anthropologie spinoziste.

Dans le prolongement des acquis de la première, la seconde partie de notre recherche s'est ouverte sur la question du corps. En substance, nous avons cherché à comprendre : ce qu'est le corps humain. Autrement dit, comment prend-il forme, comment se construit-il ? Comment est-il structuré ? D'où tire-t-il son mouvement et son repos ? De quoi est-il capable ? Qu'est-ce qui permet de distinguer le corps humain de tous les autres corps, c'est-à-dire, qu'est-ce qui fait de *ce* corps, un corps humain ? Autrement dit encore, en quoi *ce* corps et *ces* affects sont-ils, précisément, ceux des individus humains ? Et, en quoi le corps d'un homme diffère-t-il de celui d'un autre ?

Si, comme le soutient Spinoza au début de la Seconde Partie de l'*Éthique*, la connaissance du corps humain (sa structure et sa complexité) permet de mieux connaître l'esprit, et partant, la nature humaine – puisque, c'est à partir de ce qui est dit du corps humain que l'on s'achemine, de fil en aiguille, vers une anthropologie des affects proprement dite – et que, toutes les manières dont un corps humain est affecté dépendent aussi bien de la nature du corps extérieur que de la particularité de ce corps humain, c'est-à-dire sa nature, faut-il poser que l'homme se définit à la fois par la nature de son corps et des affects dont il est capable ?

La seconde partie comprend deux chapitres : le premier chapitre porte sur la structure même du corps humain. Nous faisons « dialoguer » Descartes et Spinoza par rapport à leurs conceptions respectives du corps, afin de voir chez chacun de ces deux grands penseurs, ce qui fait de *ce* corps, un corps humain donc différent de celui d'autres êtres tels que les animaux. La première étape de cette partie consistait donc à l'inscrire dans le prolongement de notre étude de la critique spinoziste de l'ignorance. Nous avons vu que l'ignorance humaine concerne tous les champs de la connaissance, y compris celle du corps humain, donc des individus humains eux-mêmes. Ainsi, soutient Spinoza : « il en va de même quand ils

voient la structure du corps humain, ils sont stupéfaits, et, de ce qu'ils ignorent les causes de tant d'art, concluent que ce n'est pas un art mécanique qui l'a construite, mais un art divin ou surnaturel, et constituée de telle manière qu'aucune partie n'en lèse une autre ». Les sectateurs du préjugé finaliste nient que le corps se soit construit suivant des lois précises, des lois autres que celles à partir desquelles ils ont l'habitude d'interpréter les choses et réguler leur propre vie. A leurs yeux, la complexité de cet art mécanique qu'est le corps, n'aurait d'autre cause qu'une entité supérieure. Ce qui rendrait la connaissance du corps inaccessible. Cette méconnaissance du corps humain se traduit non seulement par l'ignorance de sa construction et de sa structure (c'est-à-dire, de la nature des corps qui le structurent), mais aussi et surtout par l'ignorance de sa puissance même, c'est-à-dire, l'ignorance de ce qu'il est capable d'accomplir selon qu'on le considère seulement comme « corporel », donc sans référence à toute autre réalité.

Cette critique amorcée dans l'Appendice du *De Deo*, constitue un prélude au Scolie de la Proposition II du *De origine et natura affectuum* ; Scolie dans lequel, l'auteur insiste sur le fait que personne n'a su, jusqu'ici, ce que peut réellement le corps humain. Ce second propos s'adresse, à Aristote, mais, plus précisément à Descartes. Aristote, comme on le sait, allait du principe que l'âme est le critère de distinction entre les corps. Autrement dit, sans l'âme, le corps n'aurait pas en lui-même non seulement son principe de mouvement, mais aussi celui de différenciation d'avec d'autres corps. Ainsi, l'âme végétative pose la distinction entre le corps de la plante et celui d'une chose inanimée (telle que la pierre), l'âme sensitive pose la distinction entre le corps de l'animal et celui de la plante, et l'âme rationnelle permet de distinguer le corps de l'homme de celui de tout autre animal. Tel qu'on peut le constater, ici, le corps humain ne doit son caractère humain qu'à l'âme rationnelle qui vient, en un certain sens, l'informer.

Descartes opérera une démarcation significative par rapport à cette tradition qui remonte à Aristote (et même à Platon). Pour le père de la philosophie moderne³, il est possible d'expliquer et donc, de comprendre le corps humain par lui-même, sans se référer à l'âme : c'est là, l'exigence d'une compréhension mécanique du corps. En effet, selon Descartes, les mouvements du corps humain s'expliquent par la chaleur (un feu sans flamme) qui prend sa source dans le cœur et se diffuse dans les autres parties du corps pour le mouvoir⁴. Ainsi,

³ « Descartes est le père de la philosophie moderne et par les génies qu'il a suscités autour de lui et sur ses traces (...) et sur-tout par l'esprit indestructible qu'il a déposé dans la philosophie européenne ». *Répertoire de la littérature ancienne et moderne*, tome dixième, Paris, Castel de Courval, 1825, p. 448.

⁴ Descartes, *Les Passions de l'âme*, articles 4-9, in *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1996, AT, XI, p. 329-334.

contrairement à la pensée antique, à travers Descartes, la pensée moderne pose les bases d'une connaissance du corps par le corps.

Cependant, bien que le corps humain soit au cœur des préoccupations des uns et des autres⁵, donc, malgré cette exigence de l'expliquer par lui-même, sans recourir à l'âme, le corps humain n'en demeure pas moins une réalité fortement méconnue. De réflexions qu'il suscite, il en ressort moins de connaissances claires et distinctes de sa structure et de sa puissance, que de la stupéfaction et des spéculations vagues. Lesquelles, nous éloignent davantage, de la vraie connaissance même du corps humain. Encore une fois, l'extrait de l'Appendice du *De Deo* qui souligne l'ignorance du corps humain, témoigne suffisamment des difficultés et des enjeux relatifs à une réflexion sur le corps humain au XVII^e siècle. Il y a difficulté en ce sens que, même les expériences qui ont été faites sur le corps humain à cette époque, n'ont pas suffi d'en déduire une connaissance précise⁶. Qu'est-ce qu'on peut retenir de la discussion entre Descartes et Spinoza à propos du corps humain (et des affects) ?

Descartes a-t-il différencié le corps humain de celui de l'animal ? Sans l'évocation de l'âme, en quoi *ce* corps est-il celui d'un homme ? Autrement dit, en quoi la structure du corps humain diffère-t-elle du corps des bêtes ? Nous avons vu, que la physique cartésienne permet de poser une différence entre le corps humain et le corps animal. Lorsqu'il traite du corps, et développe des thèses complexes, pour mettre ses propos à la portée de son lecteur, Descartes l'invite, à observer l'anatomie de certains animaux. Ainsi, le lecteur cartésien comprend, par exemple, que le corps renferme en lui-même sa source de vie. Aussi, le lecteur cartésien ne doit pas, sous prétexte de cette analogie entre le corps humain et celui de l'animal, confondre ces deux réalités, et conclure que, c'est seulement parce qu'il comprend le siège de l'âme (donc la glande pinéale) que le corps humain diffère de celui de l'animal.

Descartes, nous l'avons démontré, reconnaît que certains animaux possèdent la glande pinéale. Ce qui signifie que, sur ce point (à savoir, la possession de la glande pinéale), le corps humain ne diffère pas du corps animal. Alors, pourrait-on nous demander, où se situe la

⁵ Les philosophes, les moralistes, les théologiens, les peintres, les médecins, etc.

⁶ Au siècle de Spinoza, plusieurs expériences se faisaient sur le corps humain. Le 16 janvier 1632 à Amsterdam (année et lieu de naissance de Spinoza), le docteur Nicolas Tulp (1593-1674) donnait une leçon d'anatomie qui consistait, entre autres, à disséquer le corps d'un être humain. Cette leçon doit sa renommée à l'œuvre de Rembrandt dénommée, *La leçon d'anatomie du docteur Nicolas Tulp* publiée la même année. Spinoza était certainement au parfum de ces nombreuses expériences. Et ce tableau, et Rembrandt lui-même, ne lui étaient probablement pas inconnus. C'est en tout cas, l'avis de Steven Nadler : « Rembrandt must have more than casual contact with the many intellectual and artistically minded Portuguese Jews living in his neighborhood. The most fascinating question, however, is whether Spinoza himself was acquainted with Rembrandt. It is tantalizing to assume that these two great figures of seventeenth-century Dutch culture knew each other. There could have been many opportunities to meet beyond the chance encounter in the street, although there is no reason why Rembrandt would have been at all interested in making Spinoza's acquaintance at this point. Some scholars have conjectured that Menasseh serve as an intermediary » (*Spinoza. A life, Cambridge University press*, 1999, p. 78).

différence ? Avant de faire appel à l'âme, Descartes semble nous demander de continuer d'expliquer le corps par le corps : la différence se situe dans la spécificité de chaque glande pinéale. Celle qui se trouve dans le corps humain se démarque de celle de l'animal par son unicité, son indivisibilité, sa petite taille et sa localisation (elle ne se situe pas n'importe où dans le cerveau, mais au centre de celui-ci). En quoi cette précision cartésienne est-elle importante à nos yeux ?

On a tous lu la Lettre à Mesland du 9 février 1645 ; Lettre dans laquelle, Descartes pose ce qu'il entend par le « corps d'un homme » et souligne l'union de celui-ci avec l'âme comme la caractéristique même du corps humain. Cette Lettre doit être lue à la lumière d'une autre Lettre, celle que Descartes adresse à Meyssonnier le 29 janvier 1640, et qui parle précisément de la glande pinéale de l'homme et de la bête. Ces deux Lettres prises en compte, nous comprenons l'importance de la précision cartésienne évoquée ci-dessus : si nous ne pensons qu'à « l'union » (de l'âme et du corps évoquée dans la Lettre du 9 février 1645), nous courrons le risque de poser l'âme comme ce sans quoi *ce* corps ne serait pas, à proprement parlé, un corps d'homme. Ce qui empêcherait de comprendre que, considéré en lui-même, donc sans son union avec l'âme, autrement dit, seulement corporellement, *ce* corps peut bien être identifié comme étant le *corps d'un homme*, et pour ce faire, il nous faudra prendre en considération sa structure et plus particulièrement les spécificités de la glande qu'elle renferme.

Spinoza, comme nous l'avons vu, reprochera à Descartes, entres autres, le fait de prendre l'âme comme principe de distinction entre le corps humain et tout autre corps ; comme si, de par sa structure et sa puissance propres, le corps humain n'avait pas en lui-même ce critère de différenciation (mais nous venons voir que chez Descartes, la question de « l'union » présuppose déjà la spécificité du corps humain). Pour l'auteur de l'*Éthique*, en tant qu'il appartient à l'attribut de l'étendue, cette réalité physique qu'est le corps humain doit nécessairement s'expliquer selon les lois qui lui sont propres, c'est-à-dire, celles du mouvement et du repos ; et cela, sans qu'il ne soit nécessaire de recourir à tout autre principe. C'est surtout à propos de la nature de l'union, à la manière dont Descartes conçoit l'union de l'âme et du corps que Spinoza renforcera sa critique de la conception cartésienne du corps, et ira jusqu'à affirmer que *personne ne sait ce que peut le corps*. Autrement dit, si Descartes a posé les bases d'une réflexion sur le corps par le corps, Spinoza est celui qui s'est attaché à cette exigence, au point de reprocher à ses prédécesseurs d'avoir sous-estimé la puissance du corps humain, faute d'avoir connu sa structure comme il se doit.

Avant de mettre en évidence la réhabilitation spinoziste du jugement de valeurs, le second chapitre a insisté sur la place des affects dans la conduite des individus humains. La seconde étape de cette partie consiste à souligner l'importance du discours anthropologique de Spinoza ; lequel nous amène à comprendre pourquoi nous sommes réellement nos affects. Nous avons illustré notre propos à partir de l'étude de la conduite des hommes : comment les hommes se conduisent-ils ? Comment sont-ils amenés à aimer et à haïr ? Comment se retrouvent-ils dans une sorte de tourbillon affectif, qui les conduit à la fois à aimer et à haïr la même chose ? C'est ce que nous avons appelé : *la logique de l'amour et de la haine*. Il s'agissait, plus précisément, de comprendre comment naissent ces affects, et ce qui explique que l'individu humain soit dans une situation confuse où il est amené à faire une chose et son contraire. En somme, nous avons tenté de démontrer pourquoi, il convient de dire avec Spinoza que nous sommes nos affects, autrement dit, nous sommes ce que nos affects nous font être : l'évocation du célèbre poète espagnol (ou plus précisément, l'évocation de l'amnésie) dans le Scolie de la Proposition XXXIX du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* nous conforte dans cette lecture. Car, la perte des traces, la perte des images des choses, donc de la manière dont son corps affectait et était habituellement (ou continuellement) affecté, fait que le poète espagnol n'est presque plus le même individu. Il ne peut plus se définir comme « poète » d'autant plus qu'il a perdu sa fibre poétique. Les affects sont ces réalités qui lient l'individu humain à lui-même et au monde, donc aux autres et à la vie (passée et présente, tout en lui permettant de se projeter dans l'avenir). A partir de cette vérité, nous avons mis en relief, les raisons de la réhabilitation spinoziste du jugement de valeur. Qu'est-ce qui explique que Spinoza réhabilite les valeurs de *bien*, de *mal*, etc., dont on croyait, au sortir de l'Appendice du *De Deo*, qu'elles n'avaient aucune consistance ?

