HAL
open science

# Étude des passions et conscience de soi chez Spinoza et Pascal

Ilaria Gaspari

## To cite this version:

Ilaria Gaspari. Étude des passions et conscience de soi chez Spinoza et Pascal. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Università degli studi (Pise, Italie), 2015. Français. NNT : 2015PA010520 . tel-01322567

**HAL Id: tel-01322567**

**https://theses.hal.science/tel-01322567**

Submitted on 27 May 2016

**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.

Università di Pisa - Université Paris I Panthéon-Sorbonne/École Doctorale de Philosophie

Thèse en cotutelle

# Étude des passions et conscience de soi chez Spinoza et Pascal

Directeurs de thèse :

M.me Chantal JAQUET M. Alfredo FERRARIN

Candidate : Ilaria GASPARI

**MEMBRES DU JURY** :
M. ALFREDO FERRARIN, M.ME ALESSANDRA FUSSI,
M.ME CHANTAL JAQUET, M. LORENZO VINCIGUERRA

18 MAI 2015

**Ringraziamenti.**

Questa tesi è il frutto di più di tre anni di studio e di vita, fra Pisa e Parigi. Vorrei ringraziare tutte le persone che hanno reso questi anni più belli, e che mi hanno aiutata nella mia ricerca. Ai miei due direttori di tesi, che con pazienza e indulgenza mi hanno seguita, guidata e aspettata, va tutta la mia gratitudine. Il prof. Alfredo Ferrarin mi ha insegnato a trovare il coraggio di scrivere senza nascondermi ; senza questo coraggio, che prima non avevo, non solo non ci sarebbe nessuna tesi, ma non avrei mai imparato davvero a pensare. La prof.ssa Chantal Jaquet mi ha accolta con estrema gentilezza e ha saputo guidare i miei passi nella stesura di un lavoro in una lingua che non era la mia, con una dedizione straordinaria e un grande rigore intellettuale.

Ringrazio poi Paolo Cristofolini, che affettuosamente e saggiamente mi segue e mi incoraggia, fin dai miei primi passi come studentessa di filosofia. E ringrazio Sergio Zatti per le nostre tante conversazioni sull'autobiografia e su molte altre cose, e per avermi fatto scoprire Montaigne.

Marie-Pierre Barbier e Marie-Odile Volpoet sono state così gentili da aiutarmi con la revisione del francese : il loro aiuto è stato fondamentale e la loro pazienza straordinaria.

Gli amici di questi anni mi hanno aiutata sempre, mi hanno ospitata a Parigi e mi hanno ospitata a Pisa, hanno stampato per me capitoli o estratti di capitoli da consegnare. Mi hanno letta, mi hanno ascoltata, mi hanno soccorsa quando ero stanca ; sono stati sempre, tutti, degli interlocutori eccezionali.

I miei compagni di studi dal primo anno di università, che in questi anni sono cresciuti con me, sono stati sempre presenti, e la loro presenza è stata per me fondamentale. Emanuela Conversano ha letto molte di queste tante pagine, e senza lamentarsi, anzi incoraggiandomi con le sue osservazioni acute e preziose. Tommaso Alpina mi ha rimpannucciata quando ero stanca, mi ha fatto ridere quando mi sentivo sfiduciata, e mi ha salvata più volte dalla mia disorganizzazione.

**Mots-clés**

Passion, affect, conscience, corps, esprit, Pascal, Spinoza, Descartes, psychologie, âge classique.

# Studio delle passioni e autocoscienza fra Spinoza e Pascal

Lo studio delle passioni nel Seicento, nel suo oscillare fra filosofia morale (e politica) e teorie psicologiche rivela una tensione irriducibile che caratterizza la nascita della moderna idea dell'io. In bilico fra istanze di conoscenza e istanze di controllo – di sé, ma anche degli altri – lo studio delle passioni è espressione di una doppia polarità (fra etica e psicologia, fra prescrizione e descrizione, fra precettistica e 'art de connaître les hommes', e se stessi in particolare: in una parola, fra filosofia pratica e teoretica) che, proprio in quanto è inestricabile, si rivela ad esso connaturata. Perciò, indagare il rapporto fra questa natura ibrida dello studio delle passioni (visibile anche a un livello stilistico e formale), e il fondarsi di una nozione dell'io inteso infine in un senso prettamente moderno (ossia come soggetto passibile di un vero e proprio autoritratto), non ha semplicemente il senso di interrogarsi sul senso di una ripartizione positiva fra ambiti del pensiero, o su un'attribuzione di generi di appartenenza. Piuttosto, può essere utile a una riflessione che si imperni sul rapporto fra ragione e passioni, scandagliandone le forme, i problemi e l'alienazione reciproca del raziocinare e del sentire, per arrivare a interrogarsi sull'emergere, da queste contraddizioni, di una nozione polimorfa, mutevole – 'teatrale', in senso proprio – di coscienza.

***

Quest'indagine sullo studio delle passioni si appunta, in particolare, su due posizioni nella cui reciproca opposizione – almeno apparente – è possibile rintracciare l'azione effettiva di quella tensione fra filosofia morale e teoretica che dello studio delle passioni costituisce il marchio indelebile. Da un lato, si prende in considerazione la costruzione di una teoria degli affetti ("*moti dell'animo*", per citare una scelta di traduzione che rende ragione della complessità di tale concetto nell'ambito della dialettica attivo-passivo che contraddistingue, nel Seicento, il problema delle passioni)[1] nell'*Etica* di Spinoza. In primo luogo, è opportuno riflettere sull'assenza apparente di un luogo esplicitamente deputato all'autocoscienza, in parte assorbita nell'impeto classificatorio – a sua volta problematico, e meritevole di un approfondimento storico e teorico – in parte nella complessità di un processo cognitivo che non può prescindere dalla propria natura etica, grazie al legame necessario fra conoscenza e gioia, che passa attraverso la nozione di *potentia agendi*. In seconda istanza, questo approccio permette di prendere in seria considerazione una componente fondamentale, tuttavia in genere trascurata, dello studio spinoziano dei moti dell'animo. Si tratta di scandagliare, a partire dalla dialettica fra attività e passività innescata, nella cosiddetta teoria degli affetti, proprio dall'istanza di "controllo" delle passioni, il reale ruolo di quel corpo che per Spinoza è identico (*unum et idem*) alla mente. Il ruolo del corpo nella teoria degli affetti spinoziana è indagato in relazione all'implodere della sinonimia *passione/emozione*: implosione che si esplica, con l'invenzione dell'*affectus*, in una dialettica – assolutamente innovativa nell'ambito dello studio delle passioni – fra attività e passività, scaturente proprio da quell'identificazione fra istanze 'morali' ed esigenze cognitive che è alla base della teoria dei moti dell'animo nell'*Etica*.

Al polo opposto di quella stessa tensione fra filosofia pratica e teoretica si collocano le *Pensées* di Pascal, con il loro 'ribrezzo' per l'io, in cui risuona però il

[1] Cfr. Baruch SPINOZA, *Etica,* testo critico, traduzione e note a cura di Paolo Cristofolini, ETS, Pisa, 2010.

precedente attivo – rifiutato, ma non ignorato – di Montaigne e del suo *sot projet de se peindre*. Il rifiuto ambiguo e reticente dell'autoritratto come momento della costruzione di un'immagine dell'io, e quello, ben più deciso e netto, di una classificazione casuistica delle passioni, si stagliano però in Pascal contro l'atto di nascita dell'*autocoscienza*. In questo senso, dunque, interrogarsi sui risultati di questa tensione fra filosofia teoretica e pratica, fra studio e 'storia' dell'io – in un confronto serrato e continuo con l'atteggiamento spinoziano e i suoi esiti opposti – significherà proprio cercare un possibile approccio alla storia della nozione di autocoscienza.

## Divergenze e paradigmi condivisi

I testi sui quali si appunta il confronto sono dunque, in particolare, i *Pensieri* di Pascal e l'*Etica* di Spinoza. Naturalmente, anche le altre opere dei due autori vengono tenute in considerazione come costanti termini di paragone, nel tentativo di esaminare – per quanto possibile – evoluzioni e cambiamenti di prospettiva all'interno di ciascun percorso.

Ma proprio l'*Etica* e i *Pensieri*, che condividono il destino di molti classici – di essere molto più commentati che letti – e che mostrano differenze tanto abissali a livello strutturale, sono il punto focale della comparazione. E questo non solo in virtù del fatto che l'*Etica*, fra le opere di Spinoza, sia il libro più completo e il più audace sull'uomo e la sua condizione, proprio come i *Pensieri*, pur nella loro incompiutezza, lo sono fra quelle di Pascal; ma anche perché il fatto che il capolavoro di ognuno di questi due autori abbia una struttura così diversa, così distante da quella del libro dell'altro esprime uno scarto semantico e sintattico a un tempo, uno scarto legato alla forma del discorso sulle passioni, che richiede, nel contesto di questo confronto, di essere investigato nel suo senso più profondo.

***

Ogni possibile paragone fra l'*Etica* e i *Pensieri* mette immediatamente in luce enormi differenze di struttura, di lingua, di stile; differenze che sono, a loro volta, il riflesso di una differenza ben più profonda, ben più decisiva, che si radica al centro della concezione stessa dell'uomo e di quella sua componente fondamentale che sono le passioni, per Pascal così come per Spinoza.

Ma, a dispetto delle differenze enormi fra l'una e l'altra opera, i *Pensieri* e l'*Etica* non sono affatto incommensurabili fra loro. Infatti Spinoza e Pascal, nel tratteggiare, ciascuno a modo suo, le loro rispettive immagini dell'uomo al cospetto di quell'insopprimibile dato dell'esperienza che è l'esistenza e la persistenza delle passioni nella struttura dell'identità umana, hanno davanti agli occhi un modello comune, un paradigma condiviso che reinterpretano con la massima libertà: le *Passioni dell'anima* di Descartes, il testo di un autore che è, per gli altri due, allo stesso tempo un maestro, un rivale e un avversario.

Questo antecedente comune rivela talvolta la sua presenza emergendo, qui e là, attraverso una citazione indiretta, una reinterpretazione di qualche brano particolare. E, grazie proprio al fatto di essere un precursore – fondamentale – dell'uno e dell'altro autore, un modello veramente condiviso, fornisce idealmente lo sfondo concettuale contro il quale le figure di Pascal e Spinoza possono stagliarsi insieme, pur nella loro diversità.

Proprio grazie a questo sfondo comune, le differenze fra un autore e l'altro possono configurarsi proprio come *divergenze*, invece che come semplici segni di incommensurabilità.

***

In questo senso, lo stile ellittico e frammentario di Pascal e la precisione geometrica di quello di Spinoza si trasformano nelle due voci di un dialogo, voci che si intersecano, si incrociano senza sosta intorno a concezioni opposte dell'uomo e dei possibili sviluppi della sua identità nella relazione intima e profonda alle passioni e ai loro 'rimedi'. In Pascal come in Spinoza, infatti, si trova quest'idea (legata certamente allo spirito del tempo dei due autori): un'idea della conoscenza intesa come rimedio delle passioni. Ma l'ottimismo di Spinoza sullo statuto della passione, che si nutre della sua visione 'egualitaria' dei rapporti fra corpo e mente – concepiti come una e medesima cosa – si oppone al senso del tragico di Pascal, che vede, al contrario, nell'uomo la creatura scissa per eccellenza.

Infatti, se in Spinoza conoscenza e passioni, grazie all'invenzione, innovativa e stupefacente, dell'affetto, divengono infine suscettibili di essere concepite come due facce della stessa medaglia, in Pascal al contrario l'idea di un possibile rimedio alle passioni – funzione alla quale proprio la conoscenza dovrebbe assolvere – si rivela, infine, inattingibile all'uomo. Uomo che, con la sua natura costitutivamente scissa, è condannato a rimanere prigioniero delle leggi della "coutume", dell'abitudine che finisce per essergli una seconda natura, almeno fino a quando non sarà in salvo dalle passioni: vale a dire, fino a quando continuerà a essere un uomo, dal momento che proprio le passioni e il loro perenne conflitto con la ragione definiscono l'uomo pascaliano in quanto tale.

***

Spinoza, nel solco delle passioni (chiamate così secondo la terminologia cartesiana, la conoscenza della quale fa proprio parte di quel patrimonio filosofico condiviso anche con Pascal) innesta una nozione ben più ampia e innovativa: quella di affetto, che nasce dalla sua concezione egualitaria dei rapporti fra corpo e mente e che, grazie alla sua natura dialettica, è in grado di praticare una conciliazione fra passioni e conoscenza che si vedrà essere, per contrasto,

assolutamente impossibile a concepirsi in Pascal – il quale, dal canto suo, concepisce ogni relazione fra corpo e mente come una relazione conflittuale. Perciò, se per Spinoza la passione comporta un aspetto *attivo* suscettibile di essere coinvolto nel processo cognitivo, per Pascal, al contrario, la conoscenza non può procedere che *nonostante* le passioni.

L'altro polo del nostro studio, quello della coscienza di sé che è in costante relazione con le passioni e la possibilità effettiva di conoscerle (e di conoscere se stessi per mezzo delle passioni) implica poi un'altra svolta fondamentale: i due autori, attraverso le loro nozioni – pur divergenti – delle passioni e dell'esperienza emotiva che ne deriva, arrivano a decostruire, in maniere differenti, la nozione originaria e fondativa dell'*ego* cartesiano.

Questo distacco dal paradigma di Descartes conduce i due autori a elaborare due nozioni di coscienza che certo sono molto diverse l'una dall'altra, ma che condividono il loro aspetto costruttivo. La coscienza di Spinoza, una sorta di "sento, dunque sono" capace di intensificare l'esperienza affettiva perfezionandola dal punto di vista cognitivo (e ontologico), e la coscienza di sé puramente negativa (che è poi una coscienza del proprio niente, della propria nullità) che ritroviamo in Pascal, sono associate l'una all'altra dal fatto di essere entrambe concepite più come un *risultato* al quale si approda che come il punto di partenza dell'esperienza.

Ma questa natura costruttiva della coscienza, a sua volta, si sdoppia esprimendo una differenza essenziale fra i due autori. Infatti, in Spinoza, questa coscienza si costruisce a partire da un tessuto associativo di natura emotiva e immaginativa, ma questo non significa che non possa essere coinvolta in un più ampio gioco intersoggettivo fra coscienze diverse, che anzi la perfeziona e che, solo, è in grado di renderla più vera e più reale permettendole così di superare i confini dell'individualità. In Pascal, al contrario, la negatività della coscienza è il segno della sua ineffabilità, della sua incomunicabilità. La coscienza, per Pascal, è prima di tutto isolamento – il che segna una differenza incolmabile rispetto a

Spinoza. Pascal è dunque, come vedremo, il primo inventore di un lessico del sé (*moi*): la lingua – idiosincratica e tutta peculiare, impastata di termini legati alla lingua delle passioni stesse –della sua nozione della coscienza come momento di negatività.

In Spinoza, grazie al fatto che gli affetti, segno dell'identità psicofisica dell'uomo, parlano proprio una lingua immaginativa (è *imaginari*, il verbo della teoria spinoziana degli affetti), l'immaginazione nella sua componente più libera e più evocativa permette una forma di riconoscimento fra simili che garantisce alla conoscenza affettiva di sé la possibilità di superare i limiti dell'individualità intesa come momento di isolamento. Per Pascal, invece, la scoperta del *moi* con i suoi confini impermeabili alla comunicazione fra individui differenti impone al contrario un silenzio emotivo impregnato di rivalità ed emulazione; un silenzio in cui risuona la disperazione tirannica di ogni *moi*, che chiede invano di essere riconosciuto.

***

Questo studio si articola in tre sezioni, che rappresenteranno le tre tappe fondamentali del confronto fra i due autori.

1) Il primo capitolo, *Définitions*, affronta il problema della possibilità di parlare delle passioni. Si tratterà delle teorie della definizione di ciascun autore, e delle conseguenze che ne derivano rispetto al tema della passione.

A questo proposito si osserva, in Spinoza, la presenza di una teoria 'performativa' della definizione affettiva, che implica la possibilità di una

comprensione della propria vira emotiva suscettibile di rendere il soggetto dell'esperienza emotiva *causa adæquata* dei propri stati affettivi.

In Pascal, al contrario, emerge la completa assenza di definizioni del concetto di passione; un'assenza che non rivela però una mancanza di interesse per questo tema. Il tema della passione si rivela fondamentale per la concezione pascaliana dell'uomo. Proprio la passione, refrattaria a qualunque tentativo definitorio, riesce infatti a determinare l'uomo nella sua essenza, tracciando, attraverso il proprio perpetuo conflitto con la ragione, i confini di quel *moi* che Pascal per primo tratta come soggetto grammaticale e che si definisce, costitutivamente, attraverso l'uso di un lessico passionale – il lessico dell'odio, della rivalità e dell'emulazione che derivano dalla sua natura intrinsecamente tirannica.

2) Nel secondo capitolo, *Automates*, si analizzano le diverse maniere di comprendere e spiegare le passioni.

In Spinoza il modello cartesiano che illustrava, nelle opere giovanili, il funzionamento della mente era quello di un 'automa spirituale'; ma, nell'*Etica*, quest'uomo-macchina scompare. È proprio attraverso la sparizione dell'automa che Spinoza reinventa, in effetti, l'immagine ancora cartesiana dell'uomo che era alla base del suo primo studio psicologico.

Pascal, dal canto suo, pone un automa di matrice cartesiana al centro di una teoria del *moi* che, man mano che si sviluppa nella sua maniera tutta frammentaria, si rivela sempre più anti-cartesiana.

L'automa spirituale di Spinoza, proprio come Pinocchio, scomparendo lascia il posto all'uomo libero; l'automa di Pascal, invece, è una sorta di cavallo di Troia che permette di entrare nel cuore del sistema cartesiano per farlo esplodere.

La presenza e l'assenza delle definizioni delle passioni, e quella degli automi, nei due autori, sono dunque simmetriche; e, in ogni caso, si presentano in reazione a Descartes.

E proprio nell'ambito di questa reazione, vediamo esplodere la nozione cartesiana dell'evidenza empirica, immediata, della coscienza. In Pascal, proprio come in Spinoza, la coscienza si configura in effetti come punto d'approdo, come un risultato dell'esperienza, e non come il punto di partenza che legittimi, dell'esperienza, la possibilità.

3) Questa nozione della coscienza come 'risultato' e non come posizione di una certezza originaria e immediata porta con sé, come si può osservare nella terza parte di questo lavoro (*Action, passion, réaction*) delle conseguenze significative rispetto al trattamento particolare delle passioni presenti nel tessuto delle *Passions de l'âme* cartesiane. Passioni che ritornano in Spinoza, proprio come in Pascal. I due autori infatti – uno nell'ordine geometrico della sua teoria degli affetti, l'altro nella confusione voluta e ricercata del suo ritratto della contraddizione umana – riprendono i termini della classificazione cartesiana, reinterpretandoli.

La terza e ultima tappa di questo studio è dedicata proprio all'analisi comparata delle dinamiche interne a questi due casi di studio delle passioni, e dei due diversi modi di intendere il problema di regolare le passioni. Nel terzo capitolo si riflette, infatti, soprattutto sulle strategie di descrizione del funzionamento del desiderio (che in Spinoza è sempre costruttivo, mentre in Pascal esprime, necessariamente, il segno di una mancanza, di un vuoto che è impossibile colmare) e sulle gerarchie fra le varie passioni/affetti, che i due autori modellano con risultati curiosamente simili.

## Invenzione dell'affetto, invenzione del *moi*

L'invenzione spinoziana della nozione d'affetto e quella, pascaliana, del *moi* come concetto sostantivato – invenzioni di due idee fondamentali della modernità – scaturiscono entrambe da un sostrato comune, declinato in maniere differenti. Queste invenzioni nascono infatti nell'ambito di una riflessione sulle passioni che ha, per Pascal proprio come per Spinoza, Descartes come antecedente e come bersaglio polemico. Ognuno dei due autori reagisce, a proprio modo, a certi aspetti delle *Passioni dell'anima*; ma alla fine, i risultati di queste due reazioni così divergenti sembrano incrociarsi.

Pascal accetta, da un lato, le premesse dualiste della psicologia cartesiana, mentre Spinoza le rigetta in nome di una relazione egualitaria fra corpo e mente. Ciononostante, Spinoza, attraverso la sua nozione degli affetti – nozione che nasce proprio dal suo rifiuto del dualismo – costruisce una teoria della psicologia umana che, proprio come quella di Descartes, tenta di porsi rispetto al suo oggetto in una prospettiva che tende a essere il più neutra possibile; mentre Pascal, in seguito al cortocircuito fra l'accettazione del dualismo cartesiano e il suo ideale dell'ineffabilità del sé, è costretto a tratteggiare un'immagine dell'identità umana che, al contrario, è tutta impregnata del lessico particolarizzante dell'idiosincrasia.

## Spinoza e l'invenzione degli affetti

L'antonimo latino di *agere* è *pati*; l'antonimo di *actio*, *passio*.

Soltanto la scolastica aggiungerà una nuova sfumatura alla diatesi dell'azione: è il Medioevo a introdurre, per la prima volta, il lessico della *reazione*.

La matrice di *reagere* è un latino tardo, già medievale, che conia un neologismo suscettibile, più che di proporsi come un doppio sinonimico di *pati*, di conferirgli un aspetto attivo che è possibile cogliere anche semplicemente concependo la reazione come risposta allo stimolo esterno dell'azione. Il concetto di reazione si innesta infatti su quello di azione, di cui finisce per costituire una sorta di eco antagonista. Proprio perché scaturisce da un'opposizione all'azione, la reazione è determinata in primo luogo dai suoi aspetti di subordinazione, causale e cronologica, all'azione che ne legittima la possibilità.

La prima occorrenza dell'espressione che sia stata censita da Jean Starobinski nello studio che ha dedicato alla storia di questo concetto[2] si trova nella cronaca medievale di un'impresa militare. Riferendosi all'opportunità di una rappresaglia contro i Saraceni, il latino narrativo di un cronista italiano della metà del X secolo utilizza il verbo *reagere*: « Ceperunt reagere Sarracenis consilium », scrive, sancendo la nascita di questo doppio, antinomico, di *agere*, privo dell'aspetto di irrimediabile passività che caratterizza *pati*.

[2] Jean STAROBINSKI, *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, Seuil, Paris, 1999.

Il fatto che la prima occorrenza di *reagere* si situi nel contesto di una cronaca militare testimonia in primo luogo proprio della sfumatura attiva che determina la peculiarità del termine. Anche se segue, per definizione, a un'azione, la reazione è – già nella lingua bellicosa nel cui contesto nasce – la risposta a un attacco, e non l'atto, passivo, di subirlo.

In secondo luogo, questo primo impiego del termine mostra chiaramente, appunto, l'altro aspetto concettualmente rilevante della *reazione*: la sua subordinazione concettuale, sul piano temporale e causale, rispetto all'azione.

A partire dal XII secolo la fisica, scienza della natura, si impadronirà del lessico della reazione. La versione latina della *Fisica* di Aristotele, così come quella delle *Quæstiones de animalibus*, mostra un impiego del termine mirato a indicare quello che ogni agente naturale è costretto a subire da parte del suo paziente, come effetto della sua stessa azione che innesca un meccanismo di risposte e contraccolpi reciproci. Si tratta sempre, come nella lingua militare, di una risposta; e sempre di una risposta da parte della parte che ha subito un'azione, della parte 'lesa'. Una reazione fa seguito a un attacco.

Nella lingua francese, *réaction* si impone a partire dalla metà del XVIII secolo, nella lingua della medicina. E se il lessico politico adotterà il termine verso la fine del Settecento, sarà proprio in virtù della tendenza del vocabolario morale a inglobare, a livello concettuale, i principi che regnano sul mondo fisico. Il termine *reazione*, però, non cesserà mai di essere il polo di una coppia di opposti, nemmeno nel momento in cui si imporrà nella lingua metaforica del pensiero politico.

Concepire un'azione senza reazione è possibile; non è possibile, invece, pensare una reazione senza azione.

***

Rispetto a Spinoza, Starobinski, nella sua ricostruzione della storia della parola 'reazione' si accontenta di constatare la completa assenza di occorrenze di *reagere* e di *reactio*[3]. Ma anche se Spinoza non impiega mai, in effetti, il lessico della reazione, è vero comunque che la sua "invenzione" dell'affetto rappresenta a sua volta lo sforzo di conferire una fisionomia attiva a una nozione, quella della passione, tradizionalmente concepita dalla filosofia come puramente passiva.

***

Attraverso la nozione di affetto Spinoza conferisce alla passione (tradizionalmente trattata, nella storia della filosofia, come il luogo naturale della passività) un nuovo aspetto attivo che è, a sua volta, completamente alternativo a quello della reazione.

Il rifiuto del dualismo cartesiano condensato nella proposizione 7 della seconda parte dell'*Etica*, con l'esclusione di ogni interferenza causale fra l'ordine del corpo e quello della mente non permetterebbe infatti che questa faccia attiva dell'affetto si ponesse come cronologicamente e (soprattutto) causalmente dipendente dall'azione di un qualsiasi agente esterno su un sostrato completamente passivo, come accade invece in Descartes, il quale, pur non impiegando la parola *reazione* (probabilmente, come suggerisce Starobinski, a causa delle sue pesanti reminiscenze scolastiche) imposta ogni processo genealogico della passione intorno al perno dell'opposizione fra passione dell'anima e azione del corpo.

Per Spinoza, invece, corpo e mente non sono due entità distinte che possono agire l'una sull'altra ma devono, piuttosto, essere ricondotti entrambi a un medesimo atto causativo: i medesimi effetti di una medesima causa si manifestano *contemporaneamente* nell'ordine delle idee e in quello delle cose.

[3] Jean STAROBINSKI, *Op. cit.*, p. 381, n. 12.

L'aspetto attivo dell'*affectus* non nasce in seguito a un attacco subito, dall'esterno, dal *medium* passivo del corpo. E questo non solo perché il corpo non è mai completamente passivo, per Spinoza, ma anche perché esso è allo stesso tempo del tutto indipendente, sul piano causale, da tutto quello che accade nel dominio della mente. Una stessa causa ha determinati effetti sul piano della mente, e degli effetti su quello del corpo; ma non c'è interazione, né concorrenza di cause fra l'ordine del corpo e quello della mente. In questo senso, l'*affectus* non è una reazione, non nel senso in cui si può intendere questo concetto a partire dalla sua origine radicata nel lessico militare. Infatti, l'aspetto attivo dell'affetto non si sviluppa in seguito all'opposizione fra un agente, attivo, e un sostrato passivo che ne accoglie l'azione; ma, piuttosto, a partire dalla potenzialità attiva che permette a un corpo di essere colpito dall'esterno, e a partire dalla natura anfibia del risultato di questo contatto. L'affetto è, in tal senso, un'affezione e allo stesso tempo l'idea di questa affezione; senza che ci sia, fra l'una e l'altra, un rapporto di dipendenza reciproca. Ma, rispetto alla semplice affezione, l'affetto ha in sé, in più, una componente transizionale: la possibilità di rappresentare il passaggio a una perfezione maggiore – o minore, come recita la sua definizione (EIIIDef3).

L'affetto è dunque una modificazione del corpo, ma anche l'idea, chiara o confusa, di questa modificazione. Essendo la mente costantemente cosciente delle idee – chiare o confuse – che la costituiscono (per EIII9), i gradi di chiarezza e adeguatezza di una tale idea corrispondono a diversi gradi di coscienza. Proporzionalmente all'aumento di questi gradi di adeguatezza, aumenta la gioia di chi riesce a concepire idee sempre più vere, sempre più adeguate. In effetti, qualunque modificazione, nella misura in cui diviene l'oggetto di una conoscenza vera (adeguata), aumenta la gioia di colui la cui potenza di pensare è, proprio da questa gioia, accresciuta (EV10). L'affetto è dunque, per Spinoza, il potenziale barometro della coscienza, e, perciò, della gioia.

Il termine *affectus* appare per la prima volta nel titolo della terza parte dell'*Etica*, dunque dopo la fine del *De Mente*. Soltanto al termine del percorso che ha esposto i caratteri più peculiari di quella mente che, in Spinoza, si sostituisce alla tradizionale nozione di anima (e alle sue tradizionali relazioni con il corpo, concepite in termini di opposizione reciproca, e di violenti rapporti di forza), solo allora la nozione di affetto, la cui novità si radica proprio nella novità della concezione spinoziana della mente, può fare la sua prima apparizione. Infatti, in un contesto che non ammettesse la relazione egualitaria che regola ogni rapporto fra corpo e mente, una nozione simile a quella di *affectus* non troverebbe posto. Ma, siccome il *De Mente* rivela proprio la tendenza egualitaria di questa relazione, la terza parte dell'*Etica* può di fatto aprirsi sotto il segno di questo *affectus* che segnala, secondo la sua definizione anfibia, un'affezione del corpo e l'idea di questa affezione – idea concepita proprio nel solco della logica egualitaria che la seconda parte dell'*Etica* mostra dispiegarsi fra corpo e mente.

Le difficoltà di traduzione del concetto di affetto, al suo primo apparire nel lessico spinoziano – illustrate bene, per quanto riguarda il francese, da una nota di traduzione di Charles Appuhn, che, nella sua versione ormai classica dell'*Etica* (1904) decise infine di adottare *affection* per tradurre tanto *affectus* che *affectio*[4] – testimoniano non solo della novità di questa nozione, ma anche, indirettamente, del suo ingresso tardivo nell'uso corrente della lingua francese.

In effetti, nonostante le perplessità di Appuhn si rivelino infondate se accostate al fatto che Paul Robert (nel *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*) ha saputo rintracciare impieghi di *affect* già nel francese del XVI secolo, è vero anche che solo a partire dagli anni Cinquanta del XX secolo, con lo sviluppo e la diffusione della cultura psicanalitica e antropologica, *affect* riuscirà a imporsi come termine di uso corrente nella lingua francese.

[4] Cfr. la prima delle note conclusive sulla terza parte: « Si le mot AFFECT, ou affet (Affekt en allemand) [...] eût existé dans le vocabulaire, bien des hésitations m'eussent été épargnées, mais je ne pouvais prendre sur moi de le créer.» (*Œuvres de Spinoza*, éd. C. Appuhn, Paris, 1904[1]).

Come ha sottolineato Robert Misrahi[5], il 'paradosso' della fortuna tardiva del termine *affectus* rivela appunto la sua originalità e la sua fecondità euristica: se il vocabolario della psicanalisi permette di leggere (e tradurre) meglio Spinoza, è vero anche che una miglior espressione dei problemi trattati dallo stesso Spinoza non può non influire sulla chiarificazione di domande e posizioni che interessano l'antropologia e la filosofia contemporanee.

***

La vera differenza fra *affectus* e *affectio* non è il fatto che l'*affectio* è legata al corpo; è piuttosto il fatto che l'*affectus* comprende una componente 'transizionale' che l'*affectio* non contempla.

L'affetto, dal canto suo, rappresenta una transizione, e non richiede di essere una rappresentazione. Non designa qualche cosa; esprime, piuttosto, un passaggio fra differenti gradi intensivi di perfezione, cioè di realtà.

Secondo il terzo assioma della seconda parte dell'Etica[6], la presenza dell'idea dell'oggetto 'affettivo' è una condizione necessaria, ma non sufficiente, perché il soggetto provi l'affetto che in effetti prova. L'assioma chiarisce infatti che, rispetto a un affetto, la concomitanza dell'idea e dell'oggetto di quest'ultima non esprime una modalità di causazione diretta dello stato affettivo. L'affetto non è, infatti, una conseguenza automatica della presenza di una certa idea; perché un'idea può esistere senza che esista perciò alcun altro modo del pensiero. Quest'assenza di automatismo

[5] Baruch SPINOZA, *Éthique*, introduction, traduction, notes et commentaires de R. Misrahi, Éditions de l'Éclat, Paris – Tel Aviv, 2005², p. 502.

[6] «Modi cogitandi ut amor, cupiditas vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur nisi in eodem individuo detur idea rei amatæ, desideratæ etc. *At idea dari potest quamvis nullus alius detur cogitandi modus…*» EIIAx.3; corsivo mio.

causale è in effetti coerente con l'idea spinoziana di un desiderio che puntella la struttura affettiva del soggetto attraverso la costruzione dei propri stessi oggetti affettivi. Inoltre, naturalmente, la mancanza di automatismo spiega bene la varietà degli stati affettivi rispetto a stimoli simili.

***

La liberazione a cui guarda la quinta parte dell'*Etica* è possibile proprio in virtù della natura anfibia dell'affetto: che non lo confina al dominio della passività, ma gli procura una componente attiva direttamente legata alla possibilità di accrescimento della potenza di agire. L'affetto spinoziano non è sinonimo di passione; è passione, ma anche azione, e il solo mezzo che possa innescare la transizione da passione ad azione, è quella coscienza di sé che la lingua immaginativa degli affetti permette di acquisire, fornendo informazioni sul corpo che viene colpito e su quello che lo colpisce.

L'ambivalenza strutturale della nozione di affetto, che non è né completamente attiva né completamente passiva, e in ogni caso si pone come costitutivamente alternativa al lessico della reazione, è dunque ciò che gli permette di sfuggire a qualunque ipotetica istanza di dominazione e mutilazione da parte della ragione. Il desiderio, la cui tensione genera gli affetti, nella prospettiva di Spinoza non deve essere né domato, né estirpato; ma, piuttosto, decifrato. Infatti, come recita EV3, un affetto che è una passione cessa di essere tale nel momento in cui ne formiamo un'idea chiara e distinta.

E, come afferma EV4S[7], il carattere anfibio tipico dell'affetto è condiviso anche dal desiderio. Lo stesso desiderio può essere attivo e passivo, a seconda che

[7] «Quandoquidem nihil datur ex quo aliquis effectus non sequatur (per propositionem 36 partis I) et quicquid ex idea quæ in nobis est adæquata, sequitur, id omne clare et distincte intelligimus (per propositionem 40 partis II) hinc sequitur unumquemque potestatem habere se suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare et distincte intelligendi et consequenter efficiendi ut ab iisdem minus patiatur. Huic igitur rei præcipue danda est opera ut unumquemque affectum

si elevi o meno alla conoscenza di sé – unica possibilità di liberazione dalle passioni, che non coincide certo con una negazione o con un'inibizione del desiderio stesso. Non c'è infatti contrasto, in Spinoza, fra affettività e contrario, la ragione umana stessa – la ragione di un uomo che è a un corpo e mente, e che nessuna istanza potrebbe obbligare a rinunciare a una queste componenti a favore dell'altra – si radica nell'affettività.

Il lessico immaginativo degli affetti non è dunque destinato a essere cancellato, una volta ricondotto alle decodificazioni della lingua 'normalizzante' della ragione; perché la stessa *scientia intuitiva* si nutre anch'essa di conoscenze particolari, di stati emotivi particolari.

Qui si innesta un problema delicato dell'etica spinoziana: come può un affetto sopravvivere alla *normalizzazione* imposta dalla conoscenza? Semplicemente, non sopravvive, se non in una nuova forma: la forma, attiva, della sua potenza[8]. Ma questo residuo affettivo dell'affetto affiorato pienamente alla coscienza approda alla costruzione di un'immagine (un'immagine affettiva) di ciò che l'ha provocato, e di chi l'ha provato; una costruzione che solo l'attitudine immaginativa dell'uomo rende possibile, e che la modalità libera ed evocatrice della sua immaginazione permette di asservire al processo di intensificazione della potenza che conduce alla conoscenza particolare di ogni singola cosa, delle *res singulares*.

L'affetto, nella sua modalità autocosciente, può dunque comunicare qualcosa su chi lo prova e su ciò che lo provoca; in questo senso, in Spinoza l'idea della coscienza di sé coincide con lo sforzo di darsi una disposizione psicofisica tale da mostrare, in maniera chiara e distinta, che la

quantum fieri potest clare et distincte cognoscamus ut sic mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur quæ clare et distincte percipit et in quibus plane acquiescit atque adeo ut ipse affectus a cogitatione causæ externæ separetur et veris jungatur cogitationibus; […].Nam apprime notandum est unum eundemque esse appetitum per quem homo tam agere quam pati dicitur.» EV4S.

[8] « Si animi commotionem seu affectum a causæ externæ cogitatione amoveamus et aliis jungamus cogitationibus, tum amor seu odium erga causam externam ut et animi fluctuationes quæ ex his affectibus oriuntur, destruentur.» EV2.

componente immanente della causalità procede a partire da colui che prova effettivamente l'affetto, e non dall'oscurità di un misterioso stimolo esterno all'oscurità di una passione interna. La logica di una transitività della chiarezza chiarezza emotiva regola il mondo degli affetti attivi.

Dunque, il carattere anfibio dell'affetto ne determina l'intera natura. L'affetto spinoziano è, insieme, fisico e mentale, e in secondo luogo attivo o passivo, a seconda della natura delle relazioni causali che intrattiene rispetto alla coscienza di sé.

Proprio a questa doppia determinazione dell'affetto – a un tempo fisico e mentale e, per questo, capace di esprimere l'essenza dell'uomo, fondata sull'uguaglianza di corpo e mente – corrisponde il fatto che il verbo della vita affettiva, in Spinoza, non è 'sentire', ma *immaginare*.

Gli affetti parlano la lingua dell'immaginazione, perché proprio l'immaginazione si radica nel cuore della relazione – identitaria, ed egualitaria – fra corpo e mente.

Gli affetti esprimono, in questo modo, la costituzione della nostra identità umana che scaturisce dall'unità inseparabile (uguaglianza nel vero senso della parola) di corpo e mente. Conoscere i nostri affetti: questo significa anche poter riconoscere la stessa nostra costituzione nei nostri simili. E questa modalità della conoscenza, essenziale anche all'accesso alla *scientia intuitiva*, non sarebbe possibile se si facesse astrazione dal ruolo dell'immaginazione. In questo senso, la libertà di cui parla la quinta parte dell'*Etica* non è concepita in semplice opposizione alla 'schiavitù' affettiva della quarta, ma ne rappresenta piuttosto il superamento dialettico.

## Pascal e i frammenti del *moi haïssable*

Nella *Logique de Port-Royal* Nicole, nel bandire l'io dalla conversazione e dalla scrittura evoca l'esempio di Pascal, a legittimare il divieto sul piano retorico:

> Feu M. Pascal, qui savait autant de véritable rhétorique que personne en ait jamais su, portait cette règle jusques à prétendre, qu'un honnête homme devait éviter de se nommer, et même de se servir des mots de *je*, et de *moi* [...] ; la piété chrétienne anéantit le moi humain[9].

Ma la proscrizione retorica e morale del sé non è strettamente osservata nelle *Pensées*. Anzi. Secondo la *Concordance* di McCullogh Davidson e Dubé, si contano infatti 109 occorrenze di "moi", e ben 753 di "je"[10].

Ci si può interrogare sulla possibilità di un rapporto di sinonimia ed eventualmente di ridondanza fra i termini di "moi" e "je", che nonostante la proscrizione retorica della *Logique de Port-Royal* ricorrono con frequenza martellante nei *Pensieri*. Ma è di per sé evidente che lo stesso divieto formulato

[9] *Logique de Port-Royal* III, XX, VI.

[10] Hugh McCULLOUG DAVIDSON – Pierre DUBÉ, *A Concordance to Pascal's Pensées*, Cornell University Press, Ithaca, 1975.

da Nicole rende poco credibile l'ipotesi che si tratti di un uso esclusivamente pronominale, giustificato sul piano grammaticale dalla necessità di esprimere un soggetto al verbo: secondo la testimonianza offerta dalla *Logica*, infatti, Pascal sarebbe stato perfettamente in grado di eludere il problema, come sembra facesse nel suo idioletto privato. Quindi le occorrenze dei due termini appaiono regolate da una consapevolezza ben presente, proprio in quanto problematica, del senso dell'uso di tali termini.

Il passo della *Logique*, proprio condensando in uno schizzo – paradossalmente, biografico (se non tendenzialmente agiografico) – un esempio dell'efficacia della propria proscrizione con il riferimento all'idioletto pascaliano, fa saltare agli occhi il fatto che quelle occorrenze, di "je" e di "moi", nei frammenti dei *Pensieri*, non possono non essere consapevoli e volute, tutte quante, da parte di un autore in grado di bandire completamente tali pronomi dalla stessa conversazione quotidiana. I "moi" e i "je" delle *Pensées*, dunque, non saranno semplici pronomi personali, di cui Pascal era in grado di fare consapevolmente a meno nella sua conversazione di *honnête homme*, legittimando sul piano della morale e della religione tale scelta retorica. Scorrendo queste occorrenze, di "je" ma soprattutto di "moi", nelle *Pensées*, emerge il modo in cui, nell'infrangere il divieto della *Logique* di Nicole, attraverso i frammenti dei suoi *Pensieri* – quasi un palinsesto, ulteriormente spezzato e disorganizzato, della *fricassée* barbugliante negli *Essais* di Montaigne – Pascal contribuisca in effetti alla fondazione di un uso innovativo (non solo sul piano grammaticale), del termine "moi". Il ruolo di Pascal nell'evoluzione di tale uso a sua volta è reso ancora più intenso e interessante dalla stessa peculiarità formale del libro che lo svolge.

***

I dizionari del Seicento francese tendono a non registrare l'utilizzo nominale di "moi". Come è emerso da una ricerca condotta da Christian Meurillon alla fine degli anni Settanta, nessun dizionario comparso in Francia fra il 1600 e il 1725 (compresi quelli bilingui) registra una voce dedicata

esplicitamente a "moi": che, se pur compare – cosa che non accade sempre: ad esempio, nel primo dizionario dell'*Académie*, del 1694, il termine non appare affatto – lo fa sotto la voce "je", ed è invariabilmente trattato come forma pronominale obliqua. L'uniformità fra i vari dizionari, su questo punto, è in effetti notevole. I dizionari Dudin, Mauger, Chiflet, Irson, d'Aisy, Oudin, rubricano tutti quanti, sempre ed esclusivamente, "moi" nella categoria di quella parte del discorso detta pronome: così che il lemma perde ogni autonomia a favore di "je" di cui è il nominativo forte e il caso obliquo.

Unica eccezione, il dizionario *Richelet* del 1680, con le sue reedizioni[11]. Solo il *Richelet*, in effetti, dedica specificamente un lemma a "moi", che tratta come *il primo pronome personale che si unisce, al nominativo, con la prima persona del verbo* ("le premier pronom personnel qui se joint au nominatif avec la première personne du verbe"), dunque come un semplice rafforzativo di "je".

Nell'edizione ampliata del 1728, il dizionario *Richelet* si avvale di citazioni tratte da grandi autori per illustrare usi insoliti o caratteristici delle espressioni censite. Sotto la voce "moi", sono riportati due esempi del suo utilizzo sostantivato, senza però che la peculiarità di tale utilizzo sia esplicitamente sottolineata. Il primo passo è tratto dall'*Amphitryon* di Molière – la commedia in cui compare il personaggio di *Sosia*: "Oui moi, non pas moi d'ici/Mais le moi de là-haut qui frappe comme quatre" ; il secondo, invece, è l'incipit di un frammento di Pascal: "Le moi est haïssable…".

Insomma, il dizionario *Richelet*, pur illustrandone l'uso attraverso questi due esempi particolarmente pregnanti non insiste sulla novità della sostantivizzazione, che conia un neologismo tramite il trasferimento di classe grammaticale; si sofferma, però, nella sezione definitoria del lemma, sul caso particolare di certe "frasi idiomatiche in cui lo si mette con la terza persona" ("phrases consacrées où il se met avec la troisième personne"). L'esempio, che in questo caso non è una citazione ma compare fra parentesi ad illustrare il genere

[11] Christian MEURILLON, « Un concept problématique dans les Pensées : « le moi » », in *Méthodes chez Pascal. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand 10-13 juin 1976*, PUF, Paris, 1979, pp. 169-80.

di tali espressioni (*"(est-ce moi ?)"*), curiosamente riecheggia proprio la struttura di un altro frammento di Pascal in cui il *moi* è protagonista di un angoscioso sdoppiamento che marca il segno della sua inattingibilità conoscitiva e della costante tensione narcisistica all'osservazione di sé. Il dizionario *Richelet*, cui non sfugge (benché non lo tematizzi appieno nella sua novità linguistica) l'utilizzo dirompente del termine nel frammento 494 dei *Pensieri*, coglie qui, nell'illustrare l'uso idiomatico di un termine cui gli esempi tratti da Pascal e Molière conferiscono una possibilità di alienazione e oggettivazione, quell'aspetto di sdoppiamento (condensato nel cortocircuito logico dell'incontro fra prima e terza persona) che ne fa l'oggetto dello sguardo e dell'azione; come avviene in questo bellissimo frammento che, nell'abisso fra l'osservatore e l'osservato vede l'angosciosa implosione della certezza del *cogito* cartesiano, l'insostanzialità radicale dell'io – che si svolge non all'interno della logica della conoscenza, ma di quella dell'amore, vero segno dell'inattingibilità del sé:

> " Qu'est-ce que *le moi* ?
>
> Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non, car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non, car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.
>
> Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi. *Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme* ? Et comment aimer le corps ou l'âme sinon pour ses qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités."[12].

Nell'edizione del 1762 del *Dictionnaire de l'Académie* si trova, finalmente, una voce dedicata a "moi", che però è definito come 'perfetto sinonimo reale di "io" e di "me", ma non sinonimo grammaticale, dal momento che lo si impiega in maniera diversa e che in nessun caso può essere rimpiazzato, né da "io" né da "me"' ("parfait synonyme réel de je et de me, mais ce n'est pas un synonime

[12] §567; corsivi miei.

grammatical, puisque il s'emploie différemment et que, dans aucun cas, il ne peut être remplacé par je ni par me"). E' trascorso un secolo dalla pubblicazione delle *Pensées*, più di trent'anni dalla riedizione del *Richelet* che, pur senza esplicitamente attribuirgliene il merito, rilevava la particolarità e la novità dell'uso del termine da parte di Pascal: ma l'impiego di "moi" come sostantivo non viene registrato dal dizionario dell'*Académie*, che pure sostituisce, nel definire il termine, il criterio della *commutazione* a quello della declinazione, sottolineando l'importanza e l'insostituibilità del lemma. Ma il rapporto fra "moi" e "le moi" non viene tematizzato esplicitamente.

Sfogliando il *Petit Robert* nell'edizione del 1979, dunque un dizionario ben più recente ed aggiornato del *Richelet* che aveva avuto il merito di riconoscere la novità dell'utilizzo del termine da parte di Pascal, si fa una scoperta curiosa. Naturalmente, il lemma è diviso in due parti: la prima lo tratta come pronome personale, la seconda come sostantivo maschile, invariabile. Anche il *Petit Robert* cita Pascal, e cita esattamente lo stesso passo riportato dal *Richelet*:

> "Moi. […] la personnalité dans sa tendance à ne considérer que soi. V. Egocentrisme, égoïsme, égotisme. "Le moi est haïssable" (PASC.)"

Nel *Petit Robert* è inoltre segnalata un'occorrenza dell'espressione sostantivata anteriore all'uso pascaliano: un'occorrenza che era sfuggita a tutti quanti i compilatori di dizionari fra Sei e Settecento, compreso il *Richelet* che aveva rilevato l'uso nuovo e aveva accolto, come esempi di tale utilizzo, quelli di Molière e Pascal. Si tratta di un'espressione di Descartes ("*Ce moi, c'est-à-dire l'âme*" (DESCARTES)). Costante, invece, rimane la scelta del passo delle *Pensées*, rispetto a quella del primo compilatore che abbia implicitamente rilevato la nascita di un neologismo nella sostantivizzazione del pronome. E rispetto al *Richelet*, nella sua definizione del lemma il *Petit Robert* appiattisce, curiosamente, la sua interpretazione sulle indicazioni presenti in una nota che compare nell'edizione di Port Royal.

Il frammento citato (il §494 nell'edizione Sellier) inchioda l'aspetto riflessivo dell'io all'odio che non può che suscitare, la necessità di una qualità a quella dell'altra, in un intreccio inscindibile di attrazione e repulsione che si esplica nell'aspetto tirannico del riconoscimento del sé:

> "Le Moi est haïssable: vous, Miton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela; vous êtes donc toujours haïssable – Point, car en agissant, comme nous faisons, obligeamment pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr – Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient. Mais si je le hais parce qu'il est injuste, qu'il se fait centre de tout, je le haïrai toujours. En un mot, le moi a deux qualités: il est injuste en soi, en ce qu'il se fait le centre de tout; il est incommode aux autres, en ce qu'il veut les asservir: car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'incommodité, mais non pas l'injustice. Et ainsi vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice: vous ne le rendez aimable qu'aux injustes, qui n'y trouvent plus leur ennemi, et ainsi vous demeurez injuste et ne pouvez plaire qu'aux injustes"[13].

Nell'edizione di Port-Royal (in cui compare come §597 [è invece il §455 nella classica edizione Brunschvicg]), il pensiero è preceduto da queste parole: "Le mot de *Moi* dont l'auteur se sert dans la pensée suivante *ne* signifie *que* l'amour-propre. C'est un terme dont il avait accoutumé de se servir avec quelques-uns de ses amis"[14].

È patente in questa precisazione, di primo acchito, la contraddizione con la testimonianza della *Logique*: l'idioletto di Pascal, l'*honnête homme* che avrebbe bandito dalla sua conversazione tutti gli indicali riferiti a sé stesso, ed evitato, in omaggio alla pietà cristiana che annienta l'io, i termini "je" e "moi", viene sporcato dall'uso di "moi", sia pure in senso sostantivato, laddove si potrebbe utilizzare l'espressione "*amour propre*" (che pure nelle *Pensées* ricorre, sconfessando così l'ipotesi di un'intercambiabilità assoluta fra i due termini). Ma è chiaro che la nota intende suggerire, nell'utilizzo del neologismo "le moi", l'automatismo di una presa di distanza, da parte di Pascal, dal fenomeno dell'io, relegato ad *amour propre*: al solo nominarlo, in infrazione della regola di

[13] §494; corsivo mio.

[14] Corsivi miei.

conversazione enunciata dalla *Logique*, si cadrebbe per l'appunto nel cortocircuito dell'*amour propre*. Ma nel frammento, l'insistenza è soprattutto sugli aspetti tirannici dell'io, aspetti che trascendono la determinazione dell'amor proprio, intersecandosi, anche a livello sintattico, al problema viscerale del *soggetto*, che finisce per avvilupparsi in maniera irreversibile al proprio stesso carattere *haïssable*. Ad indagarla meglio, in effetti, l'ipotesi di assoluta sostituibilità suggerita dalla nota perde ulteriormente consistenza, se si osserva innanzi tutto il fatto singolare che per la maggior parte le occorrenze di "amour propre" nelle *Pensées* appaiono in posizione di complemento, e designano un contenuto ben preciso, sostantivizzano un'azione definita, laddove "le moi" compare, di preferenza, in posizione di soggetto. In secondo luogo, è poi da notare (aspetto anche più cogente) lo stesso ricorrere di "amour propre", espressione che, se completamente sostituibile con "le moi", non avrebbe ragione di sussistere, ad esempio, in una formulazione rigidamente simmetrica come quella dell'importante frammento §743 ("la nature de l'amour propre *et de ce moi humain* est de n'aimer que soi *et de ne considérer que soi*"[15]).

Certo, Pascal nel §494 si rivolge all'amico Miton, teorico libertino dell'*honnêteté*; ma non convince la formulazione limitativa della nota, che tende a condensare in una sineddoche l'intersezione, certo presente, fra le aree semantiche di "amour-propre" e "moi". La sostituzione fra i due termini, in effetti, non è possibile se non in certi contesti in cui la parte possa rimpiazzare il tutto; in cui la sineddoche di "amour propre" per "moi" è comprensibile. La nota di Port-Royal, così restrittiva, tende invece ad annullare il carattere di tropo della sineddoche, suggerendo un'assoluta coincidenza fra parte e tutto, o meglio, che il tutto *non sia altro* che la parte.

In questo frammento, il dialogo col libertino Miton trascende in una ricerca ben più angosciosa, in un tormentato atto d'accusa a quel *moi* ingiusto, definito dalla sua stessa imprendibilità, dall'inattingibilità di un vero amore riflessivo che annulli l'aspetto tirannico (§494) e strutturalmente indefinibile (§567) dell'io.

[15] Corsivi miei.

La riflessione di Pascal sul "moi", che risulta sul piano dell'uso linguistico nella fondazione, intrinsecamente problematica e mirata ad esplorare la problematicità del concetto che intende designare, di un neologismo che si appoggia su una struttura di rispecchiamento fra la frammentarietà formale e quella contenutistica della meditazione condotta su questo nuovo concetto, nella formulazione restrittiva suggerita dalla nota sarebbe in parte riassorbita. La problematizzazione dell'istanza del sé sarebbe così demandata, semplicemente, a una questione certo centrale, ma non esclusiva, come quella dell'*amour propre*. Ma nell'ossessivo reiterarsi del termine "moi" nel frammento, nell'assenza di riferimenti espliciti all'"amour propre" (termine pur utilizzato in altri luoghi), si legge un'insistenza particolare sul problema del costituirsi – attraverso un'anti-definizione, che nel determinarne le note caratteristiche lo segnala come indefinibile, se non in quanto *rapporto* (a ciò di cui si fa il centro, agli altri io che vuole dominare) – tirannico e intrinsecamente ingiusto, del fondamento stesso della possibilità di quell'amor di sé: l'*odioso* "moi".

Pascal, in questo passo, non sembra tanto riferirsi all'*amour propre* come rapporto dell'io verso un se stesso tirannico e superbo, ma già costituito, quanto alla possibilità fondativa di quel se stesso sfuggente, che si condensa nel suo aspetto odioso poiché nasce dalla sua stessa tensione tirannica.

***

*Le* moi *est haïssable*, recita l'inizio del *Pensiero* riportato dal dizionario *Richelet* (e, come si è visto, non solo da quello); e se la nota di Port-Royal suggerisce che, in realtà, il riferimento sia da restringersi al s*olo* concetto di "amour propre", una ricerca lessicale sulle occorrenze di termini legati all'area semantica dell'odio dimostra invece che, nella maggior parte dei casi essi

compaiono proprio in funzione *riflessiva*, riferiti appunto al "moi"[16], il che renderebbe per lo meno poco probabile che Pascal abbia censurato, in ognuna di queste occorrenze, un riferimento all'*amour propre* che resta, comunque, un termine di cui esplicitamente si serve.

La questione della dichiarata *odiosità* del sé ricorre a infrangere continuamente il divieto retorico ed etico della *Logica* di Nicole e, nel farlo, sembra comprendere e abbracciare, ben più che il solo aspetto dell'*amour propre*, lo stesso carattere (fondamentalmente problematico, sul piano della sua definizione relazionale – l'unica possibile -, e frammentario) del sé. Si condensa così, intorno alla nozione sfuggente del "moi", l'impossibilità di una definizione: in Pascal, se non esistono termini indefinibili, esiste però un criterio che segnala il carattere di indefinibilità di un segno. *Qu'est-ce que le moi?*: la domanda in cui nell'incontro, segnalato da Richelet, fra prima e terza persona, si realizza

[16] Ho elaborato questa tabella per offrire una rappresentazione sinottica utile a rendere più evidente l'impressionate frequenza delle occorrenze riflessive:

| Voce | n° complessivo occorrenze | n° occorrenze riflessive |
|---|---|---|
| Haine | 8 | 3 |
| Haïr | 9 | 8 |
| Haïraient | 1 | 1 |
| Haïssable | 4 | 1 + 3 (indirette) |
| Haïssait | 1 | 1 |
| Haïssant | 1 | 1 |
| Haïsse | 1 | 1 |
| Haïssent | 4 | 3 |
| Haït | 1 | 1 |
| AREA SEMANTICA ODIO | 30 | 20+3 |

l'inattingibilità del sé, è destinata a rimanere in forma di domanda, a non trovare una definizione che la faccia tacere.

***

La forma frammentaria e antisistematica dei *Pensieri* di Pascal non pare esclusivamente contingente. Non si tratta, semplicemente, di un libro rimasto incompiuto a causa della morte prematura dell'autore – per quanto in effetti il libro sia rimasto incompiuto, e Pascal sia morto prematuramente. La testimonianza offerta dalle due copie dei *Pensieri* redatte immediatamente dopo la morte di Pascal, insieme alle dichiarazioni di Étienne Périer, nipote di Pascal e autore della prefazione (1669) all'edizione di Port-Royal, sullo stato delle carte al momento del ritrovamento, offrono importanti conferme alla tesi di una *ordinata confusione* degli scritti, meticolosamente raccolti in fascicoli (*liasses*), solo apparentemente disorganizzati. E la frammentarietà antiorganica delle *Pensées* si rivela oggi in tutta la sua profondità, grazie alla possibilità di edizioni "obiettive" basate sul testo delle copie (in particolare, della seconda, che riproduce esattamente lo stato dei *fascicoli* in cui lo stesso Pascal aveva raccolto i suoi frammenti). Naturalmente, la vicenda editoriale del libro è troppo ampia, complessa e appassionante com'è, per essere ripercorsa in questa sede. Oggi tuttavia, dopo che per secoli il principio *tematico*, inaugurato dal primo, grande e contestato lavoro editoriale sui *Pensieri*, che ha condotto alla cosiddetta edizione di Port-Royal (*Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, Paris, 1670 )[17], e dominante almeno fino al 1842 (anno del celebre *Rapporto* di Victor Cousin), ma in pratica anche oltre – grazie all'edizione Brunschvicg (1897) che resterà il riferimento fondamentale per buona parte del Novecento – si è affermata, realizzandosi nelle edizioni Lafuma, Le Guern e Sellier, la possibilità di un'edizione il più possibile "oggettiva", che imponesse un testo non difforme dall'ordine in cui si presentavano i fascicoli lasciati da Pascal.

[17] Per uno sguardo approfondito sugli inizi dell'avventura editoriale dei *Pensieri*, cfr. Marie PÉROUSE, *L'invention des Pensées de Pascal. Les éditions de Port-Royal (1670-1678)*, Honoré Champion, Paris, 2009.

Salta subito agli occhi, nel confronto fra un'edizione fedele al principio tematico, come quella di Brunschvig, e una che si attiene invece all'ordine reale dei fascicoli, così com'è riportato nella copia manoscritta, come quella di Sellier (1976[1]), il diverso ruolo del lettore, che risulta in un'esperienza completamente diversa: nel secondo caso, infatti, addentrarsi nel libro significa seguire attivamente, costruttivamente, lo snodarsi del pensiero dell'autore. Ne risulta un'identificazione fra autore e lettore, nel costante straniamento che nasce da questo movimento continuo, attivo e martellante, all'inseguimento dello scrittore. Non si saprà mai, e sarebbe inutile qui lanciarsi in acrobazie e supposizioni filologiche inaffrontabili, se e come il libro progettato da Pascal sarebbe stato diverso, se non fosse sopravvenuta la morte del suo autore. Certo, la testimonianza dei fascicoli lasciati in una sorta di ordinato disordine, e soprattutto l'impossibilità oggettiva di tali speculazioni, suggeriscono di accostarsi al testo per quello che è, ossia nell'ordine in cui l'autore l'ha lasciato. Frammentarietà e incompiutezza formali assumono allora la fisionomia di una complessità che si svolge in costante coerenza con i propri contenuti, in una consustanzialità essenziale che, alla luce del tormentato interesse per il "moi" che si è visto emergere, accosta il libro di Pascal a un altro libro – ben presente alla sua mente nel corso di tutta la composizione dei *Pensieri* – che nasce da un'impresa spudorata d'identificazione assoluta fra l'io dell'autore e il libro stesso: gli *Essais* di Montaigne.

Pascal condensa in un unico frammento (§644) la sua critica a Montaigne, autore di un gran progetto, rivoluzionario a suo modo, di pittura del sé, e il suo interesse per il "moi":

> "Parler de ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même; des divisions de Charron, qui attristent et ennuient; de la confusion de Montaigne: qu'il avait bien senti le défaut d'une droite méthode, qu'il l'évitait en sautant de sujet en sujet, qu'il cherchait le bon air.
>
> Le sot projet qu'il a de se peindre ! Et cela non pas en passant et contre ses maximes, comme il arrive à tout le monde de faillir, mais par ses propres maximes et par un dessein premier et principal. Car de

dire des sottises par hasard et par faiblesse, c'est un mal ordinaire. Mais d'en dire par dessein, c'est ce qui n'est pas supportable."[18].

E non si tratta di un frammento qualsiasi, ma del progetto di una prefazione a una prima sezione dell'opera (dedicata all'uomo, che *precedesse* quella dedicata a Dio): il che è il segno della persistenza e dell'insistenza della sua preoccupazione riguardo a questi due temi (l'irripetibile *fricassée* che sono i *Saggi* di Montaigne, e l'essenza dell'io), e la strettissima connessione reciproca che li lega e che assurge a un ruolo fondamentale in questo passo strettamente programmatico, a sua volta parte di un libro che vive nell'incompiutezza dei frammenti. Qui Pascal non cita Descartes, che pure è una presenza inevitabile, ma oppone i due modelli opposti di Charron, o l'estremizzazione dell'ordine fino alla *tristesse* e all'*ennui*, e Montaigne, con il suo *disordine*.

Pascal ammette, nel suo progetto di prefazione che "accade a tutti" ("il arrive à tout le monde") di dipingere se stessi ("se peindre"), parlando di sé attraverso quel che si scrive, persino proprio malgrado ("contre ses maximes"): proprio come nel grande disegno di Montaigne. Del resto, nelle *Pensées* è accolto il precetto delfico del "conosci te stesso" nella sua costitutiva paradossalità[19], già messa in luce dallo stesso Montaigne. Ma per l'appunto, quel che Pascal rimprovera a Montaigne, e in un passo estremamente pregnante delle *Pensées*, è proprio il progetto dichiarato di dipingere se stesso: il luogo in cui emerge l'insufficienza della sua stessa confusione, che pure sarebbe l'unico antidoto positivo al "défaut d'une droite méthode", di un metodo costrittivo, fondato sulla rigidità della definizione, laddove la definizione stessa ha dei limiti insormontabili. In effetti, Pascal non critica mai il disordine della pittura del sé (la *confusione*) di Montaigne, disordine che al contrario sembra essere il solo mezzo, frammentario e caotico, di rendere conto, in adempimento al precetto delfico, della natura frammentaria, caotica e mostruosa del soggetto, di quel sé che marca la forma, annientata e per questo paradossalmente potente, della condizione umana:

[18] §644.

[19] Cfr. §656 ( "je ne tiens qu'à connaitre mon néant").

> "le désordre lui-même est un signe : le désordre du discours marque le désordre du sujet"[20].

Il rifiuto di una "droite méthode" che imponga a cuore e ragione l'appiattimento, ingiusto e addirittura ridicolo, sui medesimi principi, è determinato dalla natura stessa del soggetto indefinibile, e da questo rifiuto nasce un libro frammentato e disorganico quanto è disorganico, scisso e frammentato l'io dell'autore, e l'io dell'uomo in generale, che "accade a tutti" di dipingere – sia pure contro le proprie stesse leggi etiche.

Il rispecchiamento fra la forma imprendibile del sé e quella dei *Pensieri* si realizza malgrado la forza soverchiante della Scrittura e della riflessione religiosa, malgrado la volontà di un autore tormentato fra la costante tentazione dell'umiltà e dell'annientamento e l'urgenza della conoscenza di sé. Lo spasmo del conoscere il proprio niente crea una pittura dell'io che nega costantemente, dolorosamente, nella sua stessa struttura straziata e incompleta (laddove il modello negativo, eppure vincolante, di questo ritratto della *condition humaine* – gli *Essais* – è, nel suo disordine ben studiato, pieno, il ritratto di un io colto nel suo rigoglioso, mosso disordine), il progetto montaignano di dipingere se stessi, eppure lo mette in atto, in fondo, altrettanto rigorosamente, nel rispecchiamento costante fra forma e contenuto.

L'antropologia deliberatamente frammentaria che sorge allora all'ombra della confusione di Montaigne marca l'impossibilità della costruzione di una qualunque forma di sapere che non sia deliberatamente anti-metodologica, che non rovesci immediatamente, nel movimento eversivo della derisione, la pretesa dell'io di costituirsi come qualcosa di organico, di non contraddittorio, sanando arbitrariamente (e falsamente) la frattura che il dogma della Caduta ha tracciato fra le due nature dell'uomo, perdendogli la prima e condannandolo a un destino di niente, al non essere né angelo né bestia, e nemmeno un loro mostruoso ibrido (§182), nascosto al se stesso che come Tantalo cerca – e deve cercare – continuamente di afferrare, perché Dio stesso gli è nascosto. Solo l'estrema

[20] §532.

derisione, l'implodere di qualunque metodo, l'infinito disordine del discorso, sfuggono al carattere ingannevole e alla presunzione dell'illusione della conoscenza.

> "La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale, c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles. […]
>
> Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher."[21].

Tuttavia, questo disordine del parlare che marca il disordine dell'essere (o meglio, dell'essere nulla), a sua volta non potrebbe essere, proprio a causa di questa analogia, di questa sinestesia costante fra due piani, passibile delle stesse accuse che Pascal rivolge alla confusione di Montaigne, cioè di sottendere un piano (in questo caso, la sua deliberata assenza, pur pianificata), e di ritrarre fedelmente, volutamente, una certa nozione dell'io? La contingenza, a suo modo perfetta, dell'incompiutezza del libro mantiene inevitabilmente aperta questa domanda, che può però, forse, rivelarsi un criterio di lettura proficuo, forse il solo in grado di tenere conto dell'indicazione di Pascal: "Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher.".

[21] §671.

## Osservazioni

Abbiamo ricostruito, nell'uno e nell'altro autore, una complessa geografia di divergenze e di punti in comune, di consonanze e di reazioni opposte. Abbiamo visto Pascal e Spinoza incontrarsi talvolta su un terreno comune, su una posizione condivisa – a partire dalla quale qualche divergenza profonda e sostanziale è poi arrivata a ad allontanarli. Abbiamo ascoltato le loro voci, cercando di ascoltare quella dell'uno con il contrappunto di quella dell'altro.

Il dialogo a distanza fra Spinoza e Pascal si è trasformato così in un vero dialogo a due voci sul tema della passione e delle possibilità di conoscenza che da essa scaturiscono. Un dialogo a due voci, in cui, di tanto in tanto, risuonava l'eco di una terza voce fuori campo, una voce ben nota agli orecchi dei due interlocutori – quella di Descartes.

Questo percorso comincia attorno a una questione essenzialmente metodologica: quella che riguarda l'effettiva possibilità di definire le passioni, nell'uno e nell'altro autore. Partire da questa domanda ha permesso di intravvedere subito la potenza e il valore del contrasto fra due metodi diversi, fra il paradigma dell'ordine e quello del disordine inteso come segno caratteristico della soggettività.