L'Appendice du *De Deo* nous a montré ce qui cause la perte des individus humains : l'ignorance des causes des choses (y compris celles qui déterminent leur conduite), l'érection subjective des valeurs des choses, autrement dit la détermination de l'éminence des choses utiles, en fonction de la manière, non pas, dont tous les individus humains sont affectés, mais de la manière dont chacun, pris séparément, est affecté ; confirmant ainsi l'adage selon lequel : « autant de tête, autant d'avis »⁷. Cela dit, dans un tel contexte, sur le plan éthique, une chose qui paraît *bien*, *ordonnée*, et *douce* pour tel individu humain, un autre individu la trouvera *mal*, *confuse*, *amère*⁸. Chacun se fiant aux affections qui résultent de la rencontre de son propre corps et de la chose extérieure, le jugement de valeurs est moins expressif d'une

⁷ *Éth.*, I, App.

⁸ *Ibid.*

connaissance adéquate des choses, que de ce que nous appelons une *connaissance affective* en tant qu'elle n'est rien d'autre que l'expression, non pas de ce que la chose est réellement, mais seulement, de l'état du corps d'un individu. Dans ce cas, une question s'est posée avec insistance : comment formuler, objectivement, la question de l'*utile*, les valeurs de *bien*, de *mal* et tant d'autres encore ? Comment l'individu humain peut-il se sauver (de la servitude), donc se démarquer de la biographie qui est la sienne aussi bien dans l'Appendice du *De Deo* que dans le *De origine et natura affectuum* et dans une partie du *De servitute humana, seu de affectuum viribus* ? Comment peut-il se laisser conduire *comme par la main*, sans pouvoir confondre cette main salvatrice que lui tend Spinoza, de toutes celles qui feignent de l'aider alors qu'elles l'amènent à se contenter de sa propre servitude ? En un mot, toute la question était de savoir : comment distinguer ce qui est *bien* de ce qui est *mal* (comment évaluer les choses en toute objectivité) ?

Après avoir démontré, dès l'Appendice du *De Deo*, l'origine des valeurs (ou des notions) que nous attribuons aux choses, donc après avoir montré que les notions de *bien* et de *mal*, de *perfection* et d'*imperfection* n'expriment pas la nature des choses, mais seulement la manière dont chaque individu humain est affecté – puisque, comme nous l'avons vu précédemment, une seule et même chose, peut tantôt être *bonne*, tantôt *mauvaise* – Spinoza soutient qu'en dépit de ces critiques, donc de cette inadéquation qu'il s'est pourtant évertuée à démontrer, « il nous faut conserver ces vocables »⁹. Ainsi, dans la Préface du *De servitute humana, seu de affectuum viribus*, Spinoza évoque l'idée d'un « modèle de la nature humaine ». La conservation de ces vocables se justifie par la conception spinoziste de ce que nous avons appelé le *modèle anthropologique*. Une telle conservation des vocables pourtant suffisamment critiqués au préalable, remet-elle en cause le réalisme anthropologique de Spinoza ? Le modèle anthropologique constitue-t-il une notion commune ? En quel sens, pouvons-nous dire que ce modèle anthropologique constitue la norme à partir de laquelle s'énonce les valeurs des choses ? Et, en quel sens, ces valeurs réhabilitées, permettent-elles de souligner le réalisme du modèle anthropologique de Spinoza ? C'est autour de ces questions que nous avons construit le deuxième moment de la seconde partie de notre étude.

En tant qu'elle souligne toute l'importance du corps humain dans la formation des jugements de valeurs et qu'elle met en évidence l'équation entre la relativité de ces jugements et les variations de la puissance corporelle, la critique amorcée dans l'Appendice du *De Deo* pourrait susciter une sorte de méfiance vis-à-vis du corps. Ce qui irait à l'encontre de la pensée de Spinoza. Car, en dépit de ce qui est dit à propos du lien entre le corps et la

⁹ *Éth.*, IV, Préface, p. 341.

naissance des jugements de valeurs, le corps ne doit, en aucun cas, être mis en marge de l'itinéraire philosophique. C'est fort de cette vérité, que Gilles Deleuze tend à insister sur l'importance même du corps humain dans la philosophie de Spinoza, c'est-à-dire la place qui est la sienne dans l'éthique spinoziste.

Pour Gilles Deleuze, dans son projet éthique, Spinoza institue « le corps en modèle »¹⁰. Et de quoi serait-il le « modèle » ? Il serait expressif du modèle anthropologique au sens où c'est à partir de lui (à partir du corps) que devront être formées les valeurs des choses. Pour justifier la thèse d'un « modèle du corps » chez Spinoza, Gilles Deleuze se fonde sur ce qu'il désigne par « rapports de composition ou de décomposition » entre le corps humain et les corps extérieurs : le corps extérieur est dit « favorable » à la puissance du corps humain lorsque, de leur rencontre, il en résulte une augmentation de la puissance du corps de l'individu humain, un tel effet qui est, en principe une augmentation de puissance, est donc *bon* (tout comme l'est le corps adjuvant). La déduction inverse peut également se faire pour déterminer non seulement les corps défavorables à la puissance du corps humain, mais aussi ce qui est *mauvais* pour ce corps, autrement dit la diminution de puissance. En voyant le corps humain comme le « modèle » anthropologique spinoziste, Deleuze affirme que les valeurs s'élaborent sur la base de la réalité corporelle, à tel point qu'il serait mieux de dire qu'il y a, chez Spinoza, non pas une morale, mais une éthique. La morale étant expressive de la transcendance, tandis que l'éthique, fondée sur les rapports de composition, exprime ce qui est immanent et commun aux choses.

Mais, à ce sujet, la question que nous nous sommes posée, pour discuter la thèse de Deleuze était : peut-on parler de modèle anthropologique et des valeurs de *bien*, de *mal*, de *beau*, de *laid*, etc., sans avoir affaire à une morale qui vaut pour le second genre de connaissance ? Aussi, une telle morale peut-elle avoir une consistance ? Si oui, alors la lecture deleuzienne ne mérite-t-elle pas d'être amendée ? En effet, s'il y a du devoir-être chez Spinoza, peut-on encore penser, avec Deleuze, que les valeurs « éthiques » ne relèvent que du seul pragmatisme vital et non d'un certain « idéal » de l'individu humain ? C'est à travers la Préface de la Quatrième Partie de l'*Éthique* que nous avons tenté d'invalider la thèse de Deleuze.

Nous avons vu pourquoi la réhabilitation spinoziste des valeurs évoquées sous-tend l'idée d'un *devoir-être* chez Spinoza à partir, justement, des valeurs qui révèlent un certain idéal de l'homme. Certes, cet idéal a une valeur opératoire, puisqu'il produit l'homme comme être raisonnable, mais il n'a pas la vérité d'une connaissance du troisième genre. Toutefois, sa

¹⁰ G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuits, 2003 (1re éd. 1981), p. 28.

consistance et son importance en politique tendent à lui donner une réalité que ne le peut l'interprétation deleuzienne.

Cela dit, l'objectif de ce propos conclusif, nous tenons à le rappeler, est de présenter au lecteur, l'itinéraire que nous avons suivi. L'importance de celui-ci se lit, non seulement dans la manière dont nous nous sommes efforcés de démontrer, comment les concepts d'*individu*, de *corps* et d'*affect*, rendent parfaitement compte de l'anthropologie et de la politique spinoziste, mais elle se lit aussi dans l'effort de maintenir le lien entre les différents moments de l'itinéraire. Ainsi, le lecteur verra de lui-même, comment nous sommes d'abord partis de la subjectivité des valeurs et des conséquences qu'elle renferme (notamment par rapport aux relations humaines) ; par la suite, compte tenu de cet idéal d'homme que l'on doit atteindre, il a fallu réhabiliter ces valeurs en leur donnant la consistance qui leur manquait ; enfin, cette réhabilitation n'est pas fortuite, car elle permet de préparer le discours politique du philosophe.

Dans la dernière partie de notre analyse, nous nous sommes efforcés de démontrer pourquoi le rapport qui se lit entre le corps politique et les affects est fondateur du réalisme anthropologique de Spinoza. Le choix de débiter cette partie par l'anthropologie hobbesienne répondait à notre préoccupation qui consistait à souligner la particularité de la pensée politique de Spinoza. Or, une telle particularité ne pouvait être saisie sans pourtant déterminer au préalable comment la question du rapport entre le corps politique et les affects était conçue avant Spinoza.

Comme nous l'avons vu, Spinoza n'est ni le premier, ni le seul philosophe à avoir posé la place des affects dans le discours politique. A travers des textes aux titres évocateurs (tels que : *De la nature humaine*, *Le Citoyen*, *Léviathan*), Hobbes a non seulement souligné le rôle des passions dans la constitution de l'homme, mais aussi leur importance dans la formation et la conservation du corps politique. Pour le démontrer, nous avons porté toute notre attention sur le concept de « peur » (*fear*) tel que le conçoit Hobbes. Nous avons donc pu voir que chez lui, la peur joue un rôle essentiel : c'est la peur (de la mort) qui conduit les hommes à s'entendre pour mettre un terme à cette vie misérable qu'est l'état de nature. Il s'agit d'une vie misérable dans la mesure où, tout est permis ; c'est-à-dire qu'un individu peut même disposer de la vie d'autrui ; rien n'est garanti, il n'y a pas de propriété ; tout appartient à tous, c'est-à-dire, à ceux qui ont plus de force. Cependant, personne ne peut demeurer fort tout le temps (la fatigue, le sommeil, la maladie, sont autant de facteurs qui réduisent la force de chacun), donc, même le plus fort n'est jamais assez fort pour se protéger des agressions. C'est donc pour mettre fin à cette peur permanente, que les hommes vont former le corps

politique. Seulement, la constitution du corps politique ne met pas un terme définitif à la peur : celle-ci refait son apparition sous une autre forme. Il ne s'agit plus de la peur d'une mort brusque, mais de la peur que les hommes ont du corps politique. C'est-à-dire qu'ils redoutent d'enfreindre les lois instituées, de peur d'en subir les conséquences.

C'est donc par rapport à toute cette construction conceptuelle que Spinoza élaborera son anthropologie politique. Nous avons pu montrer comment Spinoza se démarquait de Hobbes. Cette démarcation se fait progressivement. Et cette progression se donne à lire dans deux Chapitres du *Traité théologico-politique* : il s'agit des Chapitres XVI et XVII. Dans le premier de ces deux Chapitres, Spinoza reprend pratiquement la construction de son prédécesseur, à tel point qu'on pourrait penser qu'il fait siennes, les thèses de ce dernier. C'est ce qui se passe lorsque Spinoza parle de la constitution du corps politique en termes de « pacte » (social). Ce qui n'est pas sans faire penser au « contrat » de Hobbes. Mais, c'est en prêtant attention à toute l'argumentation du Chapitre XVII que nous nous sommes rendus compte que l'évocation du « pacte » permettait à Spinoza de mieux préparer sa démarcation par rapport à son prédécesseur. Autrement dit, il parle du « pacte » pour remettre en cause la thèse d'un accord rationnel ayant précédé la constitution du corps politique. Qu'est-ce qui fonde le contrat, si ce n'est la « promesse » que tous les individus font pour respecter les conditions y relatives ?

Ainsi, pour montrer les limites de la thèse du pacte, Spinoza soutient qu'au moment même du pacte, les hommes savent tous qu'ils ne sont pas tenus de respecter leur promesse. Autrement dit, le pacte se fait sur la base d'un mensonge collectif¹¹. Or, si la promesse qui est le fondement même du pacte est en réalité une promesse de non-respect, alors, il va de soi que le pacte soit nul. S'il est nul, c'est donc par autre chose que les hommes parviennent à constituer le corps politique ; et cette chose n'est rien d'autre que l'imitation des affects. Et celle-ci se fait sans calcul de type rationnel comme l'est le contrat. Cette démarcation que Spinoza opère par rapport à Hobbes, nous a aussi conforté à comprendre la particularité de son réalisme anthropologique.

Car, avec Spinoza, il ne s'agit plus d'imaginer comment les hommes auraient procédé pour constituer le corps politique. La conduite des hommes, telle qu'elle se déploie sous nos yeux, constitue un champ d'étude. Il suffit de voir comment les hommes se lient d'amitié pour

¹¹ « Dès le lendemain du pacte chacun devient nécessairement un ennemi de l'Etat qu'il a constitué. C'est là le point essentiel : peu importe que les hommes soient bons ou méchants, par le simple jeu de leur vie quotidienne, par le simple fonctionnement de leur corps et des passions qui dans leur âme en sont le corollaire, ils deviennent des ennemis de l'Etat. La guerre civile et la destruction de l'Etat sont non pas un risque mais l'horizon de l'apparition de la société » (Pierre-François Moreau, « La place de la politique dans l'Éthique », in *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, sous la direction de Ch. Jaquet, et al, Paris, Kimé, 2003, p. 129).

comprendre que tout ceci n'implique nullement un contrat. Tout se fait de façon spontanée, sur la base des affects. C'est ce que nous avons tenté de ressortir dans nos deux derniers chapitres, en mettant en démontrant aussi en quel sens, les affects sont constitutifs des institutions (donc des lois) du corps politique.

Pour comprendre le lien qu'il y a entre les affects et les lois du corps politique, nous sommes particulièrement intéressés à un affect, à savoir, l'*indignation*. Cet affect illustre parfaitement ce que Spinoza soutenait déjà dans le *Traité théologico-politique* (voir Chapitre XVI) et qui trouvera son prolongement dans le *Traité politique* : il s'agit de l'adéquation entre la puissance d'une chose et son droit. Pour Spinoza, le droit s'étend jusqu'aux bornes de la puissance. Cette vérité se vérifie aussi bien dans les rapports des hommes à l'état de nature qu'au sein même du corps politique. Dans celui-ci, on comprend non seulement sur quoi se fonde le droit du souverain sur les citoyens, mais aussi comment il perd l'autorité qu'il a sur ces derniers. Le droit qu'il a sur eux vient du fait que les membres du corps politique acceptent d'aliéner certains de leurs droits (par exemple la liberté d'agir) au profit de la cohésion sociale. Par contre, le souverain perd cette puissance de la manière suivante : par une gestion désastreuse du corps politique, il amène les citoyens à agir selon leur propre décret (c'est-à-dire, à se révolter). Dans ce cas, la multitude dépouille le souverain de ses attributs, il n'a plus aucune puissance, puisqu'il n'avait de puissance que durant le temps que la multitude acceptait d'agir selon le décret du souverain ; et le corps politique ne constitue plus un objet de crainte et de respect.

Au cours de cette étude, nous avons souligné la complexité du concept d'*indignation* chez Spinoza. Il s'agit d'un affect exprimant une tristesse, autrement dit, une diminution de la puissance de l'individu. En ce sens, elle ne peut être que mauvaise. Ses conséquences sur le plan politique ne sont pas à sous-estimer : elle peut, dans une certaine mesure, être à l'origine d'une instabilité du corps politique, exprimée à travers des conflits permanents. Mais, en nous fondant sur la distinction que Spinoza opère entre ce qu'il conviendrait d'appeler le « peuple-troupeau » et la multitude libre, nous avons montré que l'*indignation* constitue la vertu d'une multitude libre ; une multitude qui sait qu'elle a des droits inaliénables, et que le souverain encourt sa propre perte (et même celle du corps politique) lorsqu'il spolie les biens communs, viole, assassine, humilie les membres du corps politique. Face à un tel désastre, l'*indignation* devient une nécessité (sauf peut-être pour un peuple réduit au rang de bétail et qui exécute tous les décrets du souverains ; mais même si le « peuple-troupeau » existait, jamais il ne pourrait supporter d'une âme égale, toutes ces exactions, il finirait par s'indigner et mettre fin à leur souffrances, c'est-à-dire, renverser le souverain).

Le concept d'indignation consolide, une fois de plus, le réalisme anthropologique de Spinoza, comme on peut le déduire des travaux de quelques spécialistes de la pensée de Spinoza, dont Filippo Del Lucchese¹². Loin d'être une simple réponse aux exactions des gouvernants, l'indignation de la multitude constitue la modalité de conservation du corps politique. En effet, si l'on suppose que, la formation du corps politique passe non seulement par l'union des hommes, mais surtout par l'établissement d'un ordre, donc d'un ensemble de lois, il va de soi que les premiers à déconstruire cet ordre sont les gouvernants, notamment, à travers leur gestion chaotique. En s'indignant, la multitude veut donc reconstituer le tissu social.

Ingenium et indignation : tels sont les concepts à partir desquels nous avons tenté d'élaborer les idées fortes de la dernière partie de notre thèse, consacrée au corps politique. La question principale était la suivante : comment assurer la paix et la sécurité au sein du corps politique, tout en maintenant l'union des individus qui le composent ? Il s'agit là, d'une préoccupation que l'on dirait universelle, mais qui, dans son universalité, fait appel à la singularité de chaque peuple, de chaque corps politique. En d'autres termes, dans sa constitution ainsi que dans sa conservation, chaque corps politique se doit de prendre en compte cette préoccupation. Pour répondre à une telle préoccupation, tout corps politique doit puiser dans ses « sédiments », dans ses « racines », dans ce qu'il a de plus profond, ce qui le constitue comme tel. Une fois ce qui le constitue posé, et donc connu, la régulation, la conservation de ce corps politique se fera en connaissance de cause, c'est-à-dire, en fonction de ce qui convient ou correspond à la réalité constitutive de ce corps.

Sans qu'il ne soit nécessaire de poser l'individualité humaine comme le modèle de l'individualité politique, il apparaît qu'on ne peut échapper à l'analogie entre les deux individualités. Mais, tout ceci, disons-le, s'inscrit dans l'affirmation du *conatus*. On pourra débattre sur la nature de ces deux formes de persévérance, mais ce qui se donne à comprendre, c'est que la réalité constitutive d'un corps politique tend toujours à se conserver. Une telle conservation passe nécessairement par la persévérance des individus qu'il renferme.

¹² « A travers le thème de l'indignation, Spinoza souligne donc que les stratégies de résistance et d'alliance ne sont pas de simples métaphores (...). Il soutient que le conflit entre la multitude et le pouvoir souverain (...) n'est pas seulement une hypothèse annexe, mais l'un des éléments principaux à travers lequel se manifeste l'existence politique entre les deux extrêmes de sa constitution et de sa dissolution. [...] Spinoza, comme Machiavel, met donc le droit de guerre, la résistance et le conflit au cœur de son discours politique. Le champ sémantique de la politique est ainsi tracé, c'est un champ de bataille » (Filippo Del Lucchese, *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2010, pp. 102-103). L'indignation nous amène à comprendre la puissance de la multitude, ou tout simplement la puissance des affects de la multitude. Elle montre comment la souveraine puissance peut être déposée par les affects. En un sens, l'absence d'indignation conditionne la conservation du corps politique. Et par voie de conséquence, le souverain doit comprendre que, dans sa gestion du corps politique, il doit éviter d'irriter la multitude. C'est-à-dire, les affecter d'un affect dont la conséquence sera un affect plus fort que celui-là.

Individus, ayant chacun, un *ingenium* différent de celui des autres, mais qui, ne sont pas du tout indépendant de leur milieu de vie ; milieu qu'ils ont en partage avec les autres, et qui est expressif d'un *ingenium* collectif.

Mais une chose est de souligner l'expression de l'*ingenium* collectif, une autre est de mettre en relief sa constitution. Spinoza déduit la constitution de l'âme du corps politique de l'association, mieux, de l'union des individus. Cette union, il faut le dire, est le plus souvent, « passionnelle », et ce n'est pas tout : il ne suffit pas de mettre en valeur l'union des individus suivant les explications de la théorie de l'imitation des affects. Mais il convient aussi de l'inscrire dans un cadre qui sous-tend cette imitation, le cadre historique. Celui que ne saurait ne pas partager un même peuple.

A partir de la notion d'*individu*, il s'établit, inéluctablement, un lien entre l'anthropologie et la politique : avec l'étude de l'*individu*, du *corps* et des *affects*, nous pouvons nous demander si l'essence de l'homme n'est pas tributaire à la fois de sa structure corporelle et de son complexe affectif. Ainsi, quand nous disons, dans la seconde partie de notre thèse, chapitre 4, que : « nous sommes nos affects », après avoir souligné le rôle du corps ou de la structure corporelle dans la définition d'un individu humain (par ex. le cas du poète espagnol) dans le chapitre 3, nous entendons par là, non seulement, que la nature humaine est inconcevable sans les affects, mais aussi que, compte tenu de la diversité des manières dont un corps est affecté, et de ce qu'il retient de ces différentes manières d'être affecté, il se construit comme une histoire, une biographie de chacun, au contact des choses extérieures.

Mais, cette histoire n'est pas seulement corporelle (elle ne renvoie pas uniquement à l'*habitude* de chacun). Car, en plus de renfermer les traces, les vestiges, les images des choses, elle est aussi psychique au sens où elle est expressive des affects ou des idées propres aux affections de tel individu humain et par lesquelles cet individu se distingue d'un autre. La définition de l'*individu* précise que la différence entre les individus ne tient qu'à une chose : « un certain rapport précis ». En tant qu'expression de la structure corporelle, l'*habitude* naît justement de ce « rapport précis » qui n'est autre qu'une manière spécifique par laquelle chaque corps s'affirme. Mais, ce n'est pas tout : à cette consistance corporelle exprimée par l'*habitude*, correspond un complexe affectif ou passionnel : l'*ingenium* est à ce point, ce qui définit la consistance même de chaque individu aussi bien humain que politique. Tel est l'objet de la dernière partie de notre étude.

En somme, cette thèse s'est efforcée de souligner trois manières de lire le concept d'*individu*, à savoir : 1/ D'abord, l'*individu* comme *corps complexe* ou *complexe corporel*,

c'est-à-dire une réalité qui résulte de l'union des corps de grandeur, de forme et de vitesse différentes (*Éth.*, II, 13, Déf). Sur ce point, la thèse montre que l'*individu* dont il est question ici ne renvoie pas exclusivement à l'homme, mais à tout corps individué, tout corps composé d'autres corps. **2/** Ensuite, l'*individu* comme *ingenium*, autrement dit comme *complexe affectif* ou encore *complexion affective*. En gros, la thèse démontre pourquoi et comment *nous sommes nos affects*, mieux, comment les affects sont constitutifs de notre individualité, voire notre identité. Il ne s'agit pas ici d'une passion dominante, qui viendrait annihiler les autres, mais d'un groupe, un complexe de passions liées les une aux autres comme les corps se lient les uns aux autres et se communiquent leurs mouvements. **3/** Enfin, l'*individu* comme *sujet politique* ou comme *corps politique*. En soutenant cette idée, nous précisons que, quand bien même la constitution de l'*individu* ou du *corps politique* se fait dans les termes évoqués dans l'Abrégé de physique, donc relatifs à la constitution de l'*individu*, il ne faut pas considérer le corps humain comme la modalité principale de la constitution du corps politique ; en d'autres termes, pour constituer le corps politique, les hommes n'ont pas pris pour modèle, leurs propres corps. Et notre thèse montre que, tout comme chaque individu humain, chaque corps politique a une consistance, mieux un *ingenium* qui le distingue d'un autre corps politique et celui-ci se lit dans l'histoire d'un peuple. Aussi, le fait de poser l'*ingenium* de chaque corps politique, comme il y en a pour chaque individu humain, constitue une parfaite illustration de l'idée selon laquelle, le discours politique de Spinoza n'est rien d'autre que la conséquence ou la continuation de son discours anthropologique.

Quelles sont les perspectives déductibles d'une thèse sur le discours anthropologico-politique de Spinoza ? Il y en a plusieurs, mais le temps qui nous est imparti excluant toute sorte d'exhaustivité, nous nous contenterons d'en énumérer trois d'entre elles. Nous aimerions travailler sur : **1/** « l'individu comme substrat biologique du soi (la conscience de soi) : Spinoza à l'épreuve de la neurobiologie ? » **2/** « L'éthique et la pitié : Spinoza avec Levinas ? ». **3/** « La chair du pouvoir. Crimes rituels et émotions judiciaires en Afrique : le cas du Gabon ».