Abbiamo osservato in primo luogo, nei primi due capitoli, il disvelamento di una simmetria in cui si incrociano presenze e assenze. Alla presenza di una

nozione organica e performativa della definizione della passione (affetto) in Spinoza si contrappone, in Pascal, una totale assenza di definizioni per quel che concerne la passione. Nel contesto dell'*Etica*, in cui la possibilità di elaborazione di una definizione adeguata delle passioni è l'espressione della possibilità di trasformare la *passio* in un affetto potenzialmente attivo, la ragione dispone dell'ausilio di un'immaginazione intesa in quanto *virtus*, potenza evocatrice degli stati emotivi – propri o altrui; il che permette di riconoscere l'altro come nostro simile, declinando così al plurale la dialettica degli affetti. La ragione che opera nell'*Etica*, infatti, ha, rispetto alle passioni/affetti, un ruolo attivo che si dispiega in maniera armonica nella possibilità di un aumento della potenza di pensiero della mente, e di quella, del corpo, di agire.

In Pascal, invece, al posto di questa possibilità di perfezionamento di sé che traversa la teoria spinoziana della definizione, vediamo stagliarsi contro lo sfondo della confusione, del disordine inteso come segno della presenza del soggetto, l'affermazione del carattere ineluttabile e insopprimibile delle passioni: elementi vitali della natura umana, che, senza di esse, non sperimenterebbe nemmeno l'esistenza del tempo della vita. Altrettanto insopprimibile che le passioni è, per Pascal, la lotta, costante e impossibile a calmarsi, della ragione contro di esse. L'impossibilità di definire le passioni si rivela dunque non come il segno di una mancanza di interesse per questo tema, ma come l'espressione più immediata e più mimetica di questo eterno stato di belligeranza.

Abbiamo poi osservato, nei due autori, uno schema simmetrico di presenze e assenze. In Spinoza, di fronte alla presenza di una teoria completa della definizione delle passioni, scompare, a partire dalle opere giovanili, la figura dell'automa spirituale, modello dell'uomo di matrice cartesiana. In Pascal, invece, l'immagine cartesiana dell'uomo-automa si impegna in un processo di conoscenza di sé che si dispiega attraverso le increspature dell'abitudine, nella fissità posturale dei comportamenti che generano il sentimento.

Attraverso la sparizione dell'automa spirituale che era una figura del funzionamento della mente nelle sue opere giovanili, Spinoza ha reinventato l'uomo cartesiano che era il punto di partenza del suo primo schizzo psicologico.

Pascal, invece, pone un automa di matrice cartesiana al centro di una teoria del sé (*moi*) che, man mano che si dispiega nella sua maniera frammentaria, si rivela sempre più anti-cartesiana. Dunque l'assenza di definizioni in Pascal è compensata dalla presenza dell'automa. E se l'assenza delle prime fa parte di una posizione metodologica apertamente anti-cartesiana, la presenza dell'automa, macchina cartesiana per eccellenza, si rivela infine uno strumento suscettibile di distruggere la nozione di coscienza che è sottintesa all'impalcatura concettuale delle *Passioni dell'anima*.

In Spinoza, al contrario, l'assenza – o meglio, la sparizione –dell'automa spirituale dà luogo alla possibilità di costruire una teoria della definizione 'affettiva' capace di superare gli aspetti più repressivi della nozione cartesiana delle passioni, che pretenderebbe di giudicare il piano – fisico – dell'affetto utilizzando categorie mentali concepite per dominarlo.

L'idea spinoziana di una conoscenza che procede *attraverso* gli affetti – e non, come accade per Pascal, *malgrado* le passioni – non potrebbe in effetti risultare compatibile con una prospettiva che miri a una repressione, da parte della ragione, degli stati affettivi.

La terza e ultima tappa di questo studio è stata dunque dedicata all'analisi comparata delle dinamiche del desiderio, che in Spinoza è sempre costruttivo, mentre in Pascal si configura come la costante espressione di un vuoto impossibile a colmarsi. Da queste due concezioni innovative del desiderio, è condizionato l'evolversi delle gerarchie affettive fra i diversi affetti/passioni che i due autori modellano in reazione alle *Passioni dell'anima* cartesiane e proprio sulla base – condivisa a distanza dai due autori – di un'idea della coscienza intesa come risultato, come l'approdo a cui giunge la costruzione di un'immagine del sé di cui pascal mette in luce gli aspetti più paradossali – e l'inattingibilità – mentre

Spinoza insiste soprattutto sugli elementi più attivi dell'operazione, anche immaginativa, che la fonda.

In poche parole, rispetto al paradigma condiviso delle *Passioni dell'anima*, si osserva come Pascal sembri adottare inizialmente le premesse dualistiche della psicologia di Descartes. Spinoza, dal canto suo, le rifiuta in nome di una relazione egualitaria fra corpo e mente. In Spinoza, da questo rifiuto del dualismo deriva la possibilità di elaborare una nozione innovativa come quella dell'affetto. L'invenzione di questo concetto gli permette di liberarsi infine di ogni promiscuità semantica fra l'ordine del corpo e quello della mente. E proprio intorno a questa nozione, Spinoza costruisce una teoria della psicologia umana che si dispiega in una prospettiva il più neutra possibile, rispetto al suo oggetto – proprio come la psicologia cartesiana, di cui questa teoria degli affetti rifiuta le premesse dualistiche.

In Pascal, invece, vediamo scatenarsi un corto-circuito fra il dualismo cartesiano che accetta, e la sua nozione idiosincratica del sé, di quel *moi* odioso (*haïssable*) che resta ineffabile, e la cui natura non può essere espressa che dalla lingua delle passioni, cioè dalla lingua di ciò che è incomunicabile. Pascal è allora costretto a modellare il suo schizzo frammentario e antisistematico della natura umana in contrasto con il modello cartesiano, insistendo sugli aspetti meno neutri, sulla peculiarità estrema e insuperabile che si impone ogni volta che si affronta il tema delle passioni e della psicologia umana di cui, appunto, le passioni sono il fondamento. E le passioni rivestono questo ruolo, appunto, per mezzo del loro carattere inevitabilmente conflittuale.

Il risultato di questa doppia reinterpretazione che supera, rivoluzionandole, le *Passioni dell'anima* cartesiane, è infine la dissoluzione dello statuto originario dell'*ego* cartesiano. La coscienza, in Spinoza e in Pascal, perde

così ogni statuto primordiale e si trasforma in un'entità complessa, risultato di una costruzione geneaologica che la rende di fatto incompatibile con l'istantaneità del *cogito* cartesiano.

Questa dissoluzione dell'evidenza dell'*ego* di Descartes sfocia in conseguenze diametralmente opposte, in Pascal e in Spinoza. Il primo si cimenta nell'impresa di costruire una coscienza negativa del *moi* che ha, dapprincipio, dissolto. Il secondo, invece, tratteggia una nozione della coscienza come risultato dell'esperienza, e incornicia questa nozione in un contesto in cui, perché l'uomo sia libero, bisogna che superi infine gli aspetti più idiosincratici, più soggettivi, di questa coscienza stessa. Coscienza che è, ciononostante, quello che permette qualsiasi uso degli affetti e dunque qualsiasi progetto di emancipazione.

Dal suo canto, Pascal ottiene – e l'ottiene quasi a dispetto delle proprie premesse metodologiche, che sono dualistiche – il risultato di realizzare una forma di emancipazione paragonabile a questa attraverso la sua strategia di riconoscimento dei limiti intrinseci a ogni discorso razionale sul *moi* e sulle passioni che ne sono gli elementi insopprimibili, e attraverso la sua elaborazione di un discorso 'delle' passioni che sia mimeticamente identico al proprio oggetto, grazie al ricorso a una lingua che è allo stesso tempo poetica e teatrale.

Dunque, se nei due autori, proprio come in Descartes, la conoscenza si pone come il solo possibile rimedio alle passioni, un'analisi più approfondita rivela che la dialettica fra passioni e conoscenza si declina, per l'uno e per l'altro, in maniera decisamente diversa.

In Pascal, che concepisce la relazione fra conoscenza e passioni come un'eterna guerra intestina, la dimensione affettiva non può essere riscattata che dalla scelta dialettica di una passività assoluta, che possa ricondurre il suo automa – la creatura cartesiana che fa esplodere la certezza del cogito – a uno stato di automatismo paradossalmente scelto, e auto-imposto. Questo automatismo non ha un ruolo particolarmente importante sul piano cognitivo, né ha la funzione o la pretesa di riportare la pace nel conflitto perpetuo fra ragione e

passioni; in questo senso la conquista dell'automatismo si snoda in maniera apertamente anti-razionale, e non può che essere espressa in maniera mimetica rispetto al proprio oggetto, nel linguaggio sentimentale e imperfetto del corpo, dei sentimenti, dell'idiosincrasia e dell'incomunicabilità; non, dunque, nella lingua della ragione. In Spinoza, invece, è l'invenzione di una nuova nozione di attività affettiva che libera la passione dal suo carattere ineluttabile e soprattutto, dal pregiudizio antico sulla natura deteriore della sua origine corporea – pregiudizio che poggia proprio sull'opposizione fra il corpo e l'anima, un concetto che Spinoza sostituisce, proprio per sgombrare il campo da questa tentazione, con quello di mente. Tali opposizioni rappresentano, in effetti, una svalutazione costante del corpo rispetto all'anima: il corpo sarebbe, infatti, esaminato attraverso categorie intrinsecamente spirituali. E questo, nella prospettiva spinoziana, non è possibile, nel momento in cui qualunque possibilità di promiscuità ermeneutica fra il piano del corpo e quello della mente è esclusa proprio grazie alla tesi dell'identità dei due termini.

Curiosamente, questo abbandono della promiscuità ermeneutica fra il piano corporeo e quello mentale – che Spinoza realizza a livello metodologico affermando l'identità e la corrispondenza fra *ordo rerum* e *idearum* – è realizzato, in maniera performativa e quasi malgrado le proprie stesse intenzioni, proprio da Pascal: che non condivide le premesse anti-dualistiche del sistema psicologico spinoziano ma che, a causa della sua nozione idiosincratica dell'automatismo del sentimento, è costretto a trattarne in un modo che impiega, mimeticamente, proprio come fa il teatro, la lingua imperfetta che è l'espressione del corpo.

# Introduction

L'étude des passions au XVIIe siècle[22], oscillant constamment entre philosophie morale (et politique aussi)[23] et théories psychologiques, dévoile une tension flagrante qui caractérise la naissance de l'idée moderne du 'moi'. L'étude des passions donc, en équilibre instable entre exigences de connaissance et exigences de contrôle (contrôle de soi-même[24], aussi bien que des autres), est l'expression d'une tension intime entre philosophie pratique et théorétique, qui se déploie dans les antinomies entre éthique et psychologie, prescription et description, manuels de préceptes et 'art de connaître les hommes'[25]. Cette polarité substantielle entre philosophie 'pratique' et 'théorétique', en tant qu'insoluble, apparaît profondément liée au domaine même de l'étude des passions. Par conséquent, on ne peut pas en faire abstraction au moment où l'on entreprend une analyse de ce sujet.

---

[22] Fondamentale, à ce sujet, est l'étude de Susan JAMES, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

[23] Voir Remo BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano, 1991. Voir aussi Manfred POSANI LÖWENSTEIN, « Le astuzie del moralista », *Rinascimento*, 2010, pp. 525-49.

[24] Voir Stephen GREENBLATT, *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare*, University of Chicago Press, Chicago, 1980; Michel MEYER, *Le Philosophe et les passions*, PUF, Paris, 1991.

[25] Voir Marin CUREAU DE LA CHAMBRE, *Les Caractères des passions*, Paris, 1648.

Cependant, une analyse fondée sur ces prémisses, qui examinerait le rapport entre la qualité 'hybride' de l'étude des passions, discernable aussi à un niveau stylistique, et la naissance d'un concept moderne du 'moi', ne se contenterait pas de remettre en cause une répartition « géopolitique » entre différents domaines ou établir une catégorisation de genres. Au contraire, il s'agirait d'une réflexion au sujet du rapport entre raison et passions, de l'aliénation mutuelle du ratiociner et du ressentir, visant à repérer la naissance d'une notion polymorphe, variée – 'théâtrale', à vrai dire – de la conscience de soi, laquelle jaillit des formes, des problèmes, des contradictions de ce rapport même. Une telle notion de conscience, grâce à sa nature *protéiforme,* peut bien substituer à la linéarité narrative typique d'un récit de 'soi-même' semblable à celui des *Confessions* augustiniennes, l'autoportrait 'en mouvement' de Montaigne, que l'on peut considérer comme l'*antécédent* fondamental de l'accès à la conscience de soi, devançant ainsi Descartes auquel elle est habituellement attribuée[26].

Si la conscience peut se représenter sous plusieurs formes, et si elle est capable, comme un nouveau Protée, de se changer en une série infinie de métamorphoses, elle n'a plus besoin d'un événement biographique comme la conversion d'Augustin, qui, offrant un moment de rupture entre un 'moi' vieux et pécheur, et un autre, nouveau, saint, était le seul moyen qui pourrait permettre la vision du « soi-même comme un autre »[27], le prérequis décisif d'une narration autobiographique capable de dévoiler l'histoire du 'moi'.

Cette recherche au sujet de l'étude des passions, partant de ce postulat concernera principalement deux attitudes différentes, dont l'opposition mutuelle va rendre possible le discernement de l'action de cette tension entre philosophie morale et théorétique qui constitue un caractère fondamental de l'étude des passions.

---

[26] Voir Léon BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Brentano's, New York, 1944.

[27] Voir Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

D'une part, on considérera le thème de la construction et de la structuration, dans l'*Éthique* de Spinoza, d'une vraie *théorie* des affects. Tout d'abord nous affronterons le problème de l'absence, au sein de la théorie spinozienne des mouvements de l'âme, d'un lieu approprié notamment à la conscience de soi. Cette absence sera analysée par rapport au rôle de la raison et à sa disposition taxinomiste (qui est, à son tour, complexe et problématique, et mérite donc d'être enquêtée dans une perspective théorique et historique[28]). Cette disposition de la raison spinozienne, se déroulant dans les articulations de la théorie des mouvements de l'âme, jaillit d'une exigence complexe de contrôle au sein de laquelle la gnoséologie et l'éthique finissent par se résoudre organiquement l'une dans l'autre, dans le contexte d'une action cognitive qui ne peut pas faire abstraction de sa nature *éthique*. Le résultat de cette fusion organique est le lien nécessaire entre connaissance et joie, pénétrant la notion de *potentia agendi*[29].

À un deuxième niveau, cet accès au problème permettra de remarquer un détail fondamental de l'étude spinozienne des mouvements de l'âme, qui n'a pourtant pas été assez analysé par la critique. Il s'agit du rôle effectivement joué par le corps dans le contexte de la théorie des *affectus* et de la dialectique entre activité et passivité créée par cette même exigence de contrôle des passions qui donne lieu à la théorie des mouvements de l'âme. Le rôle du corps – qui est, selon Spinoza, identique (*unum et idem*) à la *Mens*[30] – sera examiné par rapport à

[28] L'antécédent qui fait autorité au sujet de la classification des passions, est évidemment celui de Thomas d'Aquin (voir encore Susan JAMES, *Op. cit.*, pp. 6-7 ; et, au sujet du rôle de St. Thomas non pas comme antécédent de la classification spinozienne, mais des classifications des moralistes français, voir Anthony LEVI, *French Moralists: The Theory of the Passions 1585-1649*, Clarendon Press, Oxford, 1964).

[29] Voir la réflexion sur ce thème de Syliane MALINOWSKI-CHARLES, *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2004.

[30] À propos de l'opportunité de substituer la notion spinozienne d'identité à celle, trompeuse en tant que élaborée par Leibniz, et non pas par Spinoza, de 'parallélisme', voir Chantal JAQUET, « I rapporti corpo/mente in Spinoza e la critica al 'parallelismo' », traduction italienne d'A. Delfino, dans *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, éd. C. Piazzesi – M. Priarolo – M. Sanna, Pisa, 2008, pp. 109-19.

l'implosion du couple synonymique 'passion-émotion'. Une implosion qui s'exprime par l'introduction d'une relation dialectique (une nouveauté absolue dans le domaine de l'étude des passions) entre activité et passivité. Cette dialectique jaillit de la coïncidence même entre exigences 'morales', de contrôle, et exigences cognitives qui est à la base de la théorie des mouvements de l'âme de l'*Éthique* et qui rend de plus en plus pressante la réflexion au sujet de l'absence d'un lieu préposé notamment à la conscience de soi chez Spinoza.

En opposition, au bout de cette tension entre philosophie théorique et pratique qui amène Spinoza à des résultats problématiques, on peut situer les *Pensées* de Pascal, avec leur mépris du 'moi' au sein duquel on peut d'abord ressentir l'action de Montaigne, prédécesseur refoulé mais pas inconnu, et de son '*sot projet de se peindre*'. Le refus ambigu de l'autoportrait comme moment de la construction d'une image du 'moi', et celui, bien plus tranchant et catégorique, d'une classification casuistique des passions, sont accompagnés, chez Pascal, par la naissance d'une notion – paradoxale et *négative* – de conscience de soi. Dans ce cadre, donc, s'interroger sur les résultats de la tension entre philosophie théorétique et pratique, entre étude et 'histoire' du moi, en comparant l'attitude spinozienne et son 'opposé' pascalien, et les conséquences qui en dérivent, peut enfin aider à gagner un accès à l'histoire de la notion de conscience de soi.

***

Mais pourquoi, ce choix de Spinoza et de Pascal ? La radicale divergence, méthodologique et structurelle, entre la géométrie de l'*Éthique* et le caractère fragmentaire des *Pensées* fait apparaître de plus en plus frappantes les différences entre les deux auteurs au sujet de l'étude des passions.

Le domaine de l'étude des passions, comme nous l'avons déjà mentionné, se situe en effet là où se croisent éthique et anthropologie, philosophie pratique et théorique. À l'égard d'un tel sujet, la *forme* de l'étude, en exprimant une

perspective intrinsèquement complexe due à cette nature amphibie qui la caractérise, en même temps pratique et théorique, assume bien plus qu'une importance purement *formelle*.

Les différences incomblables entre la structure anti-méthodologique, délibérément asystématique – au-delà des raisons historiques-biographiques d'un hypothétique inachèvement –, des *Pensées*, en brisant en fragments une image de l'homme (ou, mieux, du soi) qui se moque de sa centralité même, et la parfaite organisation géométrique du chemin spinozien vers l'émancipation de l'homme, vers la transition ascendante en direction de l'*acquiescentia* sublime, et pourtant immanente, de la science intuitive, ne sont pas seulement des différences apparentes. L'attitude diverse envers l'étude des passions, chez Spinoza et chez Pascal, repose sur des principes bien plus globaux. Des principes qui, en se révélant réfractaires à tout essai de conciliation, expriment très bien leur puissance, et peuvent être observés à l'aide de cette même perspective de contraste, donnant en quelque sorte une ultérieure démarche de 'détermination' objective à la doctrine de l'un et de l'autre. L'optimisme spinozien et le *tragique* de la philosophie de Pascal[31], vont atteindre leurs apogées et exprimer toute leur puissance concurrentielle avec l'étude des passions, puisant dans leurs respectives idées de l'homme, autant problématiques qu'essentielles chez l'un et chez l'autre.

Cette lecture conjointe va confronter deux positions évidemment inconciliables, mais, en même temps, forcément représentatives, dans l'unicité et originalité qui marquent deux attitudes situées aux extrémités opposées du panorama intellectuel du XVIIe siècle. En adversaires de Descartes, pour des raisons pourtant bien opposées, Pascal et Spinoza, « sans se connaître, […] se sont en quelque sorte répondu » a écrit, il y a déjà longtemps, Léon Brunschvicg

[31] À ce sujet, voir l'article d'André COMTE-SPONVILLE, « Pascal et Spinoza face au tragique », dans *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, éd. L. Bove – G. Bras – É. Méchoulan, Éditions Amsterdam, Paris, 2007, pp. 311-25.

.

dans le chapitre X de son *Spinoza et ses contemporains*[32], en déclarant la nécessité (dont se fait l'écho, quelques années plus tard, Pierre Macherey[33]) d'une confrontation critique à la fois systématique et strictement comparative, qui est pourtant restée dans son ensemble inachevée[34], à l'exception de quelques importantes interventions[35].

On analysera donc les différentes attitudes des deux auteurs à l'égard des passions et de l'étude de celles-ci, en suivant le conseil de Brunschvicg, qui qualifiait le contraste entre Pascal et Spinoza comme « l'un des spectacles les plus curieux que puisse offrir l'histoire de la pensée, l'un des plus instructifs aussi ; il embrasse dans toute son étendue l'horizon intellectuel du XVIIe siècle; il permet

---

[32] Léon BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains,* PUF, Paris, 1971[5] (1951[1]), ch. X, pp. 194-211, ici p. 197.

[33] Pierre MACHEREY, « Entre Pascal et Spinoza : le vide », dans *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, éd. E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 71-87, ici p. 87 : « [...] il n'est sans doute pas possible de réconcilier Pascal et Spinoza, dont les positions philosophiques sont irréductiblement divergentes. Mais qu'il est possible, voir même nécessaire, de les lire ensemble et concurremment, pour dévoiler les enjeux véritables du débat qui les confronte, et qui est celui de toute cette pensée classique qui est encore la nôtre. ».

[34] Pour ces remarques sur l'absence d'une étude systématique, voir l'introduction de Laurent Bove à la collection d'essai qui constitue, en fait, une vraie exception à la situation dont Bove lui-même se plaint : *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste: de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, *op. cit.*

[35] Voir, entre autres, Christian LAZZERI, « Pascal, Spinoza et la question du politique », dans *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par P.-F. Moreau, ENS éditions, Fontenay/Saint-Cloud, 1996, pp. 173-204. Voir aussi Filippo MIGNINI, « Entre Pascal et Spinoza : la philosophie ou l'indifférence de la substance comme sujet de contraires », dans *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par P.-F. Moreau, ENS éditions, Fontenay/Saint-Cloud, 1996, pp. 213-26; Pierre-François MOREAU, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994. Et aussi : Laurent BOVE, «Vauvenargues, lecteur politique de Pascal», dans *Religion et politique, les avatars de l'augustinisme*, Publications de l'université de Saint-Etienne, Saint-Étienne, 1998; Laurent BOVE, « Vauvenargues politique, l'héritage machiavélien et spinoziste », dans *Entre Épicure et Vauvenargues*, Honoré Champion, Paris, 1999; Laurent BOVE, « Vauvenargues, une philosophie pour la 'seconde nature' », dans *Vauvenargues, philosophie de la force active*, Honoré Champion, Paris, 2000; Alain BADIOU, *L'Être et l'événement,* Seuil, Paris, 1988 .

d'en éclairer les extrémités, et de remplir l'entre-deux, en suivant, à travers l'opposition de deux systèmes, la trame logique qui, dans l'un et dans l'autre, relie sans lacune, sans fissure, le principe mathématique et la conclusion apologétique »[36].

[36] Léon BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporaines*, *op. cit.*, p. 198.

# Divergences et paradigmes partagés

Les textes sur lesquels la comparaison portera sont, principalement, les *Pensées* de Pascal et l'*Éthique* spinozienne. Bien sûr, d'autres œuvres des deux auteurs seront constamment présentes, en tant que termes de la confrontation[37];

[37] On ne prendra cependant pas en considération le *Discours sur les Passions de l'Amour*, à cause des nombreux problèmes posés par l'hypothèse de son authenticité – hypothèse aujourd'hui rejetée, presque à l'unanimité, par la critique. Déjà en 1911 un des premiers et des plus enthousiastes partisans de l'authenticité du *Discours*, Émile Faguet, était contraint d'affirmer que « les arguments prouvant qu'il n'est pas prouvé que Pascal soit l'auteur du *Discours sur les Passions de l'Amour* sont excellents » (Émile FAGUET, *Discours sur les passions de l'Amour, attribué à Pascal*, Paris, 1911). Et, en indice textuel en faveur de l'authenticité, même face à cette admission de faiblesse des épreuves, Faguet citait justement le fait que, dans le *Discours*, on remarque une seule occurrence du pronom 'je', ce qui s'accorderait avec l'aversion de Pascal pour le moi ; mais évidemment (même si on n'ose pas, ici, prendre position dans un débat ainsi compliqué) les résultats de notre recherche au sujet du rapport entre Pascal et le 'moi interdit' nous forcent, on le verra, de considérer comme de plus en plus faible cette argumentation. Il y a d'abord, dans l'histoire du *Discours*, plusieurs opinions qui font autorité et qui soutiennent, toutes, l'inauthenticité du texte, de façon plus ou moins modérée : par exemple, un grand connaisseur de Pascal tel que Fortunat Strowski, en accord avec Brunschvicg, considérait le *Discours* comme un compte-rendu, assez approximatif, d'une conversation entre amis à laquelle, probablement, Pascal aussi aurait participé (Fortunat STROWSKI, « L'énigme de Pascal et du *Discours sur les passions de l'Amour* », *Le Correspondant*, août 1920, pp. 603-16). Mais c'est Louis Lafuma qui eut presque le dernier mot sur le problème de l'authenticité du *Discours*, en mettant en lumière les nombreux indices suggérant l'hypothèse contraire : l'absence totale de notes en vue de la composition du *Discours*, sa parution soudaine en 1843 sans que personne ne l'ait jamais mentionné auparavant, les citations internes des *Pensées* tirées, toutes, de l'édition de 1670 (alors

on tentera d'examiner, dans la mesure du possible, évolutions et changements de perspective à l'intérieur de chaque parcours.

Mais l'*Éthique* et les *Pensées*, qui partagent le destin des classiques, d'être moins lus que commentés, et qui montrent des différences aussi abyssales au niveau structurel, seront le foyer de ce travail de confrontation. Et cela non seulement en vertu du fait que l'*Éthique* est dans l'*opera omnia* de Spinoza, ainsi que les *Pensées* dans celle de Pascal (quoique ces dernières soient un livre posthume et inachevé) le livre le plus complet et le plus hardi sur l'homme et sur sa condition; mais aussi parce que, chez chacun des deux auteurs, le fait que le chef-d'œuvre ait une structure aussi différente, aussi divergente par rapport à celle du livre de l'autre, exprime d'abord un écart sémantique et en même temps syntactique, un écart lié à la forme du discours sur les passions, qui demande, au sein de la confrontation, à être enfin fouillé dans sa signification la plus profonde.

***

Toute comparaison entre l'*Éthique* et les *Pensées* met d'abord en lumière d'énormes différences de structure, de langue, de style : dissemblances qui sont, à leur tour, le reflet d'une divergence bien plus profonde, se situant au cœur de la conception même de l'homme et de cette composante fondamentale de celui-ci qui sont les passions, pour Pascal comme pour Spinoza. L'optimisme spinozien sur l'état des passions, qui se nourrit de son idéal égalitaire des rapports entre corps et esprit, conçus comme une seule et même chose, s'oppose au pessimisme pascalien qui voit, au contraire, dans l'homme la créature scindée par excellence.

---

que, si, en accord avec les partisans de l'authenticité, le *Discours* avait été écrit par Pascal, ça aurait dû être vers 1652-3 : ce qui contraste aussi avec d'autres échos présents dans le texte, échos d'ouvrages parus après 1665 comme les *Maximes* de La Rochefoucauld, entre autres). Voir Louis LAFUMA, « Introduction » à *Discours sur les passions de l'Amour*, étude et critique du texte par L. Lafuma, Delmas, Paris, 1950. Pour un compte-rendu complet et assez récent de la question, voir la « Nota » de Bruno NACCI à *Discorso sulle passioni d'amore*, Greco Editori, Milano, 1993, pp. 11 ss.

Mais, en dépit des énormes différences entre l'une et l'autre œuvre, les *Pensées* et l'*Éthique* ne sont pas, tout à fait, incommensurables. Car aussi bien Spinoza que Pascal, lorsqu'ils dessinent, chacun à leur propre façon, leurs figures de l'homme vis-à-vis de cette incontournable donnée de l'expérience qui est l'existence et la persistance des passions dans la structure de son identité, ont devant les yeux un modèle commun, un paradigme partagé qu'ils réinterprètent, en toute liberté : les *Passions de l'âme* de Descartes – pour tous deux, à la fois, maître et adversaire. Ce précurseur commun révèle parfois sa présence en émergeant par-ci par-là à travers une citation indirecte, une réinterprétation de quelque passage particulier. Et cet antécédent, grâce, justement, au fait d'être non seulement un devancier incontournable des œuvres de nos deux auteurs, mais un *devancier partagé* aussi, fournit idéalement un arrière-plan sur lequel les figures de Pascal et Spinoza peuvent, toutes deux, se détacher comme deux silhouettes face à un même décor théâtral.

Et c'est grâce à ce décor commun – la confrontation gagnant un arrière-plan conjoint – que les différences entre un auteur et l'autre peuvent se configurer comme *divergences* au lieu d'être de simples signes d'incommensurabilité.

Dans ce sens, le style elliptique et fragmentaire de Pascal et la précision géométrique de celui de Spinoza, deviennent les deux voix d'un dialogue, s'entrecroisant sans cesse autour des notions juxtaposées de l'homme et des développements possibles de son identité dans la relation profonde et intime avec les passions et leurs 'remèdes'. Car, chez Pascal comme chez Spinoza, on trouve une idée – typiquement liée au *Zeitgeist* des auteurs – de la connaissance comme remède aux passions ; si ce n'est que, si chez Spinoza connaissance et passions, grâce à la notion novatrice d'affect, deviennent susceptibles d'être conçues comme les deux facettes d'une même pièce, tandis que chez Pascal, au contraire, l'idée d'un possible remède aux passions, (tâche d'abord demandée à la connaissance), se révèle enfin un idéal inatteignable par l'homme. Homme qui, avec sa nature constitutivement scindée, est condamné à demeurer prisonnier des lois de la

coutume aussi longtemps qu'il ne sera affranchi des passions : c'est-à-dire, aussi longtemps qu'il demeurera homme, car les passions et leurs conflits perpétuels vis-à-vis de la raison, comme on le verra, sont ce qui définit l'homme pascalien en tant que tel.

***

Cette étude portera donc sur les *passions* – selon la terminologie cartésienne, la connaissance de laquelle fait partie du patrimoine philosophique partagé par Pascal et Spinoza. C'est, en effet, cet usage de matrice cartésienne, bien connu par nos deux auteurs, qui légitime le choix de parler d'abord de *passions*, terme récurrent dans le français de Pascal, mais aussi dans le latin spinozien (*passio*), et qui, par une sorte d'*hapax legomenon*, apparaît dans l'*Éthique* même dans sa forme grecque (*pathema*, qui, au niveau étymologique, exprime le mieux l'aspect de passivité impliqué par le mot). Au sujet de cette étude, on découvrira que Spinoza, dans le sillon des passions greffe une notion bien plus ample et novatrice – celle d'*affect* – qui résulte de sa conception égalitaire des rapports entre corps et esprit, et qui, grâce à sa nature dialectique, est susceptible de pratiquer une conciliation entre passions et connaissance que l'on verra être, par contraste, absolument inenvisageable chez Pascal (lequel, à son tour, conçoit toute relation entre corps et esprit dans les termes d'une relation conflictuelle). Nous en conclurons que, si pour Spinoza la passion comporte un aspect *actif* susceptible d'être engagé dans un processus cognitif, chez Pascal, au contraire, la connaissance ne procède que *malgré* les passions.

L'autre pôle de notre étude, celui de la conscience de soi qui est en constante relation avec les passions et les possibilités effectives de les connaître (et de *se* connaitre par le moyen des passions) implique, à son tour, un autre tournant fondamental : comme nous le verrons, les deux auteurs, par leurs

notions (quoique divergentes) des passions et de l'expérience 'émotionnelle' qui en découle, parviennent à démonter, de façons différentes, la notion originaire et fondatrice de l'*égo* cartésien. Ce détachement du paradigme de Descartes porte les deux philosophes à élaborer deux notions de conscience, bien sûr, bien différentes l'une de l'autre, mais qui partagent leur aspect constructif. La conscience spinozienne, sorte de « je ressens, donc je suis » passible d'intensifier l'expérience affective en la perfectionnant du point de vue cognitif (et ontologique), et la conscience de soi purement *négative* (conscience de son néant) que l'on trouve chez Pascal, sont associées par le fait d'être conçues, toutes deux, plutôt comme un *résultat* auquel on aboutit, que comme le *point de départ* de l'expérience. Mais cette nature constructive de la conscience, à son tour, se dédouble en exprimant une différence essentielle entre les deux auteurs. Car si, chez Spinoza, cette conscience qui se construit à partir d'un tissu d'associations de nature émotive et imaginative est, bien que conservée au cœur de la sublimation de la science intuitive, passible d'être impliquée dans un jeu intersubjectif plus ample entre consciences différentes, qui la perfectionne et, seul, est passible de la rendre plus vraie et plus réelle en dépassant ainsi les bornes de l'individualisme. Chez Pascal, au contraire, la négativité de la conscience est le signe de son ineffabilité, de son incommunicabilité. Toute conscience, chez Pascal, est donc d'abord isolement – ce qui marque une différence incomblable par rapport à Spinoza. Pascal est pourtant – on le verra – l'inventeur d'un lexique du moi qui ira constituer la langue (idiosyncratique et toute particulière, empreinte de termes liés à la langue des passions) de sa notion de la conscience comme moment de négativité.

Chez Spinoza, grâce au fait que les affects, signes de l'égalité psychophysique de l'homme, parlent une langue *imaginative* (le verbe *imaginari* est le verbe de la théorie spinozienne des affects), l'imagination, dans sa composante la plus libre et la plus évocatoire, permet une forme de reconnaissance entre semblables qui garantit à la connaissance affective de soi de dépasser les limites de l'individualité en tant qu'isolement. Chez Pascal, la

découverte du moi avec ses bornes imperméables à la communication entre individus différents impose au contraire un silence émotif empreint de rivalité émulative ; silence qui résonne du cri, désespéré, de tout moi qui, tyrannique, demande en vain à être reconnu.

***

L'invention spinozienne de la notion d'affect et celle, pascalienne, du 'moi' comme concept substantivé – inventions de deux idées fondamentales de la modernité – jaillissent, les deux, d'un substrat commun décliné de façons différentes. Ces inventions naissent au sein d'une réflexion sur les passions qui, chez Pascal ainsi que chez Spinoza, garde Descartes comme antécédent et cible polémique. Chacun de nos deux auteurs réagit, à sa propre manière, à certains aspects des *Passions de l'âme* ; et finalement, les résultats de ces réactions paraissent s'entrecroiser. Pascal accepte, d'un côté, les prémisses dualistes de la psychologie cartésienne, tandis que Spinoza les rejette au nom d'une relation égalitaire entre corps et esprit. Spinoza, cependant, à travers sa notion des affects (découlant, justement, du rejet du dualisme) construit une théorie de la psychologie humaine qui, comme celle de Descartes, essaye de se poser dans une perspective qui soit possiblement *neutre* par rapport à son objet. Pascal, suite au court-circuit entre l'acceptation du dualisme cartésien et son propre idéal de l'ineffabilité du moi, est contraint de donner un compte-rendu de l'identité humaine qui est, au contraire, tout empreint du lexique hyper-particularisant de l'idiosyncrasie.

***

L'étude sera articulée autour de trois parties, qui représenteront les trois étapes fondamentales de la confrontation entre les deux auteurs.

1) Le premier chapitre, *Définitions*, abordera la question de la possibilité de *parler* des passions. On traitera des théories de la définition de chaque auteur, et des conséquences qui en découlent au sujet du thème de la passion.

   On remarquera, chez Spinoza, la présence d'une théorie 'performative' de la définition affective, impliquant la possibilité d'une compréhension de sa propre vie émotive susceptible de rendre le sujet de l'expérience émotionnelle *causa adæquata* de ses états affectifs.

   Chez Pascal, au contraire, on observera une absence totale de définitions au sujet des passions, qui ne dénonce pas pourtant un manque d'intérêt à ce sujet. Le thème de la passion se révèle vital, chez Pascal, dans sa représentation de l'essence de l'homme. Homme que la passion – réfractaire à tout essai de définition – détermine en traçant, par son conflit perpétuel avec la raison, les bornes de ce 'moi' que Pascal en premier traite comme un sujet grammatical et qui se définit, constitutivement, par l'usage d'un lexique passionnel : le lexique de la haine, de la rivalité et de l'émulation qui découlent de sa nature intrinsèquement tyrannique.

2) Dans le deuxième chapitre, *Automates*, on traitera des façons divergentes, chez nos deux auteurs, de *comprendre* et expliquer les passions.

   Chez Spinoza le modèle cartésien qui illustrait dans les œuvres de jeunesse le fonctionnement de l'esprit était un 'automate spirituel' : on remarque pourtant la disparition de cet homme-machine au sein de l'*Éthique*. C'est, justement, en faisant disparaître cet automate que Spinoza réinvente, en fait, l'homme encore « cartésien » qui était le point de départ de sa première étude psychologique.

Pascal, de son côté, pose un automate de matrice cartésienne au centre d'une théorie du moi qui, au fur et à mesure qu'elle se déroule de sa façon fragmentaire, se révèle de plus en plus anticartésienne.

L'automate spirituel de Spinoza, tel le Pinocchio du roman, en disparaissant donne lieu à l'homme libre ; l'automate pascalien, en revanche, est un cheval de Troie par lequel on rentre au centre du système cartésien pour l'exploiter.

La présence/absence des définitions des passions et celle des automates, chez les deux auteurs, est donc symétrique ; dans les deux cas, elle se configure en réaction à Descartes. Et dans le cadre de cette réaction, on voit exploiter la notion cartésienne de l'égo et de l'évidence empirique immédiate de la conscience. Chez Pascal comme chez Spinoza, la conscience se configure en fait comme point d'aboutissement, comme résultat de l'expérience, plutôt que comme point de départ de celle-ci.

3) Cette notion de la conscience comme résultat plutôt que comme position d'une certitude originaire et immédiate entraîne, comme on le verra dans le troisième chapitre, des conséquences significatives par rapport au traitement particulier des 'passions' présentes dans le tissu des *Passions de l'âme*, qui reviennent chez Spinoza et chez Pascal. Les deux auteurs – l'un dans l'ordre géométrique de sa théorie des affects, l'autre dans la confusion voulue et recherchée de son portrait involontaire de l'homme – reprennent en fait les termes de la classification cartésienne, en les réinterprétant.

La troisième et dernière étape de cette étude sera justement dédiée à l'analyse comparée des dynamiques internes dans les deux cas d'étude des passions, et des deux différentes manières d'entendre le problème de les *régler.* On réfléchira surtout sur les stratégies de description du

fonctionnement du désir (qui chez Spinoza est toujours constructif, lorsque chez Pascal il exprime forcément le signe d'un manque, d'un vide impossible à combler) et des hiérarchies entre différents passions-affects, que les deux auteurs façonnent avec des résultats qui se révèlent parfois curieusement semblables.

# I. Définitions

Afin d'introduire l'analyse systématique des deux conceptions différentes de l'étude des passions, nous examinerons pour commencer la notion de passion dans son acception la plus simple, chez Spinoza et chez Pascal, en fournissant une brève esquisse de leurs *définitions* respectives du concept.

Nous verrons que la définition de la passion montre déjà des éléments intéressants dans le cadre de cette étude. D'un côté, la définition spinozienne va dévoiler une conception 'optimiste' (se manifestant dans l'idée des transitions d'un état de passivité à un état d'activité) du rapport entre passions et puissance de la raison ; une conception qui harmonise gnoséologie et éthique au sein d'un effort rationnel, taxonomiste et 'géométrique'. De l'autre côté, chez Pascal, l'*absence* et même le refus d'une définition d'un concept pourtant essentiel de l'identité de l'homme (ou, mieux, du *moi*), est à son tour éloquente et exprime, dans son attitude ouvertement antisystématique, la complexité de la question de l'identité.

## I.1. Présences et absences

« La définition vraie d'une
chose n'enveloppe
et n'exprime rien d'autre que
la nature de la chose définie. »

SPINOZA, EI8S2

On aperçoit, chez Spinoza, une définition complète des affects qui est revêtue d'un rôle fondamental dans le bâtiment de l'*Éthique*, alors que, chez Pascal, on remarque le choix méthodologique de ne pas explorer le thème de la passion (pourtant présent dans le tissu des *Pensées*) dans une perspective comparable.

Si la théorie spinozienne des affects trouve – on le verra – dans l'acte même de définir la *passio* et l'affect, le substrat de sa possibilité épistémologique, Pascal, dans sa quête tourmentée du *moi*, refuse obstinément de le façonner sur un modèle d'ordre géométrique, et semble pouvoir le concevoir précisément là où le domaine de la définition se termine.

Cette différence structurale au sein des deux différents systèmes de pensée pose elle-même des questions. Afin de découvrir les raisons de cette présence encombrante au sein de l'*Éthique* et de sa remarquable absence dans les fragments des *Pensées*, on envisagera la valeur et la fonction de la définition, chez l'un et chez l'autre penseur, en insistant sur la singularité de chaque auteur dans la détermination du rôle de la passion.

# Spinoza : *passio* et *affectus*

« Un affect est d'autant plus
grand qu'il est excité simultanément
par un plus grand nombre de
causes convergentes. »

SPINOZA, EV8

Au début de la troisième partie de l'*Éthique*, partie dédiée aux affects, Spinoza déclare, d'une façon programmatique, les raisons de son choix d'un traitement 'géométrique' du sujet, qui révolutionne la tradition de la morale en vidant de son sens les concepts classiques de vertu et de vice.

La définition des passions, dans ce contexte, va avoir une importance capitale, semblable à celle des définitions dans une science pareille à la géométrie.

> « La plupart de ceux qui ont écrit sur les affects et sur les principes de la conduite semblent traiter non de choses naturelles qui suivent des lois générales de la Nature, mais de choses qui sont en dehors de cette Nature. Il semble même qu'ils conçoivent l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire. Ils croient en effet que, loin de le suivre, l'homme perturbe l'ordre de la Nature et que, dans ses propres actions, il exerce une puissance absolue et n'est déterminé que par lui-même. Aussi attribuent-ils la cause de l'impuissance et de l'inconstance humaines non pas à la puissance générale de la Nature mais à je ne sais quel vice de la nature humaine sur laquelle, dès lors, ils pleurent, rient, exercent leur mépris ou, le plus souvent, leur haine. Et celui qui sait accabler l'impuissance de l'Esprit humain avec le plus d'éloquence ou le plus d'arguments passe pour divin. [...] Sans doute leur paraîtra-t-il étonnant que je me propose de traiter des vices et des dérèglements, en l'homme, d'une manière géométrique et que je veuille décrire selon une méthode rigoureuse et rationnelle ce qu'ils clament être contraire à la Raison et n'être que vanité, absurdité et horreur.

> Mais voici mes raisons. Il ne se produit rien dans les choses qu'on puisse attribuer à un vice de la Nature ; car elle est toujours la même, et partout sa vertu, sa puissance d'agir est une et identique. C'est-à-dire que les lois et les règles de la Nature selon lesquelles tout se produit et se transforme sont toujours et partout les mêmes, et c'est aussi pourquoi, quelle que soit la nature de l'objet à comprendre, on ne doit poser qu'un seul et même principe d'explication : par les lois et règles universelles de la Nature. [...] *Je traiterai donc de la nature et de la force des Affects, puis de la puissance de l'Esprit à leur égard, selon la même méthode que j'ai utilisée dans les parties précédentes pour la connaissance de Dieu et pour celle de l'Esprit, et je considérerai les actions humaines et les appétits comme s'il était question de lignes, de surfaces ou bien de corps* » [38].

[38] « Plerique, qui de Affectibus, et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur, non de rebus naturalibus, quæ communes naturæ leges sequuntur ; sed de rebus, quæ extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Nam hominem naturæ ordinem magis perturbare, quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde, quam a se ipso determinari, credunt. Humanæ deinde impotentiæ, et inconstantiæ causam non communi naturæ potentiæ; sed, nescio cui naturæ humanæ vitio, tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur; et, qui humanæ Mentis impotentiam eloquentius, vel argutius capere novit, veluti Divinus habetur. […] His sine dubio mirum videbitur, quod hominum vitia, et ineptias more Geometrico tractare aggrediar, et certa ratione demonstrare velim ea, quæ rationi repugnare, quæque vana, absurda, et horrenda esse clamitant. Sed mea hæc est ratio. Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, et ubique una, eademque ejus virtus, et agendi potentia, hoc est, naturæ leges, et regulæ, secundum quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique, et semper eædem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges, et regulas naturæ universales. […] *De Affectuum itaque natura, et viribus, ac Mentis in eosdem potentia eadem Methodo agam, qua in præcedentibus de Deo, et Mente egi, et humanas actiones, atque appetitus considerabo perinde, ac si, Quæstio de lineis, planis, aut de corporibus esset.*» EIIIPræf.; nous soulignons.
La traduction française de l'*Éthique* que l'on cite, sauf indication différente, est celle de Robert MISRAHI (SPINOZA, *Éthique*, introduction, traduction, notes et commentaires de R. Misrahi, Éditions de l'Éclat, Paris – Tel Aviv, 2005[2]). Le texte latin est celui établi par Paolo CRISTOFOLINI dans son édition critique (Baruch SPINOZA, *Etica*, texte critique, traduction et notes de P. Cristofolini, ETS, Pisa, 2014[2]).

La définition[39] des affects, qui doit donc être lue précisément, dans son sens littéral, en tant que définition géométrique, éclaircit tout de suite leur rapport avec la passion. D'après la définition 3 de la troisième partie, la passion est présentée comme un cas, une déclinaison possible du concept plus vaste d'*affectus*. La passion est le cas où l'affect est passif ; mais, dans sa définition même d'*affectus*, Spinoza souligne tout de suite la possibilité sous-entendue de la transition du concept de la passivité à l'activité. Cette possibilité de transition est elle-même le cœur de la définition. Elle se réfère immédiatement au thème du rapport entre corps et esprit qui, à son tour, se situe à la base non seulement de la théorie spinozienne de la connaissance, mais aussi – ce qui s'enracine dans l'épistémologie de Spinoza – de sa « dialectique»[40] entre passivité et activité.

Dans sa définition de l'*affectus*, Spinoza explique donc sa relation au corps, aussi bien qu'à l'esprit (*Mens*). L'*affectus* apparaît alors dans son lien *immédiat* au corps, en catalyseur de l'augmentation – ou bien, de la diminution – de la *potentia agendi* de celui-ci. Mais l'esprit est tout de suite présent, lui aussi[41]:

---

[39] Pour le concept spinozien de définition, fondamentale est EI8S2 : « I°. La définition vraie d'une chose n'enveloppe et n'exprime rien d'autre que la nature de la chose définie. Il s'ensuit que : II°. Aucune définition n'enveloppe ni exprime un nombre précis d'individus, puisqu'elle n'exprime rien d'autre que la nature de la chose définie. […] III°. Il est nécessairement donné, de chaque chose existante, une cause précise par laquelle elle existe. IV°. Cette cause par laquelle une chose existe doit ou bien être contenue dans la nature même de la définition de la chose existante, ou bien être donnée en dehors d'elle. » (« I° veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere præter rei definitæ naturam. Ex quo sequitur hoc II° nempe nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere neque exprimere quandoquidem nihil aliud exprimit quam naturam rei definitæ. […] III° notandum dari necessario uniuscujusque rei existentis certam aliquam causam propter quam existit. IV° denique notandum hanc causam propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere) vel debere extra ipsam dari. »).

[40] Sur l'usage de ce terme à propos de Spinoza, voir *infra* dans ce texte, pp. 326ss. Voir aussi: Susan JAMES, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 145 ss.

[41] Ce schème de *coprésence* de corps et esprit au niveau de la définition des affects apparaît déjà (même dans une formulation qui se fait l'écho d'une conception encore cartésienne) dans le *Court Traité* (KV II, 20, §2).

> « J"entends par Affect les affections du *Corps* par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée, et en même temps que ces affections, leurs *idées*.
>
> *Si nous pouvons être la cause adéquate de l'une de ces affections, j'entends alors par Affect une action, dans les autres cas, une passion* »[42].

***

Spinoza éclaircit, en le définissant, le fait que le mot *affectus* est un *pollakòs legòmenon*. Il s'agit de ce qui frappe le corps en causant une croissance, ou bien une décroissance, de sa *potentia agendi* ; et, en même temps, de l'idée (c'est à dire, de la représentation mentale) de ce qui frappe le corps. La nature 'amphibie' de la définition spinozienne d'affect constitue son sens le plus profond et originel, en le caractérisant comme un vrai *mouvement de l'esprit*, physiologique et mental en même temps[43].

Cette nature 'amphibie' du mouvement de l'âme est justement ce qui peut garantir qu'il joue un rôle essentiel dans le projet de l'éducation du lecteur à la science intuitive se déroulant au sein de l'*Éthique*.

Cela apparaît évident dès la définition des affects, d'abord à travers la référence à la notion de *causa adæquata*. En fait, comme Spinoza l'explique dans la première définition de la troisième partie, la cause adéquate est celle « qui permet, par elle-même, de percevoir clairement et distinctement son effet »[44]. En

---

[42] « Per Affectum intelligo *Corporis* affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur, et simul harum affectionum *ideas*.
*Si itaque alicujus harum affectionum adæquata possimus esse causa, tum per Affectum actionem intelligo, alias passionem*.» EIIIDef3; nous soulignons.

[43] Dans sa récente traduction critique italienne de l'*Etica*, Paolo Cristofolini, en choisissant de rendre le latin 'affectus' par l'italien 'moti dell'animo', garde la complexité de cette dialectique entre activité et passivité – à laquelle Spinoza tient tant – qui caractérise en effet le problème de l'étude de passions au XVII^e siècle.

[44] « Causam adæquatam appello eam, cujus effectus potest clare, et distincte per eandem percipi.» EIIIDef1.

deuxième lieu, donc, après avoir éclairci le caractère 'amphibie' de sa nature, la définition d'affect présente une référence à une *activité de connaissance* entendue dans la plénitude de son efficacité.

***

Finalement, la possibilité (signalée elle aussi dans la définition) d'entendre les affects du point de vue de causes adéquates de ces mêmes 'mouvements de l'esprit' (dans les mots de Spinoza : « alicujus harum affectionum adæquata *possimus esse* causa »), nous conduit à réfléchir à un aspect essentiel de cette notion spinozienne.

En fait, grâce au choix de définition fait par Spinoza, celles que Descartes avait désignées comme *passions* de l'âme acquirent une dignité et une importance inédites, atteintes sur la base d'un substrat psychologique – mais anthropologique aussi – qui dépasse le dualisme cartésien. Conformément à l'exorde du traité cartésien des *Passions de l'âme*[45], Spinoza ouvre la troisième partie de l'*Éthique* par un exposé de la différence entre les concepts d'« action » et de « passion », exposé qui implique la notion de 'cause adéquate' en tant que spécification de celle d''activité':

> « Je dis que nous agissons lorsqu'il se produit en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire

[45] « Je considere que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau, est generalement appellé par les Philosophes une Passion au regard du sujet auquel il arrive, & une Action au regard de celuy qui fait qu'il arrive. En sorte que, bien que l'agent & le patient soient souvent fort differens, l'Action & la Passion ne laissent pas d'estre tousjours une mesme chose, qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets ausquels on la peut raporter.» René DESCARTES, *Les passions de l'âme*, [d'ici en avant: PA] I, art.1. L'édition de référence pour les œuvres de Descartes est celle, classique, d'Adam et Tannery : *Œuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam – P. Tannery, Vrin, Paris, 1965-74 (1896-1913[1]), XII vol.

> lorsque, en nous ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui peut être clairement et distinctement compris par cette seule nature. Mais je dis au contraire que nous sommes passifs lorsqu'il se produit en nous, ou lorsqu'il suit de notre nature, quelque chose dont nous ne somme que la cause partielle »[46].

Cependant, le deuxième article du texte cartésien marque une différence fondamentale à l'égard des présupposés théoriques de la conception spinozienne des affects. Le conflit, la concurrence entre âme et corps (totalement allogène à la perspective de Spinoza), est en fait chez Descartes la base même de son analyse des passions.

> « Puis aussi je considere que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui *agisse* plus immediatement *contre nostre ame*, que le *corps* auquel elle est jointe; et que par consequent *nous devons penser que ce qui est en elle une Passion, est communement en luy une Action*: en sorte qu'il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connoissance de nos Passions, que d'examiner la difference qui est entre l'ame et le corps, affin de connoistre auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous »[47].

Comme indiqué dans ce deuxième article des *Passions*, Descartes appuie le déroulement du couple actif-passif sur la polarité entre âme (ce qui, pour Spinoza, est la *Mens* [*esprit*]) et corps. En l'absence d'une telle opposition, l'anthropologie spinozienne apparaît par contraste offrir une définition complètement différente du rapport entre passivité et activité au sein de la théorie des affects.

Chez Descartes, une *passion* de l'âme est caractérisée en tant que telle, en tant qu'elle est aussi une *action* du corps. Au contraire, Spinoza fait disparaître la rigidité de cette subdivision de rôles entre l'esprit et le corps. Au cœur de la

[46] « Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis, aut extra nos fit, cujus adæquata sumus causa, hoc est cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare, et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cujus nos non, nisi partialis, sumus causa.» EIIIDEf2.

[47] PA I, art. 2; nous soulignons.

distinction entre activité et passivité, chez Spinoza on trouve ainsi non pas une distinction parallèle entre domaines mentaux et domaines corporels, mais bien la notion de cause adéquate. Il est possible, pour l'homme qui s'éduque à la science intuitive, à la transition à une perfection plus complète, de devenir (*être*) cause adéquate des changements ayant lieu dans son propre corps, et, par conséquent, dans son esprit (*Mens*), qui est l'idée de ce corps, en perpétuel changement. Quand le mouvement de l'esprit déploie entièrement, complètement, sa nature phénoménale, quand ses causes sont exprimées – c'est-à-dire, quand il est aperçu adéquatement – il tend en fait à être actif.

L'affect n'est donc pas nécessairement passion; il n'est pas forcément passif. Une fois le dualisme cartésien effacé (par l'affirmation de l'identité entre corps et esprit[48]), l'horizon théorique inspiré par la définition cartésienne du rapport *complémentaire* des rôles respectifs peut enfin se dissoudre. Ainsi n'est-il plus nécessaire que l'action du corps provoque un état de passivité au sein de la *Mens*.

Chez Spinoza, la *Mens* n'apprendrait rien sans le corps dont elle est l'idée. L'activité de connaître – bien qu'elle relève de l'attribut de la pensée, non pas de l'étendue – est possible aussi grâce à un corps qui n'est pourtant pas simple passivité. Et voilà enfin un corps qui ne se trompe pas : l'ancien préjugé de

[48] À ce sujet, voir, entre autres : Donald DAVIDSON, « Spinoza's Causal Theory of the Affects », dans *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, éd. Y. Yovel, Little Room Press, New York, 1999, pp. 95-111; Gilles DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, traduction italienne de A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007(traduction des leçons de Deleuze sur Spinoza tenues à Vincennes, entre novembre 1980 et mars 1981. Textes originaux repérables à l'adresse www.web-deleuze.com). Voir aussi Michael DELLA ROCCA, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford University Press, Oxford, 1996; Chantal JAQUET, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005; Chantal JAQUET, «I rapporti corpo/mente in Spinoza e la critica al 'parallelismo'», traduction italienne d'A. Delfino, dans *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, éd. C. Piazzesi – M. Priarolo – M. Sanna, Pisa, 2008, pp. 109-19; Marco MESSERI, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Il Saggiatore, Milano, 1990; Marx WARTOFSKY, «Action and Passion: Spinoza's Construction of Scientific Psychology», dans *Spinoza: a Collection of Critical Essays*, éd. M. Grene, Anchor Books, New York, 1973, pp. 329-53.

l'éternelle sottise sensorielle est bientôt vaincu par Spinoza avec son idée de l'identité de corps et de l'esprit. Cette thèse identitaire, en excluant la possibilité d'une causalité mutuelle, directe, entre *Mens* et *Corpus*[49], rend impossible de présupposer une notion de passion comme résultat d'un dynamisme parfaitement symétrique d'action et réaction[50].

Le projet épistémologique de la théorie des affects de Spinoza se déroule donc en échappant aux oppositions dualistes entre âme (esprit) et corps. Une telle opposition, en fait, finirait par constituer une dévaluation permanente du corps à l'égard de l'âme, car le corps serait, dans un pareil contexte, examiné par des catégories intrinsèquement, sémantiquement 'spirituelles'.

L'identité mutuelle du corps et de l'esprit, leur indépendance causale réciproque, permettent au contraire à Spinoza de s'interroger afin de découvrir ce que le corps *peut*, ce que ses structures constitutives lui permettent de réaliser[51].

---

[49] Voir EIII2S.

[50] Déjà dans le *Court Traité* on peut tracer la naissance d'une réflexion sur l'activité de l'âme (*ziel*), même dans le cadre général d'une idée de la connaissance comme passivité : KV II, 19, §17. À ce sujet, voir Filippo MIGNINI, «Spinoza's Theory of the Active and Passive Nature of Knowledge», *Studia Spinozana* (2) 1986, pp. 27-58.

[51] Voir EIII2S: «L'Esprit et le Corps sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue. De là provient le fait que l'ordre, c'est-à-dire l'enchaînement des choses, est le même, que l'on conçoive la Nature sous l'un des attributs ou bien sous l'autre et par suite, l'ordre des actions et des passions de notre Corps est par nature contemporain de l'ordre des actions et des passions de l'Esprit. […] Mais, bien que la nature des choses ne laisse aucun doute à cet égard, je crois que l'on pourra difficilement être amené à examiner ces questions d'une âme égale, si je ne justifie pas ma doctrine par l'expérience. C'est qu'on est fermement persuadé que le Corps se meut ou s'immobilise par le seul commandement de l'Esprit, et qu'il accomplit un grand nombre d'actions qui dépendent de la seule volonté de l'Esprit et de son art de penser. Or personne n'a jusqu'à présent déterminé quel est le pouvoir du Corps, c'est-à-dire que, jusqu'à présent, l'expérience n'a enseigné à personne ce que le Corps est en mesure d'accomplir par les seules lois de la Nature, considérée seulement en tant que corporelle, et ce qu'il ne peut accomplir sans y être déterminé par l'Esprit. […] Le Corps, par les seules lois de sa nature, a le pouvoir d'accomplir de nombreuses actions qui étonnent son propre Esprit. » (« Mens, et Corpus una, eademque res [est], quæ jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur. Unde fit, ut ordo, sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc, sive

La possibilité d'un affect actif naît ainsi du fait qu'il est enraciné dans un état de connaissance mentale qui, à son tour, n'indique pas la conscience de soi au sens usuel du concept, mais renvoie plutôt au rôle dynamique, tout à fait actif, joué par la *Mens* par rapport à un certain mouvement de l'esprit. Mais comme l'activité de la *Mens* n'implique pas une passivité correspondante du corps, il s'agit plutôt d'une actualisation de la *potentia agendi* s'exprimant tantôt au niveau du corps tantôt à celui de l'esprit.

*Être* cause adéquate des mouvements de son esprit, cela signifie donc être intimement impliqué dans l'activité du ressentir (qui n'est pas différente de celle de concevoir des idées adéquates), et non pas être prisonnier d'une aliénation mutuelle entre la *Mens* et le corps que nous sommes. *Être* cause adéquate, cela signifie donc être capable de concevoir des affects qui sont, à notre égard, aussi clairs et distincts qu'ils puissent nous maintenir dans notre état d'activité, avec notre *potentia agendi* accrue. Le lien intensif entre essence et activité[52] est celui qui nous garantit la possibilité d'échapper aux périls du stoïcisme, d'un renoncement absolu, autarcique, aux passions et au monde extérieur.

Afin que nos passions deviennent vraiment affects, qu'on accomplît cette transition, on *devient* cause adéquate; il ne s'agit pas simplement (stoïquement, en fait) de *connaître* de façon adéquate la cause des mouvements de notre esprit. La connaissance adéquate dont Spinoza parle dévoile ici son composant performatif à l'égard du sujet connaissant. Car, en réalité, une connaissance purement extérieure des causes de ces mouvements ne suffirait pas : on ne

---

sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum, et passionum Corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum, et passionum Mentis. […] At, quamvis hæc ita se habeant, ut nulla dubitandi ratio supersit, vix tamen credo, nisi rem experientia comprobavero, homines induci posse ad hæc æquo animo perpendendum, adeo firmiter persuasi sunt, Corpus ex solo Mentis nutu jam moveri, jam quiescere, plurimaque agere, quæ a sola Mentis voluntate, et excogitandi arte pendent. Etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid Corpus ex solis legibus naturæ, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit, nisi a Mente determinetur. […] Ipsum Corpus ex solis suæ naturæ legibus multa [potest], quæ ipsius Mentis admiratur.»).

[52] Déjà esquissé dans le *Court Traité* : voir KV II, 26, §7 (G I, *110*, 8-16).

pourrait pas dans ce cas concevoir nos affects à partir de nous-mêmes qui en sommes la cause et, ainsi, il ne serait pas possible d'établir entre nous et notre patrimoine d'affects cette parfaite harmonie causale que Spinoza synthétise dans le syntagme de la *causa adæquata.* « Nous sommes passifs en tant que nous sommes une partie de la Nature qui ne peut être conçue par elle seule, sans les autres parties »[53] : la condition de passivité n'est pas tout à fait automatiquement connaturelle à la présence des mouvements de l'esprit en nous. Il s'agit simplement d'une situation qui peut se vérifier dans le cas où l'on ne réussit pas à construire, au moyen d'une certaine configuration causale assumée par nous-mêmes, une certaine législation dont on puisse *causalement* déduire l'avènement d'un certain mouvement de l'esprit[54].

Dans l'*Éthique*, on trouve en effet un seul emploi du mot grec '*pathema*', désignant un aspect de passivité presque pathologique – il s'agit pratiquement d'un *hapax* dans l'œuvre de Spinoza[55].

On le lit dans la section terminale de la troisième partie, l'*Affectuum Generalis Definitio*:

> « L'Affect, qu'on appelle *Pathème* de l'âme, est une *idée confuse* par laquelle *l'Esprit* affirme de *son Corps*, ou d'une partie de celui-ci, une force d'exister plus ou moins grande que celle qui était auparavant

---

[53] « Nos eatenus patimur, quatenus Naturæ sumus pars, quæ per se absque aliis non potest concipi. » EIV2.

[54] Voir EIV2Dem: «Nous sommes définis comme passifs lorsqu'il se produit en nous quelque chose dont nous ne sommes qu'une cause partielle, c'est-à-dire, quelque chose qui ne peut être déduit des seules lois de notre nature. » (« Nos tum pati dicimur, cum aliquid in nobis oritur, cujus non nisi partialis sumus causa hoc est aliquid, quod ex solis legibus nostræ naturæ deduci nequit. »).

[55] Le mot *pathema* apparaît dans un autre lieu seulement de l'œuvre spinozienne, comme synonyme de 'passio' : TTP, VII, §2 (G III, 101, 19-20): « Passionibus sive animi pathematis », à propos de l'enseignement 'littéral' de la Bible, qui peint un Dieu passif, lui-même, vis-à-vis de ses états émotionnels – contexte qui explique bien le choix du terme. La traduction de Madeleine Francès insiste justement sur cette nuance du taxte : «Moïse enseigne clairement que Dieu est jaloux et n'enseigne nulle part que Dieu est sans passions ou *exempt d'affections passives de l'âme.* » (*Oeuvres complètes de Spinoza*, éd. R. Caillois – M. Francès – R. Misrahi, Gallimard, collection de la Pléiade, Paris, 1955, p. 772 ; nous soulignons).

la sienne, idée confuse par laquelle, dès qu'elle est donnée, l'Esprit lui-même est déterminé à penser tel objet plutôt que tel autre »[56].

Mais évidemment, comme l'*Explicatio* qui suit le précisera[57], la raison pour laquelle Spinoza a décidé dans ce cas de désigner l'affect par un mot grec aussi rare dans son œuvre, est le fait que, dans cette précise circonstance, il avait l'intention de le mentionner justement en qualité d'*idée confuse*. De fait, celui du *pathema* est un cas particulier, une situation-limite. On trouve cette dénomination – il est vrai – au sein de la définition *générale* des affects. Comment concilier sa nuance tout à fait particularisante, avec cela ? En fait, la contradiction apparente se dissout aussitôt qu'on voit que, dans son but même, le sens de cette définition générale produite par Spinoza est d'offrir une perspective complète, générale autant que possible, sur le panorama des affects ; la nécessité de couvrir le cas-limite du *pathema* est alors encadrée dans cette prétention à compléter le domaine entier des affects. Typiquement, Spinoza s'empare des mots de la tradition philosophique, en les exploitant, en les transformant en vocables de son idiolecte philosophique ; même avec *pathema*, presqu'un *hapax* dans son œuvre – et pourtant, un mot fréquent dans la rhétorique des passions – on voit se déplier la technique spinozienne de la redéfinition des significations et des bornes des termes.

Mais déjà la définition 3 a éclairé le fait qu'un affect peut quand même être considéré tout à fait actif, sous certaines conditions (c'est-à-dire, dans le cas où l'on puisse être impliqué dans une représentation causale correcte et complète de notre rapport avec l'affect qui nous frappe) :

---

[56] « Affectus qui animi *Pathema* dicitur, est *confusa idea*, qua *Mens* majorem, vel minorem *sui Corporis*, vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa Mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur.» ; nous soulignons.

[57] « Je dis en premier lieu qu'un Affect ou passion de l'âme est une *idée confuse*. Nous avons en effet montré que l'Esprit est passif en tant seulement qu'il a des idées inadéquates ou, autrement dit, confuses. » (« Dico primo Affectum, seu passionem animi esse *confusam ideam*. Nam Mentem eatenus tantum pati ostendimus, quatenus ideas inadæquatas, sive confusas habet.»).

> « Si nous pouvons être la cause adéquate de l'une de ces affections, j'entends alors par Affect une action »[58].

Ce qui apparaît bouleversant dans le compte-rendu spinozien à ce sujet, c'est donc que la relation causale dont il parle ne s'établit pas entre le *stimulus* provenant de l'extérieur et l'*affectus* correspondant en nous ; cette relation n'a donc rien à voir avec l'entité produisant en nous un mouvement de l'esprit. Le rapport est, dans un certain sens, l'inverse; la relation causale s'établit entre nous –entendus comme union indissoluble et égalitaire de corps et d'esprit – et l'affect que nous éprouvons. Ce qui est en jeu, c'est l'adéquation causale du sujet à son objet ; adéquation qui peut être plus ou moins grande et qui transforme harmonieusement la connaissance adéquate des causes en une voie d'accès *éthique* aux affects eux-mêmes. Le sujet devient dans ce sens lui-même cause adéquate de ses passions, entraînant les affects, et soi-même, d'un état passif à un état actif.