1/ « l'individu comme substrat biologique du soi (la conscience de soi) : Spinoza à l'épreuve de la neurobiologie ? » A partir de sa théorie de l'unité du corps et de l'esprit, Spinoza a pu expliquer ce qu'il entend par la *conscience de soi*, c'est-à-dire l'idée que l'individu humain a de lui-même comme partie intégrante de la nature, et qui *se sait* avant tout, à la fois comme corps complexe et comme complexe d'affects. Pour Spinoza, la conscience se donne à lire comme l'idée que l'individu a (ou forme à partir) des idées des modifications de sa puissance d'agir. Cette idée est avant tout idée de *ce qui arrive au corps*.

Nous n'irons pas jusqu'à dire que la conscience de soi, c'est seulement la conscience du corps, mais que c'est la conscience à la fois du corps et de l'esprit par l'entremise des affections du corps.

La conscience (de soi) fait partie de ces questions qui ont longtemps été considérées comme la propriété de la seule philosophie. Depuis quelques temps, les neurosciences n'ont pas manqué de souligner leur intérêt pour cette question. L'objet de la présente perspective de recherche sera de comprendre comment la neurobiologie pose et rend compte de la conscience de soi. Nous verrons si la conception neurobiologique de la conscience de soi peut-elle corroborer les thèses spinozistes sur cette question.

Lorsqu'elle s'intéresse à la conscience, la neurobiologie pose deux questions essentielles : la première, porte sur la formation d'images, c'est-à-dire le processus neurobiologique permettant à l'individu de passer de la simple perception de l'objet à la représentation cérébrale. La seconde, concerne le lien qu'il y a entre cette formation d'images et le rapport que l'individu a, par rapport à lui-même, autrement dit, ce qui biologiquement parlant, lui permet de *se sentir soi-même*, donc un individu à part entière (ou plus précisément, cet individu là). Le neurologue Antonio Damasio résume ces questions ainsi : « savoir comment est engendré le film cérébral, et (...) savoir comment le cerveau engendre également le sens que l'on a qu'il existe (...) un propriétaire et un observateur de ce film »¹³. Qu'est-ce qui fait qu'un individu se sente impliqué par le film ? Qu'est-ce qui fait qu'il se sente « propriétaire » de ce film ? Qu'est-ce qui fait qu'il s'y sente étroitement lié comme à une partie de sa vie, une partie de lui-même ?

2/ « L'éthique et la pitié : Spinoza avec Levinas ? » A partir de la célèbre affirmation proverbiale selon laquelle « l'homme est un dieu pour l'homme »¹⁴ (*hominem homini deum esse*), nous aimerions confronter l'éthique spinoziste à l'éthique levinassienne. Quel est l'intérêt de cette confrontation ? Nous partons d'une question dont la simplicité n'est pas sans renfermer une complexité ; il s'agit de savoir : comment aider son prochain ? Comment pouvons-nous participer à l'augmentation de la puissance (c'est-à-dire la joie) de notre semblable ? Telle est, l'une des questions qui ont souvent été au centre des réflexions éthiques. Il nous revient de voir comment Spinoza et Levinas la traitent.

Que l'on s'inscrive dans une optique spinoziste ou levinassienne (ou même celle du *care*), la réponse à cette question n'est pas, sans mettre en évidence la place du corps humain :

¹³ A. R. Damasio, *Le sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Claire Larssonneur et Claudine Tiercelin, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 23.

¹⁴ Spinoza, *Eth.* IV. Cette assertion que reprend Spinoza pourrait être rapprochée de celle de Levinas selon laquelle : « l'absolument étranger seul peut nous instruire. Et il n'y a que l'homme qui puisse être mon absolument étranger » (*Totalité et infini*, p. 71). Nous soulignons.

c'est en identifiant l'autre comme notre semblable que nous sommes portés à lui venir en aide. Mais, une question se pose : que signifie « identifier l'autre comme notre semblable », qu'est-ce que cela implique ?

S'identifier à l'autre, ou ce qui revient au même, identifier l'autre comme notre semblable, implique, en un certain sens, une communauté de corps. Par « communauté de corps », nous entendons la ressemblance, l'identification que l'individu humain lit entre son corps et celui d'autrui ; c'est reconnaître ce corps extérieur comme ayant les mêmes propriétés que le nôtre. L'identification nous amène à nous projeter, à nous voir dans l'autre, à travers son corps. Et nous comprenons non seulement que, ce qui arrive à son corps peut également arriver au nôtre, mais que nous ne pouvons demeurer insensibles, donc indifférents à ce qui arrive à autrui, puisque sur la base même de cette identification, comme sous l'effet d'une contagion, nous sommes amenés à compatir à sa souffrance : l'affect d'autrui nous affecte.

Le corps occupe une place de choix dans notre rapport à nous-mêmes et aux autres. Selon Spinoza : « De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable »¹⁵. Qu'est-ce à dire ? Comme on peut le constater, ici, l'imitation des affects est conditionnée par l'imagination de la ressemblance entre la chose extérieure et nous. La ressemblance n'est conditionnée par aucun lien, aucun rapport préalable entre la chose extérieure et nous. Seulement, qui dit « imagination », dit nécessairement une « disposition corporelle » ; c'est-à-dire la manière dont les images des choses s'enchaînent et se succèdent dans notre mémoire. Il se déploie dans notre corps, un mécanisme par lequel nous posons l'autre comme notre semblable ; et il n'est perçu comme notre semblable que parce qu'il est d'abord doté d'un corps semblable au nôtre. En tant qu'il se pose comme principe d'identification entre individus, le corps occupe donc une place considérable dans l'éthique spinoziste. Cette place accordée au corps humain trouvera sa confirmation dans la philosophie contemporaine, comme on peut le voir aussi bien chez Emmanuel Levinas que dans l'éthique du *care*.

Tout comme Spinoza, Levinas nous amène à comprendre que l'homme n'est d'abord homme que parce qu'il possède un corps. Ceci ne veut nullement dire que le corps soit le seul

¹⁵ Spinoza, *Eth.*, III, Prop. XXVII, p. 245. Nous sommes revenus longuement sur cette Proposition dans la troisième partie de notre thèse, lorsqu'il a été question de comprendre la constitution du corps politique sur la base de l'imitation des affects.

critère définitionnel de l'homme¹⁶, mais qu'il constitue la première évidence, c'est-à-dire celle de notre présence au monde, ou plus précisément l'évidence de notre exposition affective au monde dans lequel nous sommes inclus ; le monde qui nous soutient et nous contient. En d'autres termes, nous nous définissons d'abord par notre corps et notre affectivité. Selon lui, le *cogito*, tel que l'entend Descartes, ne saurait constituer le premier fondement de l'existence humaine. Car, avant de se poser comme une chose pensante, l'homme est d'abord une réalité affectée ; et il ne se pose comme chose pensante que parce qu'il est d'abord (un corps) affecté, c'est-à-dire contenu dans le monde. C'est fort de ce qui précède que Levinas affirme ce qui suit : « Le corps est une permanence de contestation du privilège qu'on attribue à la conscience de « prêter le sens » à toute chose »¹⁷. Autrement dit, si le fait de penser renvoie non seulement au fait de se penser soi-même comme existant, mais aussi à celui de penser le monde dans lequel nous sommes, les valeurs que nous accordons aux choses sont tributaires des dispositions corporelles et non d'une conscience qui n'aurait rien à voir avec ce qui arrive au corps humain.

Sur ce point, Levinas semble se joindre à Spinoza contre le privilège exceptionnel que Descartes accordait au *cogito*. Car, le *je pense donc je suis* (*cogito ergo sum*) cher à Descartes, pourrait se traduire en termes simples, par la déduction de l'existence à partir du fait (ou de l'acte) de penser ; la pensée étant donc ce sur quoi se fonde l'homme pour se connaître véritablement comme existant. Selon nous, le *je pense donc je suis* pourrait déboucher sur deux lectures : la première tendrait à montrer que *j'existe parce que je pense* ; tandis que la seconde soulignerait le fait que *je pense parce que j'existe*. Etant donné que la question que se pose Descartes est, non pas celle de savoir *pourquoi je pense*, mais plutôt : « *qu'est-ce donc que je suis ?* »¹⁸ *Suis-je une chose vraie, réellement existante ? Et si j'existe, comment m'en rendre compte ?* Il va de soi qu'il opte pour la première lecture¹⁹. Dans ce cas, l'existence

¹⁶ Nous savons que chez Spinoza, l'homme est une réalité constituée de corps et d'esprit. L'homme se définit donc à la fois par les modes de deux attributs : l'étendue et la pensée. Seulement, comme nous l'avons vu tout au long de notre étude, il y a comme une antériorité des dispositions du corps par rapport à celles de l'esprit.

¹⁷ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Fayard, 1971 (1961 ?), p. 136. Selon nous, le sens dont il est question est aussi bien celui que l'on attribue aux choses (les valeurs) que celui de la conduite même des hommes, comme on le voit dans l'injonction du visage.

¹⁸ Descartes, *Méditation Seconde*, FA, II, p. 420.

¹⁹ « Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. Je n'admets rien d'autre qui ne soit nécessairement vrai : je ne suis donc précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or, je suis une chose vraie et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense ». (Descartes, *Méditation Seconde*, FA, II, pp. 418-419).

humaine ne se réduit pas au fait d'être, mais elle se donne à lire par ce par quoi l'homme se distingue des bêtes, à savoir, la pensée. Cependant, la critique du *cogito* cartésien qui semble naître de la deuxième lecture (à savoir, *je pense parce que j'existe*) donne plutôt à soutenir la thèse de l'antériorité de l'existence sur la pensée. Car, pour penser, il faut d'abord exister ; et ici, *exister* signifie non seulement être au sein de la nature, mais ceci signifie aussi qu'en tant que partie de la nature, nous nous construisons en fonction des échanges affectifs entre les choses extérieures et nous. Ce qui revient à dire que lorsque nous pensons, notre pensée n'est pas du tout dépouillée de ce qui nous constitue : nos affects ; autrement dit, les pendants psychiques des affections de notre corps. Aussi, comme nous l'avons vu précédemment, nous comprenons finalement pourquoi, dans l'Axiome II du *De natura et origine mentis*, Spinoza se contente tout simplement de dire : *Homo cogitat* (« L'homme pense »). Ce qui sous-entend que si l'homme pense, c'est parce qu'il est d'abord indissociable des autres réalités qui le déterminent sans cesse.

Jusqu'ici, il est possible d'envisager un cheminement entre Spinoza et Levinas. Car, cette assertion levinassienne (précédemment citée, et) relative à la contestation du privilège accordé à la conscience, ne diffère pas de ce que disait Spinoza en son temps, lorsqu'il soulignait l'antériorité des dispositions corporelles par rapport aux dispositions psychiques. De même que la place que Spinoza accorde au corps et aux affects dans la détermination des valeurs et de tout ce qui se rapporte à l'éthique (voir notre chapitre IV), semble la même que celle que lui accorde l'éthique levinassienne ; on retrouve effectivement chez Emmanuel Levinas l'idée selon laquelle, le corps constitue la modalité d'une pensée éthique :

Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique²⁰.

(...) le visage est sens à lui seul (...). La relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le *sens* consiste à dire : « Tu ne tueras point »²¹.

Ainsi donc, le corps est en lui-même la modalité d'une pensée éthique. Car, c'est par lui que nous posons le sens des choses, notamment par la détermination des valeurs ; et en tant qu'il est expressif de sens, le corps (ou ce qui revient au même, le visage) détermine la conduite des hommes. Il est au fondement même de l'éthique. La réappropriation levinassienne du sixième commandement de Dieu à Moïse (*tu ne tueras point*) n'est pas, sans

²⁰ E. Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 79.

²¹ *Ibid.*, p. 81.

nous faire penser à ce que soutenait Spinoza, lorsqu'il concédait l'assertion qui pose l'homme comme un dieu pour son semblable. Il est vrai que, en une première lecture, cette comparaison semble inappropriée, puisque chez l'un, il s'agit d'une interdiction explicite (ne pas tuer), tandis que chez l'autre, il s'agit seulement d'une image, d'une perception de ce que l'homme représente pour son semblable (un dieu).

Mais, une seconde lecture permet d'éclipser cette difficulté et donc de lire une similitude entre les deux assertions ; ainsi, pourrait-on dire : « l'homme est un dieu pour l'homme parce que de tout ce qui est, l'homme est ce que l'homme ne doit pas tuer, car rien ne vaut un secours d'homme. Tuer son semblable, c'est perdre le sens de l'existence, et toute possibilité d'affirmation effective du *conatus* ». Or, cette affirmation du *conatus* de chacun passe entre autres, par les rapports que l'homme entretient avec ses semblables. La sensibilité (donc le fait d'être touché, interpellé, affecté) par rapport à ce qui arrive au semblable constitue l'une des raisons pour lesquelles nous sommes tenus de lui venir en aide.

Ceci dit, si Spinoza et Levinas pouvaient cheminer jusqu'ici, il se trouve que ce cheminement s'amenuise au fil des lectures, lorsqu'on s'intéresse non seulement à la manière dont l'homme est tenu d'aider son semblable, mais aussi aux affects qui sont mis en évidence dans l'aide à apporter à autrui. Ainsi, pour l'auteur de l'*Éthique*, la pitié est un affect triste²², c'est-à-dire expressif d'une diminution de la puissance de l'individu ; de ce fait, elle ne saurait constituer le fondement même d'une conduite éthique, car ce serait substituer une tristesse (la souffrance d'autrui) à une autre tristesse (la pitié de celui qui vient en aide). Cependant, pour l'auteur d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, on ne peut venir en aide à autrui sans que l'on agisse par pitié : « Le tourbillon : souffrance de l'autre, ma pitié de sa souffrance, sa douleur à cause de ma pitié, ma douleur à cause de cette douleur etc. s'arrête à moi »²³. Ici, tout donne à penser que la pitié est l'affect sur lequel se fonde notre ouverture à l'autre. C'est par cet affect que nous prenons en considération la souffrance de l'autre et c'est aussi à partir de cet affect que l'autre nous perçoit comme un être affecté (concerné, préoccupé) par ce qui lui arrive (ou par ce qu'il est) et qui finit par s'approprier d'une douleur qui, jusqu'ici, lui était étrangère. La pitié est la condition d'entrée dans ce « tourbillon » éthique qui met l'homme levinassien devant sa responsabilité ; une responsabilité qu'il ne doit pas décliner.

Tout au long des pages qui vont prendre forme au cours de cette seconde perspective de recherche, il ne s'agira pas seulement de mettre en lumière la manière dont Spinoza et Levinas conçoivent l'aide à apporter à autrui, mais nous insisterons surtout, sur la manière

²² Spinoza, *Eth.* III, Prop. XXII, Sco., et Déf. des aff., XVIII.

²³ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 1974, note 1, p. 186.

dont les deux philosophes conçoivent cet affect qu'est la pitié. Ceci nous permettra de comprendre que, Spinoza ne dit pas que nous ne devons pas avoir pitié d'autrui, mais que quand bien même nous avons pitié du faible au point où nous nous abstenons de lui faire le moindre mal²⁴, la pitié ne saurait constituer le principe d'une conduite éthique.

3/ « La chair du pouvoir. Crimes rituels et émotions judiciaires en Afrique : le cas du Gabon ». *Il faut tuer pour mieux régner* : tel serait le leitmotiv de toute personne considérant le crime comme la modalité principale de toute promotion sociopolitique. Si tous les crimes peuvent s'expliquer par « la soif du pouvoir », certains d'entre eux ne se limitent pas à la mise à mort des victimes ; car ils s'étendent jusqu'au dépeçage et à la récupération des organes corporels des victimes : c'est le cas des crimes rituels.

En prenant pour repère chronologique les années 1970 et 2012, nous voulons, entre autres, interroger l'imaginaire du crime rituel en Afrique, et plus particulièrement, au Gabon. Cette interrogation nécessite une considération des périodes électorales dans certains pays africains. Car, à chaque élection (présidentielle, législative, municipale, sénatoriale et autre), il y a un taux de criminalité qui ne dit pas son nom. A tel point qu'on a toujours identifié les périodes électorales aux « périodes de soldes des criminels ». C'est-à-dire, des périodes au cours desquelles les criminels peuvent s'en prendre à n'importe quel individu.

Dans cette perspective de recherche, nous aurons à l'idée la vérité suivante : aucun crime, effroyable soit-il, ne pourrait demeurer innommable. Au-delà des émotions qu'il suscite et de ce qui semble ineffable, sa qualification finit toujours par s'imposer nécessairement. Car la condamnation du crime est consubstantielle à sa dénomination. Un crime ne peut donc être condamné qu'à travers cette dernière. Ceci dit, alors que le terme de « crime rituel » est profondément inscrit dans l'imaginaire collectif africain, et permet aussi bien aux gouvernés qu'aux gouvernants de désigner une catégorie de crimes, le 12 avril 2013, devant le torrent d'indignation de la population relayé par les réseaux sociaux à travers le monde, les autorités gabonaises qui venaient de refuser l'organisation d'une marche pacifique contre les crimes dits « rituels » (laquelle devait avoir lieu le 13 avril), soulignèrent la nécessité de substituer le terme de « crime rituel » par celui de « crime de sang ». Suite à ce changement de vocable voulu par les gouvernants gabonais, il nous revient donc de nous poser la question de savoir ce qui fait d'un crime *ce* crime et non un autre ? En d'autres termes, comment sommes-nous conduits à nous accorder sur la dénomination d'un crime ? En partant des travaux de Marcel Jousse, tels que *l'Anthropologie du geste*, notre prochaine recherche se proposera de mettre en évidence le rôle des gestes et des lieux dans la

²⁴ Spinoza, *Eth.* III, Prop. XXVII, Cor. II.

composition lexicale du crime, et plus particulièrement des crimes avec ou non prélèvement d'organes corporels. Il s'agira, plus précisément de mettre à jour, ce que nous appelons la sémantique de la cruauté.

A travers cette recherche, nous tenterons de comprendre : quelle est la part de la tradition africaine dans ces pratiques dites de « crimes rituels » ? Autrement dit, comment les pratiques rituelles telles que le sacrifice d'animaux se sont-elles perverties en crime ? Ensuite, nous tenterons de mettre en lumière le rapport qu'il y a entre la justice et les émotions, en insistant sur l'importance des émotions populaires sur les décisions des dirigeants des pays étudiés : l'importance des émotions se lit dans la mesure où, elles vont même jusqu'à faire naître des propositions de lois. Emotions des victimes, émotions populaires, mais aussi émotions des avocats, des parlementaires, et même des chefs d'États²⁵.

Une telle étude nous permettra de souligner, au plus haut point l'actualité de la pensée de Spinoza. Nous ne disons pas que Spinoza a réfléchi sur les crimes rituels et encore moins sur le Gabon, mais qu'il nous revient de voir comment la pensée spinoziste nous permettra d'aborder certaines questions propres à l'Afrique en général et au Gabon en particulier. Dans ce cas, en mettant en évidence la question du crime rituel, notre ambition sera avant tout spinoziste, autrement dit : comprendre les différents mécanismes affectifs qui concourent à déclencher ces pratiques qui ternissent tant l'image de l'Afrique et du Gabon.

²⁵ Ce fut le cas en Tanzanie et au Gabon où les chefs d'États de ces pays respectifs montèrent au créneau pour inciter les autorités judiciaires à trouver des voies et moyens pour condamner toute personne impliquée de près ou de loin dans une affaire de crime rituel. Au Gabon plus précisément, cette décision du Chef de l'État fait suite au reportage de la chaîne Canal+, le 8 avril 2012. Au Gabon, un sénateur issu de la majorité a été cité comme « commanditaire » d'un crime rituel. L'affaire est en cours.

BIBLIOGRAPHIE

1. Œuvres de Spinoza :

Spinoza Opera, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Carl Winter, Heidelberg, 1925, 4 volumes.

Spinoza, Œuvres, vol. III, *Traité théologico-politique*, Paris, PUF, 1999, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, 864 p.

Éthique, texte latin, traduction par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988 ; Paris, Points-Seuil, 1999, 697 p.

Spinoza, Œuvres, Vol. V, *Traité Politique*, Édition bilingue, latin-français, texte latin établi par Omero Proietti ; traduction, présentation, notes, glossaire, index et bibliographie, par Charles Ramond, Paris, PUF, 2005, 560 p.

Spinoza, Œuvres, I, *Premiers écrits*, édition publiée sous la Direction de Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 2009, 432 p.

2. Ouvrages et articles consacrés à Spinoza :

BALIBAR Étienne, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 2011, 128 p.

BOVE Laurent, *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, 334 p.

BUSSE Julien, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2009, 110 p.

DELEUZE Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, éditions de Minuit, 1968, 322 p.

- *Spinoza, une philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuits, 2003 (1^{re} éd. 1981), 176 p.

DEL LUCCHESI Filippo, *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, Paris, Amsterdam, 2010, 301 p.

GUEROULT Martial, *Spinoza I, Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1968, 620 p.

- *Spinoza II- L'âme*, Paris, Aubier, 1997 (1^{re} éd. 1981), 668 p. (coll. «Philosophie »).

JAQUET Chantal, *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, préface d'Alexandre Matheron. Paris, Éditions Kimé, 1997, 217 p.

- *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004, 148 p.

- *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2005, 304 p.

JUILLET Jean-Pierre, *Des vues de Spinoza. Arguments et figures de la « philosophie vrai »*, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, 458 p.

LAZZERI Christian, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paris, 1998, 400 p.

LEVY Lia, *L'automate spirituel, la naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Van Gorcum, Pays-Bas, 2000, 365 p.

LORDON Frédéric, *L'intérêt souverain. Essais d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006, 234 p.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, PUF, 5 vol., (coll. « Les grands livres de la philosophie ») : *La première partie, la nature des choses*, 1998, 359 p. ; *La deuxième partie, la réalité mentale*, 1997, 417 p. ; *La troisième partie, la vie affective*, 1995, 414 p. ; *La quatrième partie, la condition humaine*, 1997, 440 p. ; *La cinquième partie, les voies de la libération*, 1994, 230 p.

MATHERON Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1988 (1^{re} éd. 1969), 647 p., (coll. « Le sens commun »).

- *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971, 284 p., (coll. « Analyse et Raisons »).

- *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, 741 p.

MOREAU Pierre-François, *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, 607 p., (coll. « Epiméthée »).

- *Spinoza. Etat et religion*, Paris, ENS Editions, 2006, 115 p.

- *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? » n°1422, 1971, 3^e édition, Paris, PUF, 2009, 128 p.

MORFINO Vittorio, *Le temps de la multitude*, Paris, éditions Amsterdam, 2010, 289 p.

NEGRI Antonio, *L'Anomalie Sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982, 348 p. (coll. « Pratiques théoriques »).

RAMOND Charles, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1995, 332 p., (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »).

- *Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l'objectivité*, Paris, L'Harmattan, 1998, 386 p., (coll. « La Philosophie en commun »).

- ROUSSET Bernard, *L'immanence et le salut, Regards spinozistes*, Paris, Kimé, 2000, 254 p.
- SEVERAC Pascal, *Le Devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2005, 476 p., (coll. « Travaux de philosophie »).
- *Spinoza : union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, 272 p., (coll. « Bibliothèques des philosophies »).
- VAYSSE Jean-Marie, *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004, 297 p.
- VINCIGUERRA Lorenzo, *Spinoza et le signe, la genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, 334 p.
- ZAC Sylvain, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1979, 298 p.
- ZOURABICHVILI François, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002, 264 p., (coll. « Pratiques théoriques »).
- *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002, 304 p., (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »).

Collectifs

- Fortitude et Servitude, lecture de l'Éthique IV de Spinoza*, sous la direction de Ch. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy, Paris, Kimé, 2003, 189 p.
- Hobbes, Spinoza ou les politiques de la parole*, sous la direction de Julie Saada, Lyon, ENS Editions, 2009, 192 p., (coll. « La croisée des chemins »).
- La Multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique*, sous la direction de Ch. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, 139 p., (coll. « Caute ! »).
- La théorie spinoziste des rapports Corps/Esprit et ses usages actuels*, sous la direction de Ch. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy, Paris, Hermann Editeurs, 2009, 246 p., (coll. « Philosophie »).
- Spinoza : puissance et ontologie*, actes du colloque tenu à la Sorbonne en 1993 par le Collège International de Philosophie, sous la direction de M. Revault d'Allonnes et H. Rizk, Paris, Kimé, 1994, 216 p., (coll. « Philosophie, épistémologie »).
- Spinoza et les affects*, sous la direction de F. Brugère, P.-F. Moreau, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998, 100 p.
- Spinoza, puissance et impuissance de la raison*, coordonné par Ch. Lazzeri, Paris, PUF, 1999, 115 p.
- Spinoza, philosophe de l'amour*, sous la direction de Ch. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy, Saint-Etienne, Publication de l'Université de Saint-Etienne, 2005, 161 p.