Cette notion des passions est à la base de la réfutation spinozienne des solutions cartésiennes (et stoïciennes : Spinoza, en les discutant, finit par les identifier, d'une façon de quelque mesure arbitraire) orientées en direction du but de la simple *domination* des passions. Réfutation qui se déroule dans la préface à la cinquième partie de l'*Éthique* dédiée à la liberté de l'homme :

> « Ainsi donc [...] je ne traiterai ici que de la seule puissance de l'Esprit, c'est-à-dire de la Raison, et je montrerai d'abord quel est le degré et la nature du pouvoir qu'elle a de réprimer et de diriger les affects. Car, ainsi que nous l'avons démontré, nous n'avons pas sur eux un pouvoir absolu. Les Stoïciens ont pourtant cru qu'ils dépendaient totalement de notre volonté et que nous pouvions les dominer totalement. Les protestations de l'expérience, et non pas à la vérité leurs propres principes, les ont cependant contraints de reconnaître qu'un exercice et une application considérables étaient nécessaires pour réprimer et diriger les affects [...]. Descartes serait fort partisan de cette opinion. Il pose en effet que l'Âme, ou Esprit, est principalement unie à une certaine partie du cerveau, à savoir la petite

[58] « Si itaque alicujus harum affectionum adæquata possimus esse causa, tum per Affectum actionem intelligo…» EIIIDef3 (voir *supra*).

> glande appelée glande pinéale, dont l'action permet à l'Esprit de sentir tous les mouvements excités dans le Corps ainsi que les objets extérieurs, l'Esprit à son tour peut mouvoir cette glande selon diverses modalités par le seul fait qu'il le veut. [...] Il en conclut qu'il n'existe pas une Âme assez faible pour être incapable, si elle est bien dirigée, d'acquérir un pouvoir absolu sur ses Passions»[59].

Cette réfutation se conclut avec une critique aigüe du dualisme cartésien, auquel Spinoza oppose sa thèse de l'identité mutuelle du corps et de l'esprit :

> « En vérité, je ne puis assez m'étonner qu'un philosophe ayant fermement résolu de ne rien déduire que de principes évidents, de ne rien affirmer qui ne fût *clairement et distinctement* perçu, et ayant si souvent reproché aux Scolastiques d'expliquer les choses obscures par des qualités occultes, admette une Hypothèse plus occulte que toute qualité occulte. Car, enfin, qu'entend-il par union de l'Esprit et du Corps ? Quelle conception *claire et distincte* a-t-il d'une pensée étroitement liée à une certaine partie de la quantité ? J'aurais souhaité qu'il eût expliqué cette union par sa cause prochaine. *Mais il avait conçu la distinction de l'Esprit et du Corps de telle manière qu'il ne put assigner de cause singulière ni à cette union ni à l'Esprit lui-même et qu'il lui fut nécessaire d'avoir recours à la cause de l'Univers entier, c'est-à-dire à Dieu*»[60].

---

[59] « Hic [...] de sola Mentis, seu rationis potentia agam, et ante omnia, quantum, et quale imperium in affectus habeat, ad eosdem coërcendum, et moderandum, ostendam. Nam nos in ipsos imperium absolutum non habere, jam supra demostravimus. Stoici tamen putarunt, eosdem a nostra voluntate absolute pendere, nosque iis absolute imperare posse. Attamen ab experientia reclamante, non vero ex suis principiis coäcti sunt fateri, usum, et studium non parvum requiri ad eosdem coërcendum, et moderandum [...]. Huic opinioni non parum favet Cartesius. Nam statuit Animam, seu Mentem unitam præcipue esse cuidam parti cerebri, glandulæ scilicet pineali dictæ, cujus ope Mens motus omnes, qui in corpore excitantur, et objecta externa sentit, quamque Mens eo solo, quod vult, varie movere potest. [...] Ex his [Cartesius] concludit, nullam esse tam imbecillem Animam, quæ non possit, cum bene dirigitur, acquirere potestatem absolutam in suas Passiones.» EVPræf. On remarque ici l'insistance de Spinoza sur verbes de coercition, comme *coërcere* et *coagere*.

[60] « Profecto mirari satis non possum, quod vir Philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere, nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare, nisi quod *clare, et distincte* perciperet, et qui toties Scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras voluerint esplicare, Hypothesin sumat omni occulta qualitate occultiorem. *Quid quæso ? per Mentis, et Corporis unionem* intelligit? quem, inquam, *clarum*, *et distinctum* conceptum habet cogitationis arctissime unitæ cuidam quantitatis portiunculæ? vellem sane, ut hanc unionem per proximam suam

Dans ce passage, Spinoza fait référence à la distinction cartésienne entre corps et esprit, comme à celle qui a fondé des solutions contredisant les intentions théoriques du même Descartes. L'affirmation de l'identité unitaire de *Corpus* et *Mens* offre, au contraire, à Spinoza et à sa définition des affects la possibilité d'atteindre en même temps les natures mentale et physique des affects mêmes. Voilà pourquoi, dans la Définition 3 de la troisième partie, les affects sont définis comme *Corporis affectiones*, et ensemble (*simul*), *harum affectionum ideas*.

Le vrai lieu de l'actualisation de la *potentia* et de la liberté humaines, dont la cinquième partie de l'*Éthique* explique les fondements, est donc la perspective d'une identité effective et dynamique entre corps et esprit. Et la notion spinozienne de passion, avec son concept de l'affect et de la *transitio* d'un état de passivité à un état d'activité, manifeste très bien cette perspective :

> « Aussi, puisque la puissance de l'Esprit se définit, comme je l'ai montré plus haut, par la seule intelligence, nous déterminerons par la seule connaissance de l'Esprit les remèdes aux affects (remèdes dont je crois que tous ont quelque expérience mais que tous n'observent pas avec soin et dont ils n'ont pas tous une vision distincte), et de cette connaissance de l'Esprit, nous déduirons tout ce qui concerne sa béatitude » [61].

causam explicuisset. *Sed ille Mentem a Corpore adeo distinctam conceperat, ut nec hujus unionis, nec ipsius Mentis ullam singularem causam assignare potuerit; sed necesse ipsi fuerit, ad causam totius Universi, hoc est, ad Deum recurrere.*» EVPræf; nous soulignons.

[61] « Igitur quia Mentis potentia, ut supra ostendi, sola intelligentia definitur, affectuum remedia, quæ omnes experiri quidem; sed non accurate observare, nec distincte videre credo, sola Mentis cognitione determinabimus, et ex eadem illa omnia, quæ ad ipsius beatitudinem spectant, deducemus.» EVPræf.

## La définition de passion dans les *Pensées* de Pascal: raisons d'une absence

« Qu'y a-t-il de plus absurde que de
dire que des corps inanimés ont
des passions, des craintes, des horreurs ? »

PASCAL, *Pensées*, §795.

Spinoza, dans la préface à la cinquième partie de l'*Éthique*, critique donc, sévèrement, la morale des Stoïciens (et celle de Descartes aussi); cette même critique de la morale stoïcienne se trouve chez Pascal. Mais les raisons poussant Pascal à cette attitude critique sont bien différentes de celles de Spinoza.

Il n'y a pas d'échos, chez Pascal, de l'escalade joyeuse des *transitiones* spinoziennes, dynamisant, d'une façon tout à fait libertaire[62] – et non pas 'contraignante' à la manière stoïcienne – la dialectique actif-passif qui se déroule au sein de la définition des passions, orchestrée par une raison qui n'est pas étrangère au corps et à ses affects. La critique pascalienne du refus 'savant' des passions n'a rien à faire avec l'humanisme optimiste de Spinoza.

Spinoza a une idée de l'homme et de son identité de corps et d'esprit lui permettant de définir les passions, d'en construire même – sans rire, sans pleurer, sans être émotionnellement compliqué dans son œuvre – une vraie géométrie, capable d'offrir, en même temps, un chemin de connaissance et de libération. Pascal, en revanche, en remarquant le lien inséparable et toujours conflictuel entre les passions d'un côté et la connaissance et l'expérience de soi-

[62] Au sujet de l'absence du lexique typique de la connotation des rapports de pouvoir dans le langage employé par Spinoza pour décrire le rapport raison-passions, voir *infra*, le §*Paix et guerre* (pp. 95-111), où l'on remarquera, chez Pascal, par contre, l'insistance sur le lexique de l'*esclavage* des passions.

même de l'autre, ressent l'impossibilité de la construction d'une morale au sein de sa notion fragmentaire et problématique du moi. Une notion qui requiert elle-même une approche anti-méthodologique :

> « La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale, c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles.
>
> Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit.
>
> Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher »[63].

L'étude des diverses définitions des passions nous montre donc cela : Spinoza parle de l'homme en construisant un chemin de connaissance et de libération (non pas d'étouffement !) des passions, un chemin – qui n'est certes pas pour tous – qui incrémente sa puissance à partir de sa vérité même. Pascal, confronté à l'impossibilité d'une morale générale, géométrique, impersonnelle, parle enfin du *moi*, tout en étant conscient de son caractère haïssable.

Il faudrait maintenant s'interroger sur les raisons de l'absence d'une définition de la passion chez Pascal. Cette réflexion éclairera encore, indirectement et par contraste, la question du statut aussi précis et *géométrique* de la passion chez Spinoza.

Quelles pourraient donc être les raisons possibles et plausibles de l'absence d'une définition de la passion chez Pascal ?

On peut essayer d'esquisser une réponse à cette question en l'analysant en détail. S'agit-il, peut-être, d'une motivation enracinée au sein du concept même de passion ? Ou bien, y a-t-il une incompatibilité entre ce concept et l'idée pascalienne de définition, qui pourrait bien présenter la passion comme nécessairement réfractaire à une définition, quelle qu'elle soit ? Ou, encore, peut-on envisager la possibilité que la cause en soit simplement l'indifférence de

[63] §671.

Pascal à l'égard du thème et assumer qu'il ait simplement négligé, ou même oublié, de définir ce qu'il appelle 'passion' ?

Les raisons hypothétiques de cette absence pourraient donc s'enraciner dans trois niveaux différents:

1) la nature et le statut de la *définition* chez Pascal;

2) celui de la *passion* elle-même ;

3) un *manque d'intérêt* à l'égard du thème de la passion chez Pascal.

En essayant d'examiner ces trois réponses possibles à la question soulevée par l'analyse des définitions de la passion chez Pascal (et Spinoza), on pourra peut-être remplir les vides et, paradoxalement, intégrer une définition de la passion qui soit cohérente avec son absence même.

Les points 1) et 2) sont, bien entendu, étroitement liés; mais le troisième est apparemment envisagé à un niveau différent. Voilà pourquoi on va commencer par ce dernier et, progressivement, on s'orientera en direction des deux autres points.

En premier lieu, la question posée exige un petit détour relatif à la démarche méthodologique choisie par Pascal en abordant le thème de l'identité humaine, du sujet, du moi : un thème qui est, chez lui, la cible de son angoisse polémique, et qui est pourtant constamment présent, toujours enraciné dans les questions centrales de la méthode de toute enquête psychologique et de la nature de la passion.

On verra que l'intérêt de Pascal pour l'étude de l'identité humaine est indissociable du thème de la passion ; et que ce thème conditionne lui-même l'élaboration d'une méthode de définition ouvertement anti-méthodologique qui, seule, peut rendre compte de la complexité et du caractère ineffable des passions dans la perspective pascalienne.

## Le « paradoxe » delphique : ordre, confusion, et connaissance de soi-même

« Qui bien se mire bien se voit
Qui bien se voit bien se cognoit
Qui bien se cognoit peu se prise
Et qui peu se prise sage est.»

GRINGORE, *Quatrain.*

On aurait du mal à accepter l'hypothèse d'un manque d'intérêt pour les passions chez Pascal. En fait, cette hypothèse serait d'abord démentie par le projet des préfaces de la « première » et de la « deuxième » partie du livre jamais achevé dont les *Pensées* paraissent contenir l'ébauche. Les esquisses des préfaces, projetées afin d'introduire une première partie destinées à traiter de l'homme – c'est-à-dire, de l'anthropologie entendue, à la manière de Montaigne comme « connaissance de soi-même » – et une deuxième traitant de Dieu – ou bien de la théologie – montrent très clairement l'intérêt pascalien pour le statut de l'*ego*, en tant qu'humain.

La formulation du projet de préface de la première partie dévoile d'abord l'intérêt pascalien pour la condition humaine :

> « Parler de ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même; des divisions de Charron, qui attristent et ennuient; de la confusion de Montaigne: qu'il avait bien senti le défaut d'une droite méthode, qu'il l'évitait en sautant de sujet en sujet, qu'il cherchait le bon air.
>
> Le sot projet qu'il a de se peindre ! Et cela non pas en passant et contre ses maximes, comme il arrive à tout le monde de faillir, mais par ses propres maximes et par un dessein premier et principal. Car de dire des sottises par hasard et par faiblesse, c'est un mal ordinaire. Mais d'en dire par dessein, c'est ce qui n'est pas supportable »[64].

[64] §644.

Le contraste entre Charron, avec son 'ordre triste', et la 'confusion' de Montaigne se déroule au sein du commandement delphique[65], dont l'importance fondamentale aux fins de construire une 'institution de l'homme' aux XVIe et XVIIe siècles[66] avait vu ses prodromes pendant l'humanisme, et même plus tôt[67].

Louis Le Caron, jurisconsulte parisien, à la fin du XVIe siècle avait demandé (à soi-même!), « s'il eût été mieux dit : 'Connais les autres' que 'Connais-toi toi-même' »[68]. En citant Persius, mais aussi Horace et Ovide, aussi bien que Saint Ambroise et Bernard de Clairvaux, il avait répondu que la connaissance de soi-même est une condition indispensable à la connaissance des autres. Qu'il faut descendre en soi, et regarder l'essence de sa propre conscience ; qu'il faut s'examiner et se connaître (« il faut descendre en soi-même, c'est-à-dire regarder

---

[65] Pour une histoire complète du de cette devise, voir Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Études augustiniennes, Paris, 1974-79, 3 volumes.

[66] Voir René BADY, *L'homme et son 'institution', de Montaigne à Bérulle* (Thèse), Paris, 1964, surtout les pages 280-2 et 447-8.

[67] Voir la *Ballade des menus propos* de François Villon, antérieure à 1489 (François VILLON, *Œuvres*, éd. A. Jeanroy, Paris, 1934, p. 102) : « Je cognoys bien mouches en laict / Je cognoys a la robbe l'homme / Je cognoys au pommier la pomme // Je cognoys tout, fors que moy mesmes.». Voir aussi le quatrain de Pierre GRINGORE (1475-1538) cités dans : *Origines de le litterature française*, éd. G. Merlet, Paris, 1881: « Qui bien se mire bien se voit / Qui bien se voit bien se cognoit / Qui bien se cognoit peu se prise / Et qui peu se prise sage est.». En outre, le thème est exploré par Pierre RONSARD (*Discours des misères de ces temps*, dans l'« Institution pour l'adolescence du roy très-chrestien Charles I », éd. J. Baillou, Paris, 1949, p. 90, vv. 85-9: « Le vray commencement pour en vertus accroistre, / c'est (disoit Apollon) soy-mesme se cognoistre. / Celuy qui se cognoist est seul magistre de soy / et, sans avoir royaume, il est vraiment un roy.». On retrouve le sujet de la connaissance de soi-même, de plus, chez Jean La FONTAINE (*Fables*, éd. R. Groos, Paris, 1954, XII, *24*: « Apprendre à se connaître est le premier des soins. / Qu'importe à tout mortel la Majesté suprême ? / Vous êtes-vous connu dans le monde habité ? / L'on ne le peut qu'aux lieux pleins de tranquillité.»; et aussi chez le Présidente Hénault (1685-1770) : voir Charles-Jean-François HÉNAULT D'ARMOREZAN, dans *Origines de la littérature française*, *op. cit.* : « Qu'un homme est misérable à l'heure du trépas / lorsqu'ayant négligé le seul point nécessaire / il meurt connu de tous et ne se connaît pas.».

[68] Louis LE CARON, *Questions diverses et discours philosophiques*, Paris, 1583, question XI, Foll. 79-86.

en sa conscience quel on est »[69]). Le précepte d'Apollon invite en fait l'homme à se reconnaître pauvre de raison, mais forcé quand même à vivre conformément à *sa propre raison*, s'il ne veut pas être indigne de sa nature.

Suivant Le Caron, la devise d'Apollon doit être entendue en exhortation à se reconnaître, en tant qu'homme, pourvu de raison ; il s'agirait donc d'une exhortation « par laquelle il convient de dresser le cours de sa vie en telle manière qu'on ne fasse rien d'indigne de l'homme »[70].

Dans ses *Essais*, Montaigne traite du même problème, mais il trouve une autre solution, bouleversant sur le plan épistémologique la tradition mystique et humaniste à laquelle Le Caron appartient. Chez Montaigne, comme chez le Sénèque du *De Ira*, le *Γνῶθι σεαυτόν* est un principe de morale pratique. Mais dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, il énonce le caractère *paradoxal* de la prescription delphique, enraciné dans une impasse épistémologique, c'est-à-dire au sein de l'impossibilité de prouver la vérité des connaissances qui concernent soi-même:

> « Or il est vray-semblable que, si l'âme sçauoit quelque chose, elle se sçauroit premierement elle mesme ; et si elle sçauoit quelque chose hors d'elle, ce seroit son corps et son estuy, auant toute autre chose. Si on void iusques au iourd'huy les dieus de la medecine se debatre de nostre anatomie, *Mulciber in Troiam, pro Troia* stabat *Apollo :* Quand atendons nous qu'ils en soient d'acord s'ils ne le sont meshui apres tant de siecles ? Nous nous sommes plus voisins, que ne nous est la blancheur de la nege ou la peanteur de la pierre. Si l'homme ne se connoit, comment connoit il ses operations et ses forces ? Il n'est pas alauanture que quelque notice veritable ne loge chez nous, mais c'est par hazard. Et d'autant que par mesme voye, mesme façon et conduite les erreurs se recoiuent en nostre âme, elle n'a pas dequoy les distinguer ni dequoy choisir la verité du mensonge. » [71] .

---

[69] *Ivi,* Fol. 82, *verso* (voir Pierre COURCELLE, *Op. cit.*, vol. 3 (« *Conclusions* »), p. 727, n. 39 ; 60 ss.).

[70] *Ibid.*

[71] Michel de MONTAIGNE, *Essais*, II, 12 (édition de référence des *Essais* : *Les Essais de Michel de Montaigne*, éd. Fortunat Strowski, Pech, Bordeaux, 1906, ici t. II, p. 309, l. 9).

S'examiner de près, cela conduit l'homme, comme l'a démontré de façon incisive Socrate, à la conscience de son inanité[72]. Objet de la curiosité et de l'étude de Montaigne, est l'homme : ses costumes, ses activités[73]. Mais, le signe principal de la nature humaine étant sa variété, sa *diversité*, le moi – lieu du changement, du mouvement et du 'passage' par excellence[74] – se révèle le *point d'observation* privilégié de la condition humaine toute entière[75], pourvu qu'on gagne une perspective d' « estrangement » des conditionnements sociaux[76]. En fait, la position de Montaigne devance, comme la critique – de manière particulière l'historien Carlo Ginzburg[77] – a souvent souligné, cet effet de déformation de la vision conventionnelle des choses, les déplaçant au dehors de leur nature « habituelle », que les formalistes russes appelleront *ostraniene* (отстранение), c'est-à-dire *estrangement.* Et Pascal, dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, semble avoir justement perçu ce bouleversement de perspective[78].

---

[72] MONTAIGNE, *Essais*, II, 6 (t. II, p. 62, l. 6): « […] Socrates avoit seul mordu à certes au precepte de son Dieu, de se connoistre, et par cette estude estoit arrivé à se mespriser, il fut estimé seul digne du surnom de Sage. Qui se connoistra ainsi, qu'il se donne hardiment à connoistre par sa bouche. ».

[73] *Essais*, II, 6 (t. II, p. 58, l. 27): « Or, comme dit Pline, chacun est a soy mesme une tres bonne discipline, pourueu qu'il ayt la suffisance de s'espier de pres. Ce n'est pas icy ma doctrine, c'est mon estude, et n'est pas la leçon d'autruy c'est la mienne.».

[74] Voir *Essais*, II, 17: « *moi, je me roulle en moy-mesme* »; voir aussi III, 2.

[75] *Essais*, III, 2 (« Du repentir ») : « Chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition. ».

[76] *Essais*, III, 10 (t. III, p. 290, l. 30) : « le maire et Montaigne ont tousiours esté deux d'une separation bien claire » ; et encore *Essais*, III, 2 : « Les autheurs se communiquent au peuple par quelque marque particuliere et estrangere; moy, le premier, par mon estre universel, comme Michel de Montaigne, non comme grammairien, ou poëte, ou jurisconsulte. Si le monde se plaint de quoy je parle trop de moy, je me plains de quoy il ne pense seulement pas à soy ».

[77] Voir Carlo GINZBURG, *Occhiacci di legno: Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano, 1998; Carlo GINZBURG, «Montaigne, i cannibali e le grotte», dans *Il filo e le tracce. Il vero, il falso, il finto*, Feltrinelli, Milano, 2006, pp. 52-77.

[78] « Pour Montaigne, dont vous voulez aussi, Monsieur, que je vous parle, étant né dans un État chrétien, il fait profession de la religion catholique, et en cela il n'a rien de particulier. Mais comme il a voulu chercher quelle morale la raison devrait dicter sans la lumière de la foi, il a pris ses principes dans cette supposition; et ainsi en considérant l'homme destitué de toute révélation,

De son côté, Charron, disciple de Montaigne, dégage son œuvre *De la sagesse*, parue à Bordeaux en 1601, en évoquant le commandement delphique :

> « Le plus excellent et divin conseil, le meilleur et le plus utile advertissement de tous, mais le plus mal pratiqué, est de s'estudier et apprendre à se connoistre [...]. C'est le fondement de sagesse et acheminement à tout bien. [...] *La vraye science et le vray estude de l'homme, c'est l'homme. Dieu, nature, les sages et tout le monde presche l'homme, l'exhorte de faict et de parole à s'estudier et connoistre. Dieu éternellement et sans cesse se regarde, se considere et se connoist* [...]. *Autant est obligé et tenu l'homme de s'estudier et connoistre comme il luy est naturel de penser* »[79].

L'homme, créature monstrueuse résultant de l'alliance de deux traits de caractère contrastants – misère et orgueil – est, dans cette vision « d'un pessimisme tout médiéval », comme la définit P. Courcelle[80], la réalité la plus pathétique de la terre, la plus tragique :

---

il discourt en cette sorte. Il met toutes choses dans un doute universel et si général, que ce doute s'emporte soi-même, c'est-à-dire s'il doute, et doutant même de cette dernière supposition, son incertitude roule sur elle-même dans un cercle perpétuel et sans repos ; s'opposant également à ceux qui assurent que tout est incertain et à ceux qui assurent que tout ne l'est pas, parce qu'il ne veut rien assurer. C'est dans ce doute qui doute de soi et dans cette ignorance qui s'ignore, et qu'il appelle sa maîtresse forme, qu'est l'essence de son opinion, qu'il n'a pu exprimer par aucun terme positif. Car, s'il dit qu'il doute, il se trahit en assurant au moins qu'il doute ; ce qui étant formellement contre son intention, il n'a pu s'expliquer que par interrogation ; de sorte que, ne voulant pas dire: « Je ne sais », il dit: « Que sais- je? » dont il fait sa devise, en la mettant sous des balances qui, pesant les contradictoires se trouvent dans un parfait équilibre : c'est-à-dire qu'il est pur pyrrhonien. Sur ce principe roulent tous ses discours et tous ses Essais ; et c'est la seule chose qu'il prétend bien établir, quoiqu'il ne fasse pas toujours remarquer son intention. Il y détruit insensiblement tout ce qui passe pour le plus certain parmi les hommes, non pas pour établir le contraire avec une certitude de laquelle seule il est ennemi, mais pour faire voir seulement que, les apparences étant égales de part et d'autre, on ne sait où asseoir sa créance. » (*Entretien avec M. de Saci*, Cambridge University Press, Cambridge, 1947, pp. 6-7.

[79] Pierre CHARRON, *De la Sagesse*, Paris, 1635, I, 1, *Préface*, p. 1 (cité dans Pierre COURCELLE, *Op. cit.,* pp. 730s., n. 64).

[80] Pierre COURCELLE, *Op. cit.*, p. 731.

> « Orde semence en son commencement, esponge d'ordures et sac de miseres en son mielieu, puantise et viande de vers en sa fin, bref la plus calamiteuse et miserable chose du monde »[81].

Pourtant, Charron propose l'édification d'une sagesse complètement humaine, alternative à la sagesse mondaine, ainsi qu'à celle divine (identifiable, dans sa composante spéculative, à la métaphysique[82]). Si nous étions de bons écoliers de nous-mêmes nous apprendrions alors mieux à partir de *nous* qu'en lisant tous les livres du monde : « si nous estions bons escholiers, nous apprendrions mieux de nous que de tous les liures »[83], Charron écrit. Montaigne se proposait de *peindre soi-même*, à partir du mouvement, du changement perpétuel qui constitue, paradoxalement, l'identité du moi comme figure de la condition humaine toute entière. Charron, en appliquant jusqu'à l'extrême l'idée de Montaigne que chaque homme porte en soi « la forme entiere de l'humaine condition », construit sa « peinture générale de l'homme » (terme particulièrement fréquent dans *De la Sagesse,* comme l'a remarqué Vincent Carraud[84]), dont la connaissance de soi, quoique nécessaire, est un composant subordonné, un outil.

En examinant la structure du livre I, composée du « sommaire »[85] de l'œuvre et du 'tableau entier', on voit bien que la « peinture » esquissé par Charron est articulée en cinq points – vanité, faiblesse, inconstance, misère, présomption –constituant justement celles que Pascal définit « divisions qui attristent et ennuient».

***

Dans son étude monumentale sur *l'esprit de la philosophie médiévale*, Gilson reliait la notion pascalienne d'«homme-paradoxe» à la tradition du

---

[81] Pierre CHARRON, *Op. cit.* , I, 2, p. 11 (cité dans Pierre COURCELLE, *Op. cit.*,p. 731).

[82] *Ivi,* p. 28.

[83] *Ivi* , p. 3.

[84] Vincent CARRAUD, « La destruction de l'égologie », dans *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris, 1992, pp. 287-345, ici p. 307.

[85] Pierre CHARRON, *Op. cit.* , p. 229.

mysticisme cistercien des Victoriens[86]. En fait, l'image de l'homme-chimère, monstrueux, du §164 peut être reliée à une très longue tradition, qui traverse les siècles, du passage du *Phèdre* platonicien sur le *Γνῶθι σεαυτόν*[87], à l'idée de l'homme-cloaque – le *βόρβορος* du *Phædon* et de Plotin[88]. Mais cette image, a écrit P. Courcelle, « a fait l'objet d'un longue tradition à partir de Saint Augustin, en passant par Guillaume de Saint-Thierry, jusqu'à Charron, sans que l'on puisse aisément décider si Pascal doit l'expression à l'auteur médiéval ou moderne»[89].

On peut bien arguer ici, avec Courcelle[90], qu'on ne peut toutefois pas oublier l'influence de Montaigne et du scepticisme de l'*Apologie de Raymond Sebond* ; il semble que l'on discerne surtout l'écho d'un passage de l'essai *Sur la vanité* particulièrement significatif de la pensée de Montaigne sur le commandement du dieu delphique:

> « Regardez, dict chacun, la brande du ciel, regardez au public, a la querelle de cettuy là, au pouls d'un tel, au testament de cet autre; somme regardez touiours haut ou bas ou a costé, ou deuant ou derrière vous. *C'estoit un commandement paradoxe que nous faisoit anciennement ce Dieu a Delphes*: 'Regardez dans vous, reconnoissez vous, tenez vous a vous; vostre esprit et vostre volonté, qui se consomme ailleurs, ramenez la en soy; vous vous escoulez, vous vous respandez; appilez vous, soutenez vous, on vous dissipe, on vous desrobe a vous'. Voy tu pas que ce monde tient toutes ses veues contraintes au-dedans et ses yeux ouverts a se contempler soy mesme? C'est tous iours vanité pour toy, dedans et dehors, mais elle est moins vanité quand elle est moins estendue. Sauf toy, o homme, disoit ce dieu, chaque chose s'estudie la premiere et a, selon son besoin, des limites a ses trauaus et desirs. Il n'en est une seule si vuide et necessiteuse que toy, qui embrasses l'univers: *tu es le scrutateur sans*

[86] Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1932, vol. 2, p. 232.

[87] PLATON, *Phèdre*, 229e-230a.

[88] Voir PLATON, *Phædon*, 69c ; PLOTIN, *Ennéades*, I, VI, 6. À ce sujet, voir Michel AUBINEAU, « Le thème du 'bourbier' dans la littérature grecque profane et chrétienne », *Recherches de science religieuse* XLVII (1959), pp. 185-214.

[89] Pierre COURCELLE, *Op. cit.*, p. 735.

[90] Pierre COURCELLE, *Op. cit.*, p. 733.

*connoissance, le magistrat sans iurisdiction et après tout le badin de la farce* »[91].

Tout en maintenant l'idée d'une longue tradition – c'est-à-dire, une tradition mystique médiévale reliée à ses sources (néo)platoniciennes – on ne peut pas ignorer la présence de Montaigne derrière Pascal et son anthropologie du paradoxe.

Bien que la présence de Montaigne au sein des *Pensées* puisse se dégager du thème de la passion, l'analyse de la réflexion pascalienne sur l'œuvre de Montaigne – lieu, par excellence, de la consubstantialité sujet-livre – constitue une démarche nécessaire pour éclaircir le sens de l'absence d'une définition de la passion ; ce qui marque une différence méthodologique fondamentale entre Pascal et Spinoza. En fait, la réflexion de Pascal sur Montaigne est une réflexion sur la méthode, sur les problèmes de l'écriture du moi ; autrement dit, sur le paradigme du désordre, dont on ne peut pas faire abstraction lorsqu'on construit une confrontation entre Pascal et Spinoza.

***

Là, où Pascal évoque le problème de la connaissance de soi-même – un problème qui semble être toujours relié, au sein des *Pensées*, à celui de l'identité humaine – le *paradoxe* du commandement delphique signalé par Montaigne dans la clarté aveuglante de sa perspective d' «estrangement », est bien présent. La présence de Montaigne est donc palpable, chez Pascal, chaque fois qu'il parle de l'homme, qui est à lui-même un vrai paradoxe.

En effet, il ne s'agit pas *seulement* – comme le suggérerait la thèse d'une dérivation purement mystique et médiévale, proposée par Gilson – d'une conception de l'homme comme être hybride et monstrueux, éternellement hanté par une guerre intestine entre raison et passions. Cette conception (qui découle d'une tradition active et vivace, et certes connue par Pascal) marque, comme on le verra, la différence irréconciliable des deux extrêmes, des deux destins

[91] MONTAIGNE, *Essais*, III, 9 (t. III, p. 278). Nous soulignons.

contradictoires entre lesquels la nature humaine est contrainte de se glisser – le dieu et la bête. D'abord, le problème de la connaissance de soi-même est décliné justement dans une acception beaucoup plus moderne – qui dérive de Montaigne.

Dans le §164 des *Pensées*, on trouve la description peut-être la plus complète de la nature hybride, chimérique, paradoxale, de l'homme :

> « Quelle chimère est-ce donc que l'homme, quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige, juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers !
>
> [...] Connaissez-donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même ! Humiliez-vous, raison impuissante ! Taisez-vous, nature imbécile ! Apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre Maître votre condition véritable que vous ignorez.
>
> Écoutez Dieu »[92].

Ce §164 est pourtant dédié au pyrrhonisme, à son antagonisme éternel avec le dogmatisme : « Voilà la guerre ouverte entre les hommes, où il faut que chacun prenne parti, et se range nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme, car qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence. Cette neutralité est l'essence de la cabale. Qui n'est pas contre eux est excellemment pour eux. Ils ne sont pas pour eux-mêmes, ils sont neutres, indifférents, suspendus à tout sans s'excepter »[93]. Il est dédié, finalement, à dévoiler l'impossibilité pour l'homme, en tant que créature monstrueuse et intrinsèquement composée, d'un choix sans risques entre les deux « sectes » opposées :

> « *On ne peut être pyrrhonien sans étouffer la nature, on ne peut être dogmatiste sans renoncer à la raison.* La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô homme qui cherchez quelle est votre véritable condition par

[92] §164. Notre édition de référence des *Pensées* est celle de Philippe SELLIER (Mercure de France, Paris, 1976[1]) dans la version reprise et complétée (1991), dans la collection des Classiques Garnier, Paris, 1999). Ici, pp. 116-7).

[93] *Ibid.* (éd. Sellier, p.115).

votre raison naturelle ? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes ni subsister dans aucune »[94].

L'*Entretien avec M. de Sacy* peignit, déjà en 1655, Montaigne en représentant du pyrrhonisme, l'opposant à la figure dogmatique d'Epictète[95]. Et on ne peut pas ignorer que dans ce même fragment 164 le paradoxe *épistémologique* du commandement delphique, souligné déjà par Montaigne lui-même, se déploie complètement :

> « D'où il paraît que Dieu, pour se réserver à soi seul le droit de nous instruire de nous-mêmes, voulant nous rendre la difficulté de notre être inintelligible à nous-mêmes, en a caché le nœud si haut ou pour mieux dire si bas, que nous étions bien incapables d'y arriver. De sorte que ce n'est pas par les superbes agitations de notre raison, mais par la simple soumission de la raison, que nous pouvons véritablement nous connaître »[96].

Le paradoxe épistémologique, empêchant que l'homme n'accède à la connaissance par sa raison, est expliqué en termes qui évoquent, jusque dans la structure argumentative procédant par hypothèses négatives, ceux de l'*Apologie de Raymond Sebond*, tout en ajoutant une explication génétique de matrice théologique, liée à l'expulsion de l'Éden :

> « Car enfin, si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de

[94] *Ibid.* (éd. Sellier, pp. 116-7).

[95] L'*Entretien de M. Pascal et de M. de Saci sur la lecture d'Épictète et de Montaigne* n'est présent dans aucun manuscrit pascalien. Le texte, publié une première fois en 1728 par le Père Nicolas DESMOLETS, parut une seconde foisdans les *Mémoires* de Nicolas FONTAINE (1736). À propos de l'histoire de cet entretien, et des problèmes de composition qu'il pose, voir André GOUNELLE, *L'Entretien de Pascal avec M. de Sacy. Étude et commentaire*, PUF, Paris, 1966, qui fait le point de toute controverse, en adoptant l'hypothèse de Pierre COURCELLE (*L'Entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes*, Vrin, Paris, 1960), selon lequel l'*Entretien*, bien qu'il soit œuvre de la « composition » de Fontaine, reproduirait, en les réélaborant, des vraies conversations entre Pascal et de Sacy.

[96] §164.

> la vérité, ni de la béatitude. Mais, malheureux que nous sommes, et plus que s'il n'y avait point de grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur et ne pouvons pas y arriver, nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge, incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déchus »[97].

Comme Montaigne avant lui, Pascal, tout en dévoilant les limites et le paradoxe dont la raison humaine est prisonnière, ne renie pas le commandement delphique, qui reste un devoir, quoique difficile, même impossible, à achever.

Le lien entre anthropologie et « égologie » pascaliennes[98], lien problématique en tant qu'emprunté à l'ambiguïté constitutive de l'homme-paradoxe, se manifeste donc par l'intermédiaire de Montaigne.

***

À première vue, la mention de Montaigne dans le projet de préface (§644) contient pourtant quelque chose de désorientant. Pascal écrit, au sujet de Montaigne « qu'il avait bien senti le défaut d'une droite méthode, qu'il l'évitait en sautant de sujet en sujet, qu'il cherchait le bon air». La syntaxe est ambiguë : est-ce que Pascal entend ici critiquer la confusion de Montaigne, en l'accusant d'avoir ressenti chez lui-même le « défaut d'une droite méthode » ? Ou bien, s'agit-il d'une critique aux failles de l'ordre méthodologique de type cartésien ?

La seconde hypothèse, soutenue avec autorité par Laurent Thirouin[99], paraît ici très convaincante. Dans son article, Thirouin insiste sur l'importance, chez Pascal, de celle qu'il appelle « une forme radicale de réalisme, qui est une des grandes originalités, une des dimensions les plus durables de la modernité de

[97] *Ibid.*

[98] À ce propos, voir Vincent CARRAUD, *Op. cit.*, pp. 327-32.

[99] Laurent THIROUIN, « Le défaut d'une droite méthode », *Littératures classiques* 20 (janvier 1994), pp. 7-21.

Pascal »[100] : c'est-à-dire, sa conviction de l'irréductibilité de la réalité à tout système.

***

Arrêtons-nous donc, pour le moment, à un problème préliminaire ; un problème antérieur et, dans une certaine mesure, plus générique que celui de la définition. Il s'agit de la question du rapport entre la manière dont Pascal étudie l'homme et son lien avec Montaigne ; il suffira de souligner d'abord quelques passages parmi ceux que nous avons déjà mentionnés – passages qui semblent, justement, des solides points d'appui pour la thèse de Thirouin.

Le contraste esquissé en premier lieu par Pascal se déroule entre celui qu'on peut bien appeler l'*ordre triste* de Charron – les « divisions de Charron, qui attristent et ennuient » – d'un côté et, de l'autre, « la confusion » de Montaigne.

La figure de Charron, qui *attriste* et *ennuie* avec sa déconstruction systématique de la réalité, occupe, dans son contraste avec Montaigne, la place occupée par Epictète dans l'*Entretien avec M. de Sacy*. L'ordre triste de Charron, auquel le désordre de Montaigne s'oppose, paraît dans un certain sens, dans la perspective de Pascal, devancer la méthode analytique cartésienne[101] – « inutile et incertaine » avec ses divisions et ses progressions linéaires, comme la définit le même Pascal. La dénomination de *droite méthode* apparaît bien appropriée à cet ordre ; bien plus qu'à la « confusion » de Montaigne. Cette analyse systématique de la réalité partage pourtant avec le stoïcisme d'Epictète – dont Charron prend la place *contra* Montaigne – la prétention illégitime à l'universel. Là où le stoïcisme est la pensée d'un faux universel, la *Sagesse* humaine de Charron

[100] *Ivi*, p. 13.

[101] Sur les ressemblances entre Charron et Descartes, voir Richard H. POPKIN, « Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt », *The Journal of Philosophy* Vol. 51, No. 25 (1954), pp. 831-7.

représente une autre issue 'usurpatrice' de la morale du prototype, en proposant une « pensée immanentiste de l'universel »[102].

***

On observe ensuite que Pascal, en parlant de Montaigne dans le projet de préface, déclare qu'il «évitait», « en sautant de sujet en sujet » ce que, si on suit l'hypothèse d'une critique directe contre Montaigne, on est forcé d'identifier à la « droite méthode ». À l'inverse, si l'on choisit la deuxième hypothèse, on peut bien interpréter ce que Mointaigne « évitait » comme « le défaut » qu'il avait « bien senti », selon Pascal, au sein de la méthode systématique (« droite »). Mais évidemment, si on soutenait que Pascal définisse ici la « confusion » de Montaigne comme « défaut d'une droite méthode », il semblerait absurde qu'il fasse référence à son habitude de sauter « de sujet en sujet », c'est-à-dire à sa balade asystématique, à sa traversée désordonnée des thèmes les plus variés, comme à une solution directe pour « éviter » un défaut identifiable à sa confusion elle-même.

Finalement, la deuxième hypothèse ne conduit pas à des contradictions pareilles. Elle apparaît en outre beaucoup plus cohérente avec les contenus des passages où Pascal parle de Montaigne en le critiquant. Sa *confusion* n'est jamais objet de critique ; en dépit des défauts que Pascal lui attribue et qui appartiennent surtout à l'ordre moral – entendu non pas d'un point de vue strictement méthodologique, mais plutôt biographique[103] – l'évaluation pascalienne de Montaigne est pleine d'admiration:

> « *Ce que Montaigne a de bon ne peut être acquis que difficilement*. Ce qu'il a de mauvais, j'entends hors les mœurs, put être

[102] Pour cette réflexion, voir Vincent CARRAUD, *Op. cit.*, pp. 306ss.

[103] Comme dans le §559.

> corrigé *en un moment*, si on l'eût averti qu'il faisait trop d'histoires et qu'il parlait trop de soi »[104].

« Il parlait trop de soi », dit Pascal de Montaigne ; pourtant, « ce qu'il avait de mauvais », « pût être corrigé en un moment ». Il est clair, dans ce passage, que les défauts que Pascal remarque en Montaigne (« hors les mœurs ») ne peuvent pas être de nature strictement méthodologique ; sinon, il ne serait certes pas possible de les corriger « en un moment » (ni de soutenir que ses mérites ne soient à gagner que « difficilement »). Son défaut principal consiste cependant en son habitude de parler « trop de soi » ; et c'est encore dans le projet de préface que la nature de ce défaut est éclaircie :

> « Le sot projet qu'il a de se peindre ! Et cela non pas en passant et contre ses maximes, comme il arrive à tout le monde de faillir, mais par ses propres maximes et par un dessein premier et principal ».

Nicole, en formulant son interdiction du moi dans la conversation et l'écriture, dans la *Logique de Port-Royal* évoque, comme on a déjà vu, la figure exemplaire de Pascal ; et en même temps il reproche sévèrement à Montaigne son amour de soi-même[105]. Pourtant, Pascal lui-même admet dans le projet de préface qu' « il arrive à tout le monde » de « se peindre », de parler de soi à travers ses écrits, même si cela arrive « contre ses maximes » ; et, comme l'on a vu, il accepte le précepte delphique dans ses implications épistémologiques les plus paradoxales. Ce que Pascal critique dans l'œuvre de Montaigne, c'est le projet *déclaré* de se peindre, c'est le lieu où émerge l'*insuffisance* de sa confusion, qui se démontre, en soi, positive, le seul vrai antidote au « défaut d'une droite méthode ». En fait, il ne critique jamais le *désordre* de la peinture de soi – la confusion – qui, au contraire, apparaît le seul moyen, fragmentaire et chaotique, pour rendre compte, suivant le commandement delphique, de la nature – à son tour fragmentaire, chaotique, monstrueuse – du sujet. La confusion, seule,

---

[104] §534. Nous soulignons.

[105] *Logique de Port-Royal* III, 20, 6. Sur cela, voir *infra*, p. 114.

permet de construire un discours cohérent sur ce *moi* qui marque la forme, anéantie et paradoxalement puissante, de l'humaine condition[106] :

> « le désordre lui-même est un signe : le désordre du discours marque le désordre du sujet »[107].

Cette anthropologie, délibérément fragmentaire, édifiée à l'ombre 'delphique' de la confusion de Montaigne aussi bien que du pessimisme mystique médiéval, est centrale dans la pensée de Pascal.

L'homme, créature hybride par excellence, est déterminé par la pensée :

> « Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête, car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds. Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée. Ce serait une pierre ou une brute »[108].

Mais, comme on le verra par la suite, c'est justement à travers l'assertion de la guerre intestine entre raison et passions – passions qui sont strictement liées à la vie, à l'être vivant – que Pascal affirme avec d'autant plus de force le lien entre passions et vie – *condition* – humaine. Ce lien entre humanité et passions est justement sous-entendu lorsqu'il se révolte contre l'application du terme aux objets inanimés, dans la rhétorique de la science physique :

> « Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire que des corps inanimés ont des passions, des craintes, des horreurs ? Que des corps insensibles, sans vie, et même incapables de vie, aient des passions, qui présupposent une âme au moins sensitive pour les recevoir ? De plus, que l'objet de cette horreur fût le vide ? Qu'y a-t-il dans le vide qui leur puisse faire peur ? qu'y a-t-il de plus bas et de plus ridicule ? »[109].

---

[106] À propos de ce sujet, voir les §656 (« je ne tiens qu'à connaître mon néant ») et §806 (où Pascal parle du « néant de *notre* propre être.»). Voir aussi l'efficace synthèse de Vincent CARRAUD, *Op. cit.*, p. 292 : « l'anthropologie pascalienne est une peinture de l'*ego* sans son projet de se peindre.».

[107] §532.

[108] §143.

[109] §795.

***

On ne peut donc pas attribuer l'absence d'une définition de la passion chez Pascal à un hypothétique manque d'intérêt pour ce concept aussi profondément humain, aussi essentiel afin de déterminer ce qu'est l'homme.

Cette absence sera plutôt à mettre sur le compte d'une notion problématique de la définition qui demande maintenant à être examinée, aussi bien que d'une idée de la morale qui se rebelle contre la prétention abstraite de l'universel... et ceci sous le signe de Montaigne et de son désordre : la seule voie à une « méthode » capable de dépasser n'importe quel projet et abstraction, la seule voie à un ordre qui n'ennuie pas, qui n'attriste pas, mais qui reste ouvert à la vie et à la réalité.

C'est seulement dans la subversion et dans la dérision de la philosophie et de la morale que l'on accède à la possibilité d'une philosophie et d'une morale tout à fait humaines ; et Montaigne, lui, il l'avait déjà *senti*, en tant qu'il sentait « le défaut d'une droite méthode » :

> « À quoy faire ces pointes eslevées de la philosophie sur lesquelles aucun estre humain ne se peut rassoir, et ces regles qui excedent nostre usage et nostre force? Je voy souvent qu'on nous propose des images de vie, lesquelles ny le proposant, ny les auditeurs n'ont aucune esperance de suyvre ny, qui plus est, envie. De ce mesme papier où il vient d'escrire l'arrest de condemnation contre un adultere, le juge en desrobe un lopin pour en faire un poulet à la femme de son compaignon. […] Sentez lire un discours de philosophie; l'invention, l'eloquence, la pertinence frape incontinet vostre esprit et vous esmeut; il n'y a rien qui chatouille ou poigne vostre conscience; ce n'est pas à elle qu'on parle, est-il pas vray? »[110].

[110] MONTAIGNE, *Essais*, III, 9 (« De la vanité »), t. III, pp. 967-8.

## I.2. Paix et guerre

Chez Pascal, donc, l'absence – cohérente avec le profil méthodologique des *Pensées* – d'une vraie définition des passions met au relief la défiance de l'auteur à l'égard du rôle intrinsèquement problématique des passions. Cette absence témoigne aussi, indirectement, de l'intérêt pascalien pour la nature et la condition de l'homme, déchu de sa condition originelle et, à son tour, condamné à un caractère constitutivement, chaotiquement indéfinissable, dont les passions mêmes déterminent la complexité.

Une telle condition est illustrée par Pascal – et ceci, on le verra dans la suite, marque une différence importante à l'égard de Spinoza – à l'aide des images du conflit, incontournable et perpétuel, entre passions et raison.

Chez Spinoza, à l'inverse, la théorie des affects est construite sur des fondements excluant toute instance de domination par la raison. Dans un contexte (c'est le cas de l'*Éthique*) où la possibilité de définition adéquate des passions renvoie à celle de transformation de la *passio* en affect actif, la raison, à l'aide d'une imagination entendue en tant que *virtus*, possède en effet un rôle *actif* se déployant de façon harmonique dans la possibilité d'une augmentation de la puissance de penser de l'esprit, et de celle du corps, d'agir. Chez Pascal, par contre, au lieu de cette possibilité de développement qui traverse la théorie de la définition, on trouve l'affirmation du caractère inéluctable des passions –

éléments incontournables de la nature humaine – aussi bien que de la lutte de la raison contre celles-ci. L'impossibilité de définir les passions se révèle donc non comme le signe d'un manque d'intérêt à l'égard de celles-ci, mais plutôt comme l'expression la plus immédiate, la plus mimétique, de cette lutte elle-même.

# Imagination et affects : la « paix » spinozienne

« Je considère que l'esprit humain
est cette puissance elle-même, non
en tant qu'elle est infinie et qu'elle
perçoit la nature entière, mais en tant
qu'elle est finie, c'est-à-dire qu'elle
perçoit seulement le corps humain,
et sous ce rapport je considère
que l'esprit humain est partie
d'un certain intellect infini.»

SPINOZA, Lettre 32.

Chez Spinoza, dans la définition des affects on perçoit deux niveaux, tendus – on le verra – dans une dialectique entre activité et passivité où le rôle *causal* joué par le sujet marque la mesure de l'équilibre.

Dans le cadre de cette « dialectique », la fonction de l'imagination est tout à fait remarquable – bien plus que celle de la raison. Je pose l'hypothèse que par ce rôle tout particulier joué par l'imagination, et par l'exclusion de toute aspiration à la domination des passions par la seule raison, on voit se déplier une approche novatrice et atypique aux passions sous le profil de la théorie de la connaissance, à partir des rapports de pouvoir entre raison et passions.

***

Si on sonde la question du rôle de la raison dans le domaine des affects, on voit que chez Spinoza sa tâche n'est pas, en premier lieu, de les étouffer. Par cette mise sous le boisseau hypothétique l'accès à la *scientia intuitiva* serait barré ; car

celle-ci requiert, des mouvements de l'esprit, une connaissance précise et déterminée, les envisageant en tant que *res singulares*.

L'imagination, comme interprète du langage des affects, est capable d'être un moyen de communication chargé d'empathie envers nos semblables et cela façonne le lien social entre les hommes au contact de l'*Amor Dei intellectualis* jaillissant de la *scientia intuitiva* :

> « Cet Amour envers Dieu ne peut être corrompu ni par l'Envie ni par la Jalousie. Il est au contraire d'autant plus favorisé que nous *imaginons* un plus grand nombre d'hommes liés à Dieu par un même lien d'amour »[111].

C'est précisément dans cette proposition 20 de la dernière partie de l'*Éthique*, que l'on aperçoit très clairement la nuance sociale de la *summa humana perfectio* – décrite par Spinoza dans la proposition 27[112] – qui est l'*amor Dei intellectualis* en tant qu'il jaillit (*oritur*) de la science intuitive. Même en face de la *scientia intuitiva* donc, l'imagination ne disparaît pas complètement. Le corps humain, dont l'identité avec l'esprit est le substrat de l'imagination, ne disparaît pas au sein de l'*acquiescientia* de l'esprit puisque la connaissance des détails, prérogative de la *scientia intuitiva*, ne peut se réaliser ni dans la négation du monde, ni dans la transcendance de ce qui est corporel. La perspective de Spinoza sur les affects, exempte de tout schéma d'opposition dualiste entre âme et corps, révèle ici sa signification la plus profonde.

En premier lieu, la construction d'une éthique visant à *étouffer* ou bien à *supprimer* les affects à l'aide de la raison serait tout à fait incompatible avec le fondement de la théorie spinozienne des affects. Dans ce cas, en effet, l'indépendance réciproque des deux chaînes causales – celle du corporel, et celle

---

[111] « Hic erga Deum Amor, neque Invidiæ, neque Zelotypiæ affectu inquinari potest ; sed eo magis fovetur, quo plures homines eodem Amoris vinculo cum Deo junctos *imaginamur*.» EV20 ; nous soulignons. Sur cela, voir Paolo CRISTOFOLINI, *La scienza intuitiva di Spinoza*, ETS, Pisa, 2009², chap. XI.

[112] «De ce troisième genre de connaissance naît la plus haute *satisfaction* de l'Esprit qui puisse être donnée.» (« Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quæ dari potest, Mentis *acquiescientia*, oritur.») ; nous soulignons.

du mental, réglées entre elles par le principe de l'identité du corps et de l'esprit – serait violée.

En second lieu, l'imagination est source perpétuelle d'informations sur la disposition, sur la constitution du corps à un moment donné[113], c'est-à-dire sur la nature des affects qui le frappent. Mais, étant donné l'impossibilité de toute perméabilité de domaines entre corps et esprit, une théorie éthique purement conceptuelle (Spinoza parle de « connaissance du bien et du mal »), même si adéquate – c'est-à-dire, dans le langage spinozien, de deuxième genre – n'a pas le pouvoir d'intervenir directement sur les affects, de les contraindre. Son corrélat émotionnel, constitutivement imaginatif, peut, lui seul, agir sur les affects :

> « La connaissance vraie du bien et du mal ne peut réprimer aucun affect en tant que cette connaissance est vraie, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect »[114].

En tant que produits de l'imagination, les affects ne peuvent être à leur tour dissous, que par d'autres produits de l'imagination plus forts qu'eux; chez Spinoza, le vide émotionnel et imaginatif semble ne pas pouvoir se donner. On ne trouve pas trace dans ses mots, d'une raison stérile :

> « Ainsi les imaginations ne s'évanouissent pas par la présence du vrai en tant que tel, mais parce qu'il s'en rencontre de plus fortes qui excluent l'existence actuelle des choses que nous imaginons »[115].

Voilà donc se déplier la nécessité de l'action de l'imagination dans le domaine des affects. Il ne s'agit cependant pas d'une action de nature exclusivement *cognitive*, ce qui impliquerait une déclinaison purement passive des opérations imaginatives. Autrement dit : ce qui frappe dans le rôle de

---

[113] « Une imagination est une idée qui révèle davantage la constitution présente du Corps humain que la nature du corps extérieur. » (« Nam imaginatio idea est, quæ magis Corporis humani præsentem consitutionem, quam corporis externi naturam indicat.») EIV1S.

[114] « Vera boni, et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest; sed tantum, quatenus ut affectus consideratur.» EIV14.

[115] « Atque adeo imaginationes non præsentia veri, quatenus verum, evanescunt; sed quia aliæ occurrunt, iis fortiores, quæ rerum, quas imaginamur, præsentem existentiam secludunt.» EIV1S.

l'imagination à l'égard des affects, c'est qu'elle y accomplit une *action* – qu'elle joue un rôle actif. Entre les affects, dont elle partage la nature amphibie – de *Corporis affectiones* et (*simul*) *harum affectionum ideas* – l'imagination trouve en effet son champ d'action.

Par conséquent, par rapport aux affects, un mode opératoire de l'imagination qui *peut* s'expliciter émerge de façon distincte. Il s'agit d'abord d'un résultat potentiel, ni nécessaire, ni inévitable, car le caractère ambigu et variable de l'imagination ne permet pas d'achever de donner une description unique et universellement valable de son action. Pourtant, la *possibilité* de ce résultat est ouvertement autorisée.

À ce sujet, Spinoza emploie l'adverbe *distinctius*, élevant *distincte* au rang de comparatif de supériorité:

> « Lorsque l'Esprit se considère lui-même, ainsi que sa puissance d'agir, il se réjouit, et cela d'autant plus qu'il s'imagine plus distinctement lui-même ainsi que sa puissance d'agir »[116].

L'adverbe, ainsi intensifié par le suffixe, est employé pour décrire une action capable d'augmenter la puissance d'agir du sujet, en le rendant sujet au vrai sens, *causa adæquata* de ses affects par l'incrément de la joie[117] ; c'est-à-dire, en décrétant la transition vers une perfection majeure.

---

[116] « Cum Mens se ipsam, suamque agendi potentiam contemplatur, lætatur; et eo magis, quo se, suamque agendi potentiam *distinctius imaginatur*.» EIII53; nous soulignons. Voir aussi EIII54, sur la relation entre l'augmentation de la puissance d'agir (qui est une augmentation de la *joie*, exprimant un passage à un niveau de perfection accrue, c'est-à-dire, de « réalité » majeure) et l'activité de *distinctius imaginari*. Au sujet du rôle de la joie dans l'accès à la science intuitive (thème qui requerrait une recherche bien plus détaillée), voir les travaux de Paolo Cristofolini (surtout : *La scienza intuitiva di Spinoza*, op. cit.).

[117] Il s'agit d'un concept fondamental chez Spinoza – un concept, dont toute nuance de passivité liée à sa condition d'« affect » (potentiellement susceptible, donc, d'être vécu en raison de sa facette passive et non pas de celle active qui n'est pas forcément privilégiée) est compensée par sa participation à l'accroissement de la *potentia agendi*.

Le premier scolie de la proposition 40 de la deuxième partie démontre que l'expression « distinctius imaginari » n'a rien de paradoxale. Lorsque l'activité imaginative se concentre sur un nombre bien déterminé d'affections corporelles (pourvu que ce nombre soit proportionné à la capacité du corps de produire des images élaborées *distinctement*), l'esprit sera alors capable d'imaginer *distinctement* :

> « Le Corps étant limité, il n'a le pouvoir de former simultanément qu'un certain nombre d'images. Si elles excèdent ce nombre, les images commenceront à se confondre ; et si le nombre des images que le Corps est capable de former simultanément d'une façon distincte est considérablement dépassé, toutes se fondront totalement les unes dans les autres. S'il en est ainsi, il est évident que l'Esprit humain pourra simultanément imaginer d'une façon distincte autant qu'il peut simultanément se former d'images distinctes dans son propre Corps »[118].

Cette capacité qu'a l'Esprit humain d'imaginer de façon distincte coïncide avec la modalité évocatoire de l'imagination, entendue dans le sens qui émerge du scolie d'*Éthique* II17, en la déterminant comme *virtus* dans la mesure où elle est potentiellement susceptible de se configurer en tant que *libre*[119]. Cette

[118] « Humanum Corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri in se disticte simul formandi, qui si excedatur, hæ imagines confundi incipient, et si hic imaginum numerus quarum Corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur. Cum hoc ita se habeat, patet, quod Mens humana tot corpora distincte simul imaginari poterit, quot in ipsius corpore imagines possunt simul formari.» EII40S1.

[119] EII17S : « Si, tandis qu'il imagine comme lui étant présentes des choses inexistantes, l'Esprit savait, en même temps, que ces choses, en fait, n'existent pas, il attribuerait à bon droit *cette puissance d'imaginer non pas à un vice de sa nature, mais à une vertu*, et cela notamment si cette faculté d'imaginer dépendait de sa seule nature, c'est-à-dire si cette faculté d'imaginer qu'a l'Esprit était libre.» (« Nam si Mens, dum res non existentes, ut sibi præsentes, imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane *imaginandi potentiam virtuti suæ naturæ, non vitio* tribueret ; præsertim si hæc imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est, si hæc Mentis imaginandi facultas libera esset. ») ; nous soulignons. La 'liberté' de l'imagination à laquelle on fait ici référence, plus qu'une liberté à l'égard du corps (qui rendrait inconcevable l'imagination elle-même), est une liberté *par rapport à la valeur de vérité* des acquisitions

capacité évocatoire garantit ainsi la possibilité d'un accroissement actuel de la puissance d'agir : autrement dit, du fait d'être actifs (*causes adéquates*) par rapport à nos affects.

> « *Plus cette connaissance selon laquelle les choses sont nécessaires se rapporte à des choses singulières, et plus nous nous imaginons celles-ci avec distinction et vivacité, plus grand est le pouvoir de l'Esprit sur ses affects, comme en témoigne l'expérience elle-même*. […] Nous voyons de même que personne ne prend en pitié un enfant qui ne sait pas parler, marcher, raisonner, et vit durant tant d'années presque ignorant de lui-même. Mais si, au contraire, la plupart des hommes naissaient adultes et que tel ou tel naquît enfant, alors chacun aurait pitié des enfants, car il considérerait l'enfance non pas comme un état naturel et nécessaire, mais comme un vice ou un péché de la Nature»[120].

Chez Spinoza, la puissance d'agir (qui est, dans son idiolecte, *virtus*, *vis* et *activitas*) rend compte de l'individualité et de ses procédés d'auto-cognition, en les envisageant non pas dans une perspective purement « existentielle » mais au sein de l'interconnexion causale qui nous lie à nous-mêmes, nous rendant de plus en plus actifs et « puissants » au fur et à mesure qu'on accroît le niveau d'adéquation causale qu'on développe envers nous-mêmes.

---

imaginatives. Autrement dit, l'imagination est libre en tant qu'elle ne s'engage pas à affirmer l'existence actuelle de ce qu'elle imagine. Les produits de l'imagination demeurent ainsi des exercices de fiction, et par cette voie seulement ils peuvent gagner un rôle et une importance dans les processus cognitifs. Cette interprétation de la liberté de l'imagination d'EII17S non seulement garderait sa cohérence avec la description des modalités de formation de l'expérience d'EII18, mais aussi avec le thème – persistant dans l'*Éthique* (voir la V^e^ partie, surtour, EV39 et S) du corps qui, au fur et à mesure qu'il devient plus « apte » à connaître, rend son esprit de plus en plus éternel : ce qui serait démenti par une interpretation anti-corporelle de la modalité *libre* et vertueuse de l'imagination.

[120] « *Quo hæc cognitio, quod scilicet res necessariæ sint, magis circa res singulares, quas distinctius, et magis vivide imaginamur, versatur, eo hæc Mentis in affectus potentia major est, quod ipsa etiam experientia testatur*. […] Sic etiam videmus, quod nemo miseretur infantis, propterea quod nescit loqui, ambulare, ratiocinari, et quod denique tot annos quasi sui inscius vivat. At si plerique adulti, et unus, aut alter infans nascerentur, tum unumquemque misereret infantum ; quia tum ipsam infantiam, non ut rem naturalem, et necessariam, sed ut naturæ vitium, seu peccatum consideraret. » EV6S; nous soulignons.

***

Dans ce cadre, on voit bien la raison pour laquelle, à la différence (on le verra) de Pascal, Spinoza n'utilise pas le *tòpos* des métaphores belliqueuses afin d'illustrer la relation entre raison et passions. Mais la quatrième partie de l'*Éthique*, dédiée à la force des affects, s'appelle bien *De la servitude humaine* : et voilà une métaphore liée (indirectement) au lexique de la guerre – l'esclavage est, historiquement, la condition des captifs de guerre – et, cependant, directement à celui des rapports de force et de domination[121]. Mais ce qui est remarquable chez Spinoza, c'est que (à la différence non seulement de Pascal mais de la plupart des moralistes) son éthique n'emploie pas ce lexique caractéristique des rapports de pouvoir pour décrire – il vaudrait mieux dire : *prescrire* – la relation que la raison devrait entretenir avec les affects.

Il l'utilise seulement pour indiquer la condition de ceux qui sont impuissants « à modérer et à contraindre [*coërcere*[122]] les affects » (voir la préface de la quatrième partie). Ce sont donc les affects – entendus dans leur état de passivité, de tristesse, dans leur relation à un sujet tout à fait inconscient des mouvements de son esprit – qui dominent, en réduisant celui qui les éprouve à un état d'impuissance. Le lexique du perfectionnement éthique, de l'accès à la perfection de la science intuitive, appelée *acquiescientia* (à insister sur son caractère pacifiant), n'est pas le lexique des rapports de domination : c'est, plutôt, celui de la *liberté*.

---

[121] Spinoza utilise, en cohérence avec cette remarque, le mot *servitus* dans EII49S et EIVPræf ; et *servus* dans EIV66S.

[122] On reviendra sur l'usage de cette expression, exception apparente à ce qu'on est en train de décrire, et sur son vrai sens (voir *infra*, pour une réflexion sur le contexte d'usage de ce terme surtout dans la préface de la V^e^ partie, pp. 420-1).

D'abord, on peut constater que chez Spinoza les aspects coercitifs ici présupposés sont absorbés, plutôt – dès la définition des affects avec sa référence à la possibilité d'être *causa adæquata* – dans la perspective de l'impuissance de celui qui éprouve les affects, que dans les notions de puissance d'agir et de *conatus*.

***

Il y a pourtant une notion qui semble introduire, au sein de la théorie des affects, le thème de la guerre intestine, qu'on retrouvera chez Pascal comme condition inéluctable de la vie de l'homme, proie des passions dès le moment de la chute. Il s'agit de la notion de *fluctuatio animi*[123], définie en tant que disposition particulière de l'esprit qui jaillit de la coexistence de deux affects contraires l'un à l'autre et qui, par conséquent, se neutralisent. Ce flottement de l'âme n'est pas à son tour un affect car il n'apparaît pas dans les quarante-huit définitions des affects principaux ; et Spinoza le décrit d'abord en tant que *contrepartie de l'affect*, dans le scolie de EIII17. Le flottement de l'âme, selon ce scolie, « est à l'affect ce que le doute est à l'imagination »[124]. Le flottement, corrélat émotionnel du doute (et, en tant que tel, lié à l'idée d'une certaine suspension de jugement), naît donc de la présence de deux affects *contrastants*.

La notion de flottement de l'âme, qui fait sa première apparition dans le scolie d'EIII17, émerge encore à EIII31 (avec sa citation tirée d'Ovide dans le corollaire) et revient à plus d'une reprise au sein de la théorie des affects, en décrivant la possibilité qu'un seul objet produise, au moment de son contact avec notre corps, plusieurs affects liés à la nature corpusculaire de notre constitution[125].

---

[123] Au sujet du flottement, voir EII44S; EIII17S; EIII31; EIII35S; EIII50S ; EIII56; EIII59S; *post Def.Aff.*48Expl.; EV2; EV10S.

[124] « … proinde affectum respicit, ut dubitatio imaginationem. ».

[125] Voir EIIPost1 : « Le Corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus (de nature différente), chacun d'eux étant lui-même extrêmement composé.» (« Corpus humanum componitur ex plurimis (diversæ naturæ) individuis, quorum unumquodque valde compositum est.»); EIII17S : « Le Corps humain est en effet composé d'un très grand nombre d'individus de nature différente, et par suite il peut être affecté par un seul et même corps selon des modalités fort nombreuses et diverses. » (« Nam Corpus humanum ex plurimis diversæ naturæ individuis componitur, atque adeo ab uno, eodemque corpore plurimis, diversisque modis potest affici.»).

***

Chez Spinoza, au sein même de la notion de flottement de l'âme, la possibilité d'un contraste entre les affects n'est jamais envisagée directement, comme condition désirable, en tant qu'ordonnée à une opération de soumission des affects à la raison. Cela découle du simple fait que cette soumission, ce rapport de domination par la raison, ne sont pas, à leur tour, souhaitées. Autrement dit : dans le domaine des affects, le seul scénario possible de contraste envisagé par Spinoza – celui du flottement de l'âme – n'entame pas le plan d'un contraste entre raison d'un côté, et émotion de l'autre. On reste toujours au niveau des *affects*, qui peuvent bien se trouver en contraste les uns avec les autres, mais non pas être étouffés par une raison dont le rôle n'est pas celui de les dominer. Un affect seulement peut avoir un effet sur un affect ; il ne s'agit pas d'une tâche, encore moins d'une prérogative, de la raison.

La question se déplace ainsi plutôt vers le problème du rapport entre puissance d'agir et affects ; un problème ébauché dans la dialectique entre passivité et activité, dialectique qui se révèle centrale dans l'*Éthique* spinozienne. La question sera ensuite creusée dans toute son ampleur : on interrogera alors le rapport entre ce refus du « traditionnel » rapport de force entre raison et passions et le paradigme formel de la théorie des affects[126].