Pascal et Spinoza. Pensée du contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté, sous la direction de L. Bove, G. Bras, É. Méchoulan, Paris, Amsterdam, 2007, 343 p.

Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects, sous la direction d'Y. Citton, F. Lordon, Paris, Amsterdam, 2008, 281 p.

Spinoza. Nature, naturisme, naturation. Textes réunis et édités par Ch. Ramond, Bordeaux, PUB, 2011, 127 p.

Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux, sous la direction de F. Manzini, Paris, PUPS, 2011, 190 p.

Articles :

BALIBAR Étienne, « Spinoza et "l'âme" de l'État. Potentia Multidunis, quae una veluti mente ducitur », in Centre International d'Etude de la Philosophie Française Contemporaine, consulté le 10 mars 2013 [En ligne] <http://www.ciepfc.fr/spip.php?article238>

BARTUSCHAT Wolfgang, « Remarques sur la 1^{re} proposition de la 5^e partie de l'Éthique », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, n°1, janvier-mars 1994, p. 5-21.

BEYSSADE Jean-Marie, « De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste », *Spinoza, Issues and Directions*, The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, edited by E. Curley and P.-F. Moreau, Leiden, E. J. Brill, 1990, p. 176-190.

BOVE Laurent, « Le corps sujet des contraires et la dynamique prudente des *dispositiones corporis* », *Astérion* [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 15 septembre 2005, consulté le 19 avril 2009. URL : <http://asterion.revues.org/document318.html>

GILLOT Pascale, « Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza », *Methodos* [En ligne], 3 | 2003, mis en ligne le 05 avril 2004, consulté le 16 mai 2013. URL : <http://methodos.revues.org/114>

GRANGE Ninon, « L'état de nature, modèle et miroir de la guerre civile », *Astérion* [En ligne], 2 | 2004, mis en ligne le 05 avril 2005, consulté le 16 mai 2013. URL : <http://asterion.revues.org/document102.html>

HAMLAOUI Lamine, « Corps et esprit : l'identité humaine selon Spinoza », *Astérion* [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 16 septembre 2005, consulté le 16 mai 2013. URL : <http://asterion.revues.org/document325.html>

MAILLOCHON Hervé, « La notion de *fluctuatio animi* chez Spinoza », (1999), *Philosoph'île, Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007. URL : http://philosophie.ac-reunion.fr/file/Maillochon_Spinoza.pdf

MENISSIER Thierry, « La philosophie politique de Spinoza », [En ligne], URL : http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Spinoza/Texts/Coursagregspinoza06%2520.pdf

MOREAU Pierre-François, « Métaphysique de la gloire. Le Scolie de la Proposition 36 et le « tournant » du Livre V », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°1, janvier-mars, 1994, p. 55-64.

- « L'amnésie du poète espagnol », *Klesis*, [En ligne], consulté le 16 mai 2013. URL: <http://www.revue-klesis.org/pdf/P-F-Moreau-1.pdf>

ONG-VAN-CUNG Kim Sang, « Spinoza et l'intentionnalité », in, *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, Paris, Hermann Philosophie, 2009, pp. 163-182.

RAMOND Charles, « Qu'est-ce qui est 'utile' ? -sur une notion cardinale de la philosophie de Spinoza », in *Politiques de l'intérêt*, Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, Besançon, 1998, vol. 679, édité par Christian Lazzeri et Dominique Reynié, pp. 233-260. [En ligne], consulté le 19 avril 2009. URL : http://charles.ramond.pagesperso-orange.fr/Spinoza_Qu_est_ce_qui_est_utile.pdf

- « 'Ne pas rire, mais comprendre'. La réception historique et le sens général du spinozisme », *Kairos*, Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 11, 1998 (*Spinoza*, Jean-Marie Vaysse éd.), pp. 97-125. [En ligne], consulté le 19 avril 2009. URL: http://charles.ramond.pagesperso-orange.fr/Spinoza_TP_I_Ne_pas_rire_mais_comprendre.pdf

- « Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ? », in *Libération*, 12 juin 2007, p. 11. http://charles.ramond.pagesperso-orange.fr/Le_desir_peut_il_se_satisfaire_de_la_realite.pdf

SAADA Julie, « Le corps signe, ordre des passions et ordre des signes : une économie du corps politique », in *Spinoza et la politique*, sous la direction de H. Giannini, P-F. Moreau, P. Vermeren, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 67-83.

- « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes », *Astérion* [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 13 septembre 2005, consulté le 16 mai 2013. URL : <http://asterion.revues.org/157?&id=157>

SEVERAC Pascal, « Le devenir actif du corps affectif », *Astériorion* [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 13 septembre 2005, consulté le 16 mai 2013. URL :

<http://asterion.revues.org/158?&id=158>

SIWEK Paul, « Le libre arbitre d'après Spinoza », In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 45, N°8, 1947. pp. 339-354. *Persée* [En ligne], consulté le 16 mai 2013. URL :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1947_num_45_8_4113

VAMBOULIS Épaminondas, « Le principe d'inertie et le *conatus* du corps », *Astériorion* [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 13 septembre 2005, consulté le 16 mai 2013. URL :

<http://asterion.revues.org/document304.html>

ZANCARINI Jean-Claude, « Se pourvoir d'armes propres » : Machiavel, les « péchés des princes » et comment les racheter », *Astériorion* [En ligne], 6 | 2009, mis en ligne le 03 avril 2009, consulté le 16 mai 2013. URL :

<http://asterion.revues.org/1475?&id=1475>

ZAOUI Pierre, « Spinoza : un autre salut par le corps ? », *Astériorion* [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 13 septembre 2005, consulté le 16 mai 2013. URL :

<http://asterion.revues.org/302?&id=302>

3. Autres sources

ARISTOTE, *Politique*, traduction et présentation par Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1999, 575 p.

- *De l'âme*, édition J. Tricot, Paris, Vrin, 2003.

AUGUSTIN, *Dialogues Philosophiques*, traduits par R. Jolivet, P. de Labriolle, F.-J. Thonnard. Préface d'Etienne Gilson, Paris, Desclée De Brouwer, 1955, 750 p.

- *De liberio arbitrio*, trad. F.J. Thonnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1948.

BERGSON, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1997, 280 p.

DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, 3 volumes, Paris, Garnier, 1963-1973.

- *Œuvres*, éditées, par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation, 13 volumes, Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974.

HOBBS, *De la nature humaine*, traduction du Baron d'Holbach, introduction par É. Naert, Paris, Vrin, 1990, 196 p.

- *Le Citoyen*, présentation et traduction par Philippe Crignon, Paris, GF Flammarion, 2010, 508 p.

- *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, introduction, traduction et notes de François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, 780 p.

- *Léviathan*, Paris, Folio, 2000, 1027 p.

De La BOÉTIE Etienne, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, GF Flammarion, 1983.

MALEBRANCHE Nicolas De, *De la recherche de la vérité, Livres I-III et Livres IV-VI*, Paris, Vrin, 2006.

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, I, Edition dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Ridier, Paris, Robert Laffont, 1993, 1750 p.

Commentaires

KOLESNIK-ANTOINE Delphine, *L'Homme cartésien. La « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »*. Descartes, Malebranche, Rennes, PUR, 2009, 308 p.

MILANÈSE Arnaud, *Principes de philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, Paris, Classiques Garnier, 2011, 366 p.

MOREAU Pierre-François, *Hobbes. Philosophie, science et religion*, Paris, PUF, 1989, 118 p.

ONG-VAN-CUNG Kim Sang, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, 2000, 301 p.

- *L'objet de nos pensées : Descartes et l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2012, 352 p.

TERREL Jean, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994, 397 p.

- *Hobbes. Vie d'un philosophe*, Rennes, PUR, 2008, 266 p.

- *Hobbes : philosopher par temps de crises*, Paris, PUF, 2012, 192 p., (coll. « CNED »).

INDEX DES NOMS

A

Aristote, 129, 133, 220-225, 385, 395-396-399, 401-402, 405, 412, 445, 517, 579, 603

Augustin (saint), 8, 121-129, 152-153, 157, 366, 603

B

Balibar E., 38-39, 499-505, 598, 601

Bove L., 255, 285, 503-504, 571, 598, 601

D

D'Aquin Th., 8, 121, 128-135, 152-153, 189, 366

Deleuze G., 9, 43-45, 193-194, 373-377, 380-385, 529, 584, 598

Descartes R., 8-9, 42, 60, 72-73, 121, 133-143, 152-153, 157-162, 176, 178, 217-232, 240-241, 253, 258-278, 287, 291, 306, 312-313, 316, 400, 578-581, 593, 601, 603-604

Diderot, D., 112, 226, 606

E

Épicure, 102-105

F

Florensky P., 452

G

Gillot, P., 601

Gueroult M., 28-30, 156, 168, 241-242, 247-248, 253, 280, 366, 598

H

Hobbes Th., 9, 45, 114-118, 388-395, 397, 399-422, 429, 435-436, 440-441, 445, 481,

485, 487, 499-501, 517, 521, 523, 526, 585-586, 599-600, 602, 604

J

Jaquet C., 7, 25, 101, 187, 478, 522, 586, 598, 600, 602

Juillet J.-P., 247, 255-256, 296

K

Kant E., 79-80

Kambouchner, D., 112, 226

Kolesnik-Antoine D., 270-271, 604

L

Lazzeri C., 7, 190-191, 441, 456-457, 523, 599-600, 602

Levinas, E., 590-596

M

Macherey P., 191, 217, 235, 248, 319-321, 461, 463, 599

Machiavel N., 559, 588, 598, 603

Malebranche N., 60, 73-74, 271, 604

Matheron A., 30-31, 37-38, 150-151, 487-488, 563-565, 570-571, 598-599

Moreau, P.-F., 7, 30, 32, 37-39, 51, 54, 306, 311-312, 314-316, 320, 322-323, 421-422, 441-442, 446, 454, 474, 504-508, 522-524, 563, 586, 598-599, 600-604

N

Nietzsche F., 343-344, 369, 604

O

Ong-Van-Cung K.-S., 6, 133, 136, 141, 187, 261, 359

P

Platon, 59, 78, 401, 511-512, 579

Popper, K., 536, 607

R

Ramond Ch., 7, 30-31, 36, 204, 441, 454,

466, 474, 480, 569, 599, 601-602

S

Saisset E., 552, 554

Sévérac P., 7, 168, 187, 308, 359, 381,
383, 600, 602-603

Socrate

T

Terrel J., 419, 604, 607

V

Vinciguerra L., 283-284, 600

Z

Zourabichvili F., 71, 304-305, 600

INDEX DES NOTIONS

A

Affect 6-10, 12, 18-28, 30, 33-35, 39-42, 45-46, 50-52, 54, 56-59, 64, 68, 76, 85, 89-91, 94-95, 97, 100-102, 105-106, 110-114, 117-118, 120, 144-146, 149, 163-164, 227, 172-173, 176-180, 184, 186-189, 192-196, 199, 201-202, 206, 208, 210-211, 214, 255-256, 312-313, 316, 320-323, 326-342, 344-346, 348-349, 353-362, 367, 370-373, 381, 386, 393-394, 420-422, 425, 427-429, 432-435, 440, 442, 445-447, 449-453, 455-456-457, 464, 469-472, 476, 478-479, 484, 487-489, 490-493, 495, 501, 503, 510-516, 518-519, 522-528, 533-534, 536, 538, 542-543, 546-548, 550-552, 555-557, 561, 563, 566, 568, 574, 576-578, 580, 582, 585-590, 592, 594-596

Affectif (affective, affectivité) 37-38, 41, 52, 66, 71-72, 96, 111-112, 120, 176-177, 191, 196, 198-200, 202, 210, 217, 232, 244, 282, 286-290, 294, 297-300, 302-303, 305-306, 308-310, 321-323, 327-328, 330, 333-335, 350, 358, 362, 367, 369-370, 376, 378, 384, 389-390, 393-395, 399, 414-415, 421-423, 436, 443, 445, 448, 451, 458, 463, 469-470, 484, 489, 491-492, 498, 514, 516-518, 521-522, 526, 529, 532, 535, 537, 540-541, 543, 546-547, 550-551, 555, 564, 574, 576, 582-583, 589-590, 593-594, 597