[126] Voir le ch. III.

# Pascal : l'inévitable guerre intestine

« Et par ma raison je bute
À devenir bête brute. »

DES BARREAUX

Tandis que, chez Spinoza, la théorie des affects est construite sur des fondements qui excluent toute instance de domination par la raison, chez Pascal on trouve l'affirmation du caractère *inéluctable* des passions – éléments incontournables de la nature humaine – et de la lutte de la raison contre celles-ci :

> « Cette guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu avoir la paix se sont partagés en deux sectes. Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux, les autres ont voulu renoncer à la raison et devenir bêtes brutes. Des Barreaux. Mais ils ne l'ont pu ni les uns ni les autres, et la raison demeure toujours qui accuse la bassesse et l'injustice des passions et qui trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer »[127].

Bête, ou bien dieu; l'homme abjurerait sa propre humanité, en renonçant à la guerre perpétuelle, nécessaire entre raison et passions[128] (si loin de l'harmonie spinozienne qui va se résoudre dans une augmentation de puissance). Un homme se déclarant étranger à la lutte entre raison et passions, ne serait plus homme au vrai sens du mot. Ce qui apparaît très clairement dès cette position pascalienne, est, d'un côté, l'idée que, en présence des passions, l'homme, en tant qu'homme, est toujours engagé dans un état de trouble, dans une tension intestine de forces, s'apparentant à une véritable *guerre* entre passions et raison. Les figures du dieu

[127] §29.

[128] Voir aussi le §514, dont ont discutera par la suite (dans les pages immédiatement suivantes).

et de la bête esquissées dans le fragment 29, de l'autre côté, représentant les cas où il n'y a pas de guerre entre passions et raison, sont enracinées dans un rejet de cet état belliqueux, rejet se fondant sur un choix (exclusivement rationnel, ou bien, passionnel seulement) postérieur à la prise en compte de cette guerre constitutive de la nature de l'homme. Une guerre qui est donc, nécessairement, passionnelle *et* rationnelle.

Le renoncement à la guerre n'est donc pas seulement une forme de perversion, dans la mesure où il détruit un état proprement humain aux fins de construire un autre soi-même immobilisé dans l'effort impossible d'échapper à sa propre nature; ce renoncement est, de plus, inutile et insensé, puisqu'il se superpose à un état de fait structurel et constitutif de l'identité humaine. L'homme, déchu après le péché originel, ne jouit plus – comme il le faisait auparavant – de sa première nature, étrangère à la condition de guerre permanente :

> « Guerre intestine de l'homme entre la raison et les passions.
> S'il n'avait que la raison sans passions.
> S'il n'avait que les passions sans raison.
> *Mais ayant l'un et l'autre il ne peut être sans guerre, ne pouvant avoir paix avec l'un qu'ayant guerre avec l'autre.*
> Aussi il est toujours divisé et contraire à lui-même »[129].

Chez Pascal, le rôle des passions dans la construction de l'identité humaine se déroule (ce qui est surprenant) à travers la déclaration de leur nécessité structurelle – nécessité qui constitue dans une certaine mesure une réhabilitation du corps auquel les passions sont liées par l'âme sensitive[130]. Les

[129] §514 ; nous soulignons.

[130] À ce propos, très intéressant est le §795, qu'on a déjà cité plus haut et qui – par contraste avec les fragments dédiés à la « guerre intestine » – dévoile pleinement la puissance de son affirmation du lien indissoluble entre passions et condition humaine, affirmation achevée par la ridiculisation

passions ne jouent pas un rôle positif, c'est sûr; mais leur fonction n'est toutefois pas complètement négative, dans la mesure où elle est incontournable. L'opération de se délivrer des passions impliquerait une métamorphose monstrueuse, qui peut conduire soit à une usurpation blasphème (devenir « dieu »), soit à une dérive brutale (devenir « bête »).

Les passions qui, chez Pascal, troublent les sens, qui sont toujours en guerre contre la raison (§78), jouent pourtant un rôle essentiel dans l'expérience du monde. Il serait impossible de les supprimer au nom d'une position purement théorique: il s'agirait d'une fausse victoire de la raison, d'une victoire du vide :

> « Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous. Nos passions nous poussent au-dehors, quand même les objets ne s'offriraient pas pour les exciter. Les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent, quand même nous n'y pensons pas. Et ainsi les philosophes ont beau dire : « Rentrez-vous en vous-mêmes, vous y trouverez votre bien », on ne les croit pas. Et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots »[131].

Car ce sont toujours les passions qui nous garantissent une expérience du temps :

> « si les passions ne nous tenaient point, huit jours et cent ans sont une même chose »[132].

Et même si l'on pouvait avoir l'illusion de s'en être 'libéré', c'est-à-dire, de pouvoir vivre une vie sans passions, on serait toujours esclaves de quelque chose de semblable à celles que Spinoza appelle les *passions tristes* :

---

de l'absurdité métaphorique de l'usage d'un lexique de matrice morale dans le domaine des sciences naturelles (« Qu'y a-t-il de plus *absurde* que de dire *que des corps inanimés ont des passions*, des craintes, des horreurs ? […] De plus, que l'objet de cette horreur fût le vide ? Qu'y a-t-il dans le vide qui leur puisse faire peur ? *qu'y a-t-il de plus bas et de plus ridicule ?* Ce n'est pas tout. [On prétend] qu'ils aient en eux-mêmes un principe de mouvement pour éviter le vide. *Ont-ils des bras, des jambes, des muscles, des nerfs ?*» ; nous soulignons).

[131] §176.

[132] §358.

> « Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir »[133].

Il est donc impossible, pour l'homme, de vivre sa vie d'homme, de se construire une identité et une expérience dans le temps de la vie, en faisant abstraction des passions.

Mais, chez Pascal, en présence des passions il y a toujours un conflit qui fait rage.

***

Même quand une option[134] qui permet – apparemment – d'échapper au conflit entre raison et passions est envisagée, comme dans le §500, Pascal insiste à ce propos sur la persistance d'une tension violente, en soulignant les rapports de force qui semblent s'appuyer sur l'image d'une victoire belliqueuse. Les prisonniers de guerre, après tout, sont les esclaves par excellence :

[133] §515.

[134] Il s'agit quand même d'une option liée, dans un certain sens, au *topos* de la domination des passions, *topos* qu'on retrouve avec une fréquence remarquable au XVII^e^ siècle – décliné, cependant, en entendant les passions comme *sujets*, et non pas comme *esclaves* – par exemple chez Descartes (PA, art. 221) et chez le jésuite Sénault (voir la lettre de Dédicace au Cardinal Richelieu de son traité *De l'usage des passions*). Pour une réflexion à ce sujet, voir Manfred POSANI LÖWENSTEIN, *Art. cit.*, pp. 16ss.

> « Abraham ne prit rien pour lui, mais seulement pour ses serviteurs. Ainsi le juste ne prend rien pour soi du monde ni des applaudissements du monde, mais seulement pour ses passions, desquelles il se sert comme maître, en disant à l'une : *Va et Viens*. *Sub te erit appetitus tuus*. Ses passions ainsi dominées sont vertus : l'avarice, la jalousie, la colère, Dieu même se les attribue[135] ; et ce sont aussi bien vertus que la clémence, la pitié, la constance, qui sont aussi des passions. *Il faut s'en servir comme d'esclaves* et, leur laissant leur aliment, empêcher que l'âme n'y en prenne. Car quand les passions sont les maîtresses, elles sont vices, et alors elles donnent à l'âme de leur aliment, et l'âme s'en nourrit et s'en empoisonne »[136].

Par ailleurs un détail frappant émerge des passages mentionnés à propos de l'attitude pascalienne à l'égard des passions. Ce détail manifeste une première différence, impossible à résoudre, à l'égard de la position spinozienne. C'est l'absence évidente d'une définition précise de passion là où Spinoza construit sa théorie des affects de manière géométriquement organisée en définitions, axiomes, et cetera. Mais cela n'exclut pas d'abord la possibilité d'une confrontation avec Spinoza. Au contraire: l'absence d'une réflexion organisée sur les passions, chez Pascal, constitue en soi-même une prise de position qu'on peut bien lire en la comparant à l'attitude 'géométrique' spinozienne.

En fait, la différence abyssale en matière de définition des passions chez les deux auteurs est intéressante, en tant qu'elle est le signe d'une différence de vue (à son tour, inconciliable) à propos de leurs idées de l'homme. La définition des passions, chez Spinoza, et l'absence de définition chez Pascal, reposent sur des schémas de pensée très nets et profonds.

Chez Spinoza la possibilité d'une définition adéquate des passions renvoie à celle de la transformation de la *passio* en affect actif et entraîne donc le rôle actif de la raison se déroulant dans l'augmentation de puissance. Chez Pascal, par contraste, l'absence – voulue et bien cohérente avec le caractère de son œuvre

---

[135] Comme Spinoza, on l'a vu, le remarquait dans le *Traité Théologioc-politique*, au sein de son exegèse philologique de la Bible, en employant même l'expression « pathema animi ».

[136] §500 ; nous soulignons. Voir aussi le §291, qui traite des passions en 'ennemis de l'homme' (« les ennemis de l'homme sont ses passions »).

– d'une vraie définition des passions, et la nature fragmentaire des passages où il en discute, renvoient à sa défiance à l'égard du rôle intrinsèquement problématique des passions, qui sont pourtant une composante essentielle de la nature et de la condition de l'homme. Cet aspect de la question est en fait bien illustré par les images du conflit, incontournable et perpétuel, entre les passions et la raison.

Mais cette attitude à l'égard des passions est aussi le signe d'une approche très différente de celle de Spinoza dans la manière de considérer l'homme. Chez Pascal, l'homme ne peut pas – à moins qu'il ne désire la perte de son humanité – renoncer aux passions, qui conduisent à un état de guerre perpétuelle. Mais ces passions, si essentielles à l'identité de l'homme en tant qu'homme, ne sont jamais vraiment définies. Pascal ne donne pas de définitions ; par choix clairement (anti)méthodologique. La confusion délibérément anti-méthodologique des *Pensées* dédiées aux passions, est donc la confusion que Pascal – dans son projet de préface « de la première partie » (§644) – présuppose dans la possibilité de la connaissance de soi-même. Une connaissance qui doit être examinée, chez Pascal, dans ses contradictions constitutives[137].

Qu'est-ce que le moi?, se demande Pascal, dans le fragment 567. Sa réponse va forcément reposer sur l'idée radicale, extrême, d'un *ego* dépouillé de toute substance, discontinu, conflictuel ; un *ego* anticartésien qui ne peut pas pourtant être compris par l'approche méthodologiquement ordonnée de Descartes. L'optimisme de la raison spinozienne n'a pas cours dans ce contexte ; ainsi, au lieu d'une définition des passions, il y a seulement la déclaration de la nécessité d'une guerre perpétuelle, d'un conflit sans solution.

[137] Liées parfois – on le verra – à la complexité de sa réflexion au sujet de Montaigne. Voir les §§567-568.

## I.3. Naissance du *moi*, naissance de la *Mens*

On a vu que chez Spinoza, l'acte même de définir des affects signale déjà une forme toute particulière de prise de conscience ; une forme qui se montrera, par la suite, empreinte de la relation égalitaire entre corps et esprit.

Par contre, dans le vide de définitions des *Pensées*, le *moi* qui est marqué par sa nature intrinsèquement passionnelle – son caractère *haïssable* – est constamment orienté à l'observation de soi dans le contexte de sa dépendance des passions. On a déjà vu que chez Pascal les passions – en conflit permanent avec la raison[138]– sont essentielles à la construction de l'identité humaine : ce serait impossible, pour l'homme, de vivre sa vie, de se construire une identité et une expérience dans le temps de la vie, s'il faisait abstraction des passions[139]. Pascal arrive jusqu'à affirmer que le refus des passions comporte la perte du *status* d'être humain, avec ses troubles et sa guerre intestine (§29).

***

Si Spinoza parle de l'homme en construisant un chemin de connaissance et de libération qui augmente sa puissance à partir de l'exactitude elle-même de ses

[138] Voir §29 (éd. Sellier).

[139] Voir §176; §358 ; §541.

définitions, Pascal, se confrontant d'abord à l'impossibilité d'une morale générale, construit finalement un discours du *moi* qui assume le caractère titanesque de ses idiosyncrasies – immodérées, et destinées à la défaite – comme point de départ pour déterminer toute (im)possibilité d'un parcours de connaissance de l'homme.

## Statut de la définition, présence du moi: Pascal et le désordre, « signe du sujet »

« Oui moi, non pas moi d'ici
Mais le moi de là-haut qui frappe comme quatre. »

MOLIÈRE, *Amphitryon*

Si on considère le concept pascalien du *moi*, aussi bien que sa méthode de travail sur la psychologie humaine, on arrive tout de suite au cœur de la signification de l'absence d'une définition de la passion dans son œuvre ; une signification qui se dévoile justement là où la mesure de ce vide apparaît avec d'autant plus d'évidence, c'est-à-dire, au cœur de la notion d'identité.

Lorsqu'il bannit le « je » et le « moi » de l'écriture – et même de la conversation – Nicole dans la *Logique* de Port-Royal évoque l'exemple de Pascal, afin de légitimer l'interdiction des termes au niveau de la rhétorique :

> « Feu M. Pascal, qui savait autant de véritable rhétorique que personne en ait jamais su, portait cette règle jusques à prétendre, qu'un honnête homme devait éviter de se nommer, et même de se servir des mots de *je*, et de *moi* […] ; la piété chrétienne anéantit le moi humain»[140].

Mais la proscription rhétorique et morale du pronom de première personne n'est pas tout à fait observée au sein des *Pensées* : d'après la *Concordance* de McCullogh-Davidson et Dubé, on compte en fait 109 occurrences de « moi » et 753

[140] *Logique de Port-Royal*, III, 20, 6. Voir Vincent CARRAUD, « La destruction de l'égologie », dans *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris, 1992, pp. 287-345, ici : pp. 310ss. Sur les liens entre Pascal et l'entreprise de la *Logique*, voir Antony McKENNA, « La composition de la *Logique* de Port-Royal », *Revue philosophique* 2 (1986), pp. 183-206.

de « je ». Il paraît légitime de s'interroger sur la possibilité d'un rapport de synonymie (susceptible d'être ramené à la rhétorique de la redondance) entre « moi » et « je » ; mais la proscription de Nicole elle-même fait apparaître peu probable l'hypothèse d'un usage exclusivement pronominal des deux termes, usage qui serait justifié par la nécessité – grammaticale – d'attribuer un sujet au verbe. Selon le témoignage fourni par la *Logique*, Pascal aurait été, en fait, parfaitement capable d'esquiver le problème, comme il semble le faire dans son idiolecte. Voilà pourquoi les occurrences des deux termes semblent être réglementées par une conscience du sens problématique de l'usage de ces vocables.

Le passage de la *Logique* précité condense dans une ébauche paradoxalement biographique (et, même, presque *agiographique*) du langage privé de Pascal l'exemple de l'efficacité de la proscription prononcée contre les deux termes. Les occurrences de ceux-ci apparaissent alors comme consciemment voulues par un auteur qui est parfaitement capable d'éliminer ces termes de sa propre conversation. Les « moi » et les « je » des *Pensées* ne seraient donc pas des simples pronoms personnels – c'est-à-dire, des termes dont Pascal se débarrasserait consciemment au sein de sa conversation d'*honnête homme*, en légitimant son choix rhétorique par la morale mais aussi par la religion. En vitupérant à plusieurs reprises le « moi » au sein de ses *Pensées*, Pascal contribua en fait à la fondation d'un usage du vocable « moi » qui se révèle nouveau et différent, et non seulement au niveau de la grammaire. Et le rôle joué par Pascal dans l'évolution de cet usage apparaît encore plus distinctif et intéressant en raison du caractère unique, au plan formel, de l'ouvrage dans lequel il s'inscrit.

Les dictionnaires français du XVII^e^ siècle ont tendance à ne pas enregistrer l'usage nominal de « moi ». Comme le souligne une enquête conduite à la fin des années '70 par Christian Meurillon[141], aucun dictionnaire paru en France entre

[141] Voir Christian MEURILLON, « Un concept problématique dans les Pensées : « le moi » », dans *Méthodes chez Pascal. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand 10-13 juin 1976*, PUF, Paris, 1979, pp. 169-80. Meurillon, dans son article, insiste sur les aspects anticartésiens du « moi » chez Pascal. Ici, en commençant par la donnée linguistique résultant de son enquête, j'ai choisi de

1600 et 1725 ne consacre une place particulière au mot « moi ». Le mot peut même ne pas apparaître : c'est le cas, par exemple, dans le premier dictionnaire de l'Académie, paru en 1694. Et même lorsqu'il est présent, il est mentionné sous le vocable « je », et est traité exclusivement en forme pronominale indirecte. On enregistre une remarquable uniformité entre les différents dictionnaires. Dudin, Mauger, Chiflet, Irson, d'Aisy, Oudin : ils mentionnent tous le mot « moi » dans la catégorie des pronoms. Et voilà que le terme perd toute autonomie, au bénéfice de « je », dont il est le nominatif fort et le cas oblique.

Il y a une seule exception: le dictionnaire Richelet (1680) et ses rééditions.

Richelet, lui seul, consacre un article entier à « moi », en le traitant comme « premier pronom personnel qui se joint au nominatif avec la première personne du verbe» : c'est-à-dire, un pronom employé simplement à renforcer le sens de « je ».

Mais, dans son édition augmentée de 1728, le dictionnaire Richelet évoque des passages tirés des grands auteurs, afin d'illustrer les usages moins ordinaires – aussi bien que les usages typiques – des expressions recensées. Pour l'article « moi », deux exemples de son emploi *substantivé* sont signalés : détail frappant, même s'il ne souligne pas explicitement la particularité ni l'originalité de cet usage. Le premier de ces deux passages est tiré de l'*Amphitryon* de Molière (la comédie dans laquelle le personnage de Sosia apparaît !) :

> « Oui moi, non pas moi d'ici
> Mais le moi de là-haut qui frappe comme quatre ».

Quant au deuxième exemple, c'est le début d'une pensée célèbre de Pascal : « Le moi est haïssable…».

---

réfléchir plutôt sur le rapport entre forme et contenu des *Pensées*, car c'est bien autour de la notion (problématique) de « moi » que ce rapport paraît se condenser, en vrai paradigme de la théorie pascalienne de l'impossibilité méthodologique de la définition.

En synthèse, le dictionnaire Richelet par le choix de ces deux exemples explique l'usage substantivé du mot « moi » ; il ne souligne pas cependant de façon explicite la nouveauté de cet usage qui produit un néologisme par le simple changement de classe grammaticale. Néanmoins, dans la définition de l'entrée « moi », le dictionnaire Richelet mentionne le cas particulier de ces « phrases consacrées où il [« moi »] se met avec la troisième personne ». Dans ce cas, l'exemple mentionné (« est-ce moi ? ») n'est pas une citation ; bizarrement, il s'agit d'une expression qui renvoie à un autre fragment pascalien, où le moi est au centre d'un dédoublement angoissant qui le marque comme inatteignable par la connaissance et le condamne à la permanence de la tendance narcissique à l'observation de soi-même.

Le dictionnaire Richelet, bien qu'il ne souligne pas sa nouveauté linguistique, est attentif à l'usage différent du terme *substantivé* « moi » dans le §494 des *Pensées*. Les exemples tirés de Molière et de Pascal sont la preuve de la possibilité d'une aliénation et d'une objectivation du mot « moi » ; mais c'est dans le court-circuit de la rencontre entre première et troisième personne qu'émerge cet aspect de dédoublement qui fait du « moi » l'*objet* (en tant que *sujet*) du regard et de l'action. Dans ce très beau fragment on voit en fait se produire – dans l'abîme entre observateur et observé – l'implosion de la certitude du *cogito* cartésien, alors que l'anti-substantialité radicale du « moi » franchit les bornes de la logique universelle de la connaissance et aboutit à celle, ineffable, de l'amour ; une logique qui est le vrai signe de l'intangibilité du moi.

> « Qu'est-ce que *le moi* ?
>
> Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non, car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non, car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.
>
> Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi. *Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme* ? Et comment aimer le corps ou l'âme sinon pour ses qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance

> de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. »[142].

***

L'édition de 1762 du Dictionnaire de l'Académie consacre enfin un article à « moi » : qui est défini comme « parfait synonyme réel de je et de me, mais ce n'est pas un synonyme grammatical, puisque il s'emploie différemment et que, dans aucun cas, il ne peut être remplacé par *je* ni par *me* ».

Un siècle après les *Pensées*, plus que trente ans après la réédition du Richelet, le rapport entre « moi » et « le moi », l'importance de la substantivation, n'est pas encore souligné nettement; pourtant, le critère de la commutation remplace, au sein de la définition, celui de la déclinaison (typique des dictionnaires du XVII^e^ siècle), et souligne ainsi le caractère irremplaçable du terme.

***

On fait une curieuse découverte si on feuillette le *Petit Robert* dans l'édition 1979 – exemplaire bien plus récent de dictionnaire ; une découverte autre que celle de Richelet, qui avait eu le mérite de reconnaître la nouveauté de l'usage du terme par Pascal.

Dans le *Petit Robert*, l'article « moi » est scindé en deux parties : la première traitant du « moi » comme pronom personnel, la deuxième le considérant comme substantif masculin. Dans ce deuxième cas, on trouve mention d'une occurrence de l'expression substantivée antérieure à l'usage pascalien (un passage tiré de Descartes : « *Ce moi*, c'est-à-dire l'âme »), qui avait

[142] §567 ; nous soulignons.

échappé aux compilateurs des dictionnaires des XVII$^{e}$-XVIII$^{e}$ siècles, y compris à Richelet qui avait été le premier à remarquer la nouveauté de la substantivation. Ce qui reste inchangé par rapport à Richelet, c'est le choix du fragment pascalien à mentionner :

> « **Moi**. […] la personnalité dans sa tendance à ne considérer que soi. V. Égocentrisme, égoïsme, égotisme. *« Le moi est haïssable »* (PASC.) ».

Mais le *Petit Robert*, par rapport au Richelet, « minimise » la description de la connotation du « moi » ; et il le fait d'une façon qui est curieusement compatible avec les indications d'une note qui apparaît dans l'édition de Port-Royal des *Pensées.* Le renvoi – de « moi » à « égocentrisme, égoïsme, égotisme » – suivi par la citation de Pascal, réfléchit de manière assez surprenante l'esprit de la note qui, dans l'édition dite de Port-Royal, précède le §494[143] (qui apparaît, dans ce contexte, comme le §597):

> « Le mot de *Moi* dont l'auteur se sert dans la pensée suivante *ne* signifie *que* l'amour-propre. C'est un terme dont il avait accoutumé de se servir avec quelques-uns de ses amis »[144].

Si on exclut l'hypothèse (en effet, difficile à prouver) qu'il s'agisse d'une citation voulue et consciemment recherchée par le Petit Robert, tout porte à croire que la coïncidence textuelle entre le dictionnaire et la note de l'édition de Port-Royal soit à reconduire à une interprétation « immédiate » du texte pascalien. En effet, on remarque que le §494 enracine l'aspect réflexif du *moi* dans la haine qu'il ne peut s'empêcher d'allumer, en reliant le caractère *inéluctable* d'une qualité à celui de l'autre. Cela provoque un enchevêtrement inextricable entre attraction et répulsion, se déroulant au sein de l'action – tyrannique – de se re-connaître :

[143] Numérotation de l'édition Sellier

[144] Nous soulignons.

> « Le *moi* est haïssable. Vous, Miton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela; vous êtes donc toujours haïssable.
>
> « Point. Car en agissant, comme nous faisons, obligeamment pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr » – Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient.
>
> *Mais si je le hais parce qu'il est injuste, qu'il se fait centre de tout, je le haïrai toujours.*
>
> *En un mot le moi a deux qualités: il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre de tout; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres.* Vous en ôtez l'incommodité, mais non pas l'injustice.
>
> Et ainsi vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice. Vous ne le rendez aimable qu'aux injustes, qui n'y trouvent plus leur ennemi. Et ainsi vous demeurez injuste, et ne pouvez plaire qu'aux injustes »[145].

Il est tout d'abord patent que la note de l'édition de Port-Royal contredit le témoignage de la *Logique*. Il semble difficile de croire que Pascal – l'*honnête homme* qui aurait banni de sa conversation tout terme déictique faisant référence à soi-même, qui aurait évité, en hommage à la pitié chrétienne anéantissant le moi, les termes « je » et « moi » – aurait contaminé son idiolecte par l'usage du terme « moi », bien qu'au sens péjoratif, là où il aurait bien pu employer l'expression « amour-propre », comme la note le suggère. De plus, l'expression « amour-propre » apparaît à plusieurs reprises dans les *Pensées*, désavouant ainsi l'hypothèse d'une commutativité complète entre les deux termes.

La note veut évidemment suggérer, par l'usage du néologisme « le moi », une prise de distance automatique à l'égard du phénomène du moi, renfermé dans le concept d'amour-propre : en le mentionnant, par un acte de désobéissance à la règle de la *Logique* – la glose insinue – on tomberait justement dans le court-circuit de l'amour-propre. On remarque pourtant que, dans le fragment, Pascal

[145] §494 ; nous soulignons.

insiste d'abord sur les aspects *tyranniques* du moi : aspects qui transcendent la détermination d'amour-propre en s'entrecroisant – même au niveau de la syntaxe – avec le problème lancinant du *sujet* qui s'embrouille finalement, et d'une façon irréversible, dans sa propre nature *haïssable*. En fait, l'hypothèse d'une substitution complètement effective suggérée par la note, perd de plus en plus sa consistance si on remarque le fait singulier que, dans leur grande majorité, les occurrences d'«amour-propre » dans les *Pensées* apparaissent en position de complément, pour désigner un contenu bien précis, en nominalisant une action bien définie ; alors que « le moi » paraît de préférence revêtir la fonction de sujet. On observe d'abord que, dans le cas où « le moi » et « l'amour-propre » seraient complètement commutables, la formulation rigidement symétrique qui ouvre le §743 (« la nature de l'amour-propre *et de ce moi humain* est de n'aimer que soi *et de ne considérer que soi* »[146]), n'aurait aucune raison d'exister.

Pascal s'adresse dans le §494 à Miton, théoricien libertin de l'*honnêteté*[147]; mais la formulation restrictive de la note essaie, d'une manière assez arbitraire, de condenser au sein d'une synecdoque l'intersection (pourtant, existante) entre les extensions sémantiques d' « amour-propre » et de « moi ». La commutation entre les deux termes n'est en fait possible que dans ces contextes où la partie peut bien remplacer le tout – c'est-à-dire, là où la synecdoque d'« amour-propre » par « moi » est envisageable. Mais la note de Port-Royal, par son aspect restrictif, tente d'anéantir l'aspect de *tropos* définissant la synecdoque par l'acte de suggérer que le tout n'est rien d'autre que la partie elle-même.

Dans ce fragment, le dialogue avec le libertin Miton dépasse son but apparent jusqu'à devenir une recherche bien plus angoissante, dans son cri indigné et accusateur contre ce « moi » injuste, qui est défini par son insaisissabilité elle-même ; une recherche qui aboutit à la reconnaissance de l'impossibilité d'un vrai amour réflexif capable d'annuler l'aspect tyrannique (§494) et structuralement indéfinissable (§567) du moi.

---

[146] Nous soulignons.

[147] Damien Miton, ou bien Mitton (1618-1690), ami de Pascal, apparaissant à plusieurs reprises dans les *Pensées* : ici, au §433 et au §529bis.

La formulation restrictive de la note neutraliserait la puissance de la réflexion de Pascal sur le « moi » qui, au sein de la méditation sémantique conduite sur ce nouveau sujet, aboutit à un néologisme qui s'appuie – en la problématisant, dans le fragment – sur une structure dont la forme renvoie au caractère fragmentaire des contenus.

Suivant la glose de l'édition de Port-Royal, la problématisation des instances du « moi » serait circonscrite à une question, bien sûr, centrale, mais non exclusive : celle de l'« amour-propre ». Mais la réitération quasi obsessionnelle du terme « moi » dans le fragment, en l'absence de références à l'« amour-propre » (qui est cependant un terme usité par Pascal dans d'autres contextes), suggère une insistance spéciale sur la question de la constitution, tyrannique et intrinsèquement injuste, du fondement même de la possibilité de cet amour de soi : le moi, le *moi haïssable*. Le processus de sa constitution est saisi dans une anti-définition qui, en déterminant ses notes caractéristiques, le signale en tant qu'indéfinissable, sinon au sein de sa nature *relationnelle*.

Autrement dit, Pascal, dans ce passage, ne semble pas faire référence à l'amour-propre, en tant que rapport du *moi* à un soi-même tyrannique *et* pourtant déjà constitué, mais plutôt à la possibilité de fondation de ce soi échappant – possibilité qui se fonde sur sa nature *haïssable*, car elle jaillit de cette tension tyrannique elle-même.

*Le* moi *est haïssable*, précise le début de la *Pensée* citée (aussi) par le dictionnaire Richelet. Et si la note de l'édition de Port-Royal suggère que la référence doit être circonscrite au seul concept d'amour-propre, une recherche lexicale sur les occurrences des termes liés à l'aire sémantique de la haine chez Pascal montre que, dans la plupart des cas, ils apparaissent en fonction *réflexive* – référés, justement, au moi[148]. De ce fait, il paraît peu probable que Pascal ait

[148] La représentation synoptique offerte par ce tableau rendra plus immédiate l'observation de la fréquence des occurrences réflexives:

censuré, au sein de chaque occurrence, une référence à l'amour-propre, qui reste pourtant un terme dont il fait usage.

***

La forme fragmentaire et antisystématique des *Pensées* n'a rien de purement contingent. Il ne s'agit pas évidemment d'un livre inachevé à cause de la mort précoce de son auteur – bien que le livre soit resté inachevé, et que son auteur soit mort d'une mort précoce. Le témoignage offert par les deux copies[149]

| Terme | Occurrences (totales) | Occurrences réflexives |
|---|---|---|
| Haine | 8 | 3 |
| Haïr | 9 | 8 |
| Haïraient | 1 | 1 |
| Haïssable | 4 | 1 + 3 (indirectes) |
| Haïssait | 1 | 1 |
| Haïssant | 1 | 1 |
| Haïsse | 1 | 1 |
| Haïssent | 4 | 3 |
| Haït | 1 | 1 |
| CHAMP SEMANTIQUE DE LA HAINE | 30 | 20+3 (indirectes) |

[149] On dispose de deux *Copies* manuscrites des *Pensées*, qui ne suivent pourtant pas le même ordre. Les deux, conservées au département des Manuscrits de la *Bibliothèque Nationale de France* (n° 9203 et n°12449 du fond français), sont contemporaines (1662-3), rédigées par la même main, et proviennent du fond de la famille Périer. Leur divergence n'est que partiale : les fragments copiés dans chaque copie sont les mêmes, et ils sont distribués dans les mêmes 61 « unités » (l'expression est de Jean MESNARD, *Pascal, l'homme et l'œuvre*, Hatier-Boivin, Paris, 1951), ou bien, « dossiers » (selon la nomenclature de Philippe Sellier), identifiables aux « liasses » crées par Pascal lui-même, et retrouvées à sa mort. Seule différence : la deuxième copie comprend un dossier qui n'existe pas dans la première (n° XXIX, « Contre la fable d'Esdras »), et ne dédouble pas, à la différence de cette dernière, le n° LXVI (« Lettre pour porter à rechercher Dieu »). Les dossiers présentés dans les deux copies sont divisibles en deux catégories : *liasses à titres* (qui

des *Pensées* rédigées tout de suite après la mort de Pascal[150], avec les mots d'Étienne Périer (neveu de Pascal et auteur de la préface à l'édition de Port-Royal) sur l'état des écrits au moment où ils furent retrouvés, offrent des appuis qui accréditent la thèse d'une *confusion bien ordonnée* des papiers pascaliens. D'après cette hypothèse, ils auraient été méticuleusement liés en dossiers (*liasses*), et seulement apparemment désorganisés : « on les [les papiers de Pascal] trouva tous ensemble *enfilés en diverses liasses*, mais sans aucun ordre et sans aucune suite »[151], écrit en fait Périer.

Et ce caractère fragmentaire, anti-organique, des *Pensées* se révèle clairement aujourd'hui, grâce à la réalisation d'éditions « objectives » fondées sur le texte des copies (notamment, sur celui de la deuxième, qui reproduit exactement l'état des liasses dans lesquelles Pascal avait lui-même ressemblé ses fragments).

L'histoire de l'édition mystérieuse de ce livre est trop vaste, complexe et passionnante, pour être revécue analytiquement ici. Mais, en simplifiant beaucoup ses péripéties, on pourrait bien dire que la tendance contemporaine la

---

sont 27, les mêmes – et reproduites dans le même ordre – dans les deux copies) et les autres 34, sans titre.

La divergence principale entre les deux copies consiste dans le fait que la première (fidèle au principe thématique qui a maîtrisé les éditions des *Pensées* pendant des siècles, à partir de la première, dite « de Port-Royal » [1670], jusqu'à l'édition BRUNSCHVICG [1897]), subdivise les unités restantes suivant un ordre *thématique*, alors que la deuxième reproduit l'ordre de la trouvaille. Le texte de la première copie a été édité par Louis LAFUMA (Éditions du Luxembourg, Paris, 1951, 3 vol. Cette édition a été reprise, avec quelques changements, dans les *Œuvres complètes* de Pascal, Seuil, Paris, 1963) et Michel Le GUERN (Gallimard, Paris, 1977, 2 vol. ; édition reprise dans les *Œuvres complètes* de Pascal, Gallimard, Paris, 2000, vol. 2). La deuxième copie a fourni le texte à l'édition de Philippe SELLIER (Mercure de France, Paris, 1976 ; édition reprise et complétée, en 1991, dans l'édition des Classiques Garnier, Paris, 1999), que j'ai choisi de suivre justement en vertu de sa fidélité à l'ordre et à la rédaction originelle et de son rejet des contraintes imposées par le principe thématique.

[150] Voir le témoignage de Périer: « La première chose que l'on fit fut de les faire copier tels qu'ils l'étaient, et dans la même confusion qu'on les avait trouvés ». Dans : Blaise PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, *op. cit.*, vol. 3, p. 139.

[151] *Ibid.* Nous soulignons.

plus influente va dans le sens d'une édition aussi « objective » que possible, imposant un texte qui respecte l'ordre dans lequel on a trouvé les dossiers laissés par Pascal, tandis que, pendant des siècles, on a suivi surtout un principe *thématique*, inauguré par le premier travail éditorial (monumental, et controverse) sur les textes de Pascal – celui qui conduisit à l'édition dite de Port-Royal[152]. Ce principe thématique domina le panorama éditorial au moins jusqu'en 1842, année de parution du célèbre *Rapport* de Victor Cousin, mais il survécut même plus longtemps, grâce à l'édition Brunschvicg (1897), qui subsista, comme une référence essentielle, pour une très grande partie du XXe siècle. Les éditions Lafuma, Le Guern et Sellier ont pourtant réalisé un travail d'édition *objective* qui a fixé la tendance actuelle, en satisfaisant la requête de fidélité au texte original.

En comparant une édition empruntée au principe thématique (par exemple, l'édition Brunschvicg), et l'autre qui s'attache à l'ordre réel des dossiers, comme celle de Sellier (1976[1]), on remarque tout de suite la différence du rôle que le lecteur est censé jouer, façonnant ainsi différentes expériences de lecture. Dans le deuxième cas, en fait, s'enfoncer dans le livre signifie suivre activement, méticuleusement, le chemin de la pensée de l'auteur. Il en résulte une identification entre auteur et lecteur, et l'étonnement permanent qui jaillit de ce mouvement perpétuel à la poursuite de l'auteur. On ne saura jamais (et il serait bien inutile de se risquer ici à des hypothèses philologiques qu'on ne pourrait pas démontrer) si – ni de quelle façon – le livre projeté par Pascal aurait été diffèrent dans l'hypothèse que la mort de son auteur ne serait pas survenue précocement. Mais le témoignage des liasses laissées dans une espèce de « désordre ordonné », et surtout l'impossibilité objective de ces spéculations, invitent à lire le texte tel qu'il est, dans l'ordre où son auteur l'a laissé. Caractère fragmentaire et incomplétude formelle prennent alors la physionomie d'une complexité se déroulant en cohérence perpétuelle avec ses contenus, au sein d'une consubstantialité qui – dans la perspective de l'intérêt pour le « moi » qu'on a

[152] *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, Paris, 1670. Pour une analyse bien articulée des débuts de l'aventure éditoriale des *Pensées*, voir Marie PÉROUSE, *L'invention des Pensées de Pascal. Les éditions de Port-Royal (1670-1678)*, Honoré Champion, Paris, 2009.

discerné – relie le livre de Pascal à un autre livre, bien présent à l'auteur pendant la composition des *Pensées*. Un livre qui naît lui aussi d'une entreprise d'absolue identification entre l'auteur et son œuvre : les *Essais* de Montaigne.

# Démythification de la notion d'âme: *Anima*, *Mens*, *ziel*

« ... ceux qui inventent un siège et un habitacle
de l'âme provoquent ordinairement
le rire ou le dégoût. ».

SPINOZA, EII35S

Chez Spinoza, la nature d'un individu est définie par une loi formelle d'organisation, c'est-à-dire par le fait que ses parties constitutives restent unies les unes aux autres[153]. Les transformations qu'elles peuvent subir ne peuvent pas dissoudre cette forme, pourvu qu'un certain rapport « de mouvement et de repos » soit conservé. Ce rapport (invariant) de mouvement et de repos est la « forme » ou « nature » de l'individu, constitué comme un système dynamique. C'est justement l'organisation dynamique du système qui définit un certain individu. Mais, avant de poursuivre cette étude avec notre enquête sur l'invention des affects et son impact sur l'individu spinozien, il est opportun de réfléchir de façon préliminaire sur certaines particularités de cet individu forgé par Spinoza. Par l'analyse du processus spinozien de « démythification » du concept traditionnel d'âme, on percevra l'importance et l'originalité de sa façon de concevoir l'individu non pas comme une entité dont la forme est *imposée* au corps par l'âme (comme c'est le

[153] Voir la *petite physique* d'EII, en particulier le Lemme 1 : « Les corps se distinguent les uns des autres en raison du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur, et non pas en raison de la substance. » («Corpora ratione motus et quietis ; celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiæ ab invicem distinguuntur. ») et le Lemme 5 : « Si les parties qui composent un Individu s'accroissent ou diminuent dans une proportion telle, cependant, que toutes conservent entre elles le même rapport de mouvement et de repos, l'Individu conservera encore sa nature sans aucun changement de forme.» (« Si partes, Individuum componentes, majores, minoresve evadant, ea tamen proportione, ut omnes eandem, ut antea, ad invicem motus, et quietis rationem servent, retinebit itidem Individuum suam naturam, ut antea, absque ulla formæ mutatione. »).

cas, par exemple, chez Leibniz, qui est aussi l'auteur duquel la critique a dérivé le terme équivoque de « parallélisme », longtemps employé pour décrire le rapport *Corpus/Mens* chez Spinoza). Car chez Spinoza, on le verra, il est même inapproprié de faire référence à une *âme*, avec sa charge de réminiscences aristotéliciennes, scolastiques, cartésiennes.

Pour pouvoir abolir toute hiérarchie traditionnelle entre âme et corps, Spinoza doit revisiter la notion traditionnelle d'âme, et en forger – suivant en cela, et même dépassant, Descartes – un concept totalement nouveau, qui portera le nom novateur de *Mens* et qui brisera tout préjugé téléologique. La *Mens* exprime une modalité de constitution de l'individu qui voit sa forme non pas comme finalisée, comme adaptée, de façon téléologique, à telle ou telle fonction, comme dans une machine artificielle ; mais plutôt comme reposant sur une identité substantielle entre corps et esprit.

La notion spinozienne d'esprit (*Mens*) naît, en fait, d'une démythification progressive de celle d'âme (*anima*). Chez Pascal, la formation de l'image de l'homme, en même temps proie et sujet des passions à cause de sa nature tyrannique, passe par le façonnement performatif de la notion du *moi* (qui, de prénom qu'il était déjà, devient un substantif), protagoniste de sa propre haine. Chez Spinoza, par contre, l'anthropologie des affects qui se déroule à travers la séquence pragmatique des définitions est fondée sur l'acte de naissance d'une idée du rapport corps/esprit qui exprime tout son caractère égalitaire dans l'expulsion des restes de l'héritage scolastique-chrétien de la notion d'âme.

***

Une analyse comparée des occurrences des deux termes (*anima* et *Mens*) dans les œuvres latines, jointe à l'examen des caractéristiques de l'entité désignée comme *ziel* dans le *Court Traité* permet de tracer une hypothèse chronologique du processus d'élimination progressive du mot *anima* du vocabulaire philosophique de Spinoza. Ce processus débute avec le *Traité de la*

*réforme de l'entendement*, qui inclut les premières critiques – encore inspirées de Descartes – de la notion traditionnelle d'*anima*. Il s'achève dans l'*Éthique*, où l'on ne remarque que six occurrences du terme – dont cinq cas d'emploi dans un contexte de réfutation : le mot *anima* revient en fait à désigner des théories que Spinoza se propose de réfuter.

La critique spinozienne du concept traditionnel d'*anima*, comme l'importance de l'élaboration progressive de la notion de *Mens*[154], sont évidentes lorsqu'on apprécie la double destruction, par Spinoza, des préjugés substantialistes sur l'âme.

D'un côté, suivant Descartes, Spinoza offre d'abord une définition purement intellectualiste de l'âme, en la transformant en *Mens* et en l'émancipant ainsi des équivoques de l'isomorphisme avec le corps. De l'autre, il devance Descartes, en ratifiant l'union (il vaudrait mieux dire : l'identité) de la *Mens* et du corps, qui ne se constituent pas en juxtaposition de deux substances, mais plutôt en *modes* d'une substance unique qui s'explique sous différents attributs[155].

Dans sa version néerlandaise des *Principia Philosophiæ Cartesianæ*, P. Balling, omettant de traduire du latin une note de Descartes[156], explique ainsi sa réticence :

> « Ce que Descartes ajoute à cette définition ne concerne que le terme « mens », qui *en latin n'est pas équivoque, ni signifie quelque*

[154] Qui se montre irréductible à tout essai de l'interpréter en termes d'âme *au sens aristotélicien*, c'est-à-dire, en l'entendant comme *forme du corps*.

[155] Sur ce point, voir *infra*, le paragraphe *Péripéties de l'automate spirituel*, pp. 205ss.

[156] Voici la note cartésienne – que Spinoza place entre les définitions des *Rationes Die existentiam et animæ a corpore distinctionem probantes*, ajoutées aux réponses aux secondes objections aux *Méditations*: « Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens; loquor autem hic de mente potius, quam de anima, quondam nomen est æquivocum, et sæpe pro re corporea usurpatur ». Voir *Renati Des Cartes Principiorum philosophiæ pars I et II, more geometrico demonstratæ per Benedictum de Spinoza* (G I, *150*).

> *chose de corporel*, et exprime donc plus clairement sa pensée : mais puisque dans notre langue on ne trouve pas de termes qui ne signifient pas aussi quelque chose de corporel, de sorte qu'il n'y a pas un terme qui exprime cette pensée plus clairement qu'un autre, il aurait été inutile de le traduire ici »[157].

La glose de Balling signale une carence terminologique du néerlandais, tout en offrant des indications importantes au sujet de la connotation du terme *Mens* dans les travaux de jeunesse de Spinoza.

En fait, la constatation de l'absence d'un équivalent néerlandais du mot nous confirme dans l'hypothèse que la fréquence des occurrences du terme *ziel* (équivalent au latin *anima*[158]) dans la *Korte Verhandeling* ne prouverait pas à proprement parler la présence exclusive du mot *anima* dans un hypothétique original latin; car il apparaît tout à fait plausible que la fréquence de *ziel* soit due justement aux limites lexicales du néerlandais que Balling souligne dans sa glose.

Dans les *Principia*, comme dans les *Cogitata Metaphysica*, Balling traduit toujours indifféremment *anima* et *Mens* par « ziel » (seule exception : une occurrence de *Mens*, qui, pourtant, dans ce cas-là, apparaît au sein de

---

[157] *Renati Des Cartes Beginzelen der Wysbegeerte, I en II Deel, Na de Meetkonstige wijze beweezen door Benedictus de Spinoza Amsterdammer, Mitsgaders des zelfs Overnatuurkundige Gedachten, In Welke de zwaarste geschillen, die zoo in 't algemeen, als in 't byzonder deel der Overnatuurkunde ontmœten, Kortelijk werden verklaart. Alles uit 't Latijn Vertaalt door P.B.*, Amsterdam, 1664, p. 13; nous traduisons et soulignons. Le passage est cité par Emilia GIANCOTTI-BOSCHERINI, «Sul concetto spinoziano di *mens* », dans *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, éd. G. Crapulli – E. Giancotti Boscherini, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1969, pp. 119-84, ici pp. 129-30. Il est curieux que la langue française ne dispose pas non plus d'un parfait équivalent de « Mens » : s'il avait écrit ou traduit sa note en français, Descartes aurait peut-être été confronté au même embarras que Balling.

[158] Équivalence attestée par le dictionnaire de Cornelis KIEL (1528-1607) : *Etymologicum teutonicæ linguæ, sive Dictionarium teutonico-latinum, præcipuas teutonicæ linguæ dictiones et phrases latine redditas, et cum aliis nonnullis linguis obiter collatas*, Utrecht, 1632, entrée « Siele ».

l'expression idiomatique « mentis sententia »[159]), en omettant de rendre la locution spinozienne « *mens seu anima* »[160]. En accord avec la glose, on peut bien supposer que le choix ait été dicté par un court-circuit lexical, exprimant la résignation de Balling face à la lacune terminologique de la langue néerlandaise, qui empêcherait une traduction littérale de l'acception dans laquelle Spinoza entendrait la *mens* cartésienne.

L'adoption de ce critère dans le cadre de la traduction des *Principia Philosophiæ Cartesianæ* et des *Cogitata Metaphysica* peut également être étendue, par analogie, à celle de la *Korte Verhandeling*, même si on admet (à la différence de Giancotti[161]) que son auteur ne soit pas Balling – lequel aurait quand même signalé une lacune lexicale, objective, du néerlandais. En l'absence d'un éventuel original latin, rien ne peut être prouvé quant à la proportion des occurrences de *Mens* et *anima* dans le *Court Traité*. Pourtant, l'hypothèse d'une présence exclusive d'*anima* dans la version latine reste, suivant ce raisonnement, une simple possibilité et non une donnée avérée – comme pourrait le suggérer un recensement superficiel, qui ne remarquerait qu'une prévalence de *ziel* comme terme employé dans la dénotation de l'âme/esprit.

---

[159] Au sujet de la distinction entre la signification de « Mens » et celle de « mentis sententia » (*opinion*), voir les observations du même Spinoza dans le premier chapitre du *Traité théologico-politique* à propos du mot hébraïque *ruagh* (*spiritus* en latin) : G III, *2*, 8.

[160] G I, *132*, 14.

[161] Gebhardt attribuait à Balling le Ms. A, *codex unicus* de la *Korte Verhandeling* (Carl GEBHARDT, *Textgestaltung*, dans Baruch de SPINOZA, « Opera», éd. C. Gebhardt, Carl Winter, Heidelberg, 1925, vol. I, pp. 431ss.). Emilia Giancotti, dans son article paru en 1969 ( « Sul concetto spinoziano di *mens* », *art. cit.*), même en se conformant à cette attribution mentionnait ses doutes, jaillissant de certains désaccordes graphiques et orthographiques entre *Korte Verhandeling* et *Renati Des Cartes Beginzelen der Wysbegeerte*, et invoquait en conclusion un nouvel examen de la question et une nouvelle édition critique. Plus qu'une dizaine d'années plus tard, l'édition de Filippo Mignini a prouvé que l'attribution du *Court Traité* à Balling est peu plausible pour des raisons aussi bien lexicales que stylistiques, préférant l'hypothèse selon laquelle le traducteur serait J. Bouwmeester (Filippo MIGNINI, « Introduzione » à Baruch de SPINOZA, *Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, éd. F. Mignini, Japadre editore, L'Aquila, 1986, pp. 97-9).

La question des occurrences d'*anima* et *Mens* n'est pas marginale par rapport à la naissance du concept d'esprit chez Spinoza.

Le recensement comparatif des fréquences d'*anima* et de *Mens* dans les œuvres latines de Spinoza montre une disparition presque totale du premier des deux termes à partir de l'*Éthique*[162]. Les six occurrences de *anima* qu'on y remarque sont tout à fait significatives de l'interdiction du lemme de l'horizon conceptuel de Spinoza – interdiction qui, à l'époque de l'*Éthique*, s'était évidemment déjà consommée. Dans cinq cas sur six, le mot apparaît d'abord dans le cadre de l'exposé de théories que l'auteur se propose de réfuter[163]. Une seule

[162] Voir le schéma comparatif présenté par E. Giancotti («Sul concetto spinoziano di *mens*», *art. cit.*, pp. 132-3).

[163] EII35S (G II, *117*, 20): « Quid enim voluntas sit, et quomodo moveat Corpus, ignorant omnes ; qui aliud jactant, et *animæ* sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent.» ; EVPræf. (G II, *278*, 4-8): « Huic opinioni non parum favet Cartesius. Nam statuit *Animam*, seu Mentem unitam præcipue esse cuidam parti cerebri, glandulæ scilicet pineali dictæ, cujus ope Mens motus omnes, qui in corpore excitantur, et objecta externa sentit, quamque Mens eo solo, quod vult, varie movere potest. » ; G II, *278*, 10-19: « Deinde statuit, quod hæc glans tot variis modis in medio cerebro suspendatur, quot variis modis spiritus animales in eandem impingunt, et quod præterea tot varia vestigia in eadem imprimantur, quot varia objecta externa ipsos spiritus animales versus eandem propellunt, unde fit, ut si glans postea ab *Animæ* voluntate, illam diversimode movente, hoc, aut illo modo suspendatur, quo semel fuit suspensa a spiritibus, hoc, aut illo modo agitatis, tum ipsa glans ipsos spiritus animales eodem modo propellet, et determinabit, ac antea a simili glandulæ suspensione repulsi fuerant.»; G II, *279*, 3-10: « Ex his [Cartesius] concludit, nullam esse tam imbecillem *Animam*, quæ non possit, cum bene dirigitur, acquirere potestatem absolutam in suas Passiones. Nam hæ, ut ab eo definiuntur, sunt 'perceptiones, aut sensus, aut commotiones animæ, quæ ad eam speciatim referuntur, quæque producuntur, conservantur et corroborantur per aliquem motum spirituum'. ».

[164] EIII57S: « Aussi, bien que chaque individu soit content de sa nature et s'en réjouisse, la vie dont chacun est satisfait et ce contentement même ne sont rien d'autre que l'*âme de l'individu, c'est-à-dire son idée* [j'émende ici la traduction de Misrahi, qui sonne : « l'idée ou l'âme de l'individu »]. C'est pourquoi le contentement d'un individu se distingue de celui d'un autre, autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. » (« Quamvis itaque unumquodque individuum sua, qua constat natura, contentum vivat, eaque gaudeat ; vita tamen illa qua unumquodque est contentum, et gaudium nihil aliud est, quam *idea, seu anima ejusdem individui*, atque adeo gaudium unius a gaudio alterius tantum natura discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.»); nous soulignons.

exception : un passage d'EIII57S qui semble pourtant confirmer la tendance générale, car l'âme y est présentée comme *idea individui*[164] suivant une locution qui reproduit la définition de la *Mens humana* en EII13. En comparant les fréquences de *Mens* et *anima* aussi bien qu'en observant l'emploi contextuel du terme *anima* dans l'*Éthique*, on observe que la substitution progressive de cette dernière par *Mens* ne semble pas être due à des raisons purement terminologiques. Elle paraît plutôt révéler des buts conceptuellement significatifs. La glose de Balling, bien que conçue en référence à Descartes, témoignerait justement de la pertinence conceptuelle du choix terminologique. L'emploi du terme *anima* dans l'*Éthique* est d'abord limité au contexte de la réfutation des théories d'autrui – ce qui témoigne du processus de *démythification* progressive auquel le concept paraît être soumis par Spinoza, processus qui s'achèvera dans la disparition progressive du terme de l'univers lexical du philosophe[165]. Le recensement des occurrences d'*anima* et *Mens* conduit

---

[164] EIII57S: « Aussi, bien que chaque individu soit content de sa nature et s'en réjouisse, la vie dont chacun est satisfait et ce contentement même ne sont rien d'autre que l'*âme de l'individu, c'est-à-dire son idée* [j'émende ici la traduction de Misrahi, qui sonne : « l'idée ou l'âme de l'individu »]. C'est pourquoi le contentement d'un individu se distingue de celui d'un autre, autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. » (« Quamvis itaque unumquodque individuum sua, qua constat natura, contentum vivat, eaque gaudeat ; vita tamen illa qua unumquodque est contentum, et gaudium nihil aliud est, quam *idea, seu anima ejusdem individui*, atque adeo gaudium unius a gaudio alterius tantum natura discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.»); nous soulignons.

[165] À ce processus est associé aussi le *Court Traité* : même en l'absence de tout éventuel original latin, et donc d'informations certaines sur les occurrences de *anima*, il est possible de remarquer une série de stratégies de définition constantes entre *Korte Verhandeling* et *Éthique*, par rapport au concept de *ziel/Mens*. Les coïncidences de définitions, même si elles sont insérées dans le cadre de deux théories de la connaissance relativement différentes l'une de l'autre, comme celle de la *Korte Verhandeling* et celle de l'*Éthique*, offrent un tableau complet des propriétés fondamentales de la *Mens* spinozienne. Elles concernent en particulier la détermination de l'homme en tant que composé de *ziel-Mens* et corps (KV, II, *Voor Reeden*, §2 [G I, *51*, 14-*52*, 2]; EII13C); la définition de *ziel-Mens* comme mode de la pensée (KV, II, *Voor Reeden*, §2, n. 2 [G I, *51*, 19-21]; EII48); et comme idée du corps (KV, II, *Voor Reeden*, §2, nn. 10-12 [G I, *52*, 14-29]; EII13); la théorie de l'union entre *ziel-Mens* et corps (KV, II, 20, n. 3 [G I, *96*, 29-32]; EII21D), le lien entre les modifications qui se passent dans le corps, et celles déterminées par la *Mens* (KV, II, 23, §1 [G I,

à remarquer l'extinction du premier terme, mais également à observer le caractère particulier de la définition spinozienne de *Mens*, si on la juxtapose à la glose de Balling. Cette définition est formulée selon deux directions fondamentales. D'une part, la *Mens* spinozienne partage avec la conception correspondante chez Descartes la particularité de ne posséder, à la différence de l'âme, aucune référence intrinsèque à la composante corporelle.

Cet aspect, souligné justement par la glose de Balling, est déjà exprimé par Spinoza lui-même dans un passage du *Traité de la réforme de l'entendement* :

> « Il arrive souvent qu'un homme rappelle à son souvenir ce mot âme et forme en même temps quelque image corporelle. Comme ces deux choses se représentent simultanément, il croit facilement qu'il imagine et forge une âme corporelle, car il ne distingue pas le mot de la chose elle-même »[166].

D'autre part, ici, apparaît particulièrement significatif le fait que Spinoza fait remonter l'origine de toute conception préjudicielle et « anthropomorphique » de l'âme (c'est-à-dire d'une âme conçue comme double homomorphique du corps, qui pourtant en constituerait une copie détériorée, en tant que périssable), au

---

*102-3*]; EII12; EIII11S; EV23S); et finalement, la thèse de l'éternité de la *Mens-ziel* (KV, II, 23, §2 [G I, *103*]; KV, *Appendix*; EV23D; EV31; EII11). Pour un recensement et un commentaire exhaustif des passages parallèles, voir GIANCOTTI, *Art. cit.*, pp. 139-47. Bien évidemment, la présence de telles stratégies de définition constantes n'implique pas une superposition absolue entre la *ziel* de la *Korte Verhandeling* et la *Mens* de l'*Éthique* – ce qui est interdit, entre autres choses, par la divergence au sujet de la théorie de la connaissance, qui dans le *Court Traité* est définie en termes de passivité (voir KV II, 15), lorsqu'elle résulte, dans l'*Éthique*, de l'activité de la *Mens*. Cependant, entre les caractéristiques de la *ziel* de la *Korte Verhandeling* et celle de la *Mens* de l'*Éthique*, on ne peut pas nier l'existence d'une continuité qui suggère (au delà des hypothèses sur le terme latin correspondant à *ziel* au niveau de la *Korte Verhandeling*) que, déjà à l'époque des ses œuvres de jeunesse, Spinoza était engagé dans le parcours évolutif qui le conduira dans l'*Éthique* à rejeter le concept de *anima* en tant que corrélé du corps, en faveur de celui de *Mens*, qui en est plutôt l'idée.

[166] « Sæpe contingit, hominem hanc vocem *anima* ad suam memoriam revocare, et simul aliquam corpoream imaginem formare. Cum vero hæc duo simul repræsentantur, facile putat se imaginari, et fingere animam corpoream: quia nomen a re ipsa non distinguit.» G II, *22*, n. *z* (trad. de Charles Appuhn).

présupposé d'un dualisme entre âme et corps – ce même dualisme qui serait censé éviter le risque de telle juxtaposition, mais encourt en fait le danger inverse : « Cum vero *hæc duo simul repræsentantur*, facile putat se imaginari, et fingere animam corpoream ».

L'habitude de présenter l'âme comme étant en corrélation avec le corps, et en même temps, susceptible d'être séparée de celui-ci, résulte d'une représentation de l'âme comme version immatérielle mais morphologiquement analogue au corps – comme dans toutes les représentations figuratives de l'au-delà que les peintres flamands alimentent d'une kyrielle d'âmes représentées en forme de corps torturés par les diables. Dans cette critique de jeunesse de la conception traditionnelle de l'âme, est précisément esquissée, par contraste, la doctrine spinozienne de la *Mens*.

# Spinoza contre le préjugé de la nature corporelle de l'âme

Par rapport à la composante « corporelle » de la notion d'âme traditionnelle, dérivée de la pensée aristotélico-scolastique, la définition spinozienne de *Mens* est inspirée de la critique cartésienne de l'ambiguïté de ce concept. Une critique qui avait déjà été explicitement formulée non seulement dans la glose omise par Balling, mais aussi dans une lettre à Mersenne (1641), lettre dans laquelle Descartes expliquait justement la substitution d'*anima* par *Mens*, ensuite reprise dans les *Rationes* :

> « *Anima* en bon latin signifie *aërem*, *sive oris alitum*: d'où je crois qu'il a été transféré *ad significandam Mentem*, et c'est pour cela que j'ai dit que *sæpe sumitur pro re corporea* »[167].

L'origine « physiologique » du mot a*nima* conférerait, selon Descartes, une signification équivoque au terme ; et cela, malgré le « transfert » du signifiant, transféré à la connotation de l'esprit (« ad significandam Mens »), lorsqu'au début il n'indiquait que le souffle («oris alitum»). L'explication étymologique de l'équivoque sur la nature « corporelle » de l'âme, proposée par Descartes à Mersenne, apparaît d'autant plus significative si on l'intègre à l'interprétation philosophique du même problème, proposée dans les *Quintæ responsiones* aux *Meditationes*:

[167] AT, III, 362.

> « quia forte primi homines non distinxerunt in nobis illud principium quo nutrimur, crescimus, et reliquia omnia nobiscum brutis communia sine ulla cogitatione peragimus, ab eo quo cogitamus, utrumque unico *animæ* nomine appellarunt; ac deinde animadvertentes cogitationem a nutritione esse distinctam, id quod cogitat vocarunt *mentem*, hancque animæ præcipuam partem esse crediderunt. Ego vero, animadvertens principium quo nutrimur toto genere distingui ab eo quo cogitamus, dixi *animæ* nomen, cum pro utroque sumitur, esse æquivocum; atque ut specialiter sumatur pro *actu primo* sive *præcipua hominis forma*, intelligendum tantum esse de principio quo cogitamus, hocque nomine mentis ut plurimum appellavi ad vitandam æquivocationem; mentem enim non ut animæ partem, sed ut totam illam animam quæ cogitat considero»[168].

Ce dernier passage de Descartes souligne justement les aspects les plus novateurs du concept de *Mens*. La notion de *Mens* s'oppose en effet à la dénomination « ambiguë » d'une âme entendue comme composition de fonctions – végétative (*principium quo nutrimur, crescimus*), sensitive (*principium quo reliquia omnia nobiscum brutis communia sine ulla cogitatione peragimus*), rationnelle (*eo quo cogitamus*). En même temps, ce concept prévient toute assimilation possible de la *Mens* à la seule *præcipua pars* (c'est à dire, à la composante dianoétique, l'activité discursive de l'intellect aristotélicien) d'une âme conçue dans cette acception scolastique. L'aspect 'pensant' de l'âme est substantiel ; il ne s'agit pas d'une composante, d'un simple élément indiquant implicitement le lien avec une notion 'composée' de l'âme qui serait, à son tour,

[168] « Comme, peut-être, les premiers hommes ne firent pas de distinction entre le principe par lequel, sans la pensée, on se nourrit, on croît et on accomplit toutes les autres choses qui nous avons en commun avec les brutes, et le principe par lequel nous pensons, ils appelèrent les deux par le seul nom d'âme ; et ensuite, en s'apercevant du fait que la pensée est différente de la nutrition, ils appelèrent ce qui pense *esprit* (*mens*), et ils crurent qu'il s'agisse de la partie principale de l'âme. Moi en fait, m'apercevant du fait que le principe par lequel on se nourrit se distingue complètement de celui par lequel on pense, j'ai dit que le nom d'*âme*, lorsqu'il est employé pour les deux, est équivoque ; et que, pour qu'on puisse l'entendre comme l'acte premier, c'est-à-dire, comme la forme particulière de l'homme, il devrait être entendu seulement en tant que principe par lequel on pense, ce que j'ai appelé la plupart du temps esprit (*mens*) pour éviter toute équivoque ; en effet, je considère l'esprit (*mens*) non pas comme une partie de l'âme, mais comme l'âme entière qui pense.» René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, *Quintæ responsiones*; AT VII, 356 (nous traduisons).

conditionnée par le préjugé corporel : *mentem enim non ut animæ partem, sed ut totam illam animam quæ cogitat considero*.

Comme Descartes, Spinoza (qui, comme on l'a vu, dans le *Traité de la réforme de l'entendement* critiquait déjà la nuance 'corporelle' présente au cœur du terme *anima*) considère également la pensée comme l'essence même de la *Mens*. Il s'agit d'un aspect qui apparaît très clairement, avant l'*Éthique*, dans la *Korte Verhandeling*, ce dont témoigne une note à la préface du deuxième chapitre :

> « IV. Une pensée parfaite doit disposer d'une connaissance, idée, mode de la pensée (*wyze van denken*) de toute chose qui réellement existe; comme des substances, ainsi des modes, sans exceptions. [...]
>
> VI. Cette connaissance, idée, etc., de toute chose particulière, qui réellement vient à exister, est, on dit, l'âme (*de ziel*) de toute chose particulière »[169].

Mais, une fois la nature mentale de la *ziel* établie, la glose continue. Spinoza dépasse l'intellectualisme dualiste de Descartes[170] en offrant une définition destinée à demeurer substantiellement inchangée à travers les élaborations suivantes dont on trouve la trace dans l'*Éthique* : celle de la *Mens* en tant qu'*idée du corps.*

> « De telle proportion entre mouvement et repos arrive donc aussi l'existence de notre corps, duquel, comme de toute autre chose, il doit y avoir dans la chose pensante une connaissance, une idée, etc.: et ainsi arrive aussi à notre esprit »[171].

---

[169] « 4. Een volmaakte denking mœt hebben een kennisse, Idea, wyze van denken, van alle, en een ieder zaak wezentlyk zynde, zoo van zelfstandigheeden als van wyzen niet uytgezondert. [...] 6. Deze kennisse, Idea etc. van ieder bezonder ding 't welk wezentlyk komt te zyn, is zeggen wy de ziel van dit ieder bezonder ding. » (KV, II, *Voor Reeden*, §4, n. [G I, *51–2*, n.]. Voir EII11; EII48D: « L'Esprit est un mode particulier et déterminé du penser.» («Mens certus, et determinatus modus cogitandi est.»).

[170] Thème développé dans le § *Péripéties de l'automate spirituel*, pp. 182ss.

[171] « 9. Uyt deze proportie dan van beweginge en stilte komt ook wezentlyk te zyn dit ons licham; van't welk dan, niet min als van alle andere dingen, een kennisse, Idea, enz. mœt zyn in de denkende zaak, en zo voort <komt> dan ook de ziel van ons.» KV, II, *Voor Reeden*, §9, n. (éd. Mignini, p. 39). Voir EII13: «L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, c'est-à-dire

Les bases de la construction d'une double détermination des affects se déroulant au niveau du discours psychophysique – comme théorie des « affections du corps » et des « idées de ces affections » – sont jetées. Elles insistent, à leur tour, sur une suppression du dualisme corps/esprit qui ne peut que rejeter d'une façon radicale la notion cartésienne des passions de l'âme entendues en tant qu'actions du corps. Une mécanique empreinte de passivité ne peut évidemment suffire à expliquer la relation, bien plus dialectique, entre *passio* et *affectus*. Seule la perspective égalitaire exprimée par EII7[172] et EII7C[173], par l'affirmation de l' « æqualitas » entre puissance d'agir et de penser en Dieu, en dépassant toute tentation dualiste peut fonder un lexique de l'affectivité susceptible de promouvoir une notion à la fois physiologique et psychologique de l'affect.

-

un certain mode de l'Étendue existant en acte, et rien d'autre.» («Objectum ideæ, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, et nihil aliud.»); EII15: «L'idée qui constitue l'être formel de l'Esprit humain est non pas simple mais composée d'un très grand nombre d'idées.» («Idea, quæ esse formale humanæ Mentis constituit, non est simplex; sed ex plurimis ideis composita.»).

[172] « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses.» (« Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum.»).

[173] « Il résulte de là que la puissance de penser, en Dieu, est égale à sa puissance actuelle d'agir. C'est-à-dire que tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu suit objectivement en Dieu de l'idée de Dieu, dans le même ordre et selon la même connexion.» (« Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia æqualis est ipsius actuali agendi potentiæ. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine, eademque connexione sequitur in Deo objective.»); voir aussi *infra*, EIII28Dem, p. 150.

# Ambiguïté d'un nom illégitime : se délivrer du parallélisme

La physique « anthropologique » de Spinoza, plutôt dynamique que mécanique, forge – on l'a vu – une notion novatrice d'esprit (*Mens*) afin de garder la possibilité d'un type d'individu qui ne soit pas d'abord finalisé par une certaine fonction dans une perspective téléologique. Cette nouvelle notion de l'esprit, visant à dépasser le dualisme cartésien, a été pourtant longtemps mal comprise, à cause d'une équivoque relative à la détermination des rapports entre corps et *Mens*, équivoque qui est à la base de nombreux problèmes critiques sur la pensée spinozienne.

***

Il s'agit de l'équivoque de parallélisme, qui semble assumer une version « cartésienne », dualiste, des rapports entre corps et esprit.

La position de Spinoza est au contraire un *monisme* qui s'avère être « ni idéaliste ni matérialiste » ; il s'agit, en fait, d'un monisme ontologique exprimé

par un dualisme conceptuel (voir EII7, EII7S[174]), comme le décrit bien Henri Atlan[175]. Dans un article où il enquête sur le modèle de l'homme élaboré par Spinoza à partir de son prototype d'identité psychophysique, Atlan révèle justement le lien entre la tentation d'interpréter les rapports corps/esprit selon un modèle mécaniste semblable à ceux décrits par les théories contemporaines de Spinoza, et l'équivoque persistant du parallélisme[176].

On a déjà vu que la *Mens* spinozienne n'est pas à confondre avec la notion « classique » de l'âme en tant qu'origine du mouvement et point focal du corps

---

[174] EII7S : « Substance pensante et substance étendue sont une seule et même substance, comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous un autre. De même, un mode de l'étendue et l'idée de ce mode sont une seule et même chose mais exprimée de deux manières.» (« Substantia cogitans, et substantia extensa una, eademque est substantia, quæ jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una, eademque est res ; sed duobus modis expressa. »).

[175] Henri ATLAN, « Le décret de la volonté », dans *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, éd. C. Jaquet – A. Suhamy – P. Sévérac, Hermann, Paris, 2009, pp. 141-61, ici p. 141 : « En fait, Spinoza lui-même n'emploie jamais le mot de parallélisme et définit explicitement sa position comme celle d'un monisme ontologique exprimé par un dualisme conceptuel ».

[176] Atlan est surtout enclin à montrer, en gardant la distance entre Spinoza et les théories mécanistes de son temps, la possibilité d'une lecture de son monisme psychophysique qui s'appuie sur des théories contemporaines. À la différence de lui, dans le contexte de la présente réflexion, préliminaire à l'enquête sur la notion spinozienne de *conscientia*, je tiens plutôt à souligner l'importance du *passage* du *Traité de la réforme de l'entendement* à l'*Éthique* : l'âme (*anima*) du texte de jeunesse, avec son dualisme intrinsèque, disparaît, et cette disparition donne lieu à la possibilité d'enquêter sur les lois de la *Mens*, qui est une et une seule chose avec le corps – ce qui donne à son tour la possibilité de construire une théorie des affects, investiguant sur la connaissance fondée sur l'expérience qui transforme la passion en activité. Dans ce cadre, je vais reconstruire la réflexion d'Atlan, surtout quant à son lien avec le thème du « parallélisme », afin de l'utiliser pour « représenter » l'émancipation spinozienne d'un modèle mécanique qui n'aurait pas autorisé la naissance de sa théorie des affects – théorie qui insiste, justement, sur l'aspect *égalitaire* de la relation corps/esprit. Voilà pourquoi mon intérêt pour l'élimination de l'équivoque du parallélisme, est plus fort que celui d'Atlan.

vivant[177]. La réflexion d'Atlan, se focalisant sur la théorie spinozienne de l'action pour mieux en souligner le caractère atypique dans le cadre de la philosophie du XVII^e siècle, aide à lier cette notion de l'esprit et de ses rapports avec le corps au « monisme anomique » (*anomalous monism*) de Donald Davidson : selon les mots d'Atlan, une « théorie naturaliste de l'action et de la perception qui ne suppose pas une sorte d'interactionnisme dualiste aussi mystérieux que la « solution » de Descartes dans la glande pinéale »[178]. La légitimité de ce rapprochement est garantie par Davidson lui-même, qui lie son « monisme anomique » au monisme et au « parallélisme » de Spinoza. Dans un article paru en 1999 – « Spinoza's Causal Theory of the Affects »[179] – Davidson trace en effet explicitement la généalogie spinozienne de sa théorie de l'*anomalous monism*.

Le « monisme anomique » davidsonien est caractérisé par l'assertion d'un monisme *a priori* (dérivé logiquement d'un groupe d'assomptions qui ne sont pas clairement empiriques) et par le rejet simultané de toute relation qui ait tendance à ramener les événements et les propriétés mentales à des événements et à des propriétés physiques – et *vice versa*.

Le monisme spinozien se déroule dans deux domaines distincts : celui des propriétés physiques, et celui des propriétés mentales. Il s'agit de deux domaines décrits par la plupart de la critique spinozienne – qui a abusé, à ce propos, du terme illégitime de « parallélisme » – comme simplement *isolés* l'un de l'autre au niveau causal. Cet isolement, aussi bien que l'existence de lois strictement psychologiques (ce qui n'est pas prévu par le monisme anomique de Davidson), marquent une différence importante entre le monisme spinozien et l'*anomalous monism* davidsonien. Chez Spinoza, en fait, les événements mentaux peuvent résulter (et causer) d'autres événements mentaux, tandis que les événements physiques peuvent résulter (et causer) d'autres événements physiques ; mais il

[177] Voir EIII2 : « Ni le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit ne peut déterminer le Corps au mouvement, au repos ou à quelque autre état que ce soit (s'il en existe).» (« Nec Corpus Mentem ad cogitandum, nec Mens Corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest. ») ; et aussi ATLAN, *art. cit.*, p. 145.

[178] ATLAN, *Art. cit.*, p. 148.

[179] Donald DAVIDSON, « Spinoza's Causal Theory of the Affects », *art. cit.*

n'y a pas de relations causales entre événements physiques *et* mentaux. Ce qui indique qu'il n'y a pas de lois strictement psychophysiques, alors qu'il y en a de strictement physiques et de strictement mentales.

Mais Davidson, en contestant cette lecture, couramment acceptée, de Spinoza, insiste sur deux aspects en particulier.

1) En premier lieu : Spinoza nie la possibilité de relations « explicatives » (*explanatory relations*) entre le domaine mental et le domaine physique[180].

Cependant, Davidson réfléchit sur la notion d'*explanatio.* En l'interprétant dans le sens spinozien d'explication « adéquate », une relation d'implication logique entre *explanans* et *explanandum* serait requise – ce qui ne peut pas, évidemment, subsister entre événements/propriétés mentaux et physiques. Mais cette condition, objecte Davidson, ne doit pas être nécessairement imposée au niveau de la causation. Selon Davidson: « the point of EIIp2 is not, then, to deny that mental events can cause physical events, but to deny that they can explain them (and conversely, of course) »[181].

Dans « Spinoza's Causal Theory of the Affects » donc, Davidson formule une proposition de réinterprétation des rapports entre corps et esprit susceptible de déplacer le nœud de la question de la notion de *causalité* à celle d'*explication*. Ainsi peut-il bien accréditer l'idée selon laquelle les événements mentaux peuvent causer et être causés par des événements physiques – à la condition qu'on ne confonde pas la notion de « cause » avec celle d' « implication logique ». Cette relecture lui permet de sauvegarder la réalité des relations causales entre mental et physique, malgré l'affirmation que le corps ne peut pas déterminer l'esprit et *vice versa*. Davidson, en fait, considère cette affirmation de Spinoza comme appartenant au domaine des explications ou descriptions causales

[180] Voir EII7S.

[181] DAVIDSON, *Art. cit.*, p. 104.

(inadéquates) et non au domaine des *causes*. Comme l'a bien paraphrasé Atlan, Davidson soutient que « les *relations* causales dans la nature sont indifférentes à la façon que nous avons de les décrire ; les explications *causales*, par ailleurs, dépendent du vocabulaire ou des concepts utilisés pour décrire les événements et pour formuler des lois » [182].

2) En deuxième lieu, Davidson trouve trace, chez Spinoza, de la distinction (fondamentale pour son monisme anomique) entre *explanation* et *causation*. La première est intentionnelle (subordonnée à la description des événements) ; la deuxième, extensionnelle (valable entre couples d'événements sans relation avec la manière dont ils sont décrits)[183]. En réponse aux interprètes qui doutent qu'on puisse accepter que Spinoza envisage une notion extensionnelle de la causalité, Davidson réclame la nécessité d'identifier, chez Spinoza, la possibilité d'une coexistence entre un concept « opaque » de cause (qui ne permet pas la substitution des expressions co-référées, *salva veritate*) et un concept « transparent », qui permettrait cette substitution. Et, même en acceptant l'idée que Spinoza serait naturellement plus porté à embrasser le premier concept, il affirme ne pas voir de raisons pour rejeter le second.

Pour pouvoir ramener Spinoza à son monisme anomique, Davidson est, bien sûr, contraint d'admettre la présence de notions assez anachroniques chez Spinoza : c'est-à-dire, d'une idée de la causalité non identique à l'implication logique, et d'une distinction entre intentionnalité

[182] Sur cela voir ATLAN, *Art. cit.*, p. 150.

[183] Plusieurs interprètes (surtout anglo-saxons) de Spinoza, en considérant (avant l'article de Davidson de 1999) la question de son rapport hypothétique au monisme anomique, ont nié que Spinoza aurait pu ou bien dû accepter une notion aussi « extensionnelle » de la causation (voir, entre autres, Michael DELLA ROCCA, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, *op. cit.*). La réponse de Davidson est dans la distinction entre un concept « opaque » et un concept « transparent » de cause.

> et extensionalité[184]. Davidson regarde cette voie comme le seul moyen pour pouvoir éviter que Spinoza ne soit accablé par l'absurdité logique qui résulterait de l'affirmation que, par exemple, l'événement physique d'une cloche qui sonne ne peut pas causer une conscience mentale du son, même si cette conscience mentale est (comme le requiert le monisme spinozien) identique à l'événement physique, cause du son dans le cerveau. Mais, si on admet la distinction, affirme Davidson, on voit en revanche dans quel sens la perception – l'audition – du son d'une cloche (c'est-à-dire : *une modification de l'état des oreilles et du cerveau*), est la cause de la conscience et de l'idée qu'on en a, et de la croyance en ce qu'une cloche a sonné ; c'est-à-dire, *d'une modification de l'esprit*[185].

Davidson, par sa tentative de « réduction » des positions spinoziennes à son monisme anomique, a cependant le mérite de formuler une critique bien radicale de la notion que les interprètes de Spinoza ont traditionnellement étiquetée sous le nom (historiquement illégitime et décidément fourvoyant) de *parallélisme*. L'identité entre l'ordre et la connexion des idées et des choses, énoncée clairement dans la proposition 7 du deuxième livre de l'*Éthique*, une fois étiquetée comme « parallélisme » par l'usage d'un mot qui n'appartient pas à Spinoza (mais a été forgé par Leibniz) assume une ambiguïté conduisant à la penser en termes de correspondance, plutôt que, justement, d'identité. La dénomination de parallélisme a en fait le gros inconvénient d'évoquer

[184] Bref, Davidson soutient que, si Spinoza avait eu accès à la distinction intentionnalité / extensionalité, aussi bien qu'à un concept de causation non identique à l'implication logique, sa position aurait été essentiellement celle du monisme anomique.

[185] Suivant la lecture de Davidson, le seul « engagement » théorique de Spinoza concerne la négation de la possibilité d'une explication complètement adéquate de l'occurrence de la conscience s'appuyant sur les lois de la nature et de la causation décrites en termes physiques – ce qui n'empêche pas de soutenir que le son de la cloche peut causer notre conscience du son même.

immédiatement l'image d'un système de parallèles : lignes colinéaires, qui, par définition, n'arrivent jamais à se rencontrer[186].

Deleuze, dans son *Spinoza et le problème de l'expression*, avait déjà souligné l'opportunité de « se méfier » de ce mot, *parallélisme* :

> « Mais on se méfiera du mot « parallélisme », qui n'est pas de Spinoza. C'est Leibniz qui le crée, semble-t-il, et qui l'emploie pour son propre compte, afin de désigner cette correspondance entre séries autonomes ou indépendantes »[187].

Comme Deleuze le remarquait, la matrice leibnizienne[188] du mot n'est pas dépourvue d'implications sur le plan interprétatif :

> « Nous devons donc penser que l'identité d'ordre ne suffit pas à distinguer le système spinoziste; en un sens, elle se retrouve plus ou moins dans toutes les doctrines qui refusent d'interpréter les correspondances en termes de causalité réelle. *Si le mot parallélisme désigne adéquatement la philosophie de Spinoza, c'est parce qu'il implique lui-même autre chose qu'une simple identité d'ordre, autre chose qu'une correspondance*. Et, en même temps, parce que Spinoza ne se contente pas de cette correspondance ou de cette identité pour définir le lien qui unit les modes d'attributs différents.
>
> Ainsi Leibniz crée le mot « parallélisme », mais, pour son compte, il l'invoque de manière très générale et peu adéquate: le système de Leibniz implique bien une correspondance entre séries autonomes, substances et phénomènes, solides et projections, mais les

---

[186] Pour une critique aussi radicale que persuasive de la dénomination de « parallélisme », voir Chantal JAQUET, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Paris, 2004, ch. I, pp. 7-22 (et surtout les pp. 9-16, « Pour en finir avec le parallélisme »); ID., « I rapporti corpo/mente in Spinoza e la critica al «parallelismo» », *art. cit.*

[187] Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris, 1968, ch. VI (« L'expression dans le parallélisme »), p. 95. Nous soulignons.

Glose reliée à ce passage, par le même Deleuze : « Par 'Parallélisme' Leibniz entend une conception de l'âme et du corps, qui les rend inséparables d'une certaine manière, tout en excluant un rapport de causalité réelle entre les deux. *Mais c'est sa propre conception qu'il désigne ainsi.* » ; nous soulignons.

[188] L'expression fait sa première apparition dans les *Considérations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique* (1702), §12 : voir Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, éd. C. J. Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1965 (Berlin, 1890[1]), 7 vol., vol. VI, pp. 529-38 (ici: p. 533).

> principes de ces séries sont singulièrement inégaux. […] Inversement, Spinoza n'emploie pas le mot « parallélisme » ; mais ce mot convient à son système, parce qu'il pose l'égalité des principes dont découlent les séries indépendantes et correspondantes. On voit bien, là encore, quelles sont les intentions polémiques de Spinoza. Par son strict parallélisme, Spinoza refuse toute analogie, toute éminence, toute forme de supériorité d'une série sur l'autre, toute action idéale qui supposerait une prééminence: il n'y a pas plus de supériorité de l'âme sur le corps que de l'attribut pensée sur l'attribut étendue »[189].

Et à la fin des années 70, dans le milieu des études anglo-saxonnes, avec un article consacré à la théorie des affects chez Spinoza, Marx Wartofsky avança une proposition très précise d'abandon de la notion de parallélisme, en accentuant ses avantages. Cependant (comme déjà Deleuze, mais également comme Davidson), en dépit de critiques très bien argumentées contre le parallélisme, il ne peut non plus s'empêcher de se servir de cette dénomination, en l'employant pour indiquer l'existence de ce qu'il appelait un « parallélisme conceptuel » entre corps et esprit :

> « The radical consequence of this view [Spinoza's identity theory] is a rejection both of a mechanistic determinism of psychic states by bodily states […] and of a psychic determination of bodily states […]. For if one takes the identity seriously […] every change in a psychic state is a change in a bodily state, necessarily; but not causally. A change in the psychic character, or intensity, or quality of an emotion does not lead to a change in a bodily state […]. There is conceptual

[189] Gilles DELEUZE, *Op. cit.,* p. 96. On voit ici que Deleuze ne garde, du prétendu « parallélisme » spinozien, que le principe 'polémique' visant à détruire la conception de toute superiorité du mental sur le physique (« Spinoza n'emploie pas le mot « parallélisme » ; mais ce mot convient à son système, parce qu'il pose l'égalité des principes dont découlent les séries indépendantes et correspondantes. On voit bien, là encore, quelles sont les intentions polémiques de Spinoza. Par son strict parallélisme, Spinoza refuse toute analogie, toute éminence, toute forme de supériorité d'une série sur l'autre, toute action idéale qui supposerait une prééminence: il n'y a pas plus de supériorité de l'âme sur le corps que de l'attribut pensée sur l'attribut étendue. »).

parallelism, insofar as we think of bodies and minds. *But what we think, under these two attributes, is not parallel, but identical* »[190].

En insistant sur l'importance de cette notion d'identité qui émerge des mots de Spinoza, et sur les avantages heuristiques qu'apporterait la substitution de « parallélisme » par « identité », Chantal Jaquet a plus récemment confirmé le rejet de ce mot jusqu'à proposer d'en finir une fois pour toujours avec ce mot fourvoyant[191] et déjà largement critiqué, mais jamais vraiment abandonné.

L'initiative de Davidson, de se délivrer – par le moyen d'une critique bien détaillée – du parallélisme, partage les avantages soulignés, avec cohérence, par la contribution de Jaquet, avec son insistance sur le thème de l'identité[192].

---

[190] Marx WARTOFSKY, « Action and Passion: Spinoza's Construction of Scientific Psychology », *art. cit.*, p. 349; nous soulignons.

[191] Chantal JAQUET, *L'unité du corps et de l'esprit…*, *op. cit.*

[192] Mais, dans la perspective de Davidson, le rapprochement (forcé ?) entre Spinoza et les fondements philosophiques du monisme anomique passe aussi par ce terrain. En fait : si le domaine physique est strictement gouverné par ses lois, cela impliquerait la possibilité (mieux : la nécessité : « Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum.», EII7) de lois psychologiques aussi pures que celles-là. Les événements décrits au niveau « physique » disposent d'explications complètement adéquates en termes de lois strictement physiques : de même, les événements décrits au niveau « mental» auraient besoin aussi de disposer de la possibilité d'explications complètement adéquates en termes de lois strictement mentales. Mais Davidson refuse cette lecture, au nom de son monisme anomique : trop de causes et d'effets des événements mentaux ne seraient pas, à leur tour, événements susceptibles de descriptions strictement mentales. En d'autres mots, le domaine mental est « ouvert » d'une façon dans laquelle le domaine physique ne l'est pas. Tout événement physique a une explication physique complètement adéquate, mais cela n'est pas le cas des événements mentaux : ceux-ci ne peuvent pas avoir une explication mentale complètement adéquate. Mais cette position davidsonienne présente plusieurs problèmes. Le plus évident est que, en réduisant Spinoza à son monisme anomique, Davidson perd de vue l'identité corps/esprit, et il nie le fondement de la possibilité de la théorie des affects qui occupe une place fondamentale dans la pensée spinozienne. L'homme de l'*Éthique* reviendrait ainsi à être l'automate para-cartésien du *Traité de la réforme de l'entendement* (sur cela, voir le chapitre suivant de cette étude, *Automates*) et même le monisme sur lequel Davidson insiste, finirait par disparaître. Pour corriger les aspects les plus fourvoyant de l'hypothèse de Davidson, et sauver, en même temps, le témoignage du sens commun (il y a des cas où une décision volontaire cause un mouvement du corps, et une modification du corps peut être la cause

Atlan, de son côté, reprit une remarque d'Hilary Putnam[193] sur « l'identité synthétique des propriétés», en l'utilisant pour lire la thèse spinozienne de l'identité psychophysique. Cette identité synthétique des propriétés prévoit la possibilité d'une relation entre deux propriétés qui sont *synthétiquement identiques mais analytiquement différentes* (c'est-à-dire : non synonymes). Cette relation d'identité synthétique mais non analytique entre le corporel et le mental, fonctionne chez Spinoza sans violer – mais bien plutôt en gardant – ses principes : d'un côté, celui de l'identité corps/esprit ; de l'autre, la négation de l'inter-causalité entre les deux domaines. Comme le synthétise Atlan, la différence entre la lecture de Davidson et cette position davidsonienne « corrigée » par l'apport de Putnam est que cette deuxième introduit « le dualisme des descriptions non à l'intérieur de la relation causale qui reste une, *causa* et *ratio* – incluant à la fois la relation causale et l'explication supposée adéquate – mais *à l'intérieur de l'identité des événements : le mental C et le physique D, bien qu'identiques, ont besoin de descriptions différentes qui ne peuvent pas se remplacer l'une l'autre quand elles sont causalement reliées à, respectivement, A et D* »[194].

***

Évidemment, au risque de la perte du caractère strictement identitaire du rapport entre mental et physique, une position telle que celle de Davidson corrigée par Atlan doit poser sur le rejet le plus décis de la dénomination –

d'une de nos perceptions ou pensées), Atlan propose d'intégrer la perspective davidsonienne par le dispositif offert par une remarque d'Hilary Putnam (citée ci-haut, dans le corps du texte), qui rendrait exactement compte de la *lettre* du texte spinozien : ainsi on ne contredira ni l'affirmation que le corps et l'esprit sont une seule et même chose, ni la thèse qu'aucune relation causale ne peut exister entre eux.

[193] Voir Hilary PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 84-5.

[194] Henry ATLAN, *Art. cit.*, p. 154. Nous soulignons.

classique dans le débat critique, et pourtant adultérine – de « parallélisme » à indiquer le rapport corps/esprit.

L'identité des deux termes justement définis comme *identiques* n'est donc pas une identité de la typologie « a=b », c'est-à-dire, l'égalité de deux entités ; il s'agit plutôt de l'affirmation que deux entités apparemment différentes sont non pas égales, mais une *seule et même* chose (*unum, et idem*). Dans le cas de l'identité corps/esprit les deux termes sont tout à fait un seul terme – il n'y a aucune différence numérique. Bref : si A (sous l'attribut de l'extension) cause B, toujours sous le même attribut, rien n'empêche qu'on affirme que B soit la même chose que C, qui à son tour est sous l'attribut de la pensée. Mais s'il est vrai que, de A (sous l'attribut de l'extension), on est arrivé à C (sous celui de la pensée), par un mécanisme causal, on n'est cependant pas obligé de tomber en désaccord avec Spinoza en soutenant que la causalité entre A et C est directe ; car celle-ci entretient en fait la médiation garantie par l'identité synthétique, mais non pas analytique (c'est-à-dire, par le fait d'être une seule chose, mais non pas synonymes) qui opère entre B et C. B et C en fait, bien qu'identiques, ont besoin de descriptions différentes qui ne peuvent pas se remplacer l'une l'autre.

Ainsi, «une pensée est limitée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas limité par une pensée, ni une pensée par un corps »[195]. L'identité de corps et esprit est exprimée dans un rapport égalitaire (non pas uniforme, pourtant !), qui règle le concept de puissance et la possibilité de toute transition d'un état de perfection moindre à un état de perfection majeure, et *vice versa*. L'égalité proclamée par EII7, soulignée encore davantage par EIII28Dem (« l'effort de l'Esprit, c'est-à-dire la puissance qu'il a en pensant, est par nature l'égal et le

[195] EIDef2: «Cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.».

contemporain de l'effort du Corps, c'est-à-dire de la puissance qu'il a en agissant »[196]) constitue le fondement de la théorie spinozienne des affects.

La définition « double » de l'affect qui neutralise toute possible instance mutilatrice de la raison créant une entité au double visage, entendue en même temps en tant qu'idée *et* affection, fonde le langage tout particulier d'une théorie affective constitutivement amphibie, « psycho-physiologique ». La conscience de soi, en tant que connaissance de ses affections, est censée comprendre la langue « physique » de l'imagination. Et pourtant, la stratégie égalitaire de l'*Éthique* est destinée à « affirmer le primat de l'esprit en faisant du corps l'objet premier de la connaissance»[197]. Il reste encore à voir si cet objectif implique une vraie contradiction par rapport au discours égalitaire qui fonde l'anthropologie spinozienne.

[196] «Mentis conatus, seu potentia in cogitando æqualis, et simul natura est cum Corporis conatu, seu potentia in agendo.».

[197] Chantal JAQUET, *L'unité du corps et de l'esprit…*, *op. cit.*, p. 136.

## I.4. Imagination et passions

D'un côté, chez Spinoza, le système de définition des passions est façonné par l'introduction de la notion novatrice d'affect, susceptible de déterminer un rapport entre raison et passion qui ne soit pas un rapport de lutte ni de domination réciproque, et il structure un concept de l'esprit qui puisse rendre compte du rapport égalitaire entre celui-ci et le corps. Ce rapport est, en fait, la condition de possibilité qui, seule, peut légitimer une pareille perspective vis-à-vis du thème de la classification et de l'étude des passions, inauguré par Descartes en tant qu'instance de contrôle volontaire sur la base d'un dualisme tendant à subordonner le corporel au mental.

De l'autre côté, chez Pascal, la présence des passions est toujours dévoilée par une modalité belliqueuse, un conflit sans possibilité de solution. L'état de guerre permanente que les passions engendrent est non seulement la marque de la nature humaine, mais aussi le signe sous lequel Pascal façonne, en employant le lexique passionnel de la haine, son concept novateur du *moi* – terme dont il promeut, en premier, l'usage dans la langue française comme pronom substantivé.

Dans le deux cas, quoique de façon différente, la relation entre raison et passions est réglée par le médium de l'*imagination* : qui est par excellence l'organe de médiation entre ce corps et cet esprit qui sont, chez Spinoza, une seule et même chose – tandis que, chez Pascal, ils sont des ennemis. Les visions

de l'imagination et de son pouvoir chez les deux auteurs s'entrecroisent, de façon surprenante, bien qu'elles jaillissent de points de départ complètement opposés.

# Spinoza et la modalité active de l'imagination

« Et Yahweh Dieu dit: « Voici que l'homme est
devenu comme l'un de nous,
pour la connaissance du bien et du mal.
Maintenant, qu'il n'avance pas sa main,
qu'il ne prenne pas aussi de l'arbre de vie,
pour en marger et vivre éternellement. »
Et Yahweh Dieu le fit sortir du jardin d'Éden,
pour qu'il cultivât la terre d'où il avait été pris. »

LIVRE DE LA GENESE, III, 21-3.

## Ontogenèse d'Adam

Dans le deuxième chapitre du *Traité politique* Spinoza désobéit, pour une fois, aux principes sur lesquels repose la méthodologie d'exégèse biblique exposée et pratiquée dans le *Traité Théologico-politique*. Dans ce passage du *Traité Politique* Spinoza contrevient en effet à son principe idéal d'une critique rigoureusement *philologique*, opposée à la lecture « philosophique » de la Bible dont le paradigme est le *Guide des égarés*[198] de Maïmonide. Il offre ainsi une interprétation tout à fait *philosophique* du récit biblique du péché originel :

[198] L'œuvre de Maïmonide, *Moré Névoukhim.* Au sujet de cette opposition critique au modèle décidément « interprétatif » élaboré par Maïmonide, voir par exemple TTP, I: « Et quamvis Maïmonides et alii hanc historiam et itidem omnes, quæ Angeli alicujus apparitionem narrant [...], Abrahami, ubi filium immolare putabat etc., in somnis contigisse volunt, non vero, quod aliquis oculis apertis Angelum videre potuerit, illi sane garriunt, nam nihil aliud curaverunt,

« Et les théologiens ne suppriment pas cette difficulté en assignant pour cause à cette impuissance un vice de la nature humaine, ou un péché, qui tirerait son origine de la chute de notre premier ancêtre. Si en effet il était également au pouvoir du premier homme de résister ou de succomber, s'il était maître de son âme, si sa nature était intègre, comment donc a-t-il pu arriver que, malgré sa science et sa prudence, il ait succombé ? C'est le Diable, entend-on, qui l'a trompé. Mais qui fut alors celui qui trompera le Diable lui-même ? [...] *Si en effet il avait le pouvoir d'user correctement de sa raison, on ne pouvait pas le tromper* : car il faisait alors nécessairement effort, autant qu'il était en lui, pour conserver son être et la santé de son âme. Or on suppose qu'il avait ce pouvoir : il est donc impossible qu'il n'ait

---

quam nugas Aristotelicas et sua propria figmenta ex Scriptura extorquere; *quo mihi quidem nihil magis ridiculum videtur* » (« Et bien que Maimonides se soit imaginé avec quelques autres que cette histoire, et toutes celles où il est parlé de l'apparition des anges, comme celle […] d'Abraham, qui croyait immoler son fils, etc., sont des récits de songes, parce qu'il est impossible de voir un ange les yeux ouverts, cette explication n'est qu'un bavardage de gens qui veulent trouver bon gré mal gré dans l'Écriture les billevesées d'Aristote et leurs propres rêveries ; ce qui est bien, selon moi, la chose du monde la plus ridicule. » G III, *19*, 26-33 [traduction de E. Saisset] ; nous soulignons); et surtout, TTP, VII, où la critique de l'exigence d'une interprétation philosophique de l'Écriture est faite d'autant plus explicite: « Primo supponit [Maïmonides] Prophetas in omnibus inter se convenisse, summosque fuisse Philosophos et Theologos; ex rei enim veritate eos concludisse vult : atqui hoc falsum esse in Cap. II. ostendimus. Deinde supponit sensum Scripturæ ex ipsa Scriptura constare non posse; rerum enim veritas ex ipsa Scriptura non constat (utpote quæ nihil demonstrat, nec res, de quibus loquitur, per definitiones et primas suas causas docet); quare ex sententia Maïmonidæ neque ejus verus sensus ex ipsa constare potest, adeoque neque ab ipsa erit petendus. Atqui hoc etiam falsum esse ex hoc Capite constat: ostendimus enim et ratione et exemplis sensum Scripturæ ex ipsa sola Scriptura constare, et ab ipsa sola, etiam cum de rebus loquitur lumine naturali notis, petendum.» (« Il suppose, en premier lieu, que les prophètes sont d'accord entre eux sur toutes choses, et que ce sont même de grands philosophes et de grands théologiens, puisque leurs opinions, suivant lui, sont toujours fondées sur la vérité des choses ; or, nous avons prouvé le contraire au chapitre II. Il suppose, en second lieu, que l'Écriture ne fournit point à qui veut l'interpréter les lumières nécessaires, par la raison qu'elle ne démontre rien, ne donne jamais de définitions, ne remonte pas enfin aux premières causes, d'où il suit que ce n'est point en elle qu'il faut chercher la vérité des choses, et en conséquence que ce n'est point elle qui peut nous éclairer sur son propre sens. Mais cette seconde prétention est aussi fausse que la première, et nous avons également montré dans notre deuxième chapitre, tant par la raison que par des exemples, que le sens de l'Écriture ne doit être cherché que dans l'Écriture elle-même, lors même qu'elle ne parle que de choses accessibles à la lumière naturelle. » G III, *115*, 15-32).

> pas conservé la santé de son âme, et qu'on ait pu le tromper. *Mais cela, au vu de son histoire, est manifestement faux : il faut donc reconnaitre qu'il n'était pas au pouvoir du premier homme d'user correctement de sa raison, mais qu'il a été, tout comme nous, soumis aux affects*».[199]

En lisant Spinoza à travers sa réinterprétation du récit biblique du péché d'Adam, on voit se déployer en filigrane l'importance du rôle joué par l'imagination (avec sa modalité poïétique, active) dans la constitution d'une identité émotive, ou pour mieux dire, affective. Une identité pareille n'est donnée *a priori* – ni chez Adam, ni chez l'homme entendu dans un sens plus général.

[199] « Nec Theologi hanc difficultatem tollunt, qui scilicet statuunt hujus impotentiæ causam humanæ naturæ vitium, seu peccatum esse, quod originem a primi parentis lapsu traxerit. Nam si etiam in primi hominis potestate fuit tam stare, quam labi, et mentis compos erat, et natura integra, qui fieri potuit, ut sciens, prudensque lapsus fuerit? At dicunt, eum a Diabolo deceptum fuisse. Verum quis ille fuit, qui ipsum Diabolum decepit […] ? *Nam, si potestate habuit ratione recte utendi, decipi non potuit*: nam, quantum in se fuit, conatus est necessario suum esse, Mentemque suam sanam conservare. Atqui supponitur eum hoc in potestate habuisse: ergo Mentem suam sanam necessario conservavit, nec decipi potuit. *Quod ex ipsius historia falsum esse constat ac proinde fatendum est, quod in primi hominis potestate non fuerit ratione recte uti, sed quod, sicuti nos, affectibus fuerit obnoxius.*» (TP II, 6; texte critique établi par Paolo CRISTOFOLINI, *Trattato politico*, ETS, Pisa, 2011², pp. 38-41; trad. française de Charles RAMOND, dans SPINOZA, *Œuvres*, PUF, Paris, 2005, vol. V); nous soulignons.

## Le poète espagnol : mémoire émotive et identité

«Si queréis, oh memorias, por lo menos
Con la muerte libraros de la muerte,
Y el infierno vencer con el infierno.»

Luis de GONGORA, *A la memoria de la muerte y el infierno*.

En fait, comme l'énonce le scolie d'EIV39,

> « ... il arrive parfois qu'un individu *subisse de tels changements qu'il serait difficile de dire qu'il est resté le même homme*».

Particulièrement intéressant est l'exemple mentionné par Spinoza pour mieux expliquer le déploiement d'un phénomène pareil :

> « C'est ainsi que j'ai entendu parler d'un Poète espagnol atteint d'une maladie telle que, après sa guérison, il demeura dans un tel oubli de sa vie passée qu'il ne croyait pas siennes les Comédies et les Tragédies qu'il avait écrites»[200].

Le poète qui perdit sa mémoire est Luis de Góngora. Dans sa bibliothèque d'exilé, Spinoza possédait ses œuvres reliées *in quarto*[201]. Un an avant de mourir en 1627, le poète baroque de Córdoba fut victime d'une amnésie de laquelle il ne guérit pas. Son physique, son visage au nez fameux immortalisé par son éternel

[200] « Fit namque aliquando ut homo tales patiatur mutationes ut non facile eundem illum esse dixerim, ut de quodam hispano poëta narrare audivi qui morbo correptus fuerat et quamvis ex eo convaluerit, mansit tamen præteritæ suæ vitæ tam oblitus ut fabulas et tragœdias quas fecerat suas non crediderit esse.» EIV39S ; nous soulignons.

[201] Voir le *Catalogus van de Bœkerij der Vereeniging « Het Spinozahuis »*, La Haye, 1914, p. 17, entrée 61 (« Todas las obras de De Gongora», Madrid, 1633).

rival, Francisco de Quevedo[202], et par Velázquez dans un portrait sévère, gardèrent la constitution, l'équilibre de mouvement et de repos, la proportion des actions du devenir qui constituaient le caractère particulier de son corps. Pour Spinoza, en effet, les corps (qui « ont, par certains côtés, quelque chose de commun »)[203], « se distinguent les uns des autres en raison du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur, et non pas en raison de la substance »[204]. En cela, le corps de Gòngora est à considérer un corps encore vivant. Car selon la définition purement 'dynamique' de la mort offerte par Spinoza, « la mort du Corps […] se produit lorsque ses parties sont ainsi disposées qu'un autre rapport de mouvement et de repos s'établit entre elles ».

Le poète espagnol, dont le corps apparaît dans l'ensemble intact, est introduit par contre dans le scolie en tant qu'exemple d'une seconde possible *modalité* de mort. Car « nulle raison en effet – écrit Spinoza – ne m'oblige à admettre qu'un Corps ne meurt que s'il est changé en cadavre, l'expérience elle-même semble nous persuader du contraire »[205].

Le poète espagnol, bien que son corps fonctionne encore, a perdu sa singularité d'individu. Sa mutation, purement mentale, est elle aussi une forme de mort. Car la mémoire du poète, elle, est brisée. Elle ne permet plus au poète de reconnaître sa production poétique comme la sienne. Qu'est-ce que permet de reconnaitre un homme en tant que tel ? Où réside son identité ? Le scolie de la

---

[202] Voir le sonnet Francisco de QUEVEDO, *A una nariz*: «Érase un hombre a una nariz pegado, / érase una nariz superlativa, / érase una nariz sayón y escriba, / érase un peje espada muy barbado.».

[203] «Omnia corpora in quibusdam conveniunt.» EIILemme2.

[204] « Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiæ ab invicem distinguuntur. » EIILemme1.

[205] « Corpus tum mortem obire intelligam quando ejus partes ita disponuntur ut aliam motus et quietis rationem ad invicem obtineant. Nam negare non audeo corpus humanum retenta sanguinis circulatione et aliis propter quæ corpus vivere existimatur, posse nihilominus in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari. Nam nulla ratio me cogit ut statuam corpus non mori nisi mutetur in cadaver; quin ipsa experientia aliud suadere videtur.».

proposition 39, à partir de la question de la mort, semble se proposer de trouver justement une réponse à ces questions. Et ces mêmes questions, curieusement, résonnent – on l'a vu – aussi dans les mots de Pascal sur le moi[206].

Si pour Pascal l'identité est un paradoxe – en tant qu'elle se prouve en même temps insaisissable et impossible à ignorer, comme borne de toute activité intellectuelle – chez Spinoza, par contre, elle gagne une consistance ontologique même à l'intérieur du cadre du monisme substantiel de l'*Éthique*. Ce cadre a pourtant empêché les études de remarquer la présence – et l'importance – de ces instances dans le système spinozien, une importance qui se redouble dans le concept de *scientia intuitiva*, en encourageant enfin une interprétation non-ascétique de celle-ci. En fait, le patrimoine affectif qui constitue la base de la mémoire émotive (et qui parle la langue de l'imagination) offre la base nécessaire pour la formation des notions communes : d'autant plus riche ce patrimoine, d'autant plus de possibilités qu'entre le sujet « enrichi » d'expériences affectives qui expérimente le monde, et le monde qu'il expérimente, se déclenche cette convenance qui requiert la présence d'un point commun, d'un point de rencontre – et qui conduit à la formation, justement, des notions communes. Et à son tour, la transition à la connaissance des choses singulières qui conduit à la science intuitive – bien qu'elle ne découle pas automatiquement de ce patrimoine de notions communes – peut quand même en être facilitée et enrichie.

À cet égard, la mémoire émotive qui semble constituer, de cette façon particulière, une sorte d'identité individuelle, représente un patrimoine expérientiel sans lequel l'accès à la forme ultime de connaissance deviendrait d'autant plus difficile et inabordable – bien que ce patrimoine ne garantît pas en soi, de son côté, la possibilité automatique d'acquérir une pareille forme de connaissance.

[206] §567 (pour lequel, voir *supra*, p. 118).

***

En fait, pour Spinoza, il paraît que l'identité – insaisissable chez Pascal – réside dans une sorte de mémoire émotive qui préside justement à toute association affective et imaginative. Sinon, on s'expliquerait pas comment le passage du scolie où Spinoza envisage qu'« ... il arrive parfois qu'un individu *subisse de tels changements qu'il serait difficile de dire qu'il est resté le même homme* » soit éclairci par un cas d'amnésie, qui est à son tour suivi par la remarque selon laquelle « on aurait pu » prendre le poète amnésique « pour un enfant adulte s'il avait aussi oublié sa langue maternelle»[207].

Spinoza mentionne ici, comme paradigme de la perte de l'identité, comme le cas-limite qui rend « difficile de dire que » quelqu'un « est resté le même homme », l'exemple du bébé. C'est-à-dire, l'exemple d'un corps tout neuf, qui peut bien développer, en grandissant, des niveaux de complexité tout à fait « humains », mais qui ne l'a pas encore fait. L'homme amnésique, c'est-à-dire, l'homme qui a perdu le tissu associatif qui enchaînait ses représentations, a perdu son identité, juste comme un enfant – tout neuf, terrain vierge au niveau des représentations – est dépourvu de la sienne. Il est, dirait-on, *tabula rasa* du point de vue émotionnel.

Le cas de l'enfant est particulièrement significatif. En fait, Spinoza écrit à ce propos qu'il représente une situation bien plus extrême que celle du poète amnésique[208], si on la considère de notre point de vue – de notre point de vue structuré en chaînes d'associations qu'on a déjà acquises, et en dehors desquelles on ne pourrait pas concevoir notre propre identité :

[207] «… sane pro infante adulto haberi potuisset si vernaculæ etiam linguæ fuisset oblitus.» EIV39S.

[208] « Si tout cela paraît incroyable, que dira-t-on des enfants ? » (« Et si hoc incredibile videtur, quid de infantibus dicemus? ») *Ibid.*

> « leur nature semble, à un adulte, si différente de la sienne qu'il ne pourrait se convaincre qu'il fut jamais un enfant, s'il ne faisait sur lui-même, par l'exemple des autres, un raisonnement conjectural»[209].

***

L'identité émotive paraît donc se constituer grâce aux expériences que l'imagination aide à corréler les unes aux autres[210], en tissant une trame expérientielle qui est indispensable à la constitution éthique de l'homme et à la possibilité de son éducation à la liberté – qui passe, justement, par la théorie des affects. Un texte qui ne fait pas partie de l'*Éthique* – comme le passage du *Traité Politique* concernant l' « énigme » du péché d'Adam[211] – aide à jeter la lumière sur cette question, fondamentale sur le plan éthique.

En fait, dans le passage tiré du *Traité Politique*, dans la référence finale aux affects Spinoza condense une ambiguïté qui conduit à expliquer la généalogie d'une fonction active de l'imagination – fonction qui se prouvera fondamentale dans le processus de construction d'une identité fondée sur la mémoire émotive dont on vient de reconnaître le rôle. Spinoza établit en fait, dans le passage du *Traité Politique*, une homogénéité absolue entre la psychologie d'Adam et celle des autres hommes : il décline le mythe d'Adam dans un sens *ontogénétique*, en le transformant en apologue du développement de l'imagination active dans le cadre des facultés cognitives humaines.

La présence des passions est ce qui fait d'Adam un être humain tout comme les autres. Si on l'analyse en la confrontant avec la théorie spinozienne de la relation substantielle entre affects et imagination, on verra que la présence des

---

[209] « Quorum naturam homo provectæ ætatis a sua tam diversam esse credit ut persuaderi non posset se unquam infantem fuisse nisi ex aliis de se conjecturam faceret.» *Ibid.*

[210] Voir, entre autres lieux, EII18 : « Si, une fois, le Corps humain fut affecté simultanément par deux ou plusieurs corps, dès que l'Esprit imaginera par la suite l'un d'entre eux, il se souviendra aussitôt des autres » (« Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur. »).

[211] Voir *supra*, pp. 155-6.

passions paraît suggérer le caractère congénital et irrépressible de l'imagination entendue aussi dans sa modalité active, qui ne peut pas être étouffée par la raison mais qui – comme dans le scolie de la proposition 17 d'*Éthique* II – participe de la *potentia* humaine, en tant que caractérisant l'homme par ce développement actif de sa *vis*.

***

D'après la Bible, avant le péché originel le langage d'Adam est une langue de noms seuls. C'est une langue capable de prédiquer, mais les transferts de signification d'une expression à l'autre lui sont interdits[212]. Dieu adresse sa parole – et ses ordres – à l'homme en raison de sa perfection, de la perfection qu'Adam possédait avant sa désobéissance. Avant qu'il ait goûté au fruit défendu, Adam disposait d'intellect. Mais, comme le souligne Maïmonide dans son interprétation du récit biblique (à laquelle le passage spinozien du *Traité Politique* fait constamment référence), il vivait dans l'absence d'un dispositif susceptible de déclencher la perception ou bien l'identification de quelque chose « en tant que quelque chose d'autre » dans le domaine des « choses probables » (*Mashhūrāt*), situé hors de l'intellect :

> « Lors donc qu'il (Adam) était encore dans son état le plus parfait et le plus complet, n'ayant que sa nature primitive et ses notions intelligibles, à cause desquelles il a été dit de lui: *Et tu l'as placé peu au-dessous des êtres divins* (Ps., VIII, 6), *il n'y avait en lui aucune faculté qui s'appliquât aux opinions probables d'une manière quelconque, et il ne les comprenait même pas*; de telle sorte que ce qu'il y a de plus manifestement *laid* par rapport aux opinions probables, c'est-à-dire de découvrir les parties honteuses, n'était point laid pour lui, et il n'en comprenait même pas la laideur »[213].

[212] Voir *Genèse* 2:20; 2:23.

[213] Moïse MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, traduction de Salomon MUNK, Otto Zeller, Osnabrück, 1964 (1856-66[1]), I, 2, pp. 40-1 ; c'est moi qui souligne.

Cette capacité de mettre en corrélation les données sensibles constitue donc le point de vue, humain à vrai sens, qui est l'héritage non pas de l'Adam strictement intellectif d'avant le péché originel, mais de celui d'après, de l'Adam pécheur et *imaginatif*. Il dût apparaître dans ces termes aux yeux de Spinoza, qui lut Maïmonide (et, pour une fois, la Bible) à travers sa théorie de l'imagination entendue non seulement comme connaissance du premier genre, mais comme douée aussi d'une composante poïétique vertueuse, et qui construisit ainsi un profil ontogénétique d'Adam.

Conséquence du péché originel, dans le récit spinozien qui réinterprète la Bible à travers la médiation de Maïmonide, n'est donc pas l'intellect – dont les hommes, dès le premier moment, auraient été doués en tant qu'étant créés. La connaissance du bien et du mal, douloureux héritage du premier péché, est plutôt celle qui rend les hommes capables de se gérer – comme l'énonce la Bible par un vocable équivoque, *élohîm*, qui désigne aussi bien Dieu et les anges que les gouvernants[214].

Il s'agit donc, aux yeux de Spinoza, d'une connaissance non pas intellective, mais imaginative[215]. Résultat du péché originel est donc justement l'imagination en tant que modalité de connaissance qui surgit de la perte d'un état originaire de perfection, à cause d'un acte résultant à son tour d'une perception imaginative qui est tout à fait simplement *synesthétique*. Car « l'arbre était bon *pour en manger* et qu'il était un plaisir pour les yeux » : ainsi dit le passage de la Bible (cité par Maïmonide, et relu par Spinoza), avec une remarquable inversion de la relation de cause-effet entre la vision – agréable pour les yeux – et l'attente gustative que celle-ci déclenche. L'emploi de catégories « imaginatives » en tant que susceptibles d'être reconduites à la classe des *Mashhūrāt* (la bonté du

[214] Dans la Bible, on registre des occurrences du terme (morphologiquement un pluriel, qui a pourtant été traduit par un singulier et dans la Septante, et dans la Vulgate) à designer Dieu. L'ambiguïté du mot est signalée par le même Maïmonide : « Tout Hébreu sait que le nom d'*Élohîm* est homonyme, s'appliquant à Dieu, aux anges et aux gouvernants régissant les états. » GÉ, I, 2 (trad. Munk p. 37).

[215] Voir la lettre 32, *infra*, à propos du fait que « les choses ne peuvent être dites belles ou laides, ordonnées ou confuses, que pour notre imagination ».

fruit, son aspect agréable) est tempéré par la référence aux sens : l'arbre est bon « pour en manger » ; il est un plaisir « pour les yeux ». L'inversion semble alors marquer l'incapacité du regard adamique à corréler les informations des sens à l'imagination. Cet aspect de synesthésie qui caractérise l'imagination primitive, avant le péché, gagne sa prééminence chez Spinoza. Celui-ci, dans le passage du *Traité Politique*, la souligne à travers sa référence au concept d'*affectus* : « il faut reconnaitre qu'il n'était pas au pouvoir du premier homme d'user correctement de sa raison, *mais qu'il a été, tout comme nous, soumis aux affects* »[216].

Le péché d'Adam comporte donc finalement (comme le souligne la réinterprétation spinozienne, par la référence aux affects) l'introduction de l'imagination dans la gamme de ses facultés cognitives : ce qui est arrivé au moment où le premier homme a choisi de refuser la pleine rationalité de sa pensée et de son langage originel. Adam abjure sa perfection. L'idée d'une dégradation est, bien sûr, sous-entendue par la narration de l'acquisition de cette nouvelle modalité de connaissance. Mais, en même temps, c'est justement la nouvelle « faculté » acquise par Adam en punition de son péché, en compensation d'un manque désormais incomblable, qui lui confère enfin la conscience de son propre état, de son identité. Car elle lui offre la possibilité de l'*autonomie* entendue jusque dans son sens juridique et politique[217].

Ce n'est pas par hasard que cette modalité de l'imagination entendue comme « seeing-as » (pour emprunter une expression de Wittgenstein), est aujourd'hui centrale au sein de plusieurs théories sémantiques se proposant

[216] Voir *supra*, pp. 155-6.

[217] Comme suggéré par la polysémie du mot *élohîm*, qui ouvre à une comparaison divine ou angélique le niveau de la *praxis*, en introduisant l'image d'un gouvernant qui aurait la capacité effective de devenir, en termes spinoziens, *compos sui.* Le texte de Maïmonide (GÉ, I, 2), bien présent à Spinoza, énonce que : «C'est pourquoi il a été dit: Et vous serez comme des *Élohîm* connaissant le bien et le mal [...], et on n'a pas dit: connaissant le faux et le vrai, ou: comprenant le faux et le vrai; tandis que dans le (domaine du) nécessaire il n'y a pas du tout de bien ni de mal, mais du faux et du vrai » (trad. MUNK, p. 37).

d'expliquer le fonctionnement de la métaphore[218]. Sans imagination, la perte adamique de l'intellect parfait de l'origine se résoudrait dans une vraie *mutilation*. Au contraire, l'acquis d'une modalité active et analogique de compréhension de la réalité et de soi-même offre un accès alternatif à la première similitude de l'homme à ce Dieu qui l'a créé à son image. Car c'est l'imagination elle-même, ce qui permet à Adam en premier – et après lui, potentiellement, à tous les hommes – non seulement de connaitre le beau et le laid, le bien et le mal, mais aussi, en gouvernant la procédure linguistique et épistémique du transfèrement de sens, de voir cette propre similitude à Dieu – c'est-à-dire, à l'infinité de la nature.

[218] Emblématique, entre autres, la position de Donald Davidson, exposée dans un essai paru en 1978 (Donald DAVIDSON, «What Metaphors Mean», *Critical Inquiry* 5 (Autumn 1978), No. 1, pp. 31-47) qui souligne le fait que les métaphores ne puissent pas etre paraphrasées par de similitudes ni d'autres expressions linguistiques ; et cela non pas parce qu'il est impossible de rendre leur mystérieux *metaphorical meaning* mais plutôt parce qu'il n'y a rien à paraphraser (« there is nothing there to paraphrase »). Les informations (ou bien, intuitions : *insights*) que la métaphore porte à acquérir, n'ont pas de caractère propositionnel. Par exemple, grâce à la métaphore on peut voir *une chose comme une autre*, mais ce genre d'appréhension de la realité vaut plutot comme un voir-comme (*seeing-as*) que comme un voir-que (*seeing-that*).

# Pascal: l'imagination et le désordre de la chair

Avec sa modalité active, l'imagination, chez Spinoza, définit la condition de l'homme comme constitutivement reliée à la logique analogique des affects. Une logique que l'imagination, seule, permet de déchiffrer, en parlant leur langue.

Chez Pascal, en tant que marque de confusion et de fausseté, l'imagination est néanmoins le signe de l'impossibilité pour l'homme d'oublier sa nature hybride, résultat du péché du premier homme. L'imagination pascalienne – au contraire de la spinozienne, qui n'est jamais erronée en soi – est constitutivement entachée d'erreur. Mais c'est justement sa nature « fausse » et, pourtant, hyperpuissante, qui peut finalement la transformer en un outil de connaissance, quoiqu'exploitable seulement d'une façon qui est en soi purement paradoxale.

# Maîtresse de fausseté

L'imagination, chez Pascal, « c'est cette partie dominante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté », comme l'énonce le fragment §78.

Il ne s'agit pas d'un cas si le fragment, explicitement dédié au traitement de l'imagination, est justement le plus long et le plus articulé de la section *Vanité* : la vanité de l'homme est, pour Pascal, décidément enracinée au cœur de son attitude imaginative. L'imagination est en fait, avant tout, une faculté de disproportion :

> « L'imagination grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme par une estimation fantastique, et par une insolence téméraire elle amoindrit les grandes jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu »[219].

Non seulement l'imagination impose ses propres proportions arbitraires aux dimensions des objets qui se trouvent hors d'elle. Elle anéantit la distance abyssale entre ordres différents, entre naturel et surnaturel. Elle impose son propre ordre – celui de la chair, des sens – dans l'ordre des esprits. Elle est alors « maîtresse de fausseté » en tant qu'elle entrecroise les bornes de différents ordres, en transgressant les interdictions que ces bornes elles-mêmes sont

[219] §461.

censées imposer. Chez Pascal, en l'absence d'une notion égalitaire du rapport corps/esprit – qui serait décidément réfutée – l'imagination s'impose donc d'abord en tant que force tyrannique.

Proprement, elle est la force du *moi haïssable* tendu dans l'effort perpétuel d'imposer son propre néant, de se transformer en fétiche. Dans ce sens – dans le cadre de cet effort et à cause de cette transgression décisive de la distinction des ordres – c'est l'imagination l'organe qui accomplit la mission impie, et pourtant connaturelle, du moi. C'est l'imagination, qui se façonne en idole, qui se substitue finalement à Dieu, en imposant tyranniquement ses propres images :

> « On se fait une idole de la vérité même, car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer »[220].

***

En effet, le fragment §684 (dédié, non par hasard, à l'amour-propre), décrit justement l'imagination accomplissant sa tâche de bouleversement de toute proportion au niveau de la perception et de la compréhension du concept du temps. En franchissant les bornes de la durée terrestre, l'imagination déborde dans l'éternité et lui impose, encore une fois, ses propres images idiosyncratiques – dans ce cas, des images qui dérivent de l'expérience, d'une empirie dont le rythme est dicté justement par ces passions sans lesquelles « huit jours et cent ans sont une même chose »[221].

Quant à l'imagination, elle

> « nous grossit si fort le temps présent, à force d'y faire des réflexions continuelles, et amoindrit tellement l'éternité, manque d'y faire réflexion, que nous faisons de l'éternité un néant et du néant une

[220] §755.

[221] §358 (voir *supra*, p. 108).

> éternité. Et tout cela a ses racines si vives en nous, que toute notre raison ne nous en peut défendre »[222].

Il s'agit donc d'une opération que la raison ne peut pas arrêter : elle est réduite à l'impuissance, dans l'état perpétuel de guerre intestine qu'on a vu être toujours en cours, chez Pascal, entre passions et raison. Dans cette guerre intestine sans cesse, l'imagination est, bien sûr, l'alliée de ces premières. Car, comme on vient de le voir, les passions sont tout ce qui permet à l'homme de gagner son accès au sens du temps, en cela agissant au service de l'imagination qui se chargera enfin d'imposer l'ordre passionnel à l'éternité – sans que la raison puisse s'opposer à ce débordement de puissance passionnelle.

[222] §684.

# Ambiguïtés

L'imagination, par son pouvoir de répandre la disproportion, est capable de semer le chaos dans l'ordre de la raison, en sanctionnant l'échec de cette dernière. Mais, de plus, le fait qu'elle soit invincible par la pure raison présente un atout ultérieur, qui rend de plus en plus ardu – pour la raison – l'effort de la réduire au silence, de la démasquer en tant que voix de la fausseté et de l'erreur.

Cet atout est, justement, son *ambiguïté* constitutive. Car, si l'imagination est en fait une

> « partie dominante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté »[223],

il est vrai aussi, de l'autre côté, que le caractère tout particulier de ses enseignements la rend invulnérable aux réactions de la raison, et cela grâce au fait même qu'on ne peut lui faire confiance en tant que « maîtresse », même si « d'erreur et de fausseté ». Car l'imagination est, dans ses enseignements,

> « ... d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité si elle l'était infaillible de mensonge»[224].

Son ambiguïté la rend indéchiffrable par la raison :

[223] §78.

[224] *Ibid.*

> « étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux »[225],

et, par cela même, invulnérable. Le seul possible dépassement des aspects les plus trompeurs de l'imagination doit alors, chez Pascal comme (curieusement) chez Spinoza, être accompli par l'imagination elle-même. Mais si chez Spinoza cela ne peut arriver que par le renforcement positif (constructif, et donc actif), de la puissance d'imaginer, chez Pascal par contre l'imagination ne peut être vaincue que par son anéantissement. Un anéantissement accompli par elle-même – elle, qui est invulnérable à la raison – et qui ne peut s'accomplir qu'au moment au l'imagination expérimente son propre échec – la limite, toute humaine, de sa puissance de créer.

[225] *Ibid.*

# Le vermisseau et le ciron, ou : la puissance positive de l'imagination *versus* sa puissance négative

L'un dans une lettre à Oldenburg écrite en Novembre 1665, l'autre dans un fragment célèbre des *Pensées*, Spinoza et Pascal, curieusement, illustrent leurs conceptions respectives de la relation entre imagination et connaissance par l'exemple de deux petits insectes, et de leurs vies microscopiques. Le vermisseau qui fait son apparition dans la lettre de Spinoza et le ciron du fragment de Pascal réfléchissent, bien sûr, les suggestions d'une époque où le goût baroque pour l'infiniment grand et l'infiniment petit est catalysé par l'invention des instruments optiques, capables de donner enfin à l'œil humain la possibilité de voir ce qui était resté longtemps invisible. L'énormité de l'univers d'un côté, l'énorme petitesse de ses éléments de l'autre, franchissent les bornes de la pure imagination. Elles deviennent d'un coup visibles en gardant, dans leur nouvelle visibilité, la nuance poétique de l'invisibilité perdue.

Mais, au-delà de la coïncidence extraordinaire du choix des mondes microscopiques comme métaphore (ou bien comme cas-limite) du pouvoir de l'imagination, le vermisseau et le ciron représentent deux pôles juxtaposés de deux façons différentes et, pourtant, dialectiquement complémentaires, de concevoir l'imagination et sa valeur.

# Le vermisseau

Dans la lettre 32 à Henry Oldenburg, Spinoza forge la figure d'un petit ver qui vit dans le sang, en le considérant à l'instar de son univers entier :

> « Figurons-nous à présent, si vous voulez bien, un ver vivant dans le sang. Il pourrait discerner par la *vue* les particules du sang, de la lymphe, du chyle, etc., et observer pas le *raisonnement* comment chaque particule, en rencontrant une autre, soit rebondit, soit communique une partie de son mouvement, etc. Ce ver vivrait assurément dans le sang comme nous dans cette partie de l'Univers, et *c'est comme un tout, non comme une partie, qu'il considérerait chaque particule du sang. Il ne pourrait pas non plus savoir comment toutes les parties sont réglées par la nature universelle du sang, ni comment elles sont contraintes à s'adapter, dans la mesure où l'exige la nature universelle du sang, de sorte à s'accorder entre elles sous un certain rapport*»[226].

[226] « Fingamus jam, si placet vermiculum in sanguine vivere, qui visu ad discernendas particulas sanguinis, lymphæ, etc. valeret, et ratione ad observandum, quomodò unaquæque particula ex alterius occursu, vel resilit, vel partem sui motûs communicat, etc. Ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hâc parte universi, viveret, et *unamquamque sanguinis particulam, ut totum, non verò ut partem, consideraret, nec scire posset, quomodò partes omnes ab universali naturâ sanguinis moderantur, et invicem, prout universalis natura sanguinis exigit, se accommodare coguntur, ut certâ ratione inter se consentiant.* » Lettre 32, traduction de Maxime Rovere (SPINOZA, *Correspondance*, Flammarion, Paris, 2010, pp. 210-1) ; nous soulignons.

Dans cette lettre 32 Spinoza, en réponse à une question formulée dans une communication précédente par Oldenburg et leur ami commun, Boyle, offre un compte-rendu complet des notions de partie et d'entier.

Le choix de l'exemple du vermisseau est significatif, et à plusieurs niveaux. En premier lieu, l'habitat du petit ver, si on l'analyse dans le contexte complet de la lettre, se révèle chargé de significations. En fait, quelques lignes plus haut, Spinoza avait déjà mentionné justement les mêmes composantes du sang. Mais cette première référence était assez différente de la suivante : car, si, dans la perspective du vermisseau, ces éléments du sang sont dits apparaître en tant que des « entiers », comme des « *touts* », peu de lignes plus haut Spinoza les avait mentionnés en qualité, justement, de « *parties* du sang »[227]. Bien sûr – poursuivait ce premier passage faisant mention des éléments qui composent le sang – on n'est pas forcé de les considérer en tant que « parties » : car, en alternative,

> « dans la mesure où nous concevons que les particules lymphatiques ne s'accordent avec les particules du chyle sous le rapport ni de la figure ni du mouvement, en cela nous les considérons comme un tout, non comme une partie »[228].

Mais, alors que nous – les hommes – disposons de cette double modalité de représentation des éléments du sang (en tant que parties, *et* en tant que tout), le cas du petit ver apparaît différent. Un possible contraste entre les potentialités cognitives du vermisseau et celles de l'homme est alors déjà implicitement esquissé par le choix de placer le petit animal de l'exemple dans ce même sang

[227] « Par exemple, comme les mouvements des particules de la lymphe, du chyle, etc., s'adaptent les uns aux autres, selon leurs rapports de grandeur et de figure, de telle sorte qu'ils s'accordent tout à fait entre eux et qu'ils constituent tous ensemble un seul fluide, en cela seulement le chyle, la lymphe etc. sont considérés comme les parties du sang. » (« Ex. gr. cum motûs particularum lymphæ, chyli, etc. invicem pro ratione magnitudinis, et figuræ ità se accommodant, ut planè inter se consentiant, unumque fluidum simul omnes constituant, eatenus tantùm chylus, lympha, etc. ut partes sanguinis considerantur. ») *Ibid.*

[228] « Quatenus verò concipimus particulas lymphaticas ratione figuræ, et motûs, à particulis chyli discrepare, eatenus eas, ut totum, non ut partem, consideramus. » *Ibid.*

dont Spinoza vient de mentionner la composition. Et cette composition est potentiellement susceptible d'être vue par l'homme en tant que composition de parties différentes, grâce au fait que l'homme dispose de l'habilité *fictive* de parcelliser l'entier ; une habilité façonnée par l'imagination dans sa modalité productive de concepts, que Spinoza exploite dans une autre lettre, la 12 à Meyer.

Dans la lettre 32, Spinoza remarque que

> « ... connaître comment se fait, en réalité, la cohésion des parties et comment chacune convient avec son tout, c'est bien ce que j'ignore [....] ! Pour connaître cela, il faut en effet connaître la nature entière, ainsi que toutes ses parties»[229].

Et, après avoir avoué son ignorance, il observe :

> « Je voudrais cependant, en premier lieu, avertir que je n'attribue à la nature ni beauté ni laideur, *ni ordre ni confusion.* Car les choses ne peuvent être dites belles ou laides, ordonnées ou confuses, que pour notre imagination »[230].

C'est dans la lettre 12, la célèbre lettre sur l'infini adressée à Meyer, que l'on trouve la clé pour interpréter cette confession et, surtout, son lien avec l'avertissement qui suit. En fait, dans la lettre 12 Spinoza déclarait que temps, mesure et nombres sont censés être entendus en tant que « cogitandi, seu potius *imaginandi modi* » : il s'agit donc de notions fictives, *entes rationis* non pas doués de consistance ontologique hors de l'intellect. Malgré le fait que dans cette lettre sur l'infini Spinoza traçât une distinction précise entre imagination et intellect,

---

[229] « Nam cognoscere, quomodò reverâ cohærant, et unaquæque pars cum suo toto conveniat, id me ignorare dixi [...]; quia ad hoc cognoscendum requiretur totam Naturam, omnesque ejus partes cognoscere. » *Ibid.*

[230] «Attamen priùs monere velim, me Naturæ non tribuere pulchritudinem, deformitatem, *ordinem, neque confusionem*. Nam res non, nisi respectivè ad nostram imaginationem, possunt dici pulchræ, aut deformes, ordinatæ, aut confusæ.» *Ibid.* Nous soulignons.

une pareille définition du temps, de la mesure et des nombres n'implique pas d'évaluation négative au sujet des dits *imaginandi modi*. Dans le *Tractatus de Intellectus Emendatione* Spinoza attribuait déjà aux idées *fictæ* un rôle génétique fondamental dans les domaines de la géométrie et de la science, se déployant par rapport à la représentation des figures géométriques et à la formulation des hypothèses scientifiques.

En effet, la lettre 12 témoigne du fait que la dénomination d'*auxilia imaginationis* attribuée au temps, à la mesure et aux nombres n'implique pas du tout une dévaluation générique de l'arithmétique. Dans le cas où, par l'absurde, l'arithmétique serait reconduite à déterminer des relations purement fictionnelles entre des quantités abstraites, finies et discontinues, Spinoza se trouverait en fait dans une position assez paradoxale par rapport à la perspective où se situe son système, qui est ouvertement orienté vers les mathématiques en tant que paradigme de toute connaissance rigoureuse. Les *auxilia imaginationis*, malgré le fait qu'ils manquent de consistance ontologique hors de l'intellect, ont quand même une utilité pratique qui les rend nécessaires dans le cadre du paradigme scientifique. C'est seulement grâce à leur aide qu'on est capable de classifier les choses sur la base de critères homogènes de mensuration – quoique ces critères n'atteignent pas, en soi, la réalité des choses elles-mêmes dans son actualité. L'efficacité pragmatique de l'imagination dans le domaine de la science contredit alors seulement en apparence son inadéquation théorique (son imbécillité – *imbecillitas* – dirait Spinoza, à signifier proprement son manque d'autosuffisance): car l'efficacité de l'imagination n'implique pas d'évaluations de la valeur de vérité de ses *auxilia*, en tant que l'action imaginative est, dans ce contexte, censée se déployer au sein de (et en fonction de) une activité cognitive bien plus vaste.

***

Les instruments imaginatifs auxquels une référence implicite est présente dans la lettre 32, sont en fait les instruments que Spinoza avait démontré être nécessaires dans la lettre 12. Là, il suggérait qu'ils sont des dispositifs dont l'homme peut (ou, encore mieux : devrait) faire usage, en s'en délivrant, enfin, au moment où il arrive à avoir gagné – même si par la voie décrite par ces outils – l'accès à une vision de la réalité qui est la plus difficile mais qui est aussi nécessaire aux fins de la science intuitive.

Si on s'arrête au niveau de l'imagination, en prenant ses outils pour la réalité seule et ultime, on se condamne à se tromper, à ne pas atteindre par l'intellect ce qu'on ne peut vraiment comprendre que par l'intellect. Il est néanmoins vrai que l'utilité purement *instrumentale* de ces outils n'est jamais mise en question[231].