Affection 21, 24-28, 57-58, 62-64, 66, 80, 82, 85-93, 95-100-103, 107-112, 114, 146-147, 179, 181-183, 186-187, 190-192, 195, 200, 237, 242, 252, 254, 256, 276, 278, 279, 281-283, 285-286, 288-289, 294, 302, 304-308, 318, 328, 330, 351, 360-361, 369, 383, 390, 399, 448, 456, 468, 491, 533, 536, 556, 582, 589, 591, 594

Amour (amoureux) 6, 9, 43, 51, 56-57, 62, 116, 123, 176, 258-259, 320, 327-342, 353-355, 359-361, 373, 391, 403, 446, 449, 451-453, 456-457, 459-460, 484, 487, 492, 519, 522-523, 526, 544, 582

Amnésie 292, 302, 306, 582

Anthropocentrisme 120, 177, 212

Anthropologie 6, 9, 18-21, 23-24, 27-31, 36, 39-42, 45, 94-97, 106-107, 118, 145-146, 155, 172-173, 178, 185, 194, 196, 202, 208, 210-211, 220, 221, 311-312, 316-317, 345, 347, 362, 364, 388, 394, 408-410, 417, 420-421, 425, 442-443, 447, 511, 516, 519, 526, 537-538, 546, 548, 566, 574-575, 577-578, 585-586, 589, 596

Anthropomorphisme 120, 196, 212

Aristocratie 493

Autorité 73, 128, 214, 419, 521, 523, 525, 529-530, 532, 535, 538, 541-542, 545, 559-560, 567, 569, 587, 596-597

C

Conatus 7, 38, 52, 56-57, 71-72, 94, 117, 149, 159, 176-177, 180, 183, 188, 191, 200, 206, 233, 243, 254-257, 285, 292-293, 298, 302, 305, 317, 330, 348-352, 356-357, 362, 413, 426-427, 432-433, 437-438, 456, 463-465, 468-469, 472-473, 480, 485, 504, 521, 524, 527-528, 534-535, 549, 560, 562-563, 571, 588, 595

Conscience 6, 8, 42, 44, 61, 69-70, 73, 76, 78-79, 85, 87-89, 93, 96-97, 106-107, 113, 121, 132, 139, 142-150, 152, 154, 162, 168-169, 172, 174-175, 182, 184, 186, 190-191, 193, 195, 200-201, 206-207, 211, 287-288, 309, 329-332, 338, 340-343, 351-352, 364-365, 367, 374-375, 406, 457, 482, 487, 510, 514, 534, 552, 576-577, 590-591, 593-594

Convenance (convenable) 10, 101, 184, 191, 357, 360, 441-443, 454-456, 464-469, 473-475, 484, 487, 508, 548-549

Corps / corps politique 7, 8-10, 18-30, 33-46, 48, 50-55, 58-60, 62-68, 70-118, 143-144, 146-149, 151, 154-155, 163-195, 200-201-202, 207, 214, 216-311, 314-318, 320-323, 327-330, 332-334, 341, 343, 350-353, 356-357, 360, 366, 369-370, 372, 374-381, 383, 386, 388-390, 393-396, 403, 406-408, 410-412, 415-424, 429, 433, 435-456, 458, 464, 466-468, 471, 473-475, 477-480, 482, 483-510, 512-554, 556-571, 574, 576-594

Crainte 6, 58, 73, 171, 176, 203, 205-207, 210, 266, 270, 315, 353, 386, 404, 409, 429, 431-433, 436-437, 439-441,

445, 459, 489-490, 514, 516-517, 519, 523, 528, 538, 546, 551, 554, 559-560, 563-565, 570, 587

Crime rituel 596-597

D

Démocratie 440, 493

Disconvenance 184, 191, 357, 360, 465, 469

Droit 10, 36-37, 45, 55, 70, 112, 124, 126, 139, 171, 219, 231, 269, 273, 326, 365, 385-386, 389, 392, 403-407, 410-414, 416-440, 449, 452, 477, 480-484, 486-489, 491-492, 499-500, 502, 510, 514-516, 518-520-525, 527-546, 550, 553-554, 557-563, 566-567, 570, 587-588

E

Education 59, 360, 479, 512

Erreur 68, 134, 140, 160-161, 223, 400, 411, 416-417, 471, 513, 562

Emotions 536, 590-591, 596-597

Etat 7, 18-19, 28, 32-36, 38-39, 46, 55, 416, 418, 486, 493, 495, 498, 500, 502-504, 507-508, 520, 523-526, 533, 544-545, 559, 564, 568-570, 574, 586, 597

Expérience 6, 37-38, 53, 57-58, 65, 68, 76, 102, 105, 114, 132, 137, 143, 161, 165-166, 169-170, 173, 183, 203, 205, 209, 221, 242, 267, 272, 284-285, 299-300, 302-303, 308-309, 311-312, 314, 316, 319, 322-323, 379, 393, 397, 443, 458, 467, 479, 482, 484, 494, 498, 506, 508, 511-512, 520, 522-523, 525-526, 529, 532, 541, 549, 565, 569, 580

F

Flottement de l'âme 43, 328, 337-341, 353, 449

Fortitude 10, 522, 511, 554-555, 561, 568, 586

G

Gabon 6-7, 590, 596-597

Geste 142, 169, 399, 567, 596

H

Habitation 151, 367-368, 547

Habitude 41, 67, 81, 106, 187, 199, 208, 262-263, 266-270, 278, 282-283, 285-286-290, 293, 297-304, 307, 309-310, 335, 363, 378-379, 506, 537, 540, 577, 579, 589
Haine 9, 43, 58, 62, 117, 202, 315, 327-340, 342, 353, 355, 373, 386, 391-392, 409, 428-429, 431-432, 445-446, 449-450, 450, 452, 459, 484, 487, 489, 492, 516, 519, 522, 541, 552, 555, 557, 559, 562, 564, 582

Homme 8-10, 14, 18-25, 27-35, 37-45, 48, 50-56, 58-63, 65, 67-69, 72, 74, 76-82, 85, 87, 92-100, 102-103, 105-117, 120-138, 140-154, 157-158, 160, 162-165, 169-181, 183-185, 187-188, 190-191, 195-212, 214, 216-218, 221, 226-232, 236, 243, 250-252, 262-263, 266, 268-272, 281-282, 288-292, 297-298, 300, 307-308, 310-315, 317-319, 322, 326-330, 336, 339, 341-353, 556-568, 370-371, 373-381, 383-386, 388-412, 414-418, 420-447, 450-452, 454-455, 457-459, 461-464, 466-467, 469, 472, 474-479, 481-492, 494-497, 503, 506, 510-525, 529-543, 546-554, 557-560, 562, 566, 568-569, 571, 574-582, 584-595

I

Ignorance 8, 14, 40-42, 48, 50-52, 59-61, 63-74, 76-78, 80-82, 85, 92-97, 106, 108, 118, 128, 138, 140, 145, 147, 149-150, 155, 165, 170, 172, 179, 181, 200, 202, 207-210, 212, 214, 232, 292, 305, 342, 345, 360, 364, 374-375, 458, 478-479, 482, 512, 548, 552, 557-558, 575-576, 578-580, 582

Image 65-68, 71, 76-78, 80-85, 90, 93-95, 112, 114-116, 127, 136, 151, 155, 158, 168-171, 176, 181, 184-185, 187, 209, 239, 260, 263-268, 272-275, 277-278, 285, 287-291, 294, 298, 300-305, 308-310, 327, 332, 334-335, 343, 388, 424, 471, 484, 503, 512, 556, 576, 582, 589, 591-592, 595, 597

Imaginaire 65, 76-77, 109, 169, 174, 200, 202, 333, 451, 481, 483, 488, 492, 528, 563, 567, 596

Imagination 8, 42, 54, 58, 68, 73, 76-77, 80, 85, 90, 105, 107-108, 110-111, 114, 151, 165, 181, 183, 196, 202, 284-287, 306, 318, 332, 338-339, 383-384, 412, 442, 448-450, 452, 467, 471, 484, 493, 495, 541, 556, 592

Imitation des affects 10, 46, 320, 340, 342-343, 345-447, 449, 452-453, 455, 484, 488, 492-493, 495, 501, 503, 586, 589, 592

Individu 6, 8-9, 14, 18-25, 27-43, 45-46, 50-67, 69, 72, 74-82, 85-89, 91-99, 101-105, 107-109, 111-112, 114, 117-118, 129-130, 133, 139, 144, 146-147, 149-150, 152, 155, 158, 162, 164-166, 168-174, 177, 181, 183-184, 188, 190-191, 195, 201, 204,

206, 208, 210, 211, 216, 227, 232-241, 243-244, 247, 249-251, 256-257, 273, 275-276, 279, 285, 288, 290, 293-295, 297-299, 301-302, 305-308, 310-311, 312, 314-324, 326-341, 345, 347-349, 352-353, 355-360, 362, 367-369, 371-384, 389-391, 393-395, 397-399, 401, 403-407, 409-432, 434-440, 442-456, 458, 462, 464, 467-468, 470, 474-489, 491-509, 512-514, 517-519, 521-551, 553-554-558, 560-566, 570, 574-578, 582-592, 595-596

Ingenium 7, 9-10, 38, 43, 311-312, 313-318, 320-323, 493-494, 496-499, 503-505, 507-509, 529, 588-590

Ivrogne 172, 313, 315, 355, 359, 361, 371, 493

J

Joie 56-58, 62, 78, 108-109, 114, 117, 187, 192-194, 198, 200, 254-255, 323, 326-338, 340-342, 353-356, 361, 372, 393, 411-412, 433, 449-452, 468, 470, 472, 484, 487, 519, 527, 555, 557, 591

Jugement de valeur 8-9, 43-44, 116, 172, 178, 188-189, 191-193, 363, 368, 384, 456, 469, 577-578, 582

Justice (judiciaire) 122, 124-127, 414, 524, 527, 532, 542-544, 552, 554, 557, 560, 566, 568, 590, 596-597

L

Liberté²⁰, 29, 44, 72, 76, 121, 125-126, 131, 135-145, 152-155, 157-158, 162-164, 172, 197, 200, 202, 208, 361, 366, 386, 405, 426, 460, 479, 508, 510, 519, 523, 527-545, 558, 561, 563, 566, 569, 576, 587

Libre arbitre 8, 42, 118, 120-124, 126-132, 134-136, 138-139, 141-145, 145, 152-153, 155, 157, 160-161, 163-166, 168, 170, 172, 179, 185, 189, 195, 200, 212, 261, 343, 345, 368, 377-378, 531-532, 576

Loi 10, 19, 35, 38, 112, 132, 145, 154, 156, 165, 177, 180, 186, 211, 216, 232-233, 236, 240, 242, 257-258, 282-285, 292, 326, 336, 340, 353, 381-382, 388-389, 392, 395-397, 400-401, 403-408, 410-411, 413-414, 416-417, 420, 422-423, 425, 427-436, 439, 444, 453, 455, 479, 489, 491-492, 495, 499-501, 503, 508-509, 514-515, 517-518, 520, 522-524, 527-528, 530, 535, 537-538, 540, 543-544, 546, 552-554, 563, 565-568, 570, 579, 581, 586-588, 597

M

Mathématique(s) 77, 81-82, 211, 367, 430

Mémoire 9, 42, 50, 65-69, 77, 114, 140, 148, 157, 170, 176, 185, 187, 217, 259-264, 266-267, 271, 273, 275-276, 278, 288-290, 292, 297-298, 300-305, 311, 343, 551, 558, 576, 592

Monarchie 55, 493, 558

Mort 57-58, 101, 163, 207, 221, 223-224, 228, 246, 294, 296-299, 302-303, 306-307, 309-310, 404, 409-412, 415-416, 511, 558-563, 585-586, 596

Multitude 9-10, 37-39, 238, 246, 263, 267, 342, 346, 418-419, 434, 445, 477-478, 490-491, 499-502, 514-515, 524-526, 534, 543, 546, 549-551, 554-555, 557-569, 571, 587-588

N

Notions communes 369, 465-466, 476, 549

P

Pacte (contrat) 10, 280, 284, 286, 400, 421-422, 429, 433, 435-436, 438-442, 444, 452, 477, 515-517, 520, 522, 526, 544, 558, 586

Paix 38, 46, 103, 400-401, 412-414, 418, 426, 479, 495, 497, 508, 520, 530, 538, 540, 542-543, 551, 558, 561, 568, 588

Passions 9, 19, 25, 27, 37, 39, 45-46, 56, 72, 101, 126, 176, 192, 196, 217-218, 220, 223-224, 227-228, 230-231, 236, 240, 260-261, 264-274, 277, 287, 291, 305, 313, 315-316, 319-322, 356, 361, 374, 378, 387-392, 401, 404, 407-412, 418, 428-429, 443, 446-447, 457, 494, 501, 506, 522-523, 525, 552, 556, 579, 585-586, 590