---

[231] « *Pourquoi sommes-nous à ce point enclins, par une tendance naturelle, à diviser la substance étendue ?* [...] Nous concevons la quantité de deux manières, soit abstraitement, autrement dit superficiellement, comme nous l'avons dans l'imagination avec l'aide des sens, soit comme substance, ce que l'on ne peut faire que par l'intellect seul. [...] Nous pouvons déterminer la durée et la quantité autant qu'on voudra, en concevant la quantité abstraction faite de la substance et en séparant la durée de la manière dont elle découle des choses éternelles. De là naissent le temps et la mesure. *Le temps en l'occurrence permet de déterminer la durée, et la mesure permet de déterminer la quantité, de manière à ce que nous puissions les imaginer facilement, autant que faire se peut* [...]. Car nombreuses sont les choses que nous ne pouvons atteindre que par l'intellect seul, et aucunement par l'imagination. [...] De sorte que si quelqu'un s'efforce de les [la substance, l'éternité etc.] expliquer avec des notions de ce genre, qui ne sont que des auxiliaires de l'imagination, il ne fait que perdre sa peine à délirer par l'imagination. De même pour les modes de la substance : si on les confond avec les êtres de raison de ce genre, autrement dit avec les auxiliaires de l'imagination, on ne pourra jamais les comprendre correctement. Car, ce faisant, on les sépare de la substance et de la modalité selon laquelle ils découlent de l'éternité. *Pourtant, sans cela, ils ne peuvent pas être correctement compris.* » (« Si tamen quæras, cur naturæ impulsu adeò propensi simus ad dividendam substantiam extensam ad id respondeo, quòd quantitas duobus modis à nobis concipiatur abstractè scilicet, sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus ; vel ut substantia, quod non nisi à solo intellectu fit. […] Porrò ex eò, quòd Durationem, et Quantitatem pro libitu determinare possumus, ubi scilicet hanc à Substantiâ abstractam concipimus, et illam à modo, quo à rebus æternis fluit, separamus, oritur Tempus, et Mensura ; *Tempus nempe ad Durationem ; Mensura ad Quantitatem tali modo*

Dans la lettre 32, Spinoza fait implicitement référence à l'imagination en tant que faculté *active* dans sa tentative de dévoiler la nature imaginative des concepts indiquant la *ratio* sur la base de laquelle on perçoit quelque chose qui est actuellement infini comme si c'était mesurable et quantifiable, et donc – potentiellement – un objet du jugement humain (c'est le cas, par exemple, de l'ordre et de la confusion, qui expriment, bien sûr, une relation entre parties au sein d'un tout, mais aussi de la beauté et de la laideur, expressions de proportions déterminées). Car, en raison de sa capacité de construire et de concevoir ses *auxilia*, entités fictives dont la fonction génétique est essentielle au développement des sciences, l'imagination se prouve en fait douée d'une modalité *active*.

À travers le cas du vermisseau, l'imagination dont le petit ver manque dévoile qu'elle est essentielle à la construction de la connaissance rationnelle : elle permet l'accès à la vision des connections à l'œuvre dans l'ordre causale des choses, cet accès qui est, en fait, interdit au vermisseau dépourvu d'imagination.

***

Pour en revenir maintenant à notre vermisseau, Spinoza introduit sa petite parabole en disant qu'il doit être « imaginé ». *Fingamus*, écrit-il : le subjonctif en fonction exhortative du verbe *fingere*, intrinsèquement lié à la connotation des activités performées par l'imagination, marque une opération de

---

*determinandam, ut, quoad fieri potest, eas facilè imaginemur*. […] Nam cùm multa sint, quæ nequaquam imaginatione ; sed solo intellectu assequi possumus […]. Si quis talia ejusmodi Notionibus, quæ duntaxat auxilia Imaginationis sunt, explicare conatur : nihilo plus agit, quàm si det operam, ut suâ imaginatione insaniat. Neque etiam ipsi Substantiæ Modi, si cum ejusmodi Entibus rationis, seu imaginationis auxiliis confundantur, unquam rectè intelligi poterunt. Nam cùm id facimus, eos à Substantiâ, et modo, quo ab æternitate fluunt, separamus ; *sine quibus tamen rectè intelligi nequeunt.* ») Lettre 12, traduction de Maxime Rovere, p. 99 ; nous soulignons.

fantaisie (dans ce cas, l'entreprise de construire une représentation de ce petit animal). Il doit être *imaginé* comme s'il était « animé » (c'est-à-dire, pensé dans l'Esprit infini de Dieu) d'une façon assez semblable à celle de l'"animation' humaine. Il est vivant, il est susceptible d'avoir des sensations, et de raisonner ; le *vermiculus*, en tant qu'il dispose de raison, est en quelque mesure différent des autres animaux, non pas sur le plan ontologique, mais seulement dans la mesure où la structure de son corps doit être conçue comme plus complexe, afin qu'il puisse penser et raisonner. Et pourtant, il y a un manque, un vide entre les habilités cognitives du vermisseau imaginaire : quelque chose qui l'empêche d'atteindre une compréhension tout à fait efficace de la réalité, du monde qui l'entoure. Il doit y avoir quelque chose qui lui interdit tout accès potentiel à la science intuitive. Spinoza le décrit comme doué de perception et comme capable de raisonner, mais il déclare encore que ce vermisseau fait un usage tout à fait « limité » de la raison dont il dispose. Il est en effet forcé de n'observer que les simples mouvements mécaniques qui se vérifient entre les bornes de son monde microscopique. Et, ce qui est d'autant plus important, il est décrit comme n'étant pas capable d'inscrire son observation mécanique des événements qui arrivent à ses alentours dans un paradigme cognitif plus ample, qui lui permettrait de déterminer les liens causals connectant ces événements au reste de la nature. Dans ce sens, le caractère fini du monde du vermisseau n'est qu'une conséquence du caractère fini de ses processus mentaux – processus qui apparaissent radicalement différents de ceux de l'homme.

En fait, le petit ver est décrit comme doué de sensibilité (vue) et de raison : mention n'est pas faite de l'imagination, et son absence paraît assez remarquable, étant donné que l'exemple du vermisseau est introduit par un appel explicite à la faculté imaginative des correspondants de Spinoza – un appel par ailleurs exprimé par une première personne plurielle qui enveloppe les interlocuteurs au parlant, sur la base de la commune structure cognitive : *fingamus iam*… Et cet appel, bien sûr, fait apparaître d'autant plus expressif le silence au sujet de l'imagination du vermisseau. De plus, le petit ver est décrit comme incapable de construire une représentation complète du monde qu'il habite, car il ne peut pas voir les relations entre parties et tout qui dépendent de l'imagination.

Spinoza ne forge pas de néologismes pour nommer les facultés cognitives du vermisseau : il mentionne, tout simplement, la vue (*visus*) et la raison (*ratio*). Toutefois, on peut revendiquer le fait que dans la version « affaiblie » de raison dont le ver dispose se réfléchit le manque d'imagination qu'on peut déduire du silence spinozien à ce sujet, dans un contexte où l'imagination vient d'être évoquée quelques lignes plus haut seulement – aussi bien que la possibilité, pour l'homme, de concevoir les composantes du sang soit comme parties, soit comme tout.

Il s'agirait, donc, d'une raison qui est telle pour simple homonymie, en tant qu'elle résulte essentiellement différente de celle humaine. Le vermisseau ne peut même pas – à la différence des hommes, doués d'imagination – se figurer de *concevoir* les relations entre parties qui structurent le monde en lui conférant « ordre et confusion », « beauté et laideur ». Il ne dispose même pas de la possibilité de choisir si considérer son *habitat* comme « partie » d'un plus vaste univers, ou bien comme un « tout » – ce qui, même si Spinoza déclare dans la lettre la difficulté d'atteindre les notions de partie et de tout, rend le point de vue du petit ver irrévocablement différent, et bien plus limité que celui de l'homme.

L'absence d'imagination dans la revue des habilités cognitives du vermisseau offerte par Spinoza dans le contexte de la lettre, suivant cette interprétation ne demanderait pas à être lue comme purement casuelle. La vision du monde du vermisseau paraît en fait condamnée à envisager les conséquences du manque de pouvoir imaginatif exemplifié justement, *per absurdum*, par le cas du petit ver. De plus : si le vermisseau est interprété en tant que contrepartie (en miniature) de l'homme et des limites de sa vision du monde, le parcours cognitif tracé par l'*Éthique*, ce parcours qui conduit à la science intuitive, serait finalement un parcours impossible, car il ne serait pas envisageable de sortir d'une vision finie, enfermée dans les bornes imposées par l'impossibilité de considérer le monde aux alentours de soi, soit comme un tout, soit comme une partie de quelque chose de plus grand. Mais cette double possibilité de « vision » du monde a été justement envisagée par Spinoza quelques lignes plus haut, juste avant qu'il n'introduise l'exemple du vermisseau.

***

Le petit ver est prisonnier de sa vision finie du monde. Il n'arriverait donc pas à envisager, à partir de sa perspective nécessairement limitée (à cause du manque de la *vis imaginandi* qui lui donnerait au moins une double possibilité d'interprétation de ce qui l'entoure), une occasion d'émancipation susceptible d'être comparée au chemin esquissé par l'*Éthique*. Il serait alors bien fourvoyant de simplifier la figure du petit ver jusqu'à en faire une métaphore complète de la condition humaine[232].

Les fonctions cognitives du vermisseau sont enfin intrinsèquement différentes de celles de l'homme – ce qui dépendrait, en fait, d'une différente disposition de son corps et de son esprit. L'exemple du vermisseau suggère alors implicitement des informations importantes à propos de la notion spinozienne d'imagination active et de raison humaine – des informations qui découlent, *per absurdum*, de la figure du petit ver, représentant les aspects les plus paradoxaux d'un système cognitif dépourvu de l'imagination.

Le *conatus imaginandi*, qui exprime les aspects actifs de l'imagination entendue en tant que modalité de la puissance, dérive de la structure de notre corps, de sa relation à l'esprit, qui est l'idée de ce corps et qui est, à cause de cela, strictement lié à la théorie des affects. Le vermisseau imaginé, n'étant pas doué d'imagination, ne connaîtra jamais une telle énergie, physique et mentale en même temps : il n'aura donc jamais une vie affective au vrai sens du mot.

[232] Cette interprétation a pourtant été proposée, par exemple, par Wolfgang BARTUSCHAT («The infinite Intellect and Human Knowledge», dans *Spinoza on Knowledge and the Human Mind. Papers Presented at the Second Jerusalem Conference (Ethica II)*, éd. Y. Yovel – G. Segal, Brill, Leiden, 1994, pp. 187-208) qui ne tient pas en compte, pourtant, l'évidente absence de l'imagination au sein de l'énumération des facultés cognitives du vermisseau – de plus, dans une lettre qui mentionne explicitement l'imagination quelques lignes plus haut seulement.

# Le ciron

De son côté, Pascal conduit aux extrêmes conséquences sa notion de l'imagination en tant que faculté de la disproportion dans le célèbre fragment 230, intitulé justement, de façon significative, « Disproportion de l'homme ».

Mais ce fragment dévoile le fait que l'imagination – faculté de la disproportion par excellence – connaît malgré cela un possible bon usage, consistant dans le déploiement de toute sa force *dans le but d'en vivre une expérience négative*. Cet usage emploie l'imagination dans la construction d'une expérience de contemplation négative – c'est-à-dire, dans la construction d'une image susceptible de dévoiler son inanité en tant que dispositif d'observation. C'est justement la révélation de cette inanité, qui va contraindre l'homme de se détourner de l'ordre de la nature au profit du surnaturel.

En d'autres termes, le seul bon usage de l'imagination consiste dans la prise de conscience de son échec représentatif – une prise de conscience qui ne peut se réaliser qu'au moment où le sujet qui exploite son « pouvoir » imaginatif se rend compte d'être prisonnier de ses propres représentations. La distance qui sépare cet aboutissement de la métaphore du vermisseau en tant que représentant 'négatif' du pouvoir de l'imagination chez Spinoza, est énorme, comme énorme – incommensurable au vrai sens du mot – est celle qui sépare, dans le fragment 230, les deux possibles infinis entre lesquels, dans un parcours tout à fait impraticable, se condense l'échec de l'imagination : l'infiniment grand, et l'infiniment petit.

La description pascalienne de ce double infini reproduit le vertige de l'éloignement, de la perte de tout point de repère, par l'accumulation des références à l'immensité d'un côté et, de l'autre, à l'inanité de la petitesse. Références qui sont d'abord assimilées par leur caractère strictement *inconcevable.*

La puissance de ces descriptions consiste, justement, dans leur progressive perte de signification. Elles sont les descriptions de quelque chose qui n'arrive pas à être imaginée. Les mots s'attroupent dans une accumulation qui les vide, progressivement, de toute signification. Bien sûr, cet aspect est voulu et recherché : il fait partie d'une stratégie linguistique mise en acte par Pascal, dont la pratique stylistique représente toujours une sorte d'exercice philosophique qui entraîne auteur et lecteur dans un seul et même effort. Le caractère fragmentaire des *Pensées* dévoile, dans des passages pareils, toute sa puissance, toute sa signification : l'écriture elliptique, le laconisme de Pascal contraignent le lecteur de se faire lui-même auteur, de combler les vides, de s'exercer à la philosophie – ce que, d'abord, il est appelé à faire aussi lorsqu'il parcourt le chemin de perfectionnement décrit par l'*Éthique*.

En fait, dans ce passage du §230, grâce à la stratégie de pousser la représentation verbale jusqu'aux bouts de ce qui est humainement concevable, l'effort de l'imagination est déjà conduit à son comble.

***

D'un côté, en échappant à toute théorie cosmologique, en penchant sans cesse entre géocentrisme et héliocentrisme, Pascal échafaude la mise en scène d'un déséquilibre visé à dévoiler la perte de signification, d'importance et

d'autorité de toute théorie scientifique à l'égard de cet infini même dont ces théories ont la prétention de se faire interprètes[233] :

> « Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent, qu'il regarde cette éclatante lumière mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers, que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit, et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même n'est qu'une pointe très délicate à l'égard de celui que ces astres qui roulent dans le firmament embrassent. *Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre. Elle se lassera plus tôt de concevoir que la nature de fournir.* Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature, nulle idée n'en approche. *Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses*. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Enfin c'est le plus grand [des] caractères sensibles de la toute-puissance de Dieu que notre imagination se perde dans cette pensée»[234].

Mais de l'autre côté, de façon paradoxale, l'imagination qui « se perd » dans son échec (seul moment de salut possible au sein du parcours cognitif envisageable par l'homme), qui « se lassera plus tôt de concevoir que la nature de fournir », est – comme chez Spinoza, mais avec des conséquences diamétralement opposées – le seul *médium* susceptible d'enregistrer les rapports de proportion, de formuler des comparaisons[235].

---

[233] « (*Voilà où nous mènent les connaissances naturelles. Si celles-là ne sont véritables, il n'y a point de vérité dans l'homme, et si elles le sont, il y trouve un grand sujet d'humiliation, forcé à s'abaisser d'une ou d'autre manière…*) » §230 (éd. Sellier, p. 161).

[234] *Ibid.* (éd Sellier, pp. 161-2) ; nous soulignons.

[235] « (*Et puisqu'il ne peut subsister sans le croire, je souhaite avant que d'entrer dans de plus grandes recherches de la nature, qu'il la considère une fois sérieusement et à loisir, qu'il se regarde aussi soi-même et juge s'il y a quelque proportion avec elle, par la comparaison qu'il fera de ces deux objets.* ) » *Ibid.* (éd. Sellier, p. 161).

Mais pour Spinoza ce pouvoir de l'imagination représente la possibilité d'aboutir, à l'aide des *auxilia imaginationis*, à la construction d'une représentation scientifiquement structurée par la parcellisation numérique dont l'imagination, justement, se charge. Elle représente donc aussi la possibilité de sortir de s'affranchir d'une image inadéquate, finie, du monde (exemplifiée par la vision non-imaginative, et nécessairement univoque, du vermisseau). Au contraire, chez Pascal il s'agit de la position de comparaisons forcément disproportionnées, visées à dévoiler le caractère inadéquat de toute forme de la connaissance humaine. La découverte de l'inanité des théories cosmologiques par rapport à l'insaisissabilité de l'immensité de la nature reconduit le regard imaginatif de l'homme, las, épuisé suite à l'effort « de concevoir », en direction de soi-même. Il est alors mis en condition de revenir à soi après l'expérience négative de l'immensité – une expérience dont la valeur et la signification résident, justement, dans la découverte de son impossibilité elle-même :

> « Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est, qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature, et que de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même, son juste prix.
>
> Qu'est-ce qu'un homme, dans l'infini ? »[236].

Le *médium* de la comparaison – l'imagination – accomplit son devoir en tant que faculté de *dis*-proportion. Le rappel à *rentrer en soi-même* ne signale ni un moment de repos, ni l'achèvement de la prise de conscience. L'homme « revenu à soi » est un homme qui doit encore apprendre « à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même ». Le cercle du regard se restreint de façon progressive – de l'univers à la terre, de la terre aux royaumes, des royaumes aux villes, des villes à soi-même, à sa propre petitesse et solitude, qui résonne dans l'éternelle question sur l'essence de l'homme. Mais le « juste prix » auquel l'homme doit s'estimer ne constitue pas une donnée immédiate, automatiquement fournie par l'imagination (qui, seule, peut « mettre le prix aux choses », ce que la raison

[236] *Ibid.* (éd. Sellier, p. 162) ; nous soulignons.

n'arrive pas à faire[237]). L'expérience – négative – de l'infiniment grand ne suffit pas à donner à l'homme le sens de sa proportion, car l'imagination demeure une faculté trompeuse[238] et les images qu'elle introduit chez l'homme lors de la contemplation de l'étendue infinie de l'univers, ne sont pas tout à fait fiables.

La perspective de l'énormité, de l'infiniment grand, qui représente l'impossibilité d'échapper à la disproportion, doit être alors contrebalancée par un aperçu ultérieur de disproportion. Elle s'ouvre ainsi à nouveau – cette fois, de l'autre côté, à l'infiniment petit. Ainsi seulement l'imagination peu atteindre le comble de son effort des deux côtés de son exercice. Ainsi, il n'apparaît plus possible de réagir à la fatigue de l'énormité infinie en se réfugiant dans la petitesse. Car la petitesse non plus, n'a pas de bout. Comme l'énormité, elle échappe à la finitude, à toute limite qui signalerait un point de départ – c'est-à-dire, par cela même, un point de repos.

> « Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates, qu'un ciron lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ses jambes, du sang dans ses veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ses humeurs, des vapeurs dans ces gouttes, que divisant encore ces dernières choses il épuise ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours. Il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature.
>
> Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau, je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atome. Qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible, dans cette terre des animaux, et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné, et trouvant encore dans les autres la même chose sans fin et sans repos, qu'il se perde dans ces merveilles aussi étonnantes dans leur petitesse, que les autres par leur étendue ! »[239].

---

[237] §78 – sur lequel voir *infra*, le ch. III, pp. 398ss.

[238] « ... elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux. » (§78).

[239] §230 (éd. Sellier, pp. 162-3).

Le ciron était longtemps considéré comme le plus petit animal connu par l'homme – d'où le caractère paradoxal d'en imaginer la divisibilité, la parcellisation infinie. Il est mentionné ici, donc, à fournir un contrepoint à l'immensité de l'univers qui précède son entrée sur scène. De l'infiniment grand, on aboutit à l'infiniment petit : seul critère commun, l'infini, qui signale l'incommensurabilité tragique de ces univers par rapport à l'homme, et donc, nécessairement, l'inutilité, l'aveuglement de son seul possible point de vue. L'imagination est défiée à exercer son pouvoir de disproportion. En cela, l'échec de l'imagination est cruel et irrévocable, car il est porté à son accomplissement au moment du plus grand déploiement des forces imaginatives.

Non seulement la nature est impossible à représenter. En manque de bouts, de limites censées signaler le maximum et le minimum, il devient même impossible de calculer le « juste prix » de l'homme en termes de médiane[240]. Car il est vrai que « cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances »[241] ; mais celle-ci est, encore, une limite purement *négative*, visant à signaler que nous sommes « bornés en tout genre », que « nos sens n'aperçoivent rien d'extrême ». Mais cela ne signifie pas que, pour tout ce qui ne concerne pas l'«extrême », on puisse alors faire automatiquement confiance à ces sens incapables d'apercevoir l'extrême.

> « Enfin les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point, et nous ne sommes point à leur égard, elles nous échappent ou nous à elles »[242].

---

[240] « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte. Et si nous le suivons, il échappe à nos prises, il glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous, c'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination.» *Ibid.* (éd. Sellier, pp. 167).

[241] *Ibid.* (éd. Sellier, pp. 166).

[242] *Ibid.* (éd. Sellier, pp. 167). Voir aussi quelques lignes plus haut (pp. 166-7) : « Trop de bruit nous assourdit, trop de lumière éblouit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue. Trop de longueur et trop de brièveté de discours l'obscurcit, trop de vérité nous étonne. [...] Les

En fait, si les extrêmes nous sont insupportables justement à cause de leur caractère insaisissable par le sens, il est vrai aussi que la possibilité de *calculer* le milieu entre deux positions que la perte de tout point de repère rend tout à fait incalculables est – évidemment – inenvisageable.

L'insistance sur la négativité de l'expérience imaginative dans son seul possible « bon » usage se fonde alors justement sur cette impossibilité, sur ce caractère paradoxal du milieu. On n'arrive à imaginer ni l'infiniment grand, ni l'infiniment petit. On ne peut faire confiance absolue à l'imagination, et à cause de cela, on ne dispose donc vraiment pas d'unités de mesure « numériques » que l'imagination seule (comme c'est le cas chez Spinoza) pourrait fournir. Dans ce sens, dans la première partie du fragment, l'oscillation entre différentes conceptions cosmologiques résonne comme une constatation perturbante de l'inanité de la science – formulée, pour comble d'ironie, par Pascal, l'homme de science.

Néanmoins, sans l'effort déployé par l'imagination repoussée jusqu'à ses limites inatteignables, on ne saurait même pas vraiment justifier cette méfiance. Le critère de vérité et de mensonge dont l'imagination est une représentante inadéquate – comme on l'a vu dans le §78 – perd alors son ambiguïté au moment où cette même ambiguïté est conduite à son acmé : dans l'identité des contraires, du grand et du petit.

Nier tout pouvoir de l'imagination : cela seulement rendrait possible de lui conférer une utilité. La perte de l'imagination est une expérience tout à fait négative – c'est finalement l'expérience de son impuissance – mais il s'agit, néanmoins, d'une expérience.

---

premiers principes ont trop d'évidence pour nous. Trop de plaisir incommode, trop de consonances déplaisent dans la musique et trop de bienfaits irritent. [...] Nous ne sentons ni l'extrême chaud, ni l'extrême froid, les qualités excessives nous sont ennemies et non pas sensibles, nous ne les sentons plus, nous les souffrons. Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêche l'esprit, trop et trop peu d'instruction ».

Vincent Carraud décrit la contemplation dont Pascal parle comme une « anti-contemplation ». Il met l'accent surtout sur le fait que Pascal « opère la destruction du concept de contemplation, tel que la tradition l'avait élaboré par des enrichissements successifs. […] Tout se passe donc comme si le concept de contemplation, dont Pascal hérite de la tradition chrétienne, gouvernait le § [230], alors que, derrière l'emploi rhétorique du mot, c'est de la ruine du concept qu'il s'agira, et de la fin d'une tradition spirituelle particulièrement riche »[243].

Mais, de plus, il s'agit d'une contemplation qui annule la possibilité même de toute contemplation. La connaissance ne peut alors découler que de ce parcours au sein de la négativité. Et il n'y a que l'imagination qui puisse accomplir ce passage, ce sursaut dans le vide qui structure la possibilité (négative) d'une prise de conscience, par l'homme, de son caractère de paradoxe.

***

Le vermisseau était, chez Spinoza, métaphore d'une vision limitée et « finie » du monde qui entoure le sujet – une vision aux limites de laquelle, suggérait la lettre, l'imagination dans son bon usage permet d'échapper. Le ciron du fragment pascalien est, au contraire, un représentant de l'infini (au moins, d'une déclinaison possible de l'infini : celle de l'infinie petitesse) qui rappelle à l'homme que même son imagination ne peut pas franchir les limites propres de la nature humaine.

Dans la lettre de Spinoza, l'exercice imaginatif requis par l'exemple du vermisseau est une manifestation de la possibilité de construire des images et des représentations qui peuvent, bien sûr, fourvoyer si l'on s'arrête à leur niveau, mais qui représentent néanmoins un enrichissement potentiel par rapport à la condition de finitude sans alternatives dont le vermisseau fait l'expérience. Le

[243] Voir Vincent CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, *op. cit*, pp. 404-6.

ciron de Pascal, au contraire, est décrit dans un exercice imaginatif conçu pour se conclure dans un échec, dans l'admission de son impossibilité.

De plus : chez Spinoza on arrive à imaginer le vermisseau, sa vie dans le sang, en assumant son point de vue dans une expérience visée à illustrer les limitations de sa vision du monde (non pas de celle du lecteur, qui profite en fait de la possibilité d'un déplacement de point de vue). Chez Pascal, en revanche, l'exemple du ciron, avec la prise de conscience de l'inanité de l'imagination qui en suit, est censé montrer l'impossibilité de franchir les bornes du point de vue humain, qui, en tant que tel, est limité – même sur le plan imaginatif.

C'est chez Pascal, où l'imagination est un concept moins structuré, moins défini que chez Spinoza, que l'imagination gagne un pouvoir de coercition qu'elle n'a pas chez ce dernier. L'imagination pascalienne, justement en tant que moins puissante, est celle qui emprisonne l'homme dans ses représentations, alors que chez Spinoza cette possibilité est envisageable seulement dans un cas spécifique – c'est à dire, dans l'hypothèse qu'on n'accomplît pas l'effort de sortir du premier genre de connaissance.

***

Chez Spinoza, le bon usage de l'imagination coïncide avec la découverte de sa « puissance », alors que chez Pascal ce bon usage consiste dans son échec, dans l'acte, fondamentalement négatif, de l'acceptation de son impuissance. C'est un acte non immédiat, mais destiné, en vertu de son caractère négatif, à succéder à un moment où soit posé le sujet avec ses structures cognitives (donc, non seulement sa raison, mais aussi son imagination et sa disposition aux passions) :

> « Et ce qui achève notre impuissance à connaître les choses est qu'elles sont simples en elles-mêmes et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps. Car il est

> impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle. Et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels, cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même. Il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaîtrait »[244].

Voilà en quel sens, chez Pascal comme chez Spinoza, en dépit des différences abyssales entre leurs respectives notions de l'homme et de son rapport aux passions, c'est toujours l'imagination qui (soit en positif, soit en négatif) structure tout discours sur les passions, qui est nécessairement un discours mixte, un discours du corps et de l'esprit – à cause de cela, historiquement marqué par des erreurs de catégorie :

> « De là vient que presque tous les philosophes confondent les idées des choses et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement »[245].

[244] §230 (éd. Sellier, p. 169).

[245] *Ibid.*

# II. Automates

En dépit des divergences concernant la question de la définition des passions, chez Pascal comme chez Spinoza la connaissance est toujours le *remède* à la tyrannie des celles-ci. On a vu que chez le premier il s'agit d'un remède asymptotique, pour ainsi dire, car la présence constante des passions donne lieu à un état de guerre permanent et impossible à supprimer opposant passions et raison. Chez le deuxième, en revanche, la notion d'affect se présente comme une alternative physiologique à l'état de passivité marqué par le terme *passion*, qui ne dénote, chez Spinoza, qu'un seul aspect de la vie émotive. L'affect représente la facette potentiellement consciente de l'émotivité, qui permet de gagner son accès transitoire à un état de perfection majeure. Pair ailleurs, l'état de guerre permanente qui caractérise la dialectique entre raison et passions chez Pascal semble rester toujours au-delà des bornes de la conscience de soi.

Sur les traces d'une généalogie de la notion spinozienne de *conscientia* (enracinée dans la dialectique entre activité et passivité qui structure sa théorie des affects, comme l'a manifesté la réflexion sur l'importance des définitions), on aperçoit la figure de l'automate. En effet, au sein de la discussion – compliquée et

longuement débattue – sur le statut de la notion spinozienne de *conscientia*, les commentateurs ont été souvent fascinés par un oxymore ensorcelant situé dans le §85 du *Traité de la réforme de l'entendement* : l'« automate spirituel », métaphore de l'âme humaine. À la différence des commentateurs qui ont généralement utilisé la figure de l'automate spirituel comme point de départ de leur analyse de la théorie spinozienne des affects et de la conscience, on examinera ici la question d'un point de vue opposé, point de vue non encore exploré par la critique : celui de la mystérieuse *disparition* de cette figure. Afin de construire une généalogie de la notion spinozienne de conscience, j'ai posé une hypothèse susceptible d'expliquer la disparition raisonnée de l'automate spirituel. En recueillant ses traces *e negativo*, à travers la narration de son élimination, j'ai suivi la construction progressive (des œuvres de jeunesse jusqu'à l'*Éthique*), d'une théorie de la connaissance qui, à partir d'une condition originelle de passivité, aboutit à la spontanéité qui rend possible la théorie des affects. La détermination spinozienne de la *conscientia* résulte alors de la négation de la figure d'un automate entendu comme symbole d'une passivité constitutive, dont tout mouvement n'est qu'un mouvement imprimé. Chez Spinoza, les traces de l'automate – disparaissant au fur et à mesure que le modèle psychologique cartésien des œuvres de jeunesse se dissolvait – m'ont amenée sur la voie d'une généalogie de sa théorie active de la connaissance et donc de la *Mens* humaine. Mais on retrouve justement chez Pascal la figure de l'automate bannie de l'œuvre de Spinoza. Dans les *Pensées*, la présence récurrente de la Machine, qui apparaît et réapparaît – comme le profil du squelette dans une radiographie – au sein des descriptions de l'homme, résonne comme un écho cartésien, tout comme l'automate spirituel du *Traité de la réforme de l'entendement*.

C'est précisément cette nuance cartésienne greffée sur la notion d'automate qui le condamne à disparaître de l'œuvre spinozienne, afin de donner lieu – comme Pinocchio au petit garçon en chair et os – à l'émersion d'un homme capable de « persévérer dans l'être » par le moyen du conatus alimenté par l'accroissement actif de la puissance.

Bien divergent est l'impact de cet écho cartésien chez Pascal. De fragment en fragment, de liasse en liasse, l'automate – la Machine – revient à ensorceler les *Pensées*, en précisant la physionomie de l'homme pascalien. Ici, à la différence de ce qui se passe chez Spinoza, l'automate est une présence, non pas une absence. Et pourtant, si l'absence progressive de l'automate spirituel était une réponse et une réaction à Descartes, la même chose vaudrait pour la présence de l'automate dans les pages pascaliennes.

À travers la disparition de son automate, Spinoza a complètement réinventé l'homme cartésien qui était le point de départ de son étude psychologique. Pascal, à son tour, pose un automate de modèle cartésien au centre d'une théorie de l'homme (du *moi*) qui, au fur et à mesure qu'elle se déroule de sa façon fragmentaire, se révèle de plus en plus anticartésienne. Si l'*automa* spinozien, tel le Pinocchio du roman, disparaît donnant lieu à la naissance de l'homme libre, l'automate pascalien est un cheval de Troie par lequel on pénètre au cœur du système cartésien afin de l'exploiter de l'intérieur.

Symétrique est donc la présence/absence des définitions des passions et celle des automates, chez les deux auteurs ; et elle se présente, dans les deux cas, comme une réaction à Descartes. Cette confrontation se structure alors comme un dialogue entre Pascal et Spinoza face à la présence, silencieuse et magnétique, de leur grand interlocuteur commun, Descartes. On essaiera de garder de ce dialogue les aspects les plus maïeutiques. On ne cherchera pas à forcer de correspondances entre les deux auteurs ; cependant, il y a des symétries qui émergent, même d'une façon opposée, dans leurs réponses respectives au modèle cartésien. La disparition de l'automate chez Spinoza donne lieu à une construction à la fois éthique et métaphysique de la notion de liberté qui traverse le concept de *potentia* se délivrant de toute connotation subjective. Chez Pascal, sa présence intermittente touche à la fondation d'un état de passivité consciente poussant l'homme à se faire automate.

C'est donc justement à la question de la présence/absence de l'automate – qui fournit un contrepoint à celle de la définition des passions – que sera consacrée la deuxième partie de cette recherche, comme deuxième étape de cette

confrontation entre Pascal et Spinoza. Le contraste va donc finalement se structurer, dans une perspective plus complète et plus complexe, à l'égard de la divergence dialectique entre activité et passivité – qui sera examinée dans le troisième (et dernier) chapitre en relation aux modalités contrastantes de construction de paradigmes opposés d'usage des passions.

# Anatomie d'un automate

« E il vecchio Pinocchio di legno
dove si sarà nascosto ? »

COLLODI, *Pinocchio*

Les premiers automates sont déjà attestés dans la Grèce ancienne, chez Homère qui emploie le mot pour indiquer l'ouverture des portes ou le mouvement des trépieds à roue. Le mot employé par Spinoza est, purement et simplement, une latinisation du grecque αὐτόματον – *automaton*: c'est-à-dire, littéralement, « agissant de sa propre volonté ».

La disposition taxinomique du XVIIIe siècle nous livre des définitions de l'automate destinées à dévoiler tous ses atouts et ses caractères les plus particuliers. Les automates sont, selon un grand dictionnaire encyclopédique allemand paru dans la première moitié du siècle, « des instruments mécaniques, dressés d'une façon ainsi *artificieuse* et subtile, suivant les arts de la géométrie, qu'ils puissent bouger sans l'aide d'aucune force externe »[246]. Ainsi, poursuivait la définition : « [l'automate est] une machine dont la force motrice constitue partie intégrante. À cette catégorie appartient *donc toute machine mue par des poids ou bien des ressorts, donnant donc l'impression d'être mue par soi-même*. Exemples : montres et tournebroches».[247]

La dénomination d'*automate*, avant de se spécialiser dans la détermination spécifique des machines anthropomorphes ou zoomorphes, désignait ainsi des dispositifs tels quels ceux indiqués par le dictionnaire. La particularité de l'automate n'est donc pas en premier lieu la reproduction d'une forme humaine ou

[246] Johann Heinrich ZEDLER, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*, Halle-Leipzig, 1732, entrée «Automata». Ma traduction ; c'est moi qui souligne.

[247] *Ibid.* Nous soulignons.

bien animale ; mais le fait, en revanche, que le principe du mouvement soit *caché* en donnant *l'impression* que l'automate *bouge de sa propre volonté.*

L'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert établit le caractère essentiel de ce critère, en distinguant enfin les automates anthropomorphes (c'est-à-dire, les « androïdes » : seuls automates dans le vrai sens du terme) des montres ou bien d'autres mécanismes :

> « AUTOMATE, sub. m. (*Méchaniq.*) engin qui se meut de lui-même, ou machine qui porte en elle le principe de son mouvement.
>
> Ce mot est grec, αὐτόματον, et composé de αὐτὸς, ipse, et μάω, je suis excité ou prêt, ou bien de μάτην, facilement, d'où vient αὐτόματος, spontanée, volontaire. Tel étoit le pigeon volant d'Architas, dont Aulugelle fait mention au liv. X. ch. xij. des nuits attiques, supposé que ce pigeon volant ne soit point une fable.
>
> Quelques auteurs mettent au rang des automates les instrumens de méchanique, mis en mouvement par des ressorts, des poids internes, etc. comme les horloges, les montres, etc. […]. Voyez aussi RESSORT, PENDULE, HORLOGE, MONTRE, etc. »[248]

La voix de l'*Encyclopédie* témoigne de la construction des automates de M. de Vaucanson, « membre de l'académie royale des Sciences », et de la merveille[249]

---

[248] Denis DIDEROT – Jean le Rond D'ALEMBERT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751-72, entrée « Automate ». Dans l'*Encyclopédie* on trouve même une entrée, « Androïde », qui n'existait pas dans le dictionnaire allemand de Zedler, indiquant précisément un automate « ayant figure humaine et qui, par le moyen de certains ressorts, *etc.* bien disposés, agit et fait d'autres fonctions extérieurement semblables à celles de l'homme».

[249] *Ivi,* entrée « Androïde » : «Combien de finesses dans tout ce détail ! Que de délicatesse dans toutes les parties de ce méchanisme ! Si cet article, au lieu d'être l'exposition d'une machine exécutée, étoit le projet d'une machine à faire, combien de gens ne le traiteroient-ils pas de chimere ? Quant à moi, il me semble qu'il faut avoir bien de la pénétration et un grand fonds de méchanique pour concevoir la possibilité du mouvement des levres de l'automate, de la ponctuation du cylindre, et d'une infinité d'autres particularités de cette description. Si quelqu'un nous propose donc jamais une machine moins compliquée, telle que seroit celle d'un harmonometre, ou d'un cylindre divisé par des lignes droites et des cercles dont les intervalles marqueroient les mesures, et percé sur ces intervalles de petits trous dans lesquels on pourroit insérer des pointes mobiles, qui s'appliquant à discrétion sur telles touches d'un clavier que l'on

suscitée par ces créations (« le canard, et quelques autres machines du même auteur, sont au nombre des plus célèbres ouvrages qu'on ait vus en ce genre depuis fort long-tems »[250]) au XVIIIe siècle (donc bien après la disparition de l'automate spirituel spinozien, et l'idéation de l'automate pascalien, prisonnier de la coutume). Mais, quoi qu'il en soit, en analysant ces exemples d'habileté artisanale on a la possibilité d'élaborer le schéma des particularités typiques d'un automate au niveau définitoire.

Les aspects distinctifs caractérisant le concept d'automate émergent clairement de la voix de l'*Encyclopédie* et donnent la mesure de la signification de l'usage spinozien de son oxymore fascinant, et de la doublure constitutive de l'automate de Pascal. Le cas exemplaire du canard décrit par D'Alembert (qui, à l'occasion, se cache sous la lettre pseudonyme « O ») est le paradigme parfait de l'automate:

> « 1°. Un canard, dans lequel il représente le méchanisme des visceres destinés aux fonctions du boire, du manger, et de la digestion ; *le jeu de toutes les parties nécessaires à ces actions, y est exactement imité* : il allonge son cou pour aller prendre du grain dans la main, il l'avale, le digere, et le rend par les voies ordinaires tout digéré ; tous les gestes d'un canard qui avale avec précipitation, et qui redouble de vîtesse dans le mouvement de son gosier, pour faire passer son manger jusque dans l'estomac, y sont copiés d'après nature : l'aliment y est digéré comme dans les vrais animaux, par dissolution, et non par trituration ; la matiere digérée dans l'estomac est conduite par des tuyaux, comme dans l'animal par ses boyaux, jusqu'à l'anus, où il y a un sphincter qui en permet la sortie»[251].

Bien que l' « automate spirituel » du *Traité de la réforme de l'entendement*, aussi bien que l'automate pascalien, soient chronologiquement antérieurs à la voix de l'*Encyclopédie* aussi bien qu'à à la construction du canard de Monsieur de Vaucanson, la définition de d'Alembert atteint d'une façon tout à fait

---

voudroit, exécuteroit telle piece de Musique qu'on desireroit à une ou plusieurs parties ; alors gardons-nous bien d'accuser cette machine d'être impossible, et celui qui la propose d'ignorer la Musique ; nous risquerions de nous tromper lourdement sur l'un et l'autre cas.».

[250] *Ivi*, entrée « Automate ».

[251] *Ibid.*; nous soulignons.

spinozienne[252] l'essence de la chose définie, en dévoilant davantage les aspects les plus essentiels de l'automate.

« Le jeu de toutes les parties nécessaires à ces actions, y est exactement imité » : un automate est, en premier lieu, un dispositif artificiel d'*imitation*. Ce qui distingue les automates au vrai sens des «instrumens de méchanique, mis en mouvement par des ressorts, des poids internes, etc. comme les horloges, les montres, etc. », est justement ce but imitatif, qui se reflète dans la fonction du dispositif.

À la différence des outils mécaniques, qui ont une fonction purement instrumentale, dans la mesure où ils sont censés accomplir *mécaniquement* des tâches qui requièrent, justement, une précision mécanique (par exemple la mesure du temps, comme dans le cas de la montre), les automates « anatomiques » – comme le canard de M. de Vaucanson, les androïdes et, bien sûr, l' « automate spirituel » de Spinoza et l'homme-automate de Pascal – constituent des *imitations du vivant*. Mais lorsque l'action de la vie est enlevée du domaine organique et transférée dans un domaine de mécanique pure, l'action montre, en dehors de son but proprement organique, les chaines causales de son accomplissement. Encore, le canard de Vaucanson témoigne-t-il de cette allure paradigmatique de la notion d'automate :

> « L'auteur ne donne pas cette digestion pour une digestion parfaite, capable de faire du sang et des sucs nourriciers pour l'entretien de l'animal; on auroit mauvaise grace de lui faire ce reproche. Il ne prétend qu'imiter la *méchanique* de cette action en trois choses, qui sont : 1°. d'avaler le grain ; 2°. de le macérer, cuire ou dissoudre ; 3°. de le faire sortir dans un changement sensible »[253].

[252] « Il y a la définition qui sert à expliquer une chose dont seule l'essence, sujette au doute, est en question » («Definitio... quæ inservit ad rem, cuius essentia tantum quæritur, et de qua sola dubitatur, explicandum»); lettre 9 à De Vries, traduction de Maxime ROVERE, Flammarion, Paris, 2010, p. 85.

[253] *Ibid.*; nous soulignons.

La fascination qu'ont toujours exercée les automates, même dans l'art – bien au-delà de la philosophie – naît peut-être justement de cet effort titanesque d'imitation de ce qui apparaît être inimitable. Tandis que l'instrument mécanique – la montre, par exemple – accomplit une action qui ne renvoie qu'à cette même fonction mécanique, l'automate au vrai sens *reproduit*, imite par pur automatisme, une action organique, métabolique, en lui enlevant, par le déplacement dans le domaine mécanique, son but le plus propre. Voilà pourquoi il s'agit toujours d'une imitation déclarée, d'une reproduction nécessairement insuffisante et pourtant potentiellement parfaite ; car elle change de signe le but de toute action. Ce qui reste, est l'aspect démonstratif de l'action désincarnée, que l'automate dévoile en son fonctionnement, accomplissant ainsi une fonction premièrement heuristique:

> « On ne croit pas que les Anatomistes ayent rien à desirer sur la construction de ses aîles. On a imité os par os, toutes les éminences qu'ils appellent *apophyses.* Elles y sont régulierement observées, comme les différentes charnieres, les cavités, les courbes. Les trois os qui composent l'aîle, y sont très-distincts : le premier qui est l'*humerus,* a son mouvement de rotation en tout sens, avec l'os qui fait l'office d'omoplate; le second qui est le *cubitus* de l'aîle, a son mouvement avec l'*humerus* par une charniere, que les Anatomistes appellent *par ginglyme ;* le troisieme qui est le *radius,* tourne dans une cavité de l'*humerus,* et est attaché par ses autres bouts aux petits os du bout de l'aîle, de même que dans l'animal »[254].

Et si cela vaut pour tout androïde, le principe troublant d'une imitation mécanique de l'inimitable est d'autant plus évident par rapport à l'oxymore de l'automate *spirituel* spinozien – ce qui rend de plus en plus curieux le fait que les interprètes n'aient pas jugé nécessaire d'enquêter sur sa disparition après le *Traité de la réforme de l'entendement*. Parce qu'il y a une explication possible à la disparition de l'automate spirituel qui est liée au cœur de la notion de l'automate, et qui donne une chance de pénétrer au centre de la psychologie spinozienne.

[254] *Ibid.*

L'automate spirituel perd toute fonction heuristique au moment où il n'est plus capable, aux yeux de Spinoza lui-même, de rien imiter. Et cela, non pas à cause du caractère inimitable de l'esprit que l'automate imite – esprit, dont les lois « automatiques » seraient justement passibles d'être exhibées par le paradigme heuristique de l'automate, comme le mécanisme de la digestion par le fonctionnement de l'estomac du canard. Ce qui change, chez Spinoza, après le *Traité de la réforme de l'entendement*, ce qui l'empêche de définir l'esprit en tant qu'« automate spirituel » est, justement, sa conception de l'esprit. Car il y a, dans le concept d'automate, un aspect essentiel qui ne peut pas se satisfaire d'une comparaison entre *automa* et *Mens*.

L'aspect imitatif n'épuise pas la nature de l'automate. Pour que l'imitation puisse avoir lieu, l'automate (tout comme la simple machine mécanique qui n'imite pas, mais accomplit seulement sa tâche) doit être stimulé de l'extérieur: afin que l'action ait lieu, *le mouvement lui doit être imprimé*.

Toute activité de l'automate résulte, en fait, de sa passivité constitutive, réclamant une impression de mouvement qui part de l'extérieur. Car l'automate est, par définition, un « engin qui se meut de lui-même » et il contient en soi-même le principe mécanique de son mouvement – censé imiter, dans le cas des androïdes tels quel l'automate spirituel imitant l'esprit humain selon le *Traité de la réforme de l'entendement*, les aspects les plus inimitables de la vie. Cependant, la machine demande l'intervention d'une main extérieure, supposée enclencher le mécanisme permettant le mouvement dont la machine inclut le principe; et l'automate est en état de repos absolu aussi longtemps qu'il n'est pas sujet à l'action qui lui imprime le mouvement souhaité[255].

***

[255] « Toute cette machine joue sans qu'on y touche, *quand on l'a montée une fois.* » *Ibid.*; nous soulignons.

Au XVII^e siècle, les automates connurent bien des moments de gloire. Christian Huygens, par exemple – proche de Spinoza en raison de ses contacts avec la Royal Society – fut chargé d'en projeter plusieurs pour le divertissement de la cour de France, entre 1629 et 1695. Et, comme plusieurs de leurs contemporains, Spinoza et Pascal ont dû être fascinés par ces machines.

Et bien sûr, il y a dans la figure de l'automate un écho cartésien, qui devait clairement résonner à l'oreille de Spinoza !

Comme l'a observé Alain Vizier dans un article dédié aux implications des références cartésiennes sur le fonctionnement des automates quant à la construction d'une théorie du sujet, « Descartes éprouve sans doute une fascination comparable à celle de ses contemporains face aux spectacles – aux pièges, aux artifices et aux artefacts – des automates. Il n'est pas non plus le premier à découvrir en l'homme un ensemble de processus automatiques identiques à ceux qui existent chez les animaux ou dans les constructions réalisées par les arts mécaniques et hydrauliques »[256].

Descartes recourt à la notion d'automate pour établir deux thèses sur l'homme : la première, d'ordre épistémologique, comme corollaire des considérations sur le morceau de cire (seconde *Méditation*). Comme l'a résumé Vizier, cette première thèse, employant le terme automate, énonce que « ce que nous appelons homme, ou ce que nous semblons percevoir comme étant un homme, ne désigne et n'est peut-être que spectre ou machine »[257]:

> « Si par hasard, je […] regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des

[256] Alain VIZIER, « Descartes et les automates », *Modern Language Notes*, (Vol. 111, n° 4), Septembre 1996, pp. 688-708, ici 688 : « L'intégration récurrente de ces deux thèses sur les automates dans un contexte métaphysique et les conséquences que Descartes en déduit quant au fondement de la subjectivité et à la détermination conceptuelle du *sujet*, marquent un moment dans l'histoire de la pensée dont plusieurs études récentes n'ont, semble-t-il, pas su rendre raison de façon satisfaisante. »

[257] *Ibid.*

> manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts? » [258].

La deuxième thèse, faisant référence au fonctionnement mécanique typique des automates, est formulée dans *Les Passions de l'âme*. Elle a pour fonction d'établir l'existence, au sein de l'imagination, d'une activité « quasi-automatique (ou quasi-mécanique) de laquelle le hasard n'est pas exclu et qui échappe à la volonté »[259] :

> « Entre les perceptions qui sont causées par le corps, la plus part dependent des nerfs; mais il y en a aussi quelques unes qui n'en dependent point, et qu'on nomme des imaginations, ainsi que celles dont je viens de parler, desquelles neantmoins elles different en ce que nostre volonté ne s'employe point à les former: *ce qui fait qu'elles ne peuvent estre mises au nombre des actions de l'ame. Et elles ne procedent que de ce que, les esprits estant diversement agitez*, & rencontrant les traces de diverses impressions qui ont precedé dans le cerveau, ils y prenent leur cours fortuitement par certains pores, plustost que par d'autres»[260].

On verra par la suite que chez Spinoza et chez Pascal la figure cartésienne de l'automate est exploitée dans deux directions bien opposées. Chez Spinoza, c'est la découverte progressive du concept de puissance, se structurant selon la logique du *conatus* dans un rapport d'égalité entre corps et esprit, qui fait exploser le simulacre d'un automate condamné, par définition, à un état de passivité constitutive qui le rend fondamentalement inadapté à *persévérer dans l'être.*

Chez Pascal, en revanche, c'est le mécanisme de la *coutume* qui renverse, en gardant justement l'automatisme, les prémisses épistémiques du système cartésien. Dans les deux cas, la réaction à Descartes se révélera être étroitement

---

[258] René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, *Méditation* II (AT IX-1, 25). Cité par A. VIZIER, *Art. cit.*, *ibid.* À propos de l'écho de ce passage chez Pascal, voir *supra*.

[259] Alain VIZIER, *ibid.*

[260] PA I, art. 21. Nous soulignons.

liée aux divergences de conception à l'égard du rôle de la définition des passions, divergences qu'on a déjà observées[261].

[261] Le rapport entre ces deux pôles de la « réponse » à Descartes et à son idée d'une théorie des passions sera finalement exploré dans sa dialectique constitutive dans le cadre du dernier chapitre de cette recherche.

## II.1. Spinoza : péripéties de l'automate spirituel

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

SPINOZA, EIII9

L'affect fondamental, chez Spinoza, est le désir, « appétit conscient ». Il représente l'affect primaire, dont on peut déduire tous les autres. La théorie éthique spinozienne se définit en tant qu'*ars combinatoria* du désir, qui exprime l'essence de l'homme, l'aspect tendanciellement actif de son effort intrinsèque pour « persévérer dans l'être » (ce qui en fait l'anti-automate !) et de ses possibilités dynamiques de passage à une perfection majeure (joie) ou moindre (tristesse). L'*Éthique* offre l'exposition scientifique (c'est-à-dire, orientée vers la recherche des causes, des propriétés et de la genèse de ce qui est dévoilé de façon géométrique) des possibilités combinatoires du désir, qui se déploient, comme des variations infinies de couleurs, à partir de l'interaction du dynamisme des trois affects primitifs – désir, joie, tristesse – avec le monde des causes extérieures. Comme tout affect, le désir peut être action ou peut être passion : cela dépend du degré d'adéquation causale du sujet par rapport à son état désirant. On a déjà vu que, pour Spinoza, la possibilité d'un affect *actif* naît de son lien avec un état de connaissance mentale qui, à son tour, a à voir avec le rôle pleinement dynamique, actif, joué par la *Mens* par rapport à un certain mouvement de l'esprit. Être cause adéquate des mouvements de son esprit signifie être intimement engagé dans l'activité du ressentir. Mais comme le désir, « appétit conscient », est l'affect primitif et fondamental qui exprime l'effort pour persévérer dans l'être – effort qui constitue l'essence de l'homme – l'accès à la conscience de son état offerte par le désir paraît finalement être la garantie de la possibilité, théorique en même

temps qu'éthique, d'une théorie des affects. La proposition 9 de la troisième partie démontre que l'effort de persévérer dans l'être, qui définit l'homme et s'exprime par le désir, est conscient ; la *conscientia* fait ainsi sa première apparition significative, dans l'*Éthique*, bien après l'exorde de la description de l'homme, et en corrélation directe avec la force désirante du *conatus*[262]. Mais quelle est cette notion de conscience qui préside au lien entre affectivité, activité, raison , et qui finit par marquer la distinction entre le sage et l'ignorant[263], prouvant qu'il ne s'agit pas d'une condition donnée *a priori* à tous les hommes, mais plutôt d'une possibilité de construction de soi selon la logique des affects actifs et non selon celle des passions ?

***

Au cœur de la discussion – compliquée et longuement débattue – relative au statut de la notion spinozienne de *conscientia*, les commentateurs ont été souvent fascinés par un oxymore qui se trouve dans le §85 du *Traité de la réforme de l'entendement*. Oxymore certes ensorcelant par son caractère obscur, mais capable d'exercer, par sa présence, une fascination qui empêche, de prime abord, d'atteindre une compréhension complète du *développement* de la réflexion de Spinoza sur le thème de la *conscientia*.

L'oxymore, comme on l'a déjà vu brièvement, est en fait un *hapax* spinozien :

[262] Voir l'apparition du *conatus* comme caractère intrinsèquement *essentiel* à celui qui l'entraîne, dans EIII7 : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose.» (« Conatus quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam. »). Sur le *conatus*, voir aussi EIII8 et EIII9.

[263] Voir *infra* (EV31S; EV39S; EV42S).

> « Or, nous avons montré que l'idée vraie est simple ou composée d'idées simples, qu'elle montre comment et pourquoi quelque chose existe ou a été fait, et que ses effets objectifs dans l'âme sont en conformité avec l'essence formelle de son objet ; ce qui est la même chose que ce que disaient les Anciens, à savoir que la vraie science procède de la cause aux effets, à cela près que jamais, que je sache, ils n'ont conçu, comme nous ici*, l'âme agissant selon des lois déterminées et, pour ainsi dire, à la manière de quelque automate spirituel* » [264].

La mention de l'automate qu'on remarque ici fait écho à un autre passage situé quelques paragraphes plus haut (§47-8). Là, la figure de l'automate y était évoquée en référence au corps des sceptiques, définis par Spinoza comme *des automates totalement dépourvus d'esprit* :

> « Si après cela quelque Sceptique demeurait, par hasard, dans le doute en ce qui concerne la première vérité elle-même et toutes celles que nous en déduirons selon la norme de la première, ou bien il parlera certainement contre sa conscience, ou bien nous avouerons qu'il y a des hommes dont l'âme est complètement aveugle, soit de naissance, soit par des préjugés, c'est-à-dire par quelque occasion extérieure. *Car ils n'ont même pas conscience d'eux-mêmes*. S'ils affirment quelque chose ou s'ils doutent, ils ne savent pas qu'ils doutent ou qu'ils affirment : ils disent qu'ils ne savent rien, et même cela, qu'ils ne savent rien, ils disent l'ignorer, ils ne le disent pas absolument car ils craignent d'avouer qu'ils existent, aussi longtemps qu'ils ne savent rien. [...] *De ce fait, ce ne sont que des automates totalement dépourvus d'esprit* »[265].

---

[264] *Traité de la réforme de l'entendement*, §85 (traduction d'André LÉCRIVAIN, Garnier-Flammarion, Paris, 2003) ; nous soulignons. « At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, et quæ ostendit, quomodo, et cur aliquid sit, aut factum sit, et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti ; id, quod idem est, quod veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus ; nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, *animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale*. » G II, *32*, 19-26.

[265] « Si postea forte quis Scepticus et de ipsa prima veritate, et de omnibus, quas ad normam prim« deducemus, dubius adhuc maneret, ille profecto aut contra conscientiam loquetur, aut nos fatebimur, dari homines penitus etiam animo obcæcatos a nativitate, aut a præjudiciorum causa, id est, aliquo externo casu. *Nam neque seipsos sentiunt* ; si aliquid affirmant, vel dubitant, nesciunt se dubitare, aut affirmare : dicunt se nihil scire ; et hoc ipsum, quod nihil sciunt, dicunt

Si on compare les deux passages – l'un définissant les Sceptiques en automates totalement *dépourvus d'esprit*; l'autre, un peu plus bas, faisant référence au fonctionnement même de l'esprit, en tant que déterminé par ses lois « à la manière de quelque automate spirituel » – on observe bien le caractère d'oxymore de l'expression dans sa deuxième occurrence.

Il est clair que la figure de l'esprit entendu comme *automate spirituel*, présente donc la fascination de la contradiction – consciente, patente et éblouissante – qui le caractérise. Mais on ne peut s'empêcher de remarquer que cette figure disparaît progressivement du scénario des œuvres de Spinoza.

Chez Spinoza, tout choix terminologique est méticuleusement motivé par des raisons théoriques bien précises – souvent, explicitement, ouvertement précises. Les changements de signification auxquels il soumet les termes d'une tradition philosophique qui remonte en amont, du cartésianisme à la scolastique, fondent une sémantique nouvelle, un nouveau langage philosophique dont l'œuvre spinozienne entière est le dictionnaire. En suivant l'évolution sémantique de ces signes, on reconstruit de vraies généalogies verbales, on comprend la lettre du texte spinozien dans sa composante diachronique. La disparition d'un terme ou d'un concept n'est jamais fortuite ; elle signifie toujours un choix conscient, un changement dans la manière même d'entendre ce concept. Voilà pourquoi cela vaut la peine de s'interroger sur chaque disparition de mots et de concepts, sur les vides lexicaux que Spinoza creuse : car, pour chaque vide, il y a toujours une raison bien précise. La disparition de l'automate se révèle ponctuellement liée à l'évolution de l'anthropologie spinozienne et, par conséquent, à la réflexion au sujet de la *conscientia.* S'interroger sur cette disparition peut donc aider à aborder un sujet aussi problématique que la notion de conscience chez Spinoza.

---

se ignorare ; neque hoc absolute dicunt : nam metuunt fateri, se existere, quamdiu nihil sciunt. [...] *Adeoque habendi sunt tanquam automata, quæ mente omnino carent.*» *Traité de la réforme de l'entendement*, §§47-8. C'est encore moi qui souligne (G II, *18*, 8-25).

En fait, deux des comptes rendus les plus complets et les mieux articulés sur la question de la *conscientia* chez Spinoza – les livres de Lia Levy[266] et de Syliane Malinowski-Charles[267] – se montrent, jusque dans leurs divergences, emprisonnés, de quelque mesure, par l'oxymore envoûtant de l'automate spirituel. On essaiera ici de briser les limites posées par la notion même d'automate spirituel, à travers l'enquête théorique sur sa nature d'*hapax* chez Spinoza.

Au cœur du désaccord critique entre Lévy et Malinowski on remarque, en fait, une attention commune au thème de l'« automate spirituel ». La différence essentielle entre les deux positions critiques réside dans le fait que Malinowski essaie de montrer une complémentarité réciproque entre deux concepts que Lévy, en revanche, considère comme inconciliables : *automatisme* et *esprit*. En d'autres mots, Lévy insiste sur l'importance de la mention de l'automate en tant que *spirituel*, afin de réabsorber l'impact de la notion d'automatisme, tandis que Malinowski s'efforce de démontrer qu'il n'y a pas de quoi tenter une conciliation, dès lors qu'« automate » et « spirituel » font référence à deux niveaux de signification s'impliquant réciproquement[268]. Selon l'analyse de Malinowski, automatisme et conscience de soi seraient enfin complémentaires[269].

À la différence de Malinowski, Lévy montre de l'intérêt pour l'évolution, chez Spinoza, de la notion d'automate spirituel, à travers une parabole qui commence par le *Court Traité* et le *Traité de la réforme de l'entendement* et

---

[266] Lia LEVY, *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'*Éthique *de Spinoza*, Van Gorcum, Assen, 2000.

[267] Syliane MALINOWSKI-CHARLES, *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Olms, Hildesheim – Zürich – New York, 2004 (voir surtout le ch. V, pp. 105-28).

[268] Voir le compte-rendu, chez Malinowski, de ce que Levy entend par « esprit »: «... une instance de subjectivité ayant conscience du fait que les idées données en elle sont « ses » idées, et qui dirait (ou penserait) « je » en même temps qu'elle aurait chacune de ses idées. Elle [Levy] suppose que la médiation par cette unité modifie en quelque sorte les idées elles-mêmes, ce que nous ne pouvons pas accepter.» (*Op. cit.*, p. 109).

[269] *Ibid.* : « Par conséquent, elle [Levy] voit comme inconciliables les deux idées dont nous voulons au contraire montrer la complémentarité, à savoir l'idée d'automatisme et celle de conscience de soi.».

aboutit à l'*Éthique* : l'être humain, *automate* en premier lieu (elle cite, à ce sujet, un passage significatif de la *Korte Verhandeling* : « ce n'est pas nous qui affirmons ou nions jamais rien d'une chose, mais c'est elle-même qui en nous affirme ou nie quelque chose d'elle-même»[270]), se délivrerait progressivement de cette condition pour devenir, surtout, *esprit.* Selon les mots de Lévy, dans l'*Éthique* « c'est l'esprit qui affirme ou nie quelque chose, et non pas que ce sont les idées qui affirment ou nient en lui, selon la formule du *Court Traité* »[271]. La figure de l'automate demeure cependant toujours bien présente dans la recherche de Lévy.

De son côté, Malinowski n'insiste pas du tout sur le thème de l'évolution. Cette omission est certes conforme à son idée d'une « complémentarité » entre la notion d'automatisme et celle de conscience. Elle ignore toutefois le phénomène de la disparition de l'*automate spirituel* du lexique spinozien[272].

En dépit de cette différence, donc, les deux études montrent leur fascination pour le couple conceptuel qui donne lieu à la figure de l'automate spirituel, l'installant au cœur de leurs analyses de la conscience. Afin d'éviter de

---

[270] «Alzoo dat wy het nooyt en zyn die van de zaak iet bevestigen of ontkonnen, maar de zaak zelfs is het, die iets van zig in ons bevestigt, of ontkend… » KV, II, 16, §5 (G, I, *83*, 15-7). Traduction de Madeleine FRANCÈS, dans SPINOZA, *Œuvres complètes*, éd. R. Caillois – M- Francès – R. Misrahi, Gallimard, Paris, 1955, p. 124.

[271] Lia LEVY, *Op. cit.*, p. 247.

[272] Un autre problème dans l'analyse, pourtant bien argumentée et certes précieuse, de Malinowski, est à mon avis son insistance sur le mot « âme », usité à la place d'« esprit ». Il s'agit bien sûr d'un choix qui, dans le lexique des études des spinoziens francophones, a ses lettres de noblesse – un nom sur tous, Martial Guéroult. Et cependant, lorsqu'on parle des thèmes des affects et de la conscience, aussi étroitement liés à ceux des rapports entre *Corpus* et *Mens*, et aussi proches du domaine longtemps teinté par la dénomination déjà équivoque de « parallélisme », ce choix paraît soulever des problèmes, ou tout au moins, la possibilité de grandes confusions. Car un terme comme « âme », aussi chargé de réminiscences aristotéliciennes, scolastiques, cartésiennes, n'est pas neutre dans un tel contexte ; et l'originalité de la position spinozienne en est appauvrie, d'autant plus que Spinoza lui-même consciemment 'démythifie', même au niveau lexical, le terme *anima* en le remplaçant, dans l'*Éthique*, par son concept novateur de *Mens*. Voir *supra*, le paragraphe « Démythification de la notion d'âme: la *Mens* spinozienne ».

ne pas rendre compte d'un phénomène aussi surprenant, que celui de la disparition absolue de l'expression *automate spirituel* de l'œuvre spinozienne après le *Traité de la réforme de l'entendement*, l'on tentera d'abord de réfléchir non pas sur une évolution, mais plutôt sur une disparition lexicale complète – qui, à son tour, marque une évolution conceptuelle qui n'est pas du tout insignifiante par rapport au thème de la conscience.

À la différence des commentateurs qui ont été fascinés par la figure de l'automate spirituel, en l'utilisant comme point de départ de leurs comptes rendus de la théorie spinozienne des affects[273] et de la conscience, on va ici examiner la question d'un point de vue opposé, lequel n'a curieusement pas été exploré par la critique : celui de la mystérieuse disparition de cette figure. Afin de construire une généalogie de la notion spinozienne de conscience, on partira d'une hypothèse susceptible d'expliquer la disparition 'raisonnée' de l'automate spirituel en recueillant sa trace *e negativo*, à travers la narration de son écart. S'il est vrai, en effet, que la figure de l'automate spirituel, en vertu justement de sa disparition de l'œuvre spinozienne, ne représente qu'une phase liée à la jeunesse – et bientôt dépassée – de son élaboration d'une théorie psychologique, il est vrai aussi que ce même dépassement, en tant que dévoilant une transition, peut bien éclairer la généalogie de la psychologie de l'*Éthique*, au cœur de la présente recherche. Car la figure de l'automate résonne comme un écho cartésien, qu'on retrouve également chez Pascal. Dans ce sens, dans les mots de Brunschvicg, Pascal et Spinoza, « sans se connaître se sont de quelque façon répondu »[274]. Avec des prémisses bien opposées, et au sein de conclusions bien différenciées, les deux auteurs ont réagi à l'influence invisible de Descartes qui, de manière quasi magnétique, a fait converger leurs efforts théoriques en vue de façonner une image de l'homme à partir du pantin de l'automate. Spinoza le bannit ; Pascal le vide de sa substance. Dans ces deux actions de déconstruction de l'automate, on entrevoit, en revanche, la tentative de construire des images de l'homme qui défient le grand antécédent cartésien, tentative qui ne peut pas être

[273] À ce sujet, voir aussi Sergio CREMASCHI, *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Vita e Pensiero, Milano, 1979.

[274] Voir *supra*, « Introduction ».

ignorée. Comme on le verra par la suite, Pascal est également contraint de se confronter au modèle de l'automatisme cartésien ; et, lui aussi, par sa théorie expressément a-théorique des passions et de la conscience, réagit justement à ce modèle en le vidant de son contenu, à partir d'une acceptation apparente de ses présupposés. Un modèle que Spinoza, des œuvres de jeunesse à l'*Éthique*, efface de son anthropologie, en rejetant le dualisme entre *res cogitans* et *res extensa* (et par conséquent, toute conception de la passivité de la connaissance) au nom d'une égalité entre corps et esprit, égalité qui façonne son idée de la *conscientia* ratifiant la naissance d'une nouvelle image de l'homme fondée sur la centralité de la tension dynamique à persévérer dans son être. La passivité statique de l'automatisme n'arriverait pas à rendre raison du *conatus* qui façonne l'essence de l'homme, en exprimant l'égalité constitutive du corps et de l'esprit. Et cette égalité, seule, permet l'élaboration d'une théorie des affects qui soit une vraie éthique, orientée vers l'éducation de l'homme libre.

De la figure de l'automate spirituel qui tend progressivement à disparaître, on ne garde – lorsqu'on remarque sa disparition de l'œuvre spinozienne, et son remplacement par une idée bien plus articulée et organique d'homme – que l'aspect le plus fécond au niveau heuristique. Car l'automate spirituel du *Traité de la réforme de l'entendement*, étrange machine bientôt dépassée par une nouvelle idée de l'homme, porte – justement, par sa disparition inexorable – l'avantage d'offrir la perspective de l'étrangement sur la constitution de cette idée de l'homme.