Personne 46, 60-61, 66, 69, 71, 76, 122, 140, 165, 201, 205, 209, 221, 237, 309, 313, 323, 381, 402, 404, 411, 417-420, 426-428, 433-434, 439, 445, 485, 490, 500-501, 515-520, 532-533, 539, 543, 545-546, 552, 562, 564, 579, 581, 585, 596, 597

Politique 7, 9-10, 18-22, 27-28, 32-39, 45-46, 55, 126, 131-132, 311, 316-318, 388, 395-397, 399-402, 405-406, 409, 412, 420-421, 429, 442, 445-447, 450, 453, 477, 479, 486, 500, 506-509, 511-513, 517, 521-523, 530, 538, 546, 549-550, 552, 558, 560-562, 566, 569-570, 574-575, 585-587-590

Pratique 18, 28, 37, 43, 66, 71, 136, 162, 172, 188, 193-194, 208, 237, 276-277, 296, 303, 314, 353, 372, 374, 378, 422, 473, 483, 490, 499, 506, 516-517, 524, 529, 541, 597

Puissance 8, 24-28, 33, 35-38, 44, 46, 50, 57, 62-64, 72, 75, 79, 82-86, 88-96, 98, 100-101, 105, 107-111, 114, 117-118, 124-125, 134, 137, 139, 141, 146, 148-149, 152-154, 156, 158-166, 170, 172-174, 177-178, 180, 183-187, 189-194, 198-202, 204, 206, 210, 216, 252, 255-256, 261, 269-270, 273, 280-282, 285-286, 288, 292-293, 297-298, 300-303, 307-309, 322-323, 327-333, 336, 338-339, 341-343, 345-352, 355, 361-362, 364, 367, 372, 374-375, 380, 389, 404-405, 408, 412, 415-418, 420-421, 424-426, 428-429, 433-434, 436-437, 439-440, 442, 444, 448-451, 456-457, 460, 462, 465-473, 477, 480-483, 485-489, 491-493, 496, 498-500, 502, 504, 511, 514-523, 525-527, 529, 532-538, 540, 542, 545-549, 554-563, 568, 570, 576-577, 579-581, 583-584, 587-588, 590-591, 595

R

Réalisme anthropologique 45, 189, 422, 425, 429, 545, 583, 585-586, 588

Représentant 418-419, 500-501

Représentation 46, 137, 139, 141, 143, 191, 337, 414, 418-419, 499-501, 503, 513, 591

S

Sécurité 32, 386, 389, 404, 406, 411, 413, 417-418, 429, 431-433, 438-439, 441,

489, 494-495, 497, 508, 514, 520, 525, 525, 527-528, 530, 532-535, 538-541, 551, 561, 588

Semblable (ressemblance) 35, 54-55, 68, 73, 75, 95, 132, 151, 189, 198-199, 229, 240, 249-250, 253, 258-259, 264, 268, 295, 310, 316, 318, 326, 329, 334-335, 338-342, 381, 397, 402-403, 407, 410, 413, 415-416, 422, 430-431, 436-439, 442, 446, 448-449, 451, 455-456, 474, 476, 484-485, 488, 492-494, 501, 509, 517, 536, 548, 552, 556-557, 562, 564-565, 591-592, 595

Socialisation 539, 547, 561

Société 18, 32, 34-35, 45, 55, 132, 379, 385, 388, 395, 397-404, 407-408, 410, 414-418, 420-423, 429, 435-440, 443-447, 453, 477, 479, 485-486, 490, 495-497, 503-504, 517-518, 522-523, 527, 530-531, 536, 546, 550, 562, 565, 586

Superstition 80, 99, 196, 200, 202, 203-207-212, 342, 370, 541, 575

T

Théorie 19, 25, 39, 45-46, 103-104, 187, 223, 248, 253, 270, 275, 278, 323, 396, 418, 429, 447, 479, 485, 511-512, 517, 529, 574, 589-590

Théoriciens 420, 485, 511-512, 516, 574

Trace (vestige) 9, 21, 50, 64, 66, 67, 69-70, 74-75, 80, 83, 95, 109, 114, 133, 148, 151, 169, 179, 181, 184-185, 187, 211, 217, 233, 240, 258, 260-261, 263-264, 266, 268-269, 271-292, 294, 297-298, 300-302, 304-305, 308-309, 332, 334-335, 344,

376, 383, 442, 448, 464, 482, 525, 531-532, 551, 579, 582, 588-589

Tristesse 6, 57-58, 62, 100-101, 108, 114, 187, 192-194, 196, 200, 252, 256, 323, 326-338, 341-342, 353-356, 393, 411, 433, 437, 440, 449-450, 452, 459, 469, 472, 482, 484, 491, 493, 534-557, 577, 587, 595

Tyrannie 382, 560, 563, 565, 568, 570

U

Utile 8, 40, 50-54, 57, 61, 67, 87, 89, 95-98, 100-102, 105-109, 111-113, 118, 120, 132, 144-148, 150, 152, 173-181, 184-185, 190, 196-199, 201-202, 206-210, 212, 302, 306, 308, 313, 341-342, 344-348, 350, 352, 359-360, 362, 364-366, 368, 370, 379, 382, 398, 403, 427-428, 430-432, 435, 438-441, 443-444, 446, 450, 454-465, 468-469, 473-478, 481, 487, 489, 492, 524, 532, 535, 547, 549-550, 563, 576, 582-583

V

Vie 6, 8, 10, 14, 32, 37, 42, 45, 51-58, 60, 68-71, 73-74, 76-77, 79, 93, 103-105, 118, 124-128, 151-152, 208, 210-211, 217, 219-229, 244, 248, 253-254, 258-259, 261, 281, 286, 290, 293, 297-304, 306-309, 313, 316, 322-323, 326, 330, 341-342, 350, 358, 367, 372-373, 376, 378, 385, 388, 390, 393, 395, 397-399, 402-418, 420, 422-424, 427-429, 432, 436, 439-440, 444-445, 452, 474, 478-482, 485, 489-491, 495, 497-499, 502, 504, 506, 518, 521, 529-530, 532, 539-540, 546-549, 556, 558, 560, 563, 568, 570, 579, 580, 582, 585-586, 589, 591

- Pouvoir 54-55, 62, 65, 80, 83, 104, 121, 126, 131, 136, 139, 141, 143, 151, 153, 162-164, 166, 170-173, 176, 178, 208, 243, 270, 273, 291, 304-305, 318, 334, 342, 350, 366, 377, 397, 404, 408, 411-412, 415-417, 433, 439-440, 472, 477, 489, 493, 512, 517, 519-520, 523-526, 534, 538-560, 564, 583, 588-590, 596
- Puissance 8, 24-28, 33, 35-38, 44, 46, 50, 57, 62-64, 72, 75-76, 79, 82-86, 88-98, 100-105, 107-111, 114, 117-118, 124-125, 129, 134, 137, 139, 141, 146, 148-149, 152-154, 156, 158-166, 170, 172-174, 177-178, 180, 183-187, 189-194, 198-202, 204, 206, 210, 216, 252, 255-256, 261, 269-270, 273, 280-282, 285-286, 288, 292-293, 297-298, 300-303, 307-309, 322-323, 327-333, 336, 338-339, 341-343, 345-352, 355, 361-362, 364, 367, 372, 374-375, 380, 389, 404-405, 408, 410, 412, 415-418, 420-421, 424-426, 428-429, 433-434, 436-437, 439-440, 442, 444, 448-451, 456-457, 460, 462, 465-473, 477, 480-483, 485-489, 491-491, 493, 496, 498-500, 502, 504, 511, 514-523, 525-527, 529, 532-538, 540, 542, 545-549, 554-557, 560-563, 568, 570, 576-577, 579-581, 583-584, 587-588, 590-591, 595
- Visage 558, 593-594
- Violence 430, 432, 437, 441, 511-512, 514, 520, 533, 567
- S**
- Servitude 8, 10, 20, 44, 51-53, 72, 76, 196, 200, 202-205, 208, 210, 216, 342, 366-367, 371, 373, 378, 381, 457-460, 469, 512, 522, 538, 541, 548, 551-552, 554-555, 558, 560-561, 575-576, 583, 586
- Souverain (souveraineté) 10, 37-38, 55, 128, 245, 423-424, 427, 439-440, 444, 477, 500, 515-527, 532-534, 536, 538-539, 542-545, 550-551, 553-568, 587-588
- Somnambule (somnambulisme) 165-169, 291-292

Titre : L'individu, le corps et les affects : anthropologie et politique chez Spinoza

Résumé : La présente étude porte sur l'anthropologie et la politique de Spinoza. Il s'agit précisément de montrer en quoi, la réflexion spinoziste sur l'homme se donne particulièrement à lire à travers les concepts d' « individu », de « corps » et d'« affects ». Au cours de notre analyse, nous montrons que ces concepts occupent une place de choix chez l'auteur de l'*Éthique* pour deux raisons : d'une part, c'est par eux, que le philosophe déploie son analyse des rapports psychophysiques de l'individu humain. En effet, selon lui, le corps humain étant une réalité « en acte », il est nécessairement affecté par d'autres corps. Or, en tant qu'il est aussi l'objet de l'idée (l'esprit), rien n'affecte ou ne modifie sa puissance, sans qu'il ne soit perçu par l'esprit humain. Et, l'« affect » n'est tout autre que cette modification de la puissance corporelle et sa perception par l'esprit. Autrement dit, l'affect peut se définir comme la conscience *simultanée* que l'individu humain a de son propre corps, par l'entremise de la perception des altérations de la puissance d'agir de ce dernier (les sciences contemporaines, telles que la neurobiologie, la psychologie, la médecine, et bien d'autres, corroborent les thèses de Spinoza à ce propos). C'est en insistant sur la *simultanéité* des rapports psychophysiques, donc sur l'absence d'interaction du corps et de l'esprit, que Spinoza se démarque de Descartes. D'autre part, à travers les mêmes concepts (de « corps » et d'« affects »), Spinoza permet aussi de penser la constitution d'un autre genre de corps ; un corps né de l'union des individus humains, à savoir : le corps politique. Les affects sont, non seulement au fondement de la constitution de ce corps, mais ils sont aussi ce qui permet de réguler les affaires humaines. C'est en ce sens que Spinoza nous amène à concevoir le corps politique, non pas comme une rupture – contrairement à ce que soutenait Hobbes – mais comme une continuité de l'état de nature. Le mérite de l'anthropologie spinoziste est de montrer qu'autant la nature humaine ne peut se concevoir sans affects, autant aucune réflexion politique ne peut avoir de valeur de vérité sans la prise en compte de ces mêmes affects.

Mots clés : Affect, cause finale, *conatus*, corps, corps politique, esprit, illusion, *ingenium*, liberté, modèle de la nature humaine.

Title: The Individual, Body and Affects: Anthropology and Politics in Spinoza's thought

Summary: The Dissertation is a study of Spinoza's anthropology and politics. It shows how Spinoza's reflection on man can be read with an emphasis on the concepts of "individual", "body" and "affects". These concepts have a prominent place for the author of *Ethics* for two reasons: 1) they are central to his analysis of the mind body relation. Because, according to him the human body, for being a reality "in action", is necessarily affected by other bodies. 2) However, as it is also the object of an idea (mind), nothing affects or modifies its power, without it is being perceived by the human mind. And the affect is the very modification of physical power and its perception by the mind. In other words, the affect can be defined as *simultaneous* consciousness that the human individual has from its own body by means of perception of the changes of his power to act (the contemporary sciences, such as the neurobiology, the psychology, the medicine, and many others, may confirm the theses of Spinoza). Our study pays attention to the *simultaneity* of the affections of the body and the ideas of these affections in the mind, and to the lack of interaction of body and mind that characterizes Spinoza's philosophy and makes the difference with Descartes' conception. It is important to emphasize that Spinoza with the same concepts of "individual", "body" and "affects", also allows us to think of the constitution of another kind of body the political body. The affects are not only on the foundation of the constitution of this body, but they are also what allowed to regulate human affairs. It is in this sense that Spinoza leads us to conceive the body politics, not as a breakage - unlike Hobbes - but as a continuation of the state of nature. Spinoza's anthropology is powerful, because it proves that human nature cannot be conceived without affects, as well as no political thinking can have a value without considering the affects.

Key words: Affect, final cause, *conatus*, body, body politic, mind, illusion, *ingenium*, freedom, model of human nature.