L'automate, en disparaissant, laisse un vide, un trou minuscule qui nous donne la possibilité de regarder à travers la trame la constitution d'une image de l'homme. De même que Pinocchio, le pantin qui cesse d'exister en tant qu'automate de bois et se révèle à son créateur, le menuiser Geppetto, en garçon de chair et d'os, de même l'automate spirituel spinozien, dans l'*Éthique*, a perdu son simple automatisme et est devenu tout à fait *Mens*, en tant qu'idée d'un corps déterminé. Dans l'*Éthique*, les 'automatismes' de la *Mens*, les « lois déterminées » selon lesquelles elle était censée agir dans le *Traité de la réforme de l'entendement* (lorsque Spinoza parlait encore d'une « âme »), se dérouleront dans

la théorie des affects, dans la physique spinozienne – qui n'est pas, tout à fait, une simple mécanique, mais plutôt la grande ébauche d'une théorie dynamique sur la nature des corps simples et composés[275]. Et l'automate spirituel, comme Pinocchio, sera devenu en réalité – en chair et en os – un homme au vrai sens du terme. Mais comme chez Geppetto, où le gros pantin, une fois Pinocchio devenu humain, reste sans vie dans un coin, on trouve chez Spinoza la carcasse de l'automate qui a fasciné bien des commentateurs, et cela vaut la peine de l'analyser. Les grands yeux de bois de Pinocchio ont déjà inspiré l'historien Carlo Ginzburg[276] en lui suggérant d'appliquer à la méthode historique – en tant que dispositif d'analyse – l'élargissement de perspective offert, *par excellence*, par le procédé rhétorique dépaysant de l'*Ostranenie* (théorisé par le structuraliste Victor Šklovskij comme particulière à toute forme d'art), qui bouleverse la perception du récepteur de l'œuvre, en activant sa sensibilité aux détails et à la réalité elle-même, présentée d'une façon inusuelle et soustraite aux automatismes de l'habitude.

Le Pinocchio spinozien – l'automate spirituel, qui devient homme dans l'*Éthique* – a, lui aussi, des yeux mécaniques par lesquels on peut observer le cours de cette évolution à travers sa perspective dé-familiarisante, déstructurante.

On a déjà apprécié l'abîme, le hiatus – volontairement souligné par Spinoza dans sa théorie des affects – qui sépare, au niveau de la définition des passions, l'*Éthique* de l'univers conceptuel des *Passions* cartésiennes[277].

La connotation mécanique cartésienne – passion de l'âme ↔ action du corps – sous-entendue par cette référence au fonctionnement mécanique des automates, est rejetée dans l'*Éthique*, où il n'y a – on a vu cela aussi[278] – même plus lieu aux implications de cette mécanique, qui résonnent au cœur de la dénomination cartésienne d'*anima*/âme. Chez Spinoza, le concept d'*affect*

[275] Sur cela, voir Henry ATLAN, *supra*.

[276] Dans son ouvrage paru en 1998, *Occhiacci di legno*, Feltrinelli, Milano.

[277] Voir *supra*.

[278] Voir *supra*.

n'implique pas nécessairement passion : il n'est pas forcément passif. Une fois le dualisme cartésien effacé par l'affirmation de l'identité entre corps et esprit, l'horizon théorique inspiré par la définition cartésienne du rapport complémentaire des rôles respectifs peut, lui aussi, enfin se résorber. Car chez Spinoza, on l'a vu, il n'est plus alors nécessaire que l'action du corps provoque un état de passivité au sein de la *Mens*.

Par son exposé des affects, Spinoza ne réfute donc pas seulement le dualisme cartésien, mais il réfute également la hiérarchie cachée entre corps et âme, que celui-ci sous-entend.

Nous avons vu que le modèle d'un automate implique, même si on l'entend comme une métaphore de l'*âme* (pas encore devenue esprit – ainsi que c'est le cas dans le *Traité de la réforme de l'entendement*) des aspects de passivité : l'automate n'est pas, tout simplement, censé persévérer dans l'être. Le *conatus* engendre, par sa tension, la possibilité d'une égale action du corps et de l'esprit à travers les étapes de transition d'une perfection moindre à une perfection majeure sous le signe de la possibilité d'être *causa adæquata* des affects qu'on éprouve. Le mécanisme de l'automate spirituel ne peut pas être expliqué par une théorie des affects passible d'être exposée dans un livre comparable à l'*Éthique*. Au mieux, il peut être exposé par un abrégé sur les passions de l'âme, entendues en termes et langage cartésiens. Car tout mouvement de l'automate commence par une impression de mouvement : la machine doit bien être activée par un agent externe. Dans la conception de l'âme en tant qu'automate, conception que l'on trouve dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et qui s'appuie sur le paradigme de la passivité de la connaissance, résonne comme un écho du dualisme cartésien qui autorisait l'auteur des *passions de l'âme* à définir, comme passion de l'âme, ce qui est action pour le corps – selon une dialectique qui est radicalement mise à mal par Spinoza.

***

La métaphore de l'automate spirituel succombe à un double niveau : elle se révèle d'abord être un paradigme peu efficace, en raison de son incapacité à dévoiler (en les imitant, comme c'est typique de tout automate) à travers le fonctionnement des affects, les lois que la *Mens* suit dans son accord conscient avec le corps. De plus : en second lieu, à l'origine de ce paradigme peu efficace il y a la *passivité* intrinsèque dans le concept même d'automate. Ce concept se révèle donc non adéquat à rendre compte d'une notion de l'esprit et de ses activités de connaissance qui repose sur la conception de son égalité avec le corps, tout en gardant une instance d'indépendance réciproque – ce qui ne s'accorderait pas avec l'exigence d'une polarité actif-passif qui, seule, pourrait garantir le fonctionnement de la machine.

La théorie des affects de l'*Éthique* représente le moment bouleversant de la découverte d'une nature humaine dont l'essence est la conscience d'une tension désirante. Et à la naissance de ce désir conscient, l'homme élaboré par Spinoza peut bien s'apercevoir d'un grand pantin de bois, l'automate qu'il était jadis, et l'observer avec toute la curiosité, toute la merveille que son essence humaine lui accorde.

> « E il vecchio Pinocchio di legno dove si sarà nascosto ? »
>
> « Eccolo là – rispose Geppetto ; e gli accennò un grosso burattino appoggiato a una seggiola, col capo girato sur una parte, con le braccia ciondoloni e con le gambe incrocicchiate e ripiegate a mezzo, da parere un miracolo se stava ritto.
>
> Pinocchio si voltò a guardarlo ; e dopo che l'ebbe guardato un poco, disse dentro di sé con grandissima compiacenza : « Com'ero buffo, quand'ero un burattino !... e come ora son contento di essere diventato un ragazzino perbene !... »[279].

***

[279] Carlo COLLODI, *Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino*, Einaudi, Torino, 1943, p.166.

Lorsque le paradigme encore cartésien qui encadrait la théorie « passive » de la connaissance du *Traité de la réforme de l'entendement* se brise, l'automate doit déflagrer. Par la disparition de l'automate, on observe justement l'implosion d'un paradigme cartésien.

Dans le *Traité de la réforme de l'entendement* on remarque en effet l'effort de se démarquer de la conception scolastique-cartésienne de la passivité de la connaissance, conception à laquelle Spinoza oppose une première affirmation du caractère actif de la *Mens* qu'il développera et perfectionnera plus tard dans l'*Éthique* :

> «La forme de la pensée vraie doit résider dans cette pensée même sans faire appel à d'autres pensées. Et elle ne reconnaît pas un objet extérieur à la pensée comme cause, mais elle doit dépendre de la puissance et de la nature même de l'entendement »[280].

Mais la question de la 'diathèse' de la *Mens* dans l'activité de connaissance ne se résume pas à la seule affirmation de sa puissance (*potentia*). L'activité indispensable à l'élaboration des idées exclut, en fait, la fonction *causale* de l'objet par rapport à la formation de l'idée, mais non pas la conscience, par la *Mens*, du fait que le corps est affecté par d'autres corps ; telle conscience permettra, en fait, dans le cadre de l'*Éthique*, que les affects ne restent pas purement *pathemata*, mais puissent être connus et vécus activement.

On observe en revanche la prévalence d'une théorie « passive » de la connaissance dans le *Court Traité*. Des passages semblables en témoignent :

> « Il faut observer que le comprendre (bien que le mot ait un autre sens) est un pur pâtir (*lyding* = *pati*), c'est-à-dire que notre âme (*onse ziel*) est modifiée de telle sorte qu'elle reçoive en elle d'autres modes de penser qu'elle n'avait auparavant. Si donc quelqu'un reçoit en lui une

[280] «Forma veræ cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa *intellectus potentia*, et natura pendere debet.» TIE, §71 (G, II, *26*, 35-*27*, 3) ; nous soulignons. Trad. Roland CAILLOIS, dans B. SPINOZA, *Œuvres complètes*, éd. R. Caillois – M- Francès – R. Misrahi, *op. cit.*, p. 182.

> forme ou mode de penser, par suite d'une action sur lui provoquée par l'objet tout entier, il est clair qu'il a un tout autre sentiment de la forme et de la nature de cet objet qu'un autre, qui n'a pas eu autant de causes et qui est poussé par une action différente ou moins vive à affirmer ou à nier [...] »[281].

Pour la majorité des commentateurs, la présence d'une notion « passive » de la connaissance dans le *Court Traité*, comparée à l'ouverture à l'égard de l'activité dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, plaiderait en faveur de l'hypothèse d'une évolution directe de la théorie spinozienne de la connaissance qui, procédant de ses fondements scolastiques-cartésiens (*Korte Verhandeling*) et transitant par le *Traité de la réforme de l'entendement*, aboutirait au plein développement d'une gnoséologie conçue dans un sens proprement actif, dans l'*Éthique*. L'ordre chronologique des premiers écrits spinoziens reste aujourd'hui sujet à controverse. La présence d'une théorie tout à fait passive de la connaissance dans la *Korte Verhandeling* semble bien évidemment suggérer une attitude encore scolastique-cartésienne au moment de sa composition : les partisans[282] de la priorité du traité néerlandais s'appuient précisément sur ce fondement.

D'autres interprètes jugent cependant peu convaincante la thèse de l'antériorité de la *Korte Verhandeling*. Ce deuxième groupe d'auteurs, parmi lesquels les avis les plus éminents sont probablement ceux de Filippo Mignini[283] (qui a consacré de longues années d'études à cette question, en l'éclaircissant par

---

[281] «Om dit beter te begrypen, dient aangemerkt dat het verstaan (schoon het woord anders luyd) is een zuyvere of pure lyding, dat is dat onse ziel in dier voegen verandert word, datze andere wyze van denken krygt, die zy tevooren niet en hadde: als nu iemand, doordien het geheele voorwerp in hem gevrogt heeft, diergelyke gestalte of wyzen van denken krygt, zoo is het klaar dat die een geheel ander gevoel van de gestalte of hoedanigheid van het voorwerp bekomt, als een ander die zo veel oorzaaken niet gehad heeft, en zoo, tot zulks of te bevestigen, of te ontkennen, door een ander ligter werking [...] bewogen word» KV, II, 15, §5 (G, I, *79*, 21-31). Trad. Francès, *op. cit.*, pp. 120-1.

[282] Entre autres, voir Emilia GIANCOTTI, dans Benedictus de SPINOZA, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma, 1988, p. 366, n. 3.

[283] Filippo MIGNINI, « Per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de Intellectus Emendatione di Spinoza », *La Cultura* (17:1-2) 1979, pp. 87-160.

son travail critique d'édition du texte de la *Korte Verhandeling*[284]), et d'Edwin Curley (qui a adopté dans son édition des œuvres de Spinoza cette hypothèse de datation[285]). L'idée d'une théorie purement passive de la connaissance dans la KV, qui est au fondement de l'hypothèse de sa priorité chronologique, apparaît en fait difficile à surmonter ; peu d'interprètes[286] ont plaidé contre la réduction de la gnoséologie spinozienne à une double formulation, tout à fait passive dans le *Court Traité* et active dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et l'*Éthique*.

Mais, dans un article paru dans « Studia Spinozana » en 1986, Mignini a abordé la question d'un autre point de vue en suggérant, au bénéfice de son hypothèse d'antériorité du *Traité de la réforme de l'entendement*, que, même dans la *Korte Verhandeling*, on peut isoler au moins trois groupes sémantiques liés à une notion d'activité, groupes qui préfigureraient déjà l'acception selon laquelle le terme revient dans l'*Éthique*, sans qu'entre le texte de jeunesse et l'œuvre de maturité on puisse rencontrer des changements de signification importants[287]. Cette analyse s'appuie sur la démonstration selon laquelle la notion de passivité est un *ens rationis*, à la différence de celle d'activité, qui est d'abord expression de l'essence d'une réalité ontologiquement consistante[288]. À partir de ces prémisses, la démonstration de Mignini souligne l'absence, dans la conception de la substance et de ses modes (qui sont actifs en tant qu'ils *existent*, selon son interprétation de KV II, 26, §7) au niveau de la KV, de tout fondement

---

[284] Voir Filippo MIGNINI, «Introduzione» à Baruch de SPINOZA, *Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, éd. F. Mignini, Japadre editore, L'Aquila, 1986, pp. 91 sgg.

[285] *The Collected Works of Spinoza*, éd. Edwin CURLEY, Princeton University Press, Princeton, 1985, vol. I.

[286] Voir surtout Stanislaus DUNIN BORKOWSKI, *Spinoza*, Achendorff, Münster, 1933, pp. 377-82; Ignacio FALGUERAS SALINAS, « El esteblecimiento de la existencia de Dios en el Tractatus Brevis de Espinoza », *Anuario filosofico* (5) 1972, pp. 99-151; Jean-Marie POUSSEUR, « La première métaphysique spinoziste de la connaissance », *Cahiers Spinoza* (2) printemps 1978, pp. 287-314.

[287] Voir Filippo MIGNINI, «Spinoza's Theory of the Active and Passive Nature of Knowledge», *Studia Spinozana* (2) 1986, pp. 27-58.

[288] Voir KV II, 26, §7.

ontologiquement valable de la passivité qui appartient aux modes seuls[289]. Mignini a déterminé et isolé la présence, dans la *Korte Verhandeling* aussi bien que dans l'*Éthique*, d'une notion d'activité entendue comme action de l'entendement, c'est à dire comme ce qui préside à la formation de toute idée en tant que représentation d'un objet. En second lieu, cette notion désignerait l'activité de l'entendement en tant qu'il est idée d'une idée ; dans cette deuxième acception, l'*activitas* exprimerait l'activité spécifique de la *ziel-Mens*, en ce qu'elle ne dépend que de son essence formelle. Enfin, il y a encore un niveau d'activité dans la KV : celui de l'activité de la *ziel*, s'expliquant dans la maîtrise d'idées adéquates et dans la production de certains effets conformément à ces idées ; dans ce dernier sens, l'activité exprime la vraie *potentia* de l'homme et la seule liberté qui soit accordée à la nature humaine. Mais même si, comme l'a prouvé Mignini, on peut tracer une ligne de continuité et de consistance dans la définition de l'activité qui lie la *Korte Verhandeling* à l'*Éthique* en rendant de plus en plus évidente l'idée d'une priorité chronologique du *Traité de la réforme de l'intellect* sur le *Court Traité*, la présence, dans la KV, d'une théorie encore fondamentalement scolastique-cartésienne de la passivité de la connaissance demeure indéniable. L'automate spirituel du *Traité de la réforme de l'entendement* paraît être condamné à une telle passivité, qu'il appartienne à une époque précédente ou bien à celle qui a succédé à la parution du *Court Traité*.

Ce n'est pas le lieu ici pour formuler des hypothèses chronologiques à propos des ouvrages de Spinoza, hypothèses qui demanderaient des supports philologiques bien précis. Le seul fait qu'on puisse observer, c'est l'*hapax* non seulement linguistique, mais également conceptuel en apparence, de l'oxymore de l'automate spirituel. Cela – par la tension qu'on l'a vu incarner entre l'activité apparente d'une machine qui semble « bouger toute seule » et sa passivité constitutive – paraît bien exprimer un moment de transition d'une théorie de la connaissance essentiellement passive à une théorie plus active. L'hypothèse chronologique qui rendrait le mieux compte de cette tension en l'interprétant

[289] «So, we must come to the conclusion that [...] 'passivity' of mode is only a 'being' of reason, or an external denomination with which a variation in the action of mode is denoted, due to the interacting of the mode with other modes» (MIGNINI, *Spinoza's Theory*..., *art. cit.*, p. 34).

comme un passage, serait celle de l'antériorité du *Court Traité* par rapport au *Traité de la réforme de l'entendement*. L'automate ferait alors sa brève apparition à un moment où l'élaboration de la théorie de la connaissance commençait à requérir une expression de la tension croissante entre passivité et activité – tension qui, malgré les preuves recueillies par Mignini, de la présence d'une certaine notion d'activité dans le *Court Traité*, n'est pas aussi forte dans ce texte-là, et qui explose dans le cadre gnoséologique de l'*Éthique*, tout en causant la disparition de l'automate. Mais tout cela ne serait même pas contredit par l'hypothèse opposée – celle de la prééminence temporelle du *Traité de la réforme de l'entendement* – si on observe le fait que la perspective du *Court Traité*, « concernant Dieu, l'homme et son bien » n'est pas aussi explicitement gnoséologique que celle du *Traité de la réforme de l'entendement*, qu'il intègre bien plus qu'il ne duplique. C'est seulement dans l'*Éthique* que les deux parcours se fondront l'un dans l'autre, et ce qui arrive au bout de toute hypothèse chronologique, c'est le dépassement des tensions incarnées par l'automate dans la perspective de la construction d'une théorie des affects qui s'appuie sur une notion active de la puissance. Pour que cela puisse être avéré, la notion spinozienne de l'esprit doit – quoi qu'il en soit de sa chronologie – donner lieu à une élaboration nouvelle et radicale des rapports entre corps et esprit, élaboration qui soit passible de dépasser, une fois pour toutes, le dualisme cartésien qui se cachait encore dans la structure de l'automate. Le processus de 'démythification' par lequel Spinoza renverse la notion traditionnelle (aristotélico-scolastique) d'âme en façonnant sa notion de *Mens* se superpose à la disparition des caractères de passivité typiques de l'automate dans sa conception de l'homme. De cette façon seulement il est possible de fonder une conception de la *conscientia* comprise comme expression de la puissance s'écoulant d'une façon égale du corps et de l'esprit – et, de plus, seulement au fur et à mesure que l'automate disparaît. Toute nouvelle détermination de la conscience spinozienne – du « je ressens, donc je suis » qui la fonde – s'appuie sur la négation des caractères typiques de l'automate de jeunesse.

# Le thème de la *conscientia* : analyse des occurrences

Si on analyse les occurrences de « conscientia » et de son adjectif dérivé, « conscius », chez Spinoza, on note que la classification proposée par Lévy et conservée par Malinowski non seulement est correcte, mais que, de plus, elle esquisse un tableau complet et efficace des acceptions dans lesquelles Spinoza emploie ces mots. Analysons-les, groupe par groupe, avant d'en examiner la géométrie globale.

On verra que la progressive définition de la conscience donne lieu à une radicale réélaboration des rapports entre corps et esprit qui soit passible de dépasser, une fois pour toutes, le dualisme cartésien qui se cachait encore dans la structure de l'automate. De cette façon seulement Spinoza peut en fait fonder une notion de la *conscientia* comme expression de la puissance s'écoulant d'une façon égale du corps et de l'esprit – et cela, au fur et à mesure seulement que l'automate disparaît. Toute nouvelle détermination de la conscience spinozienne – du « je *ressens*, donc je suis » qui la fonde – s'appuie sur la négation de quelques caractères typiques de l'automate de jeunesse.

### 1) Critique du libre arbitre et du finalisme (à partir de l'Appendice de la première partie) :

La notion de conscience chez Spinoza – détail assez significatif – n'est jamais l'objet d'une définition dédiée : il ne s'agit pas, en fait, d'un *élément* de son *Éthique* mais, plutôt, d'un point d'aboutissement.

La conscience fait sa première apparition au sein de l'*Éthique* non dans une définition dédiée, mais dans l'Appendice de la première partie. Cette première apparition du concept se configure, de façon polémique, comme une critique d'une fausse idée de la conscience, aussi fausse que connaturelle aux hommes non éduqués à la connaissance des causes ni à cette « interprétation » des affects dont l'*Éthique* ira dévoiler la méthode par la suite :

> « Tous les hommes *naissent ignorants des causes des choses* et tous ont le désir de rechercher ce qui leur est utile et en sont conscients ».[290]

Dans ce passage, la nature d'une conscience entendue non comme point de départ, mais plutôt comme résultat de l'expérience, est immédiatement dévoilée. La conscience se révèle, dès sa première apparition, comme quelque chose qui n'est pas du tout donnée a priori, mais qui peut être construite – même d'une façon trompeuse, comme c'est le cas dans l'Appendice – à partir de l'expérience du désir.

[290] «Omnes homines *rerum causarum ignari nascuntur*, et quod omnes appetitum habent suum utile quærendi, cuius rei sunt conscii. » EIApp (G II, *78*, 16-7); nous soulignons.

Cette fausse idée de la conscience trompe les hommes en les persuadant, par la ruse de son caractère illusoire et inadéquat, de se croire libres selon une fausse notion de liberté, et donc, de façonner sur le modèle de cette liberté fourvoyant, une représentation finaliste du monde qui se fonde sur la méconnaissance des causes:

> « Il s'ensuit d'abord que les hommes se croient libres parce qu'ils sont conscients de leurs volitions et de leur appétit, alors que, même en rêve, ils ne pensent pas, parce qu'ils les ignorent, aux causes qui les disposent à désirer et à vouloir. Il en résulte, en second lieu, que les hommes agissent toujours en vue d'une fin, à savoir l'utile qu'ils poursuivent. C'est pourquoi, à propos des choses parachevées, ils cherchent toujours à n'en connaître que les causes finales, et ils sont satisfaits dès qu'ils en ont une connaissance auditive, n'ayant plus dès lors aucune raison de douter. S'ils ne peuvent apprendre ces causes en les entendant d'autrui, il ne leur reste qu'un recours : ils se tournent vers eux-mêmes et ils réfléchissent aux fins qui les déterminent habituellement à des actions identiques, et ainsi ils jugent nécessairement de la constitution des choses par la leur propre »[291].

Cette critique d'une idée trompeuse de la conscience, qui persuaderait les hommes de tomber dans les pièges d'une fausse liberté, revient à plusieurs reprises dans les sections restantes de l'*Éthique*. Les aspects polémiques présents déjà dans l'Appendice se font de plus en plus frappants, au fur et à mesure que le parcours d'émancipation tracé par le texte se précise :

[291] « Ex his enim sequitur primo quod homines se liberos esse opinentur quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii et de causis a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari nec per somnium cogitant. Sequitur secundo homines omnia propter finem agere videlicet propter utile quod appetunt; unde fit ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant et ubi ipsas audiverint, quiescant; nimirum quia nullam habent causam ulterius dubitandi. Sin autem easdem ex alio audire nequeant, nihil iis restat nisi ut ad semet se convertant et ad fines a quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario judicant. » EIApp (GII, *78*, 18ss.).

« Les hommes se *trompent* quand ils se croient libres ; car cette opinion consiste en cela seul qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent »[292].

[292] « Nempe *falluntur* homines quod se liberos esse putant, quæ opinio in hoc solo consistit quod suarum actionum sint *conscii* et ignari causarum a quibus determinantur.» EII35S (GII, *117*, 12-5); nous soulignons. La phrase est reprise, presque à la lettre, dans la troisième partie : « ... Les hommes se croient libres par cela seul qu'ils sont conscients de leurs actions mais qu'ils ignorent les causes qui les déterminent.» (« Homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii et causarum a quibus determinantur ignari. ») EIII2S (GII, *143*, 31-2). On retrouve encore une parution de la notion de « fausse » conscience dans la quatrième partie : « Ils sont en effet conscients de leurs appétits et de leurs actions, mais ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés à poursuivre quelque chose.» (« Sunt namque ut iam sæpe dixi suarum quidem actionum et appetituum *conscii*; sed ignari causarum a quibus ad aliquid appetendum determinantur. ») EIVPræf. (GII, *207*, 12-3).

### 2) Définition du *conatus* et du désir (troisième partie) :

En second lieu, dans la chronologie du chemin éthique envisagé par la succession des différentes sections, la conscience apparaît dans une autre acception, qui, par rapport à la nuance polémique de la première, en précise mieux les contours. Ce qui est significatif, est le fait que ces contours se font plus nets justement par rapport à la détermination de la nature causale du désir. Dans sa modalité consciente, le désir est en effet aussi constructif que l'est la conscience ; et en cela, est exploité le risque de tomber non seulement dans le piège dualiste de l'automate spirituel obéissant à des lois mécaniques, mais aussi dans une fausse idée de conscience orientée à l'exploration des causes finales plutôt que des causes immanentes des choses.

## La question de l'intentionnalité du désir

La physique 'anthropologique' de Spinoza, plutôt dynamique que mécanique, forge – on l'a vu – une notion novatrice d'esprit (*Mens*) afin de garder la possibilité de concevoir un type d'individu qui ne soit pas finalisé, dans une perspective téléologique, par une certaine fonction, mais dont l'individualité résulte, plutôt, d'un rapport égalitaire entre corps et esprit.

Les notions spinoziennes de *conatus* et de désir sont premièrement liées à cette relation égalitaire entre le corps et l'esprit.

Comme on l'a déjà souligné dans le chapitre I[293], la solution proposée par Atlan à l' « énigme » de Davidson sur l'identité du physique et du mental est justement susceptible d'aider à garder une interprétation de la conduite humaine selon Spinoza en indépendance du parallélisme (et de ses pièges, qu'on a vus dénaturer la notion d'identité). Elle permet de regarder en second lieu ce que l'automate est devenu au moment où ses lois ne sont plus mystérieusement automatiques comme dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, lorsqu'il s'est transformé en homme, réglé par l'identité du corps et de l'esprit.

Cette perspective offre la possibilité d'une réinterprétation 'spinoziste' des actions intentionnelles (une réinterprétation susceptible d'être schématisée par le syllogisme pratique communément utilisé par les descriptions de matrice mentaliste de l'action volontaire[294]), qui va substituer alors l'idée d'un mécanisme/automatisme spirituel grâce au rôle joué par le désir.

### La description fournie par le syllogisme

[293] Voir *supra*. Atlan reprenait une remarque d'Hilary Putnam sur « l'identité synthétique des propriétés », en l'utilisant pour lire la thèse spinozienne de l'identité psychophysique comme relation d'identité synthétique – mais non analytique – entre le corporel et le mental. Cette lecture ne viole pas – mais, plutôt, elle garde – les principes de la doctrine spinozienne: d'un côté, celui de l'identité corps/esprit ; de l'autre, la négation de l'inter-causalité entre les deux domaines.

[294] Pour l'exemple du syllogisme pratique, voir Henry ATLAN, *Art. cit.*, p. 160, qui l'utilise pourtant afin de montrer que « notre modèle d'auto-organisation peut la [la majeure du syllogisme] supprimer et la remplacer par la dynamique du réseau d'automates neuronaux qui le conduit nécessairement d'un état initial à un état final sans que celui-ci soit l'expression d'une intention posée a priori ». Dans le contexte de la présente recherche, le syllogisme est employé plutôt pour qu'on enquête sur la nature du désir, de façon 'propédeutique' à la poursuite de la réflexion sur la conscience. Comme on a choisi d'analyser l'automate en tant que modèle désuet, pour mieux débarrasser le champ de certaines équivoques afin de bien pouvoir analyser la notion spinozienne de l'homme, on ne cherche pas, à la différence d'Atlan, à construire un nouveau paradigme de fonctionnement de la volonté, mais seulement à explorer celui de l'*Éthique*, en employant aussi les instruments fournis par sa recherche.

- un agent A désire être dans l'état E,
- A sait ou croit que C est une cause de E.
- en conséquence, A produit C

semble déjà présupposer – observe Atlan – l'intentionnalité qu'elle serait censée expliquer : désir, savoir et croyance sont conçus comme des états mentaux *intentionnels*. De plus, comme le souligna Elisabeth Anscombe dans sa critique wittgensteinienne de l'intention[295], dans ce syllogisme tout intentionnel la majeure est redondante car elle est contenue dans le « en conséquence » de la conclusion.

Mais si on déconstruisait l'intentionnalité du syllogisme en essayant de concevoir chaque étape en termes spinoziens ? On verrait que la prémisse majeure, chez Spinoza, n'est pas redondante.

En premier lieu, le désir est une structure du *conatus*, dont l'aspect conscient exprime l'intentionnalité qui survient dans un second temps. Car l'*appetitus* n'est pas d'abord conscient : il est un élan d'autoconservation, référé à soi-même d'une façon inconsciente et inadéquate. Mais une conscience de l'*appetitus* peut cependant survenir :

> « En outre, il n'y a aucune différence entre l'Appétit et le Désir, si ce n'est qu'en général on rapporte *le Désir aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit. C'est pourquoi on pourrait le définir ainsi : le Désir est l'appétit avec la conscience de lui-même*»[296].

Spinoza déconstruit ici, en fait, l'intentionnalité de l'action : le fait d'être conscient *peut* produire une modification du désir. Le désir comprend ainsi, par la mémoire d'un état antérieur qui forme une sorte d'histoire, de mémoire émotionnelle (rendue possible grâce à la modalité

[295] Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, *Intention*, Blackwell, Oxford, 1957.

[296] « Deinde inter Appetitum, et Cupiditatem nulla est differentia, nisi quod Cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui Appetitus sunt conscii, et propterea sic definiri potest, nempe, *Cupiditas est Appetitus cum eiusdem conscientia.*» EIII9S (GII, *148*, 1-3).

active de l'imagination[297]), la *conscience* de désirer quelque chose : voilà le passage, indispensable, à la mineure du syllogisme, où la croyance se situe.

Voilà donc réalisé le passage de la majeure à la mineure, par l'apparition de la conscience de désirer, qui chez Spinoza est aussi celle qui *construit* l'objet du désir en tant qu'objet désirable :

> « Il ressort donc de tout cela que nous ne nous efforçons pas vers quelque objet, nous ne le voulons, ne le poursuivons, ni ne le désirons pas parce que nous jugeons qu'il est un bien, mais au contraire nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons »[298].

Ainsi, lorsqu'on fait un effort vers quelque chose, ce n'est jamais parce que nous jugeons que cette chose est bonne ; mais au contraire, c'est le mouvement du désir qui la constitue comme bonne.

***

La prise de conscience, ce mouvement de passage de la majeure à la mineure, se réalise à travers le corps, qui est la même chose que l'esprit (et on a vu de quelle façon : celle d'une identité synthétique, mais non analytique).

L'homme, afin de ne pas être esclave passif de ses passions et de pouvoir donc les transformer en affects, doit en devenir *cause adéquate*. S'il acquiert donc une conscience de soi – conscience entendue comme une expérience orientée du désir qui puisse le pousser à l'action – c'est justement *par* les affections qui déterminent son agir et sa mémoire émotive/associative, et non pas *malgré* ces affections.

---

[297] Voir *supra*, ch. I, surtout pp. 173ss.

[298] « Constat itaque ex his omnibus nihil nos conari, velle, appetere neque cupere quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus ». *Ibid.*

Car sans les affections passibles d'être transformées en affects par le mouvement actif de l'acquisition d'une conscience des mouvements de l'esprit, l'esprit n'aurait jamais conscience de ce désir qui est son essence. Et toute cause serait méconnue en tant que cause finale, en engendrant la fausse idée de la conscience qu'on a vu jeter son ombre sur le parcours de l'*Éthique* à partir de l'Appendice de la première partie. Alors que cette conscience engendrée par le désir, et capable de dévoiler le mouvement du désir lui-même, représente une condition essentielle de la transition à une perfection majeure :

> « Mais comme l'homme *est conscient de soi par les affections qui le déterminent à l'action*, celui qui agit d'une manière dont il imagine, quant à lui, qu'elle affecte les autres de Joie, sera affecté de Joie avec la conscience de lui-même comme cause, c'est-à-dire qu'il se considérera lui-même avec Joie et inversement »[299] .

[299] « ...Cum autem homo *sui sit conscius per affectiones quibus ad agendum determinatur,* ergo qui aliquid egit quod ipse imaginatur reliquos Lætitia afficere, Lætitia cum conscientia sui tanquam causa afficietur sive seipsum cum Lætitia contemplabitur et contra.» EIII30DEM (GII, *163*, 11-2) ; nous soulignons.

### 3) Cognition du bien et du mal (quatrième partie) :

Le désir est donc une conduite orientée déterminée d'une façon qui est en grande partie inconsciente : l'accès à la conscience de ce qui nous apparaît comme un but car on le construit en tant que tel est chronologiquement et constitutivement postérieur. Cette définition du désir est étendue par Spinoza au domaine du jugement moral, et toujours par la médiation de la notion de *conscientia*.

Comme tout effort vers quelque chose ne jaillit pas du fait que nous jugeons que cette chose est bonne (mais au contraire, c'est ce mouvement engendré par le désir qui la constitue comme bonne), de même la cognition du bien et du mal est reconduite par Spinoza à la constitution du sujet jugeant. On juge *bon* ce que l'on cherche dans une tentative *consciente* d'éprouver de la joie ; *mauvais* au contraire est l'objet qui se constitue, à nos yeux, à notre conscience en effet, comme porteur de tristesse :

> « La connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre qu'un affect de Joie ou de Tristesse, en tant que nous en sommes conscients»[300].

[300] « Cognitio boni et mali nihil aliud est quam Lætitiæ vel Tristitiæ affectus quatenus eius sumus conscii.» EIV8 (G II, *215*, 20-1) ; voir aussi la Démonstration (EIV8Dem (G II, *216*, 3-4) : « ... ergo hæc cognitio boni et mali nihil est aliud quam ipse affectus quatenus eiusdem sumus conscii. »). Et encore, EIV19Dem (G II, *223*, 30-1) : « Boni et mali cognitio est ipse Lætitiæ vel Tristitiæ affectus quatenus eiusdem sumus conscii ac proinde id unusquisque necessario appetit, quod bonum, et contra id adversatur, quod malum esse judicat ». Et finalement, EIV64Dem (G II, *259*, 7-8) : « Cognitio mali est ipsa Tristitia, quatenus eiusdem sumus conscii... ».

La cognition du bien et du mal, par la notion spinozienne de conscience comme 'modalité de connaissance de la disposition de son propre corps' et, donc, de la qualité et des causes de ses affections, est soustraite au domaine de la morale. Au lieu de la morale, il y reste une éthique des affects comme connaissance de sa propre organisation psychophysique, qui se situe au-delà de la notion traditionnelle du bien et du mal.

Car enfin, pour Spinoza,

> « Ce qui conserve le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du Corps humain, est bon, mauvais au contraire ce qui change le rapport de mouvement et de repos des parties du Corps humain »[301].

Vertu et vices perdent donc toute connotation moraliste, ils sont posés au-delà des jugements de valeur. Ils ne constituent pas les pôles entre lesquels apprivoiser l'homme en l'éduquant à une poursuite du bien et à la résistance à la tentation du mal ; ils ne sont pas des extrêmes à entendre dans un sens absolu, sans tenir en compte les exigences singulières de chaque constitution particulière, de chaque corps. Sous l'espèce de la connaissance adéquate, une forme de connaissance qui dérive d'une éducation en même temps physique et mentale, la tentation du mal est annihilée et la poursuite du bien est stimulée, et cela non pas suite à un jugement moral abstrait des conditions de vie du sujet moral, mais en relation à sa propre connaissance de sa constitution – de son désir seulement.

Il n'y a point de bon ou de mauvais au sens absolu, mais seulement par rapport à une certaine disposition psychophysique qui peut transiter à un niveau de majeure, ou bien de moindre, perfection. Bon et mauvais sont donc des concepts relatifs. Mais la cognition du bien et du mal est quand même un état de

[301] « Quæ efficiunt ut motus et quietis ratio quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, bona sunt et ea contra mala quæ efficiunt ut corporis humani partes aliam ad invicem motus et quietis habeant rationem. » EIV39.

*conscience*, dans lequel on voit se développer la modalité consciente du désir, par rapport aux deux autres affects fondamentaux, joie et tristesse.

Spinoza redéfinit donc le domaine de la conduite éthique par une reformulation des concepts de désir, de bien et de mal, qui passe à travers l'analyse des conséquences de l'exercice d'une modalité consciente des trois affects primitifs. Le premier des trois, la *Cupiditas* – l'appétit avec la conscience de lui-même – est en soi une forme de conscience de la direction, de l'orientation de son propre *conatus*, comme dévoilé dans la troisième partie, en début de la théorie des affects. La définition de la *Cupiditas* en tant qu'appétit conscient[302] suit, en fait, l'affirmation que :

> « Aussi bien en tant qu'il a des idées claires et distinctes qu'en tant qu'il a des idées confuses, l'Esprit s'efforce de persévérer dans son être pour une durée indéfinie, et il est conscient de son effort »[303].

Il y a alors, en remontant en amont de la nature consciente du désir, une première forme de conscience en fonction du *conatus*. Cette forme de conscience représente une sorte d'instinct d'autoconservation prioritaire par rapport à la

---

[302] EIII9S : « Quand on rapporte cet effort à l'Esprit seul, on l'appelle Volonté, mais quand on le rapporte simultanément à l'Esprit et au Corps, on l'appelle Appétit ; *et celui-ci n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme, essence d'où suivent nécessairement toutes les conduites qui servent à sa propre conservation. C'est pourquoi l'homme est nécessairement déterminé à les accomplir*. En outre, il n'y a aucune différence entre l'Appétit et le Désir, si ce n'est qu'en général on rapporte le Désir aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit. C'est pourquoi on pourrait le définir ainsi : *le Désir est l'appétit avec la conscience de lui-même.* » (« Hic conatus cum ad Mentem solam refertur, Voluntas appellatur sed cum ad Mentem et Corpus simul refertur, vocatur Appetitus, *qui proinde nihil aliud est quam ipsa hominis essentia ex cujus natura ea quæ ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est*. Deinde inter Appetitum et Cupiditatem nulla est differentia nisi quod Cupiditas ad homines plerumque referatur quatenus sui Appetitus sunt conscii et propterea sic definiri potest nempe *Cupiditas est Appetitus cum ejusdem conscientia.* ») ; nous soulignons.

[303] « Mens tam quatenus claras et distinctas quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et hujus sui conatus est conscia. » EIII9.

représentation adéquate des phénomènes qui aident ou bien qui empêchent la stratégie auto-conservative de l'esprit (« aussi bien en tant qu'il a des idées claires et distinctes *qu'en tant qu'il a des idées confuses*... »).

La psychologie de l'*Éthique*, avec sa notion de la conscience, est une psychologie du désir : désir, en premier lieu, de persévérance dans l'être, et, en second lieu, de perfectionnement, de transition à une perfection majeure.

***

En poursuivant le chemin de l'*Éthique*, dans la quatrième partie on retrouve alors la trace de cette modalité affective consciente appliquée aussi aux deux autres affects primitifs, joie et tristesse.

La psychologie du désir conscient inaugurée dans la troisième partie par l'affirmation du caractère constructif de ce mouvement primaire de l'esprit, capable de structurer son objet en désirable, est complétée alors par une théorie anti-moraliste du bien et du mal, qui résulte justement de l'analyse des modalités conscientes des autres affects fondamentaux.

Car, enfin,

> « Nous appelons bien ou mal ce qui est favorable ou opposé à la conservation de notre être, c'est-à-dire ce qui *accroît ou réduit, seconde ou réprime notre puissance d'agir* »[304].

Le lien entre cognition du bien et du mal (soustraite, une fois pour toujours, au domaine des principes moraux de matrice religieuse) et conscience des mécanismes de conservation de sa propre disposition psychophysique, c'est-à-dire, de sa propre vie affective, est évident dans le fait que la définition de bien et de mal est un calque de la structure de la définition de l'affect :

[304] « Id bonum aut malum vocamus quod nostro esse conservando prodest vel obest, hoc est quod *nostram agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coercet.* » EIV8Dem. Nous soulignons.

> « J'entends par Affect les affections du Corps par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée, et en même temps que ces affections, leurs idées »[305].

L'homme spinozien, bien loin d'être un automate, incarne le dynamisme du désir. Il peut non seulement persévérer dans l'être, mais aussi accroître son niveau de perfection, c'est-à-dire de réalité, par l'augmentation de sa *joie*. Pour ce genre d'homme, bien et mal, bon et mauvais, existent seulement en tant que catégories *affectives*.

[305] « Per Affectum intelligo Corporis affectiones quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur et simul harum affectionum ideas. » EIIIDef3.

### 4) Distinction sage/ignorant (cinquième partie) :

La notion spinozienne de la connaissance du bien et du mal découle d'une expérience affective des états psychophysiques qui constitue justement la condition nécessaire – mais non suffisante – de cette même connaissance du bien et du mal. On comprend bien alors comment la dernière acception significative de la conscience fait son apparition – au sein de la dernière partie de l'*Éthique* – dans le contexte d'une distinction entre sage et ignorant qui met en valeur les aspects les plus *corporels* de la complexité de l'expérience.

Les chaînes associatives de chacun marquent sa capacité d'être affecté. Et, bien que l'entendement, afin d'atteindre l'éternité, soit censé se disjoindre enfin de ces associations, celles-ci demeurent nécessaires à son entraînement ; elles favorisent son devenir de plus en plus *apte* à connaître. Ces chaînes associatives, elles, marquent en effet la capacité de chacun d'être affecté selon différents degrés, et selon des univers sémantiques qui sont déterminés par l'expérience de chacun, par sa culture spécifique, par le milieu où ses rencontres avec le monde ont lieu :

> « Je dis [...] que cet enchaînement se produit suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps humain, pour le distinguer de l'enchaînement d'idées qui s'accomplit selon l'ordre de l'entendement, ordre par lequel l'Esprit perçoit les choses par leur causes premières et qui est le même chez tous les hommes. Par là, nous comprenons en outre clairement pourquoi l'Esprit passe aussitôt de la pensée d'une chose à la pensée d'une autre chose qui n'a aucune ressemblance avec la première. C'est ainsi, par exemple, qu'un Romain passera de la pensée du mot *pomum* à la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, et rien de commun avec lui, si ce n'est le fait que le Corps de cet homme fut souvent affecté par ces deux termes, c'est-à-dire que cet homme a souvent entendu le mot *pomum* alors qu'il voyait ce

fruit. De même chacun passera d'une pensée à l'autre, selon que l'habitude de chacun a ordonné en son corps les images des choses. Un soldat, par exemple, ayant vu sur le sable les traces d'un cheval, passera aussitôt de la pensée du cheval à celle du cavalier, puis de cette pensée à celle de la guerre, etc. Mais un paysan, quant à lui, passera de la pensée du cheval à celle d'une charrue, d'un champ, etc., et ainsi chacun, selon qu'il est accoutumé à lier et à enchaîner les images des choses selon telle ou telle modalité, passera d'une même pensée à telle ou telle autre»[306].

***

Pour en venir à la distinction entre sage et ignorant, où la conscience joue son rôle le plus crucial, celle-ci se dévoile, dans le scolie de la proposition 39 de la cinquième partie, justement sur le plan physique, au niveau des possibilités actives du corps[307].

Car, si, pour EV39

[306] « Dico […] hanc concatenationem fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum quæ fit secundum ordinem Intellectus quo res per primas suas causas mens percipit et qui in omnibus hominibus idem est. Atque hinc porro clare intelligimus cur Mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat quæ nullam cum priore habet similitudinem; ut exempli gratia ex cogitatione vocis *pomi* homo romanus statim in cogitationem fructus incidet qui nullam cum articulato illo sono habet similitudinem nec aliquid commune nisi quod ejusdem hominis Corpus ab his duobus affectum sæpe fuit hoc est quod ipse homo sæpe vocem pomum audivit dum ipsum fructum videret et sic unusquisque ex una in aliam cogitationem incidet prout rerum imagines uniuscujusque consuetudo in corpore ordinavit. Nam miles exempli gratia visis in arena equi vestigiis statim ex cogitatione equi in cogitationem equitis et inde in cogitationem belli etc. incidet. At rusticus ex cogitatione equi in cogitationem aratri, agri etc. incidet et sic unusquisque prout rerum imagines consuevit hoc vel alio modo jungere et concatenare, ex una in hanc vel aliam incidet cogitationem. » EII18S.

[307] Thème approfondi dans le ch. III (voir surtout les pp. 403ss.).

« celui dont le Corps est doué d'aptitudes nombreuses possède un Esprit dont la plus grande part est éternelle »[308],

cela est vrai parce que

« en fait, celui dont le corps, à l'instar de l'enfant ou du jeune garçon, n'est doué que d'un petit nombre d'aptitudes, a un Esprit qui, considéré en lui seul, n'est presque en rien conscient de soi, ni de Dieu, ni des choses. Au contraire, celui dont le Corps est doué de multiples aptitudes a un Esprit qui, considéré en lui seul, est fort conscient de soi, de Dieu et des choses. Dans cette vie nous nous efforçons donc principalement de faire en sorte que le Corps de l'enfance se transforme, pour autant que sa nature le lui permette et l'y conduise, en un autre Corps doué d'une multiplicité d'aptitudes et se rapportant à un Esprit pleinement conscient de soi, de Dieu et des choses, et tel que, eu égard à la part de l'entendement, tout ce qui en lui se rapporte à la mémoire ou à l'imagination soit négligeable... »[309].

***

On a déjà vu, dans le premier chapitre, le scolie de la proposition 39 d'EIV. Là, la différence entre le bébé, vierge aux représentations et aux enchaînements

[308] « Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet cujus maxima pars est æterna. » EV39.

[309] « Et revera qui Corpus habet ut infans vel puer ad paucissima aptum et maxime pendens a causis externis, Mentem habet quæ in se sola considerata nihil fere sui nec Dei nec rerum sit conscia et contra qui Corpus habet ad plurima aptum, Mentem habet quæ in se sola considerata multum sui et Dei et rerum sit conscia. In hac vita igitur apprime conamur ut Corpus infantiæ in aliud quantum ejus natura patitur eique conducit, mutetur quod ad plurima aptum sit quodque ad Mentem referatur quæ sui et Dei et rerum plurimum sit conscia atque ita ut id omne quod ad ipsius memoriam vel imaginationem refertur, in respectu ad intellectum vix alicujus sit momenti.» EV39S (GII, *305*, 23-31).

de celles-ci (enchaînements qui présupposent un point de départ de nature affective[310]), et l'adulte, n'est pas tout à fait reconduite à une différence ontologique. On sait bien que le bébé est destiné à devenir un adulte à son tour : le « raisonnement conjectural » que l'adulte peut conduire « par l'exemple des autres » ne serait autrement pas envisageable. Chez le bébé, avec son corps *ad paucissima aptum*, cependant, la même 'capacité' d'être affecté dont dispose un adulte n'est pas présente *in actu* – et cela, en raison justement de la petitesse de son patrimoine d'acquisitions d'origine empirique-affective, qui constitueraient la base des associations auxquelles s'attacheront les données de ses perceptions futures, en construisant des vraies chaînes affectives qui façonneront son attitude par rapport au monde – ce qui lui permettra d'accéder à la dimension des 'rencontres' qui pourront se traduire dans la formation de notions communes.

Mais, alors, la constitution du bébé, l'ordre particulier qui règle sa disposition psychophysique, est différente de celle de l'adulte justement en tant qu'il ne dispose pas de cette forme de mémoire émotive dont l'adulte est normalement doué, en conséquence de ses expériences affectives. Le fait que l'exemple du bébé soit employé, dans EIV39S, pour mieux éclaircir la condition particulière d'un amnésique dont, après la perte de la mémoire, «il serait difficile de dire qu'il est resté le même homme » semblait indiquer, on l'a vu, une effective identification entre mémoire émotive et ce qui permet de dire, de quelqu'un, qu'il est toujours « le même homme » : son identité, dont – comme le prouve EV39S, qui reprend la figure de l'enfant – une partie intégrante est représentée par la *conscience* de son propre état et de sa disposition, de ses désirs et de ses idées du bien et du mal. Une conscience qui, en survenant à la présence des chaînes associatives qui se prouvent, dans EII18S, finalement inconscientes par l'exemple des traces du cheval décrites comme des ancêtres du test de Rorschach, peut en effet donner aux expériences du sage la marque de la sagesse.

***

[310] Voir EV10, sur laquelle on reviendra dans la suite.

Enfin, la conscience de soi, en tant que modalité active de connaissance qui atteint toute relation entre le sujet et le monde qui l'entoure, peut dévoiler dans la dernière partie de l'*Éthique* son lien essentiel par rapport à la science intuitive :

> « Plus on est capable de ce genre [le troisième genre] de connaissance, mieux on a conscience de soi-même et de Dieu, c'est-à-dire plus on est parfait et heureux »[311].

La conscience de soi découle directement de la science intuitive. Elle est pourtant, en même temps, une *condition de possibilité* de ce genre de connaissance, qui à son tour découle de la forme de sagesse psychophysique qui façonne, justement, l'individualité connaissant de l'homme, comme le démontre le contraste entre sage et ignorant du scolie de la proposition 39.

La conscience, qui représente une bien orientée modalité de l'expérience affective et cognitive, fait une dernière apparition avant la tombée du rideau, dans le scolie final de l'*Éthique* – où le parcours orienté au salut, tracé par le chemin d'émancipation, rejoint son acmé:

> « Non seulement l'ignorant est agité de mille façons par les causes extérieures, et ne possède jamais la vraie satisfaction de l'âme, mais encore il vit presque ignorant de lui-même, de Dieu et des choses, et dans le temps même où il cesse d'être passif, il cesse aussi d'être. Mais le sage au contraire, en tant que tel, est à peine ému, *il est conscient de soi, de Dieu et des choses par une sorte de nécessité éternelle et, ne cessant jamais d'être, il jouit toujours de la vraie satisfaction de l'âme*. »[312].

---

[311] « Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet eo melius sui et Dei conscius est, hoc est eo est perfectior et beatior.» EV31S (GII, *300*, 1-2).

[312] « Ignarus enim, præterquam quod a causis externis, multis modis agitatur, nec unquam vera animi acquiescientia potitur, vivit præterea sui, et Dei, et rerum quasi inscius, et simul ac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed *sui, et Dei, et rerum æterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit; sed semper vera animi acquiescientia potitur.*» EV42S (G II, *308*, 20-3) ; nous soulignons.

La conscience est, finalement, une stratégie d'éternité qui, grâce à l'augmentation de l'état d'activité, de la possibilité d'être *causa adæquata* de ses affects, projette l'individualité qui s'est construite par le chemin de l'éducation affective et rationnelle de l'*Éthique* dans l'éternité de l'amour intellectuel de Dieu[313].

[313] Voir EV34C, et aussi, sur le thème de l'éternité comme état de transcendance auquel, cependant, seulement le chemin affectif de l'*Éthique* peut conduire, EV34S : «Si l'on se réfère à l'opinion commune des hommes, on voit qu'ils sont en fait conscients de l'éternité de leur Esprit, mais qu'ils la confondent avec la durée et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire, dont ils croient qu'elle subsiste après la mort.» (« Si ad hominum communem opinionem attendamus videbimus eos suæ Mentis æternitatis esse quidem conscios; sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriæ tribuere quam post mortem remanere credunt.»).

## *Fortitudo* – un exemple de puissance consciente

La notion de conscience revient aussi dans la définition de certains affects. Non seulement celle de la *Cupiditas*, et, dans une forme qui pourtant est idiomatique du latin (*Conscientiæ morsus*) dans celle du Repentir[314] : le cas le plus éclatant est celui de la *Fortitude*, où l'aspect de puissance qui est propre de l'état de conscience de soi se déploie dans toute son extension.

> « Car une imagination est une idée qui révèle davantage la constitution présente du Corps humain que la nature du corps extérieur, et d'une manière d'ailleurs non pas distincte mais confuse : de là provient que l'Esprit, comme on dit, erre. [...] Ainsi les imaginations ne s'évanouissent pas par la présence du vrai en tant que tel, mais parce qu'il s'en rencontre de plus fortes qui excluent l'existence actuelle des choses que nous imaginons »[315].

.[314] Voir *Def.Aff.*17 (G II, *195*, 5-6) : « La Déception est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui s'est produite contre notre Espoir. » (« Conscientiæ morsus est Tristitia, concomitante idea rei preteritæ quæ præter Spem evenit.»).

[315] « Nam imaginatio idea est quæ magis Corporis humani præsentem consitutionem, quam corporis externi naturam indicat non quidem distincte sed confuse; unde fit ut Mens errare dicatur. […] Atque adeo imaginations non præsentia veri quatenus verum evanescunt; sed quia aliæ occurrunt iis fortiores quæ rerum, quas imaginamur, præsentem existentiam secludunt.» EIV1S.

Lorsque Spinoza décrit le procédé psychologique qui conduit à l'avantage des idées plus fortes sur les plus faibles, on remarque l'occurrence d'un adjectif – *fortis* – qui est d'habitude associé aux affects. *Fortis*, décliné la plupart du temps au comparatif, caractérise presqu'à chaque occurrence le statut de certains affects par rapport à d'autres. L'affect plus fort (*fortior*) est celui qui se révèle d'autant plus actif[316]. Et, dans une symétrie remarquable avec les modalités de « succession » entre idée vraie et fausse, l'affect plus fort s'avère être également le seul antidote susceptible de dominer – et en deuxième lieu d'éliminer – un affect contraire. Ce dernier se révèle en effet d'autant plus faible que moins capable d'augmenter la *vis existendi* de la *Mens*.

La *fortitudo* est, à proprement parler, la matrice commune à toute action dérivée de ces mouvements d'esprit qui sont reliés à la *Mens* car elle est pleinement consciente de ceux-ci – ce dont témoigne EIII59S[317].

La fortitude se manifeste à deux niveaux : la fermeté (*Animositas*) et la générosité (*Generositas*). Le premier niveau indiquant le désir par lequel chacun a tendance à conserver son être selon les règles de la raison ; le second, le désir qui pousse, selon les règles de la seule raison, à aider ses semblables. En somme : la *fortitudo* caractérise le mouvement d'esprit – auto-direct (*Animositas*), ou bien hétéro-direct (*Generositas*) – comme conscient de lui-même : c'est-à-dire, comme connecté à l'activité, à la diathèse active de la *Mens*, ce qui comporte un lien intrinsèque de l'affect avec la *Lætitia* et la *Cupiditas*[318]. La fortitude, conçue comme

[316] La connexion entre *fortis* et *potens* est attestée par une occurrence dans laquelle les deux termes apparaissent côte à côte, dans une expression (EIVAx.postDef.VII) formulée comme un hendiadys : « Nulla res singularis in rerum natura datur, qua *potentior, et fortior* non detur alia. Sed quacunque data datur alia *potentior*, a qua illa data potest destrui.».

[317] Voir *infra*, pp. 367 ; 390. « Je ramène à la *Force d'âme* [*Fortitudo*] toutes les actions résultant des affects qui se rapportent à l'Esprit, en tant qu'il comprend.» (« Omnes actiones quæ sequuntur ex affectibus qui ad Mentem referuntur quatenus intelligit ad Fortitudinem refero. »)

[318] Voir EIII59.

dénominateur commun d'affects actifs, est indissoluble de la *potentia agendi* du sujet qui y participe[319].

Le surplus de force qui permet, au moment où un affect plus fort se présente à la *Mens*, de provoquer l'élimination d'un autre, plus faible (ce qui se passe aussi avec les idées, les plus fortes et les plus faibles), est relié à une notion de la puissance comme déclinaison de l'activité qui modèle entièrement la théorie des affects de l'*Éthique*.

Le déploiement de cette puissance se manifeste complètement, non seulement dans le domaine des affects, mais aussi dans le domaine *sémantique* du vrai et du faux, des idées et des connaissances[320].

*Activité* est à entendre comme le rôle dynamique, conscient, que la *Mens* assume en relation avec l'affect, selon un schéma dont le centre – on l'a vu – est la possibilité de *définition* des affects : la possibilité d'une théorie des affects, la possibilité d'une *conscience* des affects.

[319] Voir EIIIDef 3

[320] Cet aspect est déjà présent, bien que dépourvu d'une base théorique semblable à celle de l'*Éthique*, dans le *Traité de la réforme de l'entendement* (TIE, §108) : « Ideæ, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostræ naturæ sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur; confusæ autem contra. Nobis enim invitis sæpe formantur.» (G II, *39*, 21-24).

# Esquisse de la notion spinozienne de conscience

En synthèse, la conscience chez Spinoza se dévoile comme un concept non défini, ce qui est d'autant plus frappant dans le cadre de son système. Mais ce manque de définition est le signal qu'il ne s'agit pas d'un concept préconstitué, d'un élément donné de la psychologie spinozienne. La conscience est plutôt une modalité de l'attitude du sujet à son univers affectif et ensuite intellectuel. Ses conditions de possibilité la situent au cœur de la nature amphibie des affects, entendus en tant qu'affections et idées de ces affections, selon un *ratio* d'égalité de puissance entre le plan du corps et celui de l'esprit. Dans ce sens, il s'agit d'une notion génétique, non pas fondatrice. A la différence du *cogito* cartésien, la *conscientia* n'est pas un état donné *à priori*. Elle est, plutôt, toujours en construction, comme le démontre le fait que ses contours se précisent au fur et à mesure que l'on procède dans l'*Éthique*, de façon, donc, progressive.

La détermination progressive de la notion de conscience correspond en fait à l'avancée de la construction d'une théorie *active* de la connaissance

Le parcours d'émersion dynamique de la conscience est, finalement, justement l'inverse de celui de la disparition du mécanisme de l'automate spirituel.

## II.2. Pascal : dialectique de l'automate

« L'homme est visiblement fait pour penser.
C'est toute sa dignité et tout son mérite, et tout
son devoir est de penser comme il faut.
Or l'ordre de la pensée est de commencer
par soi et par son auteur et sa fin.
Or à quoi pense le monde ? Jamais à cela !
Mais à danser, à jouer du luth, à chanter,
à faire des vers, à courir la bague, etc.,
à se battre, à se faire roi, sans penser
à ce que c'est qu'être roi, et qu'être homme. »

PASCAL , *Pensées*, §513

On retrouve chez Pascal la figure de l'automate, bannie de l'œuvre de Spinoza, et pourtant envoûtante pour les commentateurs. Dans les *Pensées*, la présence récurrente de la « Machine » qui apparaît et réapparaît au cœur de la description de l'homme résonne en écho à Descartes – tout comme l'automate spirituel du *Traité de la réforme de l'entendement*. C'est justement cette nuance cartésienne relative à la notion d'automate qui le condamna à disparaître de l'œuvre de Spinoza, afin de donner lieu – comme Pinocchio au petit garçon en chair et en os – à l'émersion d'un homme capable de « persévérer dans l'être » par le moyen du *conatus* qui se nourrit d'une augmentation active de puissance. Cette référence à Descartes a une sonorité bien différente chez Pascal. De fragment en fragment, l'automate – la Machine – précise la physionomie de l'homme pascalien.

Chez Spinoza, les traces de l'automate disparu marquent la voie d'une généalogie de la notion d'esprit. Les traces fanées de l'automate, en éloignant

Spinoza de Descartes, conduisent à découvrir l'élaboration d'une théorie active de la connaissance (et donc de la *Mens* humaine), qui envisage la notion de la conscience non comme point de départ de l'expérience, mais, plutôt, comme résultat de l'activité de connaître.

Mais quelle est la conception de l'automate chez Pascal ? Chez lui, à la différence de Spinoza, l'automate dévoile une présence, non une absence. Et pourtant, si l'absence progressive de l'automate spirituel était une réponse et une réaction à Descartes, il en va de même pour la présence de l'automate dans les pages pascaliennes. À travers la disparition de l'automate, Spinoza a réinventé l'homme cartésien qui était le point de départ de son étude psychologique. Pascal, à son tour, pose un automate façonné selon le modèle cartésien au centre d'une théorie de l'homme (du *moi*) qui se définit de moins en moins cartésienne au fur et à mesure qu'elle se déploie de sa manière fragmentaire.

L'*automa* spinozien, ainsi que le pantin du roman de *Pinocchio*, disparaît pour donner lieu à la naissance de l'homme libre (qui ne vit pas en suivant inconsciemment les lois de ses appétits, mais qui suit, plutôt, les lois de la substance exprimées par la nature). L'automate des *Pensées* est, de son côté, un cheval de Troie par le moyen duquel Pascal pénètre au cœur de la conception cartésienne de la psychologie et l'exploite de l'intérieur. La présence/absence des définitions des passions, est, chez nos deux auteurs, symétrique à celle des automates ; et elle se pose également en réaction à Descartes.

***

L'automate apparaît dans le titre du §41, *Lettre qui marque l'utilité des preuves. Par la machine.*

> « La foi est différente de la preuve. L'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. *Justus ex fide vivit*. C'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur dont la preuve est souvent l'instrument. *Fides*

*ex auditu*. Mais cette foi est dans le cœur et fait dire non *Scio* mais *Credo* ».

Le titre de ce fragment est manifeste. La *lettre* à laquelle Pascal fait référence est, bien sûr, l'une de celles qu'il projetait d'écrire à propos de certains thèmes de ses *Pensées*[321]. Mais par le jeu des références intertextuelles, ce §41 conduit cette fois à une autre lettre. Il s'agit de l'Epître de St. Paul aux Romains, dont Pascal reprend les deux passages en latin[322]. La doctrine paulinienne[323] du corps mystique inspire également d'autres passages, concentrés dans le recueil *Morale chrétienne*. Dans ce recueil, la vision mécaniste que Pascal a du corps conduit à un élan vital dans la description du corps social (qui, comme chez St. Paul, est par rapport à ses membres un agent de différenciation qui les ordonne cependant à une fin unique : sa propre conservation et son bonheur), introduisant le thème de la charité comme fondement d'une interprétation spirituelle de la vie. *Qu'on s'imagine un corps plein de membres pensants !* (§403). On y reviendra après avoir vu le rôle joué par l'automate dans l'anthropologie pascalienne. La *machine*, justement, du titre du §41.

La machine, c'est évidemment le *corps.* De plus, c'est le corps conçu à la manière cartésienne, dans son accord mécanique d'organes – sur la base du même principe combinatoire à partir duquel Spinoza façonnait son automate spirituel dans son *Traité* de jeunesse. Ce même principe mécanique de matrice cartésienne força plus tard Spinoza à détruire cet automate afin qu'un homme en chair et en os, un homme susceptible d'affronter l'itinéraire vers la liberté esquissé par l'*Éthique*, puisse naître de sa destruction, en examinant, comme du

---

[321] Voir les §§38-9 ; 43 ; 45.

[322] *Justus ex fide vivit* : voir St. Paul, *Epître aux Romains*, I, 17 (« le juste vit de la foi ») ; *Fides ex auditu* : voir *ivi*, X, 17 (« la foi vient de ce qu'on a entendu »). Quant à la réference au *credo*, le renvoi fait tacitement référence à St. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIæ, q. 1, a. 5 (« il est impossible que relativement au même objet considéré sous le même rapport, il y ait simultanément science et foi, car ce que l'on sait on le voit, mais ce que l'on croit on ne le voit pas.»).

[323] Voir, entre autres lieux, *Première Epître aux Corinthiens*, VI, 15-20 ; XII, 12-27 ; *Epître aux Romains*, XII, 4-8.

Pinocchio-gamin vis-à-vis du Pinocchio en bois, les mécanismes de fonctionnement du pantin qui ne le représente plus. Les preuves sont utiles, selon le §41, non pas pour (ou à) la machine. Comme instruments de foi compréhensibles à l'homme, elles sont utiles justement *par* la machine, qui devient alors leur moyen.

Mais la machine est, dans une certaine mesure, l'homme lui-même : car l'automatisme de cette machine est étendu à ce qui, dans l'âme même de l'homme, participe du mécanisme du corps :

> « nous sommes automate autant qu'esprit. »[324]

La machine offre un critère de justification de l'utilité des preuves, précisément grâce aux aspects les plus mécaniques de son essence. Le principe de la répétition, qui caractérise le fonctionnement de tout automate – ce que Pascal, créateur d'une calculatrice, devait très bien savoir[325] – peut tout à fait *entraîner l'esprit*, l'orientant vers la foi. L'automatisme, chez Pascal, peut en fait se mettre au service de la spiritualité : ainsi se déploie le pouvoir ambigu de la coutume qui lie dans un nœud inextricable les conséquences qu'on a vues se développer, chez Spinoza, dans le vide laissé par la disparition de son automate. Chez Spinoza, de cette disparition même naissait la possibilité de fonder une psychologie *active*, une théorie des affects s'appuyant sur l'égalité du corps et de l'esprit et empreinte de la dynamique des transitions entre états de perfection majeure et de perfection moindre. Le lien entre le corps et l'esprit, la possibilité de se connaître, l'expérience même de la liberté : tous ces thèmes sont également développés, chez Pascal, en réaction à Descartes, même si on les entrevoit à travers la figure 'cartésienne' d'un automate, automate qui surgit pourtant, chez Pascal, sans être destiné à disparaître.

---

[324] §661; voir *infra*, surtout les pp. 248ss.

[325] Voir le §617: « La machine d'arithmétique fait des effets qui approchent plus de la pensée que tout ce que font les animaux. Mais elle ne fait rien qui puisse faire dire qu'elle a de la volonté, comme les animaux. Quoique les personnes n'aient point d'intérêt à ce qu'elles disent, il ne faut pas conclure de là absolument qu'ils ne mentent point. Car il y a des gens qui mentent simplement pour mentir ».

Le fragment 661 présente de la manière la plus complète cet enchevêtrement de thèmes.

> « *Car il ne faut pas se méconnaître* ; nous sommes automate autant qu'esprit»[326].

Il ne faut pas se méconnaître : tout à fait ! On a déjà vu l'intérêt porté par Pascal au commandement delphique et son paradoxe implicite, déjà exploité par Montaigne. Pour ne pas se *méconnaître*, l'accent doit être mis ici sur le premier terme plutôt que sur le second : nous sommes *automate* – automate *autant qu'esprit*. Car la possibilité de toute méconnaissance de soi naît non pas de l'hésitation à se reconnaître en tant qu'esprit, mais, plutôt, en tant qu'*automate*. On trouve un témoignage *e negativo* de l'importance de l'automate dans le §661, en jetant d'abord un œil sur la vie posthume des *Pensées*. L'édition de Port Royal témoigne en effet de l'importance des passages pascaliens concernant l'automate justement par les efforts déployés par les éditeurs pour les mettre en veilleuse. En fait, l'effort de censure des éditeurs de Port Royal, destiné à limiter la portée des affirmations pascaliennes sur la coutume et son pouvoir, se hâte d'effacer la présence de ce syntagme cartésien dans le §661, en le remplaçant par les mots « corps » et « sens »[327] , pour mieux préparer le terrain à la suppression de la phrase du même fragment qui se fait l'écho des *Essais* de Montaigne : « c'est elle [la coutume] qui fait tant de chrétiens »[328]. A cette même logique de censure répond la suppression (dans les fragments de la section VII de l'édition de Port-

[326] Nous soulignons.

[327] Cet effort manifeste dans l'édition de Port-Royal est tout à fait infidèle aux intentions de Pascal, et vise à compromettre la force de « l'argument d'intérêt ». Sur cela voir Antony McKENNA, *Entre Descartes et Gassendi : la première édition des « Pensées » de Pascal*, Universitas, Paris-Oxford, 1993, p. 141 : « Si les preuves de la religion sont telles que nul homme raisonnable ne saurait y résister, le libertin manquerait de *lumière* en les refusant. Cela implique qu'il y a des preuves rationnelles de l'existence de Dieu et de la vérité de la religion qui ne dépendent que de la lumière et de l'intelligence : la condition de l'argument d'intérêt est alors compromise ».

[328] §661. Voir le Fragm. VII.3 dans l'édition de Port-Royal.

Royal tirés du §680) d'un passage décisif pour l'anthropologie de Pascal, sur lequel on va bientôt revenir :

> « Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimension, elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité et ne peut croire autre chose »[329].

Dans le §661, la référence à l'animal-machine effacée par les éditeurs de Port-Royal est justement fondamentale pour comprendre un fragment essentiel de la conception pascalienne de l'homme : la tension critique qu'elle sous-entend et qui tend à réinventer Descartes en en prenant le contrepied.

Chez Descartes, l'individualité humaine est définie par l'âme qui *informe* le corps[330] : on a déjà vu, justement à travers le processus de démythification de la notion d'âme et, en second lieu, à travers la figure de l'automate qui disparaît, la réaction spinozienne à cette assomption d'une âme passible de façonner le corps.

Dans sa lettre du 9 février 1645 au Père Mesland sur l'eucharistie[331], Descartes déclare que l'identité numérique d'un corps humain (ce qui permet de le reconnaître comme étant le même corps à travers le temps) ne tient pas à l'identité de la matière qui le compose, mais plutôt à l'union de cette matière avec la même âme[332]. Pascal lui objecte, dans les fragments dédiés à la controverse eucharistique, que la simple union de l'âme et du corps, pourtant nécessaire à la constitution de l'individu humain, ne suffit pas pour cela. Il faut qu'il y ait, de plus, une organisation particulière du corps qui est informé par l'âme :

> « L'union de deux choses sans changement ne fait point qu'on puisse dire que l'une devient l'autre.

---

[329] §680.

[330] A ce sujet, voir Geneviève RODIS-LEWIS, *L'Individualité selon Descartes*, Vrin, Paris, 1950, pp. 68 ss.

[331] AT IV, 169 (lettre 367).

[332] Ce qui permettrait à la matière du pain et du vin, unie à l'âme de Jésus-Christ « par la force des paroles de la consécration », de devenir le même corps que le Christ avait « quand il est monté au ciel ».

> Ainsi l'âme étant unie au corps,
> le feu au bois sans changement.
> Mais il faut changement qui fasse que la forme de l'une devienne la forme de l'autre».[333]

Cette conception est bien différente de celle de Spinoza : il y a bien aussi chez Spinoza une réaction à Descartes, mais elle est concentrée sur le rejet d'une idée d'âme entendue comme le principe qui forme le corps, tandis que Pascal insiste plutôt sur les conséquences, essentielles à la naissance de l'être humain, du principe formel d'organisation du corps qui est représenté par l'âme. La critique spinozienne du préjugé de la nature corporelle de l'âme rejette toute notion scolastique-cartésienne d'*anima* empreinte d'une nuance corporelle entremêlant les plans physique et spirituel dans le cadre d'un dualisme sous-jacent, qui conduit au schéma typiquement cartésien de la passion de l'âme entendue comme action du corps. Ce rejet est pour Spinoza le fondement de l'élaboration d'une psychologie orientée vers la sauvegarde de l'indépendance égalitaire entre *Mens* et *Corpus.* Ceci autorise la naissance d'une théorie des *affects*, connotés sur les plans corporel (*affections du corps*) et mental (... *et idées de ces affections*) et radicalement étrangers à la logique oppositive caractérisant les passions cartésiennes. Cette théorie des affects, bien que battant en brèche la hiérarchie traditionnelle entre âme et corps (cristallisée chez Descartes dans l'opposition entre passion de l'une et action de l'autre), est pourtant encadrée dans une perspective mentaliste qui paraît situer le remède de tout état de passivité dans la connaissance – d'où la valeur efficace au plan éthique de la définition.

Pascal en revanche (chez lui, on l'a vu, le vide de définitions est la marque même de la psychologie humaine) ne se contente pas d'embrasser la prémisse du dualisme cartésien : il le conduit jusque dans ses conséquences extrêmes. Il commence par accentuer la fonction organisatrice de l'âme sur le corps. Là où Spinoza, en réaction à Descartes supprime le dualisme – et renonce à la thèse de l'automate spirituel – et insiste sur une notion des affects (théoriquement)

[333] §794.

passible de dépasser toute hiérarchie entre le mental et le physique, Pascal paraît plutôt concentrer sa critique de Descartes sur la fondation de l'identité humaine. Car, ajoute-t-il en critiquant Descartes, l'individualité humaine ne serait pas constituée en dehors d'une corrélation toute particulière de ses composantes :

> « Parce que mon corps sans mon âme ne ferait pas le corps d'un homme, donc mon âme unie à quelque matière que ce soit fera mon corps.
>
> Il [Descartes] ne distingue la condition nécessaire d'avec la condition suffisante. L'union est nécessaire, mais non suffisante. L'union est nécessaire, mais non suffisante.
>
> Le bras gauche n'est pas le droit »[334].

En dehors du débat eucharistique, cependant, Descartes avait lui-même atténué les conséquences de sa conception de l'union entre âme et corps, en affirmant qu'il ne s'agit pas d'une simple juxtaposition de deux principes contraires, mais de quelque chose de très semblable au *synolon* aristotélicien :

> « Je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela [...] je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose un seul tout avec lui »[335].

Pascal se fait justement l'écho de cette formulation de la vision cartésienne du rapport entre âme et corps dans le passage du fragment 680 supprimé dans l'édition de Port-Royal. Relisons-le :

> « Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimension, elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité et ne peut croire autre chose ».

Mais il ne s'agit pas d'un écho vraiment fidèle. La violence du langage employé par Pascal (« notre âme est *jetée* dans le corps... ») marque déjà une

---

[334] *Ibid.*

[335] René DESCARTES, « Méditation sixième », *Méditations métaphysiques*, éd. J.-M. – M. Beyssade, Garnier-Flammarion, Paris, 1979, pp. 180-1 (AT XX, 64).

distance. L'âme n'est pas logée dans le – ou mieux, conjointe au – corps, comme c'était le cas chez Descartes ; ici, elle est *jetée.* L'image évoque un effet de détachement violent entre l'âme et le corps, plutôt que l'harmonie de l'union : c'est dans un espace vide, dans un interstice qui ne peut pas être comblé que se réalise le mouvement de propulsion subi par l'âme. Il semble que l'accent soit mis sur l'incomblable distance entre âme et corps – une distance marquée par leur mutuelle hétérogénéité. Pascal se montre alors – pourrait-on dire – plus cartésien que Descartes : le dualisme atteint son maximum. Et dans cette tension engendrée par un dualisme poussé à l'extrême, le corps commence à émerger. Même si c'est seulement grâce à l'âme qu'il gagne son individuation, il garantit à cette dernière la possibilité de trouver « nombre, temps[336], dimension ». Ainsi, dans son fondement corporel le thème de l'automatisme est introduit – l'automatisme qui fonde la « seconde nature » déterminée par la coutume. Ce qui – on le verra – détruit toute possibilité de certitude, donc tout fondement épistémique de la méthode cartésienne.

***

Dans la liasse « Grandeur » Pascal se fait de toute façon l'écho de la théorie du « synolon » corps/esprit[337] lorsqu'il affirme que c'est seulement par la pensée[338]

---

[336] Le corps est le lieu de toute expérience *temporelle*, par le moyen des passions qui en garantissent la perception : « Si les passions ne nous tenaient point, huit jours et cent ans sont une même chose » (§358). Il ne serait pas possible en fait, pour l'homme, de se construire une identité et une expérience dans le *temps* de la vie, s'il faisait abstraction des passions – dont le médium est, bien sûr, le corps. À ce sujet, voir *supra*, pp. 108ss.

[337] Ce qui rend sa conception des passions d'autant plus différente de celle de Spinoza. Ce dernier s'oppose décidément, comme on l'a vu, à cette vision du rapport *Corpus/Mens* : et cela lui permet de sortir de l'univers du dualisme cartésien et de fonder une nouvelle notion de puissance appuyée sur l'idée d'égalité de corps et d'esprit, qui, à son tour, fonde une théorie des affects échappant à l'opposition cartésienne action du corps/passion de l'âme. Ce qui, à son tour, lui permet de réformer – justement par sa notion d'affect qu'on a vue être façonnée sur la relevance en sens « actif » de la définition – la dialectique de la connaissance comme remède des passions.

[338] Voir Descartes, *Principes*, I, 8 : « Nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre telle chose qu'on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons » (AT IX-2, 28).

que l'homme se différencie de l'étendue indifférenciée de la matière (« ce serait une pierre »), ou bien de la « brute », c'est à dire de l'animal purement mécanique – ce que l'homme serait si sa condition faisait abstraction de la pensée[339]. On a déjà vu d'ailleurs que, sans passions, l'homme ne serait pas homme chez Pascal, mais plutôt « dieu » ou bien « bête »[340] .

***

Dans la liasse « Grandeur », Pascal reprend donc en premier lieu le principe cartésien, rejeté par Spinoza, de l'individuation du corps par l'âme. Ce principe garantit bien, chez Pascal comme chez Descartes, la *dualité* constitutive de la nature humaine.

Comme Descartes, également Pascal estime que c'est la pensée qui permet de distinguer l'homme de l'univers de la matière et des animaux « brutes ». Et la distinction entre cette pensée humaine et l'instinct animal est justement livrée par Pascal lorsqu'il reprend la théorie *cartésienne* des animaux-machines :

> « Si un animal faisait par esprit ce qu'il fait par instinct, et s'il parlait par esprit ce qu'il parle par instinct pour la chasse et pour avertir ses camarades que la proie est trouvée ou perdue, il parlerait bien aussi pour des choses où il a plus d'affection, comme pour dire : « Rongez cette corde qui me blesse et où je ne puis atteindre ».[341]

[339] C'est le seul cas d'une lacune *inconcevable* : l'absence de la pensée détruirait le concept complet d'homme. Si l'animal mécanique n'est pas complet, peu importe, en dépit des données de l'expérience : « Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête, car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds. Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée. Ce serait une pierre ou une brute. » (§143). Ce qui vaut comme « définition » *négative* du concept de l'homme en tant que déterminé par la pensée.

[340] Voir le §29 (et aussi *supra*, pp. 112-3): « Cette guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu avoir la paix se sont partagés en deux sectes. Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux, les autres ont voulu renoncer à la raison et devenir bêtes brutes. Des Barreaux. Mais ils ne l'ont pu ni les uns ni les autres, et la raison demeure toujours qui accuse la bassesse et l'injustice des passions et qui trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer ».

[341] §137. Voir aussi les §§ 139 ; 144 ; 617.

Le corps de l'homme, à l'instar de celui de l'animal, est ordonné suivant un principe de « finalité interne » : ce principe, c'est l'instinct. L'instinct, qui exprime la modalité du corps (de l'homme aussi bien que de celui de l'animal[342]), est mélangé chez l'homme à la pensée, mode de l'âme – dans un seul tout, indivisible, qui le rend en même temps ange et bête, et pas vraiment ange ni vraiment bête.

Instinct et raison, « marques de deux natures »[343], fondent le système psychologique de l'homme sur une *scission* constitutive originaire, à laquelle survient, comme chez Descartes, l'*union* des deux principes contraires (union qui serait inconcevable en dehors du présupposé de leur distinction mutuelle). Le principe de la pensée ne compose pas l'homme au niveau simplement constitutif ; il lui donne aussi la possibilité de connaître cette nature composée. La pensée est l'accès à la découverte du moi, à la conscience de la doublure (« monstrueuse », pour Pascal) de l'homme.

Mais « nous sommes *automate* », automate « autant qu'esprit ». Chez Spinoza l'automate cartésien était devenu « spirituel » avant de disparaître pour donner lieu à une image de l'homme conçue comme union égalitaire de corps et d'esprit, et gouvernée par les lois du *conatus* suivant la logique d'activité et de spontanéité de la puissance. Ici, il est la marque de la doublure constitutive de ce monstre qu'est l'homme. La coutume seule, par l'automatisme de la discipline de soi-même, peut garantir chez l'homme pascalien une unité. Mais cette unité enracinée dans la « seconde nature » de l'homme, naît sous le signe chaotique des passions, qui se nourrissent d'une guerre intestine, inévitable anathème qui hantise toute opération de connaissance de soi-même – c'est à dire, toute opération de la pensée.

***

Si l'automate spirituel est banni de l'œuvre de Spinoza à cause de ses marques de passivité (afin qu'un concept de *conscientia* envisageant l'idée active

[342] Voir « le bec du perroquet, qu'il essuie quoiqu'il soit net » du §139.

[343] §144.

de la puissance puisse naître), l'homme pascalien peut, au mieux, se replier sur lui-même pour gagner un état de passivité, pour *se faire automate* : un automate pourtant conscient de soi-même par les mécanismes de la pensée qui constituent, justement, le double de sa structure particulière d'automate. Le §661 est clair à ce propos :

> « Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées ! Les preuves ne convainquent que l'esprit ; *la coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues : elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense*. Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons ? Et qu'y a-t-il de plus cru? C'est donc la coutume qui nous en persuade, c'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. (Il y a la foi reçue dans le baptême de plus aux chrétiens qu'aux païens.) Enfin *il faut avoir recours à elle, quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et nous teindre de cette créance, qui nous échappe à toute heure*. Car d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire. *Il faut acquérir une créance plus facile, qui est celle de l'habitude, qui sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Quand on ne croit que par la force de la conviction, et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez*. Il faut donc faire croire nos deux pièces : *l'esprit, par les raisons, qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie ; et l'automate, par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire*»[344].

***

*Inclina cor meum, Deus*...[345] . Le cri qui conclut le §661 est le cri de l'homme qui, par les mots du psaume, au terme de cette réflexion sur la coutume jaillie de l'obéissance au commandement delphique – qu'on ne peut pas supprimer – supplie son créateur de *le faire* automate. Ce cri implique bien de contradictions, ou mieux, de tensions dialectiques. Il a un son bien différent de

[344] §661 ; nous soulignons.

[345] Psaume CXVIII (CXIX), 36: « *Infléchissez mon cœur [ô Dieu]*, vers les témoignages de votre loi ».

celui de la petite voix moqueuse de Pinocchio au moment où Geppetto découvre la vie dans le bois inanimé. Mais au cœur de ces tensions, tout comme chez Spinoza, on trouve toujours Descartes, grand maître Geppetto du XVII^e^ siècle.

## Descartes renversé par la machine

« L'homme n'est ni ange ni bête,
et le malheur veut que
qui veut faire l'ange fait la bête.»

PASCAL , *Pensées*, §557

Chez Descartes, le *cogito* exprime le caractère substantiel de la pensée, dont l'individualité n'est non seulement pas compromise mais, au contraire, garantie par la référence de son existence à celle d'un Être infini et nécessaire. Sous le signe du *cogito*, Descartes fait coexister un idéal de perfection absolue avec la conscience de l'imperfection humaine. Mais, chez Pascal, c'est la guerre, la guerre de « deux instincts contraires »[346] : le principe de la pensée (c'est-à-dire, le « sentiment d'excellence » mentionné dans le §161 par le terme « instinct »[347]), en tant qu'accès à la conscience de soi, est un principe belliqueux, source de contradictions qui doivent exploser. C'est de ce conflit découvert mais tout de suite réabsorbé par Descartes, qu'émerge d'abord le fragment 168. Ici ce conflit est décrit, par Pascal-le-moraliste, *du vrai* – à partir de l'observation empirique[348] des comportements humains.

> « Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s'exposent dans la Cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre».[349]

---

[346] Voir le §240 : ces deux instincts contraires sont la « grandeur » et la « misère » dont Pascal décrit le conflit.

[347] « Deux choses instruisent l'homme de toute sa nature: l'instinct et l'expérience ».

[348] L'activité d'observation des comportements humains est introduite tout au long du fragment, dans une réitération rythmée qui mime le cycle divertissement/ennui, à plusieurs reprises par la formule « De là vient... ».

[349] §168.

***

Ce regard de moraliste (perçant à travers un *incipit* modeste : « Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer » qui marque, bien sûr, une prise de distance à l'égard de toute étude *systématique* du comportement humain) est orienté de manière mimétique en direction du scénario typique du moralisme du XVII^e^ siècle: la Cour, et la guerre.

Mais ce regard ne suffit pas. Un autre niveau de réflexion est exigé. Le regard du moraliste peut être satisfait quand il a déterminé la cause des comportements observés, et quand il l'a exprimé dans une sentence aux notes sapientielles qui en condense l'essence par la rhétorique de la maxime. Le philosophe (comme Descartes, en fait, qui pourtant ne s'est pas penché de plus près sur le conflit impliqué par ce *cogito* qu'il avait lui-même découvert), lui, il est contraint de rechercher, au-delà de la cause, la *raison*. Cette nécessité de l'urgence de l'enquête naît, bien sûr, de l'exigence de « ne pas se méconnaître », exigence énoncée à côté de la constatation qu'on est « automate autant qu'esprit » et de l'affirmation de l'importance vitale, au vrai sens, de la coutume – qui structure toute l'entreprise visée au but de *se faire automate*, comme décrit dans le §661, jusqu'à l'acmé de l'invocation du psaume.

La recherche de la raison située au-delà de la cause, plus facilement observable, renvoie Pascal au thème de la condition de l'homme, en écho à Montaigne.

> « Mais quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective et qui consiste dans le malheur naturel de notre *condition* faible et mortelle, et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près »[350].

Le fragment qui précédait (§167) déterminait l'essence de l'homme par la pensée, tout en bouleversant ce thème cartésien par la référence à l'accidentalité absolue de l'individualité humaine :

[350] §168 ; nous soulignons.

> « Je sens que je puis n'avoir point été, car *le moi consiste dans ma pensée*. Donc moi qui pense n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé. Donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel ni infini. Mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini ».[351]

L'individualité sauvegardée par Descartes même dans la référence à la perfection d'un Être infini et nécessaire, est exploitée par Pascal dans une torsion violente (signalée par la référence à l'hypothèse vertigineuse non pas de la mort, mais de l'assassinat de la mère enceinte). Cette torsion renvoie la pensée elle-même – marque de l'identité humaine – à l'automatisme qui représente la *condition* nécessaire de l'homme, ce dernier n'étant lui-même absolument pas nécessaire.

« Nous sommes automates, autant qu'esprit » : Pascal discerne chez l'homme un principe d'excellence, équivalent – mais en même temps, profondément différent – au *cogito* cartésien. Car, si le pendant infini juxtaposé à la finitude humaine marque, chez Descartes, la contingence « de cette pensée pure du *cogito* par rapport à l'Être infini et nécessaire »[352], chez Pascal, ce rapport de contingence est inévitablement un rapport de conflit :

> « Connaissons donc notre portée : nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout. Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant. Et le peu que nous avons d'être, nous cache la vue de l'infini »[353].

On a vu se produire chez Spinoza, à travers le processus de démythification de la notion d'âme qui passe par la notion de puissance, la destruction de l'automate du *Traité de la réforme de l'entendement* et de la prémisse du dualisme qui structurait un premier essai de théorie de la connaissance *empreinte de passivité*.

---

[351] §167.

[352] McKenna, *Op. cit.,* p. 18.

[353] §230 (p. 166 éd. Sellier)

Mais chez Pascal, qui maintient, à la différence de Spinoza, le dualisme cartésien, et qui cependant le renverse de l'intérieur, c'est *par* la machine qu'on détermine le principe corporel qui fonde toute certitude de principes, comme il le prouve dans le §661. « La dépendance de l'âme par rapport au corps »[354], qui marque la misère de la condition humaine, est pourtant une condition impossible à supprimer de l'essence d'un homme destiné à se reconnaître.

Le rôle du corps, entendu comme machine, devient alors essentiel dans la perception des premiers principes. Car c'est précisément dans le corps que l'âme puise les principes fournis par le sentiment[355] :

> « Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimensions. Elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose.
>
> [...] Nous connaissons donc l'existence et la nature du fini, parce que nous sommes finis et étendus comme lui.
>
> Nous connaissons l'existence de l'infini, et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous»[356].

Dans la machine on trouve le principe *corporel* de la coutume, qui fonde la certitude des principes :

> « La coutume est notre nature. Qui s'accoutume à la foi la croit, et ne peut plus ne pas craindre l'enfer, et ne croit autre chose. Qui s'accoutume à croire que le roi est terrible, etc. Qui doute donc que notre âme, étant accoutumée à voir nombre, espace, mouvement, croie cela et rien que cela ? ».[357]

La coutume fait plier la machine, tout comme le Dieu invoqué par les mots du psaume à la fin du §161 incline le cœur de l'homme-automate. Les perceptions

---

[354] *Ibid.*

[355] En cela, on voit une similitude avec le rôle constructif de l'imagination chez Spinoza. Voir *supra*, pp. 172ss.

[356] §680.

[357] *Ibid.* (éd. Sellier, p. 466).

confuses de la raison sont en fait confuses parce qu'elles enregistrent, et subissent, l'interférence du corps-machine. Cette interférence marque la présence du corps au sein de toute perception – une présence qui, chez l'homme, ne peut pas être supprimée. La présence du corps se manifeste alors dans une certaine organisation physique par rapport au *stimulus* : une certaine *posture*. La machine est assujettie, et conserve une sorte de mémoire physique de ses plis, qui peuvent, précisément grâce au mécanisme de la répétition, devenir des habitudes corporelles.

Le sentiment naît en fait de la mémoire de ces plis 'de posture' de la machine, qu'il serait erroné d'attribuer à la nature, alors qu'ils ne sont que des effets de la coutume : Dans ce sens, le caractère naturel des sentiments est quelque chose d'acquis, non pas une donnée innée :

> « la raison rend les sentiments *naturels* ».[358]

Une autre perception de la raison produira une autre habitude et – donc – un autre sentiment : « Les sentiments naturels s'effacent par la raison »[359].

Chez Pascal, en manque d'un concept comparable à celui de puissance, on ne trouve pas une vision optimiste qui puisse être comparable à celle de Spinoza, avec sa thèse de la disparition d'un affect plus faible face la présence d'un autre, plus fort[360].

C'est la coutume, engendrée par le mécanisme de la répétition, qui donne alors lieu aux sentiments, par la création de ces habitudes corporelles qui sont en fait des vraies « postures » de la machine. C'est la coutume qui apprend à prier, c'est la coutume qui inspire le sens de l'autorité. Même les sentiments de respect, ou bien de terreur, se forment ainsi, tous, par principe d'association (§59) :

---

[358] § 531.

[359] *Ibid.*

[360] Et pourtant : le concept pascalien de l'honnêteté, peut-il être comparé à la fortitude, avec les différences nécessaires (liées au destin différent de l'automate chez les deux auteurs)? Sur cela, voir *infra*, pp. 296ss.

> « La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur font que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ces accompagnements, imprime dans leur sujets le respect et la terreur parce qu'on ne sépare point dans la pensée leur personne d'avec leur suite qu'on y voit d'ordinaire jointe. Et le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume croit qu'il vient d'une force naturelle. Et de là viennent ces mots : Le caractère de la divinité est empreint sur son visage, etc. »[361].

***

Chez Descartes, l'entendement est passif à l'égard de son objet, objet auquel il se rapporte par des regards (*intuitus* / *inspectio mentis*). Dans ce cadre, l'élan spontané qui emporte l'assentiment/jugement est total et irrésistible. La certitude, pour la conscience, consiste alors simplement dans un degré supérieur de croyance[362].

Pascal, lui, en reprenant le cadre général de la psychologie cartésienne et surtout le principe de l'individuation du corps par l'âme qui l'informe – principe rejeté, comme on l'a vu, par Spinoza – fonde sur ce principe même une conception de la nature humaine comme *tension* entre deux ascendances contraires : *nous sommes automate, autant qu'esprit*. Mais dans le §661, où il énonce l'importance du rôle de la coutume par rapport à cette « doublure » constitutive, Pascal relie tous les facteurs subjectifs de la connaissance à une source corporelle. Et même si cette source est apparemment fondée sur un paradigme cartésien, le plus cartésien des paradigmes du fonctionnement mécanique du corps (la *Machine*), les conséquences qui découlent de son interprétation de la doublure constituant l'homme non seulement l'introduisent au cœur du système de Descartes, mais lui permettent aussi de creuser le principe épistémique de la possibilité de la certitude.

---

[361] §59 ; nous soulignons.

[362] Sur cela, voir McKENNA, *Op. cit.*, p. 75 : « C'est le rôle du sentiment intellectuel qui distingue la certitude de l'évidence de la simple conviction intellectuelle qui ne repose que sur les seules raisons logiques. Si démonstratives qu'elles soient, de telles raisons ne touchent pas l'esprit ».

***

Au cœur de ce « bouleversement » de la psychologie cartésienne (mieux vaudrait dire : du *système* cartésien, dans la mesure où les critères de certitude brisés par Pascal sont le fondement de ce système tout entier), nous trouvons le rôle de la mémoire qui détermine en fait le principe *subjectif*, et *impossible à supprimer*, de la coutume[363].

La mémoire est, chez Pascal, un *sentiment*[364]:

> « La mémoire, la joie, sont des sentiments. *Et même les propositions géométriques deviennent sentiments*, car la raison rend les sentiments naturels et les sentiments naturels s'effacent par la raison »[365]

La mémoire est, de plus, chez Pascal, nécessaire à toute opération de l'esprit. Il s'agit donc d'un facteur absolument subjectif, déterminant toute opération de la pensée – déterminant, en fait, *l'humanité* de l'homme (§167) :

> « La mémoire est nécessaire pour toutes les opérations de la raison.
>
> Quand un discours naturel peint une passion ou un effet, on trouve dans soi-même la vérité de ce qu'on entend, laquelle on ne savait pas qu'elle y fût, de sorte qu'on est porté à aimer celui qui nous la fait sentir, car il ne nous a point fait montre de son bien, mais du nôtre. Et ainsi ce bien fait nous le rend aimable, outre que cette communauté

[363] Sur cela, voir *infra*, pp. 277ss.

[364] Mais alors, si, comme on l'a vu plus haut, tout sentiment *naît* de la constitution d'une habitude corporelle, qui se fonde évidemment sur une sorte de « mémoire mécanique » engendrée par la répétition, on peut bien supposer que, chez Pascal, il y a aussi la possibilité d'une mémoire purement physique – bref, celle des *plis* de l'automate : une sorte de mémoire posturale.

[365] §531; nous soulignons. De manière étonnante, ici, Pascal se fait l'écho, sans le savoir, d'une position presque spinozienne. On ne cherche pas à voir d'influences directes – ce qui n'aurait pas de sens. Toutefois, comme l'écrivait Brunschvicg, Pascal et Spinoza, « sans se connaître, […] se sont en quelque sorte répondu. ».

d'intelligence que nous avons avec lui *incline* nécessairement le cœur à l'aimer».[366]

On reviendra par la suite sur la note finale de cette pensée, dans laquelle apparaît l'inclinaison du cœur par un acteur externe, dont on a déjà entendu l'écho dans le Psaume qui retentit à la fin du §661.

Mais, pour l'heure, revenons à ce cheval de Troie qu'est l'automate des *Pensées* (permettant de renverser de l'intérieur le système psychologique cartésien dont il semble pourtant accepter les prémisses) : Pascal donne aux facteurs subjectifs jaillissant de l'union de l'âme et du corps un rôle qui est tout à la fois impossible à déterminer d'une façon précise, et dont on ne peut en même temps faire abstraction.

En effet, étant donné ce rôle de la mémoire – qui, profondément subjective, doit présider à toute opération de la pensée – on ne peut pas se penser capable de s'élever à des concepts qui ne soient pas *modifiés* par des facteurs subjectifs. Facteurs qui sont présentés justement par la mémoire (et de même par l'imagination, « maîtresse du monde »[367]) et objectivés par la coutume qui en exprime la force tout en les traduisant dans le langage d'une « seconde nature » qui définit l'union de l'esprit et du corps[368].

La pensée humaine, chez Pascal, ne peut donc jamais s'exercer en faisant abstraction des conditions de son union au corps – à la machine.

---

[366] §536 ; nous soulignons.

[367] Voir le §78, et *supra.*

[368] Dans un sens bien différent de celui qu'on remarque chez Spinoza : ici, esprit et corps sont deux principes bien distincts. À la différence de ce que pose Spinoza, l'étude pascalienne du fonctionnement mécanique du sentiment et du rôle de l'habitude corporelle se fonde sur l'analyse cartésienne des « passions de l'âme » (« certaines façons confuses de penser qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps » – AT IX, 64). Et pourtant, dans des modalités bien opposées, imagination (et mémoire) assument toujours un rôle de médiation entre corps et esprit. Chez Spinoza, cependant, il ne s'agit pas vraiment d'une médiation, mais plutôt du moyen d'expression d'une égalité.

Le critère subjectif et sentimental de la mémoire marque toute activité proprement humaine (c'est-à-dire, toute activité orientée vers la pensée) par le sceau de l'identité individuelle. La détestation pascalienne du « moi haïssable » et du projet scélérat d'autoreprésentation de Montaigne ne l'empêche pas de concevoir, au sein de toute opération intellectuelle (et donc, d'autant plus dans l'activité de « se connaître » qui répond à la prescription delphique), la présence de cette limite asymptotique représentée par la borne de la subjectivité, qui signale une limite impossible à dépasser pour le sujet qui ne peut pas sortir hors de lui-même et – pourtant – caractérise *toute* condition humaine. Dans ce sens, la leçon de Montaigne est bien présente dans cette réinterprétation renversée de la psychologie cartésienne : la coutume – paradoxalement subjective et collective en même temps – est la marque de l'universalité de la condition humaine, et donc de la solitude abyssale de tout homme.

## *Spongia solis*

« Il faut que nous nous servions du lieu
même où nous sommes tombés
pour nous relever de notre chute.»

PASCAL, Lettre à M.me Périer.

Tandis que chez Descartes il y a un instinct intellectuel propre (la pensée) entendu comme mode de l'esprit, indépendant de la machine du corps (dont le mode est l'instinct animal), Pascal, tout en fondant l'emploi du terme « instinct » sur cette double définition, réinvente la distinction des deux niveaux. Chez lui, aucune opération de la pensée n'est possible indépendamment des conditions de l'union de l'esprit au corps. Le détachement de l'esprit vis à vis du sensible – indispensable pour qu'on puisse suivre les règles de la Méthode cartésienne – est impossible chez Pascal. Chez ce dernier, le mode de l'âme immatérielle – la pensée – est un principe de grandeur. Le mode du corps mécanique est, en revanche, l'instinct animal[369]. La nature de l'homme, déterminée par l'union de deux principes contraires, dispose d'un mode de connaissance propre : le cœur, ou sentiment, instinct spécifiquement humain et, en tant que tel, façonné sur son caractère intrinsèquement contradictoire. Ce caractère se manifeste dans l'imagination qui reproduit la contradiction de la nature humaine en créant une « seconde nature » qui empêche l'homme d'accéder à la pureté de la raison. Le sentiment est le terme fondamental de la critique de Pascal de l'intuition cartésienne, situé à son tour dans un cadre psychologique dont Pascal reprend les prémisses. L'impossibilité de saisir les premier principes est, pour Pascal,

[369] Voir §§137 ; 139.

constitutive de la condition humaine : les idées primitives, dans leur simplicité élémentaire, sont nécessairement incompréhensibles à la raison :

> «… nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout. *Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant…*»[370].

Cette limite cognitive naît justement de l'être humain, c'est à dire, de la doublure constitutive de l'homme qui est « grandeur » et « misère » comme il était, chez Descartes, « pensée » et « extension ». Mais, pour l'homme pascalien, il n'y a pas de pensée susceptible d'être conçue qui ne soit en même temps contaminée par l'extension. La marque de la duplicité de l'homme entache toute activité intellectuelle. Il ne faut pas se méconnaître : nous sommes automate, autant qu'esprit. Et, dans toute action de connaissance, dans tout effort de « ne pas se méconnaître », l'automate est bien présent. Bien plus: il constitue la limite de toute action de ce genre ; la limite et, en même temps, la condition de possibilité – car « la mémoire est nécessaire pour toutes les opérations de la raison », et la mémoire, en tant que sentiment, se fonde sur un entrelacement d'habitudes corporelles.

Les mouvements de l'automate sont imprimés dans la deuxième nature, celle de la coutume, qui détermine l'espace de toute opération intellectuelle possible pour l'homme. La raison, étant donnée la deuxième nature de l'homme, est incapable de concevoir des pensées qui fassent abstraction des habitudes corporelles définissant la coutume – en d'autres mots, qui fassent abstraction du *sentiment*. Mais c'est précisément sur le rôle du sentiment (qui exprime en fait l'automatisme d'un corps-Machine conçu, sur les traces de Descartes, comme élément corrélationnel et juxtaposé à l'esprit[371]) qu'insiste la critique pascalienne du caractère strictement intellectuel de l'intuition qui fonde la philosophie cartésienne.

---

[370] §230 (éd. Sellier, p. 166) ; nous soulignons.

[371] … Qui, à la différence de ce qui se passe chez Spinoza, est tout à fait une âme en tant qu'informant et définissant son corps.

***

Chez Descartes, la volonté est libre : la suspension de jugement est toujours possible. Il est toujours possible, par un acte libre de la volonté, de choisir de ne pas embrasser les idées obscures et confuses.

Comme on l'a déjà vu, Spinoza réfute ce privilège de la volonté cartésienne par la destruction du dualisme irréductible entre l'âme et le corps. Les présupposés des *Passions de l'âme* sont détruits par la révolution éthique de la métaphysique spinozienne. Le lexique cartésien des *Passions*, qui se fonde sur la dialectique passion de l'âme/action du corps, est neutralisé par la signification nouvelle donnée par Spinoza au mot *affectus*.

Chez Descartes, c'est justement sur cette conception de la liberté absolue de la volonté que s'appuie la possibilité de toute instance de contrôle (Spinoza dirait – comme il le fait dans la préface à la Vème Partie – de *coërcition*[372]) des passions. La liberté de la volonté vis à vis des perceptions confuses des passions fonde en fait toute possibilité de les contrôler. Elle fonde donc même la morale de la générosité qui résout, au niveau éthique, le problème des passions tout en les gardant comme moments de passivité de l'âme. Spinoza y répond en réfutant l'automate spirituel, et donc tout résidu de passivité inévitable, et en construisant une géométrie des affects par laquelle un processus de passage à un accroissement de puissance pour le « géomètre » de ses propres affects *dérive de sa même fonction de définition*. Pascal, de son côté, tout en acceptant la prémisse du dualisme cartésien (de la doublure constitutive de l'homme, déclinée de même au niveau d'un jugement de valeur – misère et grandeur), la borne lui aussi au cœur du système de Descartes.

Sa réaction intentionnellement 'confuse' à l'ordre cartésien et son refus de la définition, d'un côté ; de l'autre, son homme-automate, employé en cheval de Troie : Pascal s'empare des fondements du système cartésien. Sa cible n'est pas seulement la question de la liberté de la volonté, qu'il refuse par son analyse du sentiment : quant à la possibilité de toute certitude métaphysique, sa

[372] Sur cela, voir *infra*, dans le ch. III, le § *Optimisme du plaisir corporel* (pp. 406ss.).

psychologie, qui semblait pourtant les embrasser, attaque finalement les prémisses méthodologiques de Descartes.

Le sentiment est ainsi fait qu'il peut accompagner toute opération intellectuelle à l'aide de la mémoire, en exprimant la doublure constitutive de l'homme, qui est âme et corps, *automate autant qu'esprit* en tant qu'il est déterminé par la deuxième nature, comme on l'a vu. Il est donc dépourvu de tout critère de certitude absolue, faisant abstraction des conditions subjectives définissant cette seconde nature elle-même :

> « Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment. […] Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens[373].
>
> Et ainsi il n'y en a point ».[374]

La raison ne peut pas constituer un critère de certitude. En fait, elle est « ployable à tous sens » car elle s'appuie sur le sentiment, engendré par la coutume, c'est-à-dire par la machine corporelle, qui ploie à son tour sous les perceptions obscures et confuses du cœur.

***

La conception pascalienne du sentiment stipule donc que nous avons seulement des idées obscures ou confuses, parce qu'elles ne sont pas produites par une pure intelligence, mais plutôt par notre doublure constitutive exprimée dans l'union de l'âme au corps : elles sont, toutes, fondées sur le sentiment. La suspension du jugement est alors impossible. Ceci est énoncé dans un très beau fragment, le §544, *Spongia solis*, nommé ainsi en référence à une pierre phosphoreuse découverte en 1604, pierre qui devient lumineuse lorsqu'exposée à la lumière. Dans ce fragment, la conviction qui fonde l'institution de « lois de

[373] Une phrase inspirée de Montaigne (voir *Essais* II, 12 : « [la raison] est un instrument de plomb et de cire, allongeable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mesures »).

[374] §455.

nature » telles que celle qui soutient que la lumière s'accompagne toujours de la chaleur[375], est détruite.

La critique de toute possibilité de dérivation inductive des lois de nature provient de l'observation de ce phénomène naturel.

> « Quand nous voyons un effet arriver toujours de même, nous en concluons une nécessité naturelle, comme qu'il sera demain jour, etc. Mais souvent la nature nous dément et ne s'assujettit pas à ses propres règles.
>
> L'esprit croit naturellement, et la volonté aime naturellement. De sorte qu'à faute des vrais objets, il faut qu'ils s'attachent aux faux.
>
> [...] La nature recommence toujours les mêmes choses : les ans, les jours, les heures ; les espaces, de même ; et les nombres sont bout à bout, à la suite l'un de l'autre. Ainsi se fait une espèce d'infini et d'éternel. Ce n'est pas qu'il y ait rien de tout cela qui soit infini et éternel mais ces êtres terminés se multiplient infiniment. Ainsi il n'y a, ce me semble, que le nombre, qui les multiplie, qui soit infini »[376].

Il faut donc se méfier de toute méthode inductive, car il est impossible d'en connaître la certitude, compte tenu de l'impossibilité d'une suspension du jugement. Il en résulte donc que « à faute de vrais objets, il faut que [l'esprit et la volonté] s'attachent aux faux ».

De plus : du recès de la prison de l'idiosyncrasie de la coutume, mécaniquement forgée sur nos habitudes corporelles, nous ne pouvons pas vraiment trouver une règle de certitude : *la raison s'offre, mais elle est ployable*. On ne pourra pas distinguer entre preuves de la raison et « opinions » de l'imagination. Ainsi, le rôle des facteurs subjectifs jaillissant de l'union de l'esprit au corps se révèle incontrôlable et impossible à supprimer. Par conséquent, la certitude du sentiment d'évidence perd toute garantie métaphysique.

---

[375] A ce sujet, voir René JASINSKI, *À travers le XVII^e siècle*, Nizet, Paris, 1981, le ch. *Spongia solis*; voir aussi John F. BOITANO, *The Polemics of Libertine Conversion in Pascal's* Pensées. *A Dialectics of Rational and Occult Libertine Beliefs*, Narr, Tübingen, 2002, p. 95.

[376] §544.

La coutume, *seconde nature*, définit l'union de l'esprit au corps. Elle est la conjonction entre automate et esprit. Et c'est elle qui fait exploser le dualisme cartésien qu'elle serait apparemment censée garder.

La méthode cartésienne est creusé, à partir de ses prémisses, bien que d'une façon tout à fait indémontrable – ou mieux, d'une façon qui est *intentionnellement* conçue comme indémontrable.

## Habitudes corporelles

« Chaque homme porte
la forme entière
de l'humaine condition.»

MONTAIGNE, *Essais*.

Comme chez Descartes, la nature humaine chez Pascal se différencie tout à la fois de celle des anges – faite de pure raison – et de celle des bêtes – dont l'instinct mécanique est un mode du corps. On a déjà vu le rôle joué dans ce cadre par les passions qui déterminent l'essence indéfinissable de l'homme. À partir de cette assomption cartésienne, il élabore cependant une conception inédite de l'imperfection humaine s'appuyant sur la destruction – d'un point de vue 'subjectiviste' – de tout critère de certitude métaphysique. L'imperfection n'est plus alors déterminée par la simple contingence de la pensée humaine vis à vis de l'Être nécessaire (comme c'était le cas chez Descartes) mais elle dépend bien plus radicalement de l'union, impossible à rompre, de cette pensée (qui est en réalité le point de départ pour la découverte du moi) avec un corps animal.

> « *Et ce qui achève notre impuissance à connaître les choses est qu'elles sont simples en elles-mêmes et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps*. Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle. Et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels, cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même. Il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaîtrait.
>
> Et ainsi si nous [sommes] simples, matériels, nous ne pouvons rien du tout connaître. Et si nous sommes composés d'esprit et de matière, nous ne pouvons connaître parfaitement les choses simples (*puisque notre suppôt qui agit en cette connaissance est en partie spirituel. Et comment connaîtrons-nous nettement les substances spirituelles, ayant un corps qui nous aggrave et nous baisse vers la terre ?*), spirituelles ou corporelles.

> De là vient que presque tous les philosophes confondent les idées des choses et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement»[377].

Dans le célèbre fragment 670, lorsqu'il élabore la différence entre « esprit de géométrie » et « esprit de finesse » – donc dans un contexte où un processus de différenciation entre qualités intrinsèquement intellectuelles semble apparaître, c'est justement à la *disposition corporelle* que Pascal attribue enfin ces qualités, en affirmant ainsi l'impossibilité d'une différenciation se réalisant au niveau *purement* spirituel. De plus, s'il est vrai que Pascal attribue la distinction à une certaine disposition corporelle dans un sens métaphorique (par la métaphore de la « bonne vue »), il est vrai aussi qu'on comprend le sens de la métaphore seulement si on en garde l'indication la plus essentielle : le renvoi au fonctionnement *mécanique* du corps-automate, en tant qu'il est seul capable d'engendrer une certaine *habitude* du corps :

> « En l'un [l'esprit de géométrie] les principes sont *palpables*, mais *éloignés de l'usage commun*, *de sorte qu'on a peine à tourner la tête de ce côté-là, manque d'habitude.* Mais pour peu qu'on l'y tourne, on voit les principes à plein, et il faudrait avoir tout à fait l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent.
>
> Mais dans l'esprit de finesse les principes sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde. On n'a que faire de tourner la tête, ni de se faire violence ; *il n'est question que d'avoir bonne vue*».[378]

L'attitude contemplative par rapport aux principes (le fait d' « avoir bonne vue », l'action de « tourner la tête »), n'est pas décrite en termes physiologiques au niveau de la métaphore seulement. La disposition du sentiment ne peut être décrite qu'en termes physiques, parce que ces derniers sont les seuls termes capables de l'exprimer, dans la mesure où tout sentiment (qui, on l'a vu, accompagne à son tour toute pensée) jaillit de l'union entre le corps et l'esprit. La

[377] §230 (éd. Sellier, p. 169) ; nous soulignons.

[378] §670 ; nous soulignons.

seule certitude dont l'homme est capable, la seule qui soit en accord avec sa constitution « double », est précisément celle du sentiment.

> « Tous les *géomètres* seraient donc fins, *s'ils avaient la vue bonne*, car ils ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent. Et les esprits *fins* seraient géomètres, *s'ils pouvaient plier leur vue vers les principes inaccoutumés de géométrie* »[379].

L'esprit de finesse jaillit d'une disposition innée (la vue bonne) ; celui de géométrie, d'une discipline capable de *plier* le corps (la vue) à l'observation de principes *«* palpables, mais éloignés de l'usage commun ». La méthode cartésienne est renversée sur elle-même, en quête d'une certitude garantie par le sentiment. Le pivot de ce renversement, c'est, justement, la coutume, qui fonde, à travers le mécanisme corporel, la seule certitude possible : la certitude du sentiment.

***

La disposition corporelle et l'idée de l'habitude que celle-ci engendre fournissent le cadre de la conception mécanique du fonctionnement du sentiment chez Pascal, lequel réinvente ainsi l'analyse cartésienne des « passions de l'âme » en tant que « façons confuses de penser qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps»[380].

D'un côté, Pascal déconstruit le caractère purement intellectuel de l'intuition cartésienne, en introduisant le rôle – impossible à supprimer, et même à identifier d'une façon précise – des facteurs subjectifs du cœur et du sentiment. L'évidence des premiers principes des sciences se détermine alors justement par l'impuissance de l'esprit, dont la claire vision est assombrie par l'union indéfectible au corps.

De l'autre côté, cette union avec le corps qui marque l'impuissance de l'esprit à réaliser une action désincarnée est réglée par le rythme cadencé du *mécanisme* : car nous sommes automate autant qu'esprit, selon Pascal.

---

[379] *Ibid.* ; nous soulignons.

[380] AT IX, 64.

L'automatisme créé par l'habitude représente alors, d'une façon apparemment paradoxale, la possibilité d'entraîner l'esprit par la répétition, dans le cadre d'une subjectivité qui par son caractère imprédictible altère toute prétention méthodologique cartésienne.

En d'autres mots, compte tenu de la présence d'un automatisme corporel qui ne peut pas être dissocié de toute opération de l'esprit, la stratégie, élaborée par Pascal, de « remède » aux passions consiste dans une multiplication exponentielle des possibilités de fonctionnement mécanique de la machine-corps. Car la coutume peut bien causer des erreurs, dans la mesure où elle est intrinsèquement exclue du domaine de la certitude « claire et distincte ». Mais la présence inévitable du corps dans toute opération spirituelle, en tant qu'il s'agit d'un corps *mécanique*[381], offre la possibilité d'une sorte d' « éducation corporelle » capable de *plier* le corps à choisir des habitudes capables d'ancrer en nous la *persuasion* des principes que nous aurons perçu, même une seule fois, avec évidence.

Ainsi, de façon paradoxale, le seul remède aux passions intrinsèques à l'état de l'homme – essence d'automate pourvu d'esprit – consiste à insister davantage sur cet état d'automatisme. En tant qu'automate, l'homme pascalien qui se substitue au système cartésien mis à mal par le caractère antisystématique des *Pensées* ne peut cependant pas attendre une connaissance absolument certaine des premiers principes. Le seul remède aux passions qui l'enchaînent à sa subjectivité inéluctable et qui obscurcit la vue de ces principes mêmes, est de se faire volontairement automate, d'assumer c*onsciemment* cette seconde nature marqué par la répétition constante que Pascal appelle coutume. De cette façon seulement, la machine devient utile.

---

[381] Il est vrai pourtant que, malgré ce fonctionnement mécanique, la portée des facteurs subjectifs déterminés par la présence constante du lien entre corps et esprit ne peut pas chez Pascal être définie avec précision absolue, car la présence du corps au moment même de la détermination de ces facteurs en empêche toute vision claire et distincte : d'où le paradoxe intrinsèque dans cette idée d'« éducation corporelle » dépourvue d'une vision absolument analytique de l'objet de l'éducation elle-même.

***

> « *Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés* ? Et dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux ? [...] Et s'il y en a d'ineffaçables à la coutume, il y en a aussi de la coutume contre la nature ineffaçables à la nature et à une seconde coutume. Cela dépend de la disposition »[382].

La définition de la coutume comme seconde nature, définition déjà proposée par Cicéron[383], Aristote[384] et St. Augustin[385] est reprise par Pascal à travers la médiation de Montaigne.

La coutume représente tout à la fois une condition idiosyncratique et universelle[386], la borne asymptotique de la conscience de soi. Ce double aspect

---

[382] §158. Nous soulignons.

[383] *De finibus bonorum et malorum* V, 25, 74 : « Consuetudine quasi *alteram naturam* effici.» (nous soulignons).

[384] Voir l'*Éthique à Nicomaque*, X, 9, 1179b15.

[385] *Contra Julianum* IV, 103: « [Consuetudo] ... quæ non frustra dicta est a quibusdam secunda natura.».

[386] À ce sujet voir Gérard FERREYROLLES, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Honoré Champion, Paris, 1995, surtout les pp. 18-9; p. 143, qui reconstruit dans leur complexité les usages linguistiques du terme à l'époque de Pascal : « Dans la langue d'aujourd'hui, il paraît que l'habitude (individuelle) tend à annexer le territoire de la coutume. Lorsqu'au XVII^e^ siècle, en effet, c'est la coutume qui tend à annexer le territoire de l'habitude. Celle-ci est définie par Furetière une « *accoutumance* qui donne facilité de faire des actions qu'on a plusieurs fois réitérées », et son emploi propre se restreint presque à la technique philosophique (la question des *habitus*) et théologique (la question des péchés d'habitude, celle de la grâce habituelle). Alors que l'habitude est doublement liée à l'individuel, et par son sens « en physique » – où elle désigne « la complexion du corps humain » - et par son sens « en morale » – où les *habitus* définissent les vertus et les vices et sont donc du ressort de la responsabilité personnelle, la coutume, en tant que « train de vie ou d'actions ordinaires », embrasse à la fois le collectif *et l'individuel* [...]. Un exemple montre bien cette ambigüité, ou cette ubiquité, de la coutume : lorsque Pascal décrit son rôle dans l'acquisition d'une croyance religieuse, il fait référence aussi bien au cheminement personnel du converti qui incline en lui « l'automate » à la foi par la répétition, qu'à la pression de

d'universalité et de particularité absolue lui garantit la possibilité d'être un véritable signe de la condition humaine. Ce signe est, chez le Montaigne que Pascal aime même au cœur de divergences de vue (et qu'il cite même lorsque la citation n'est pas explicite), totalement présent en « chaque homme ».

***

Le paradoxe de la nécessité de « se faire automates » d'une façon volontaire, consciente et consciemment passive, afin d'éduquer son corps à l'appréhension des premiers principes qui ne peuvent pas avoir une nature purement intellectuelle, consiste justement dans l'impossibilité de sortir du cadre de la coutume, en tant qu'automates à un double niveau : au niveau constitutif, en raison de l'essence de l'homme ; et à un second niveau qui dépend d'un *choix* de passivité. Mais la double nature, idiosyncratique et universelle, de la coutume, est apparemment la seule solution possible[387] (la seule empreinte de charité), au caractère haïssable de ce « moi » qui ne peut être supprimé :

> « Être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé ne voyant plus le corps auquel il appartient n'a plus qu'un être périssant et mourant. Cependant il croit être un tout et, ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi et veut se faire centre et corps lui-même. Mais n'ayant point en soi de principe de vie, il ne fait que s'égarer et s'étonne dans l'incertitude de son être, sentant bien qu'il n'est pas corps, et cependant ne voyant point qu'il soit membre d'un

---

la collectivité pour faire adopter à ses nouveaux membres la religion traditionnellement reçue : c'est elle (la coutume) qui fait les turcs, les païens (fr. 821-661). L'impérialisme sémantique de la coutume a naturellement sa traduction statistique : dans les *Pensées*, Pascal emploie trois fois le terme habitude contre 49 fois celui de coutume, et une disproportion analogue peut être relevée dans les *Essais* de Montaigne.».

[387] Même dans l'absence de toute garantie métaphysique de certitude. « La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature ? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.» (§159).

corps. Enfin, *quand il vient à se connaître, il est comme revenu chez soi et ne s'aime plus que pour le corps*.

Il plaint ses égarements passés. Il ne pourrait pas par sa nature aimer une autre chose sinon pour soi-même et pour se l'asservir, parce que chaque chose s'aime plus que tout. Mais en aimant le corps il s'aime soi-même, parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui »[388].

[388] §404 ; nous soulignons.

# La négativité de la conscience chez Pascal

« Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi.
Si le pied avait toujours ignoré qu'il
appartînt au corps et qu'il y eût un corps
dont il dépendît, s'il n'avait eu que la
connaissance et l'amour de soi et qu'il
vînt à connaître qu'il appartient à un corps
duquel il dépend, quel regret, quelle
confusion de sa vie passée, d'avoir été
inutile au corps qui lui a influé la vie,
qui l'eût anéanti s'il l'eût rejeté et séparé
de soi comme il se séparait de lui !
Quelles prières d'y être conservé ! Et avec
quelle soumission se lasserait-il gouverner
à la volonté qui régit le corps, jusqu'à
consentir à être retranché s'il le faut !
Ou il perdrait sa qualité de membre.
Car il faut que tout membre veuille
bien périr pour le corps, qui est le seul pour qui tout est. »

PASCAL, *Pensées*, §405.

Chez Pascal donc, l'expérience impossible de la connaissance du moi se répercute dans l'impossibilité d'en donner une définition. Ce sont les passions, avec la conscience de celles-ci, qui constituent le sujet (avec sa nature *ambiguë* d'automate). Car ce sont les passions qui ouvrent, pour l'homme, la possibilité de toute expérience[389] en engageant l' « inévitable guerre intestine », seule forme possible de la vie humaine. Mais ces passions échappent – on l'a bien vu – à toute tentative de définition.

Cet aspect de la question insiste sur le paradoxe qui prend corps dans la figure de l'automate *anti*cartésien : Pascal critique, en fait, une notion du sujet et un lexique des passions qui présupposent la possibilité de l'activité de définition.

[389] Voir encore le §358: « si les passions ne nous tenaient point, huit jours et cent ans sont une même chose ». A ce sujet voir *supra*, le ch. I.

La déconstruction de l'*ego*, provoquée par l'automate comme cheval de Troie prêt à prendre d'assaut l'égo cartésien, présuppose en effet un principe combinatoire qui puisse fonctionner entre les éléments dont il promeut lui-même la dissociation. La conscience du moi chez Pascal n'est pas donnée ; elle n'est pas – comme c'est le cas chez Descartes, et pourtant, on l'a déjà vu, non pas chez Spinoza – *originaire.* Pour pouvoir atteindre la conscience d'un moi qui n'est concevable que comme résultat d'une déconstruction, comme négativité, il faut pourtant partir d'une certaine idée du moi. Ce paradoxe, qui constitue l'aspect le plus typique de tout problème de la narration du moi, n'est pas présent chez Spinoza, tandis qu'il l'est chez Pascal. Ce dernier, au moment où il franchit les bornes de la narration de la conscience de soi, en révèle la nature discontinue, décomposée, insaisissable.

En effet, le langage spinozien contourne l'obstacle du récit du moi par l'invention d'une nouvelle grammaire de l'éthique, tandis que Pascal plonge dans l'abîme problématique et paradoxal d'un lexique du moi qu'il est forcé d'adopter afin de le vider de toute signification.

***

Tandis que Spinoza réinvente le lexique des passions cartésiennes en le mettant au service d'une conscience entendue non pas comme point de départ de l'expérience humaine, mais plutôt, comme but ultime de la libération de l'homme par l'augmentation de sa puissance – augmentation qui passe par l'augmentation de l'*activité* psychophysique de celui qui acquiert une conscience de soi – Pascal réfute donc toute possibilité d'un discours pareil.

Spinoza, en rejetant la figure de l'automate spirituel, affirme la légitimité d'un discours affectif qui soit, en même temps, un discours de connaissance et d'émancipation. Il façonne donc une langue des affects qui redouble, par sa grammaire précise et détaillée, le parcours de la conscience de soi se déroulant à travers l'*Éthique* comme une entreprise de connaissance susceptible de dévoiler

tout point obscur, toute confusion de l'homme au sujet de soi-même. Pascal remonte, en revanche, vers l'amont de la question de la connaissance de soi-même – et cela, en acceptant d'abord les prémisses de l'anthropologie cartésienne, afin de les renverser et de les briser. Il met en question la possibilité elle-même d'affronter le discours des passions, et par cela, il efface non seulement la notion cartésienne d'une conscience comme état donné, comme point de départ pour toute expérience, mais aussi le point d'accostage auquel Spinoza parvient : celui de la possibilité de *construire* une conscience.

Car chez Pascal, la conscience n'est ni pacifiquement donnée *a priori*, comme chez Descartes, ni susceptible, comme chez Spinoza, d'être construite par l'expérience – affective et ensuite intellectuelle – des rencontres avec le monde que l'on peut constituer en objet du désir, en théâtre de la vie active.

Chez Pascal, la conscience de soi est le résultat d'une déconstruction de l'image de soi-même – déconstruction qui, seule, peut dévoiler la contradiction intrinsèque de l'être humain, mais qui, en même temps, représente pour l'homme une mutilation volontaire, concentrée dans l'effort de se faire automate. Mais, pour qu'on puisse déconstruire quelque chose, il faudrait que quelque chose soit en effet donnée, avant que l'acte de déconstruction ne commence – et pourtant, au moyen du renversement de la figure cartésienne de l'automate, Pascal rejette aussi la notion cartésienne de conscience en tant qu'état originaire de présence du moi. Dans cette impossibilité de présence et absence simultanées, se condense justement le paradoxe de la notion pascalienne de conscience.

Ce paradoxe se « résout » seulement par l'affirmation elle-même de son caractère insoluble comme *conditio sine qua non* de tout état conscient. En fait, le sens le plus profond de l'impossibilité de la présence/absence de la conscience réside dans l'observation de son impuissance au niveau sémantique : la conscience est impossible en tant qu'indicible. Les passions qui la constituent sont, en soi, ineffables, et en même temps, impossibles à supprimer. Le paradoxe demeure tel qu'il est, et c'est en cela, dans le dévoilement de l'impossibilité d'une solution conciliatrice, qu'il devient fécond. Car ce paradoxe dénude finalement le caractère tragique de toute entreprise cognitive orientée à la découverte du moi,

en mettant l'accent sur l'impossibilité de traiter des passions de façon rationnelle. Une écriture dramatique seulement, qui laisse parler les passions constituant cette anti-conscience[390], peut rendre compte du phénomène du moi, et de l'impossible, et pourtant incontournable, entreprise de le connaître. Pascal, à la différence de Spinoza, au moment où il aborde la question de la connaissance de soi-même insiste sur le paradoxe du dédoublement du moi – en sujet et en objet de connaissance – qui n'apparaît pas susceptible de trouver une solution.

La langue spinozienne des affects est une langue da matrice imaginative, qui pourtant peut être réinterprétée en conservant ses accents dans leur déclinaison la plus orientée en direction de l'action du sujet sur les mouvements de son esprit, et qui peut donc être exprimée par une rationalisation qui réduit de plus en plus la partie irrationnelle, inconsciente des affects. Chez Pascal, en revanche, cette entreprise se révèle tout à fait impossible, et pourtant elle implique un effort constant, une tension pérenne du sujet qui est censé se connaître et qui ne peut le faire que par la médiation d'un langage qui ne sera jamais passible de rendre compte de façon rationnelle de la complexité de cette observation auto-directe.

***

En résumé : on a bien vu comment l'étude paradigmatique des passions au XVII^e siècle – celle de Descartes, à la fois modèle et cible polémique de nos deux auteurs – s'employa à ramener les passions *de l'âme* à la simplicité de leurs éléments. Ces éléments sont censés expliquer, avec leurs combinaisons, le spectre entier des possibles passions humaines[391]. Or, par rapport à l'entreprise cartésienne, l'attitude de Spinoza et celle de Pascal à l'égard de l'étude des

[390] A ce sujet, voir *infra*, le ch. III.

[391] Voir PA, art. 69: « ... On peut aisément remarquer qu'il n'y [...] a que six [passions] qui soient telles [i.e., primitives], à savoir, l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse ; et que toutes les autres sont composées de quelques-unes de ces six, ou bien en sont des espèces... ».

passions se configurent comme deux réinterprétations radicales. Le paradigme cartésien, par analogie ou bien par contraste, est toujours présent chez les deux auteurs qui, sans se connaître directement, répondent pourtant au même interlocuteur. Car l'entreprise de Descartes constituait sans doute un précédent, pour l'étude de l'homme, précédent dont il fallait absolument tenir compte.

Spinoza réinterprète les *Passions de l'âme* à travers la cohésion rocailleuse de son système. Pascal, lui, les réinterprète à travers ses lectures de Montaigne et sa réflexion fragmentée sur le moi et sa confusion tyrannique.

Le premier en réfutant le dualisme cartésien, le second en le poussant jusque dans ses conséquences ultimes, ils réécrivent leurs versions opposées (et, de quelque façon, peut-être complémentaires) des *Passions*.

Ces deux versions sont encadrées par deux paradigmes anthropologiques complètement différents. Elles sont élaborées à partir de perspectives complètement différentes, et elles sont finalement exposées dans des formes contrastées – et ceci non seulement en raison d'une différence d'expression linguistique. C'est que l'approche de Spinoza se situe dans une perspective qui semble déjà au-delà du discours passionnel qu'elle présuppose et dépasse, en réinventant, comme on le verra, ses aspects combinatoires – processus qui se condense dans sa théorie de la définition mais aussi dans l'invention novatrice d'une *langue des affects*. En même temps, Pascal réinterprète la théorie cartésienne des passions en la vidant de son sens, à partir d'une perspective qui se situe justement au cœur de l'intimité du *cogito*, et qui parle la *langue émotionnelle* des passions, ces dernières structurant inévitablement la « seconde nature » de la coutume engendrant le sentiment.

En 1954 le linguiste Kenneth Pike créa une nouvelle terminologie visée à décrire la dichotomie méthodologique relative à différentes démarches d'étude des comportements humains. Pike pensait notamment à l'anthropologie

culturelle, lorsqu'il empruntait des termes issus de l'arsenal théorique de la linguistique : « emic » et « etic », dérivés respectivement de « phonemic » et de « phonetic »[392]. L'approche « etic » est celle de l'observateur qui essaie de rester le plus « neutre » possible en ne se laissant pas influencer par des considérations de nature ethnocentrique, politique, ou culturelle. Au contraire, l'approche « emic » est la description d'un comportement ou d'une croyance, par un observateur qui achève cette description même au cœur de l'espace culturel qu'il s'engage à décrire, en superposant son point de vue et sa narration du phénomène aux codes auxquels il reconduit le phénomène même.

On pourrait définir l'approche spinozienne des passions comme un compte-rendu « etic » des affects. Celle de Pascal, en revanche, les envisage d'une perspective « emic », pour employer la terminologie élaborée par Pike. Ce qui apparaît intéressant, c'est que, par rapport au paradigme partagé des *Passions de l'âme* cartésiennes, c'est Pascal qui semble d'abord accepter, d'un côté, les prémisses dualistes de la psychologie cartésienne, alors que Spinoza les rejette au nom d'une relation tout à fait égalitaire du corps et de l'esprit. Spinoza, cependant, à travers sa notion novatrice des affects, qui découle justement du rejet du dualisme, construit une théorie « etic » de la psychologie humaine, comme l'est celle de Descartes – tandis que Pascal, à cause du court-circuit entre l'acceptation du dualisme cartésien et son propre idéal de l'ineffabilité du moi, est contraint de donner un compte-rendu « emic » de l'identité humaine, qui contraste avec l'approche de Descartes. Le modèle des *Passions de l'âme* est ainsi dépassé de deux façon différentes et, en quelque mesure, complémentaires, car chacun des deux penseurs en devance les limites qui lui sont les plus évidents.

***

[392] Voir Kenneth PIKE, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, Mouton, Den Haag, 1967.

Le résultat de la double réécriture qui, en révolutionnant les *Passions de l'âme*, en tordit les présupposées en version « emic » et en version « etic », est finalement une dissolution spectaculaire du statut originaire de l'égo cartésien. La conscience, chez Spinoza et chez Pascal, perd son statut primordial et devient une entité complexe, passible d'une construction généalogique : il en résulte que la physiologie de la conscience spinozienne et celle de la conscience pascalienne sont incompatibles avec l'instantanéité du *cogito* cartésien.

En effet, la dissolution de l'égo cartésien donne donc lieu, chez Pascal et chez Spinoza, à des conséquences diamétralement opposées.

Chez le premier, la dimension affective est rachetable par une absolue passivité ; chez le deuxième, par l'invention d'une nouvelle notion d'activité. On verra par la suite comment ces deux projets interagissent par contraste, au niveau structurel, avec les respectifs procédés d'étude des passions.

## II.3. Affects actifs

Dans la Machine, l'homme selon Pascal (« automate autant qu'esprit ») repère le principe corporel de la coutume, qui engendre toute garantie possible des principes de la connaissance. Les perceptions confuses de la raison créent des habitudes corporelles. De celles-ci, à leur tour, découlent les sentiments. Et ainsi, s'il est vrai que « la raison rend les sentiments *naturels* », c'est parce que cette 'nature' des sentiments, c'est la coutume conçue comme deuxième nature.

Les sentiments naturels « s'effacent », à leur tour, « par la raison » (§531), car une nouvelle perception de la raison va engendrer une nouvelle habitude corporelle – c'est-à-dire, un autre sentiment.

On voit ici des similitudes avec la conception spinozienne. Mais ce sont les similitudes elles-mêmes, qui rendent les différences de plus en plus évidentes.

# Spinoza. Activité de la Joie

« Les philosophes conçoivent les affects dont
nous sommes tourmentés comme des vices
dans lesquels les hommes tombent par leur propre faute;
c'est pourquoi ils ont coutume d'en rire, d'en pleurer,
d'en médire, ou, quand ils veulent montrer
plus d'élévation, de les maudire. »

SPINOZA, *Traité Politique*.

Chez Pascal et chez Spinoza, la connaissance est donc remède aux passions – passions d'un automate, passions d'un anti-automate.

Mais comment opérer dans les deux cas une « éducation raisonnable » du corps?

Chez Spinoza, la raison n'a pas pour tâche de supprimer les affects et les passions.

Le processus transitionnel du passage d'une perfection moindre à une perfection majeure – qui finalise le perfectionnement éthique grâce à cette raison elle-même – doit parler la langue imaginative des affects. Car la raison dont Spinoza parle n'a pas pour but d'étouffer les passions de l'âme ; elle est, plutôt, le seul moyen possible pour transformer – dans le domaine de l'éthique, mais aussi dans celui de la politique – les affects passifs qui nous frappent structurellement en affects actifs, potentiellement capables d'augmenter notre puissance d'agir. En effet, de la raison (c'est-à-dire, de la connaissance du deuxième genre) ne peuvent naître que des affects actifs, c'est-à-dire, des affects dont nous sommes *causæ adæquatæ*[393]. Le lien entre raison et *potentia agendi* ne peut pas s'expliquer sans

[393] Voir EIIIDef3.

référence au domaine des affects. Le lien essentiel de raison et nature humaine[394] ne peut pas non plus faire abstraction de cette dimension affective.

La raison est ce qui permet de connaître adéquatement les causes de notre agir qui nous rendent libres et, par conséquent, hommes au vrai sens du mot. La raison est, encore, ce qui rend Spinoza lui-même capable d'écrire une éthique – au lieu des satires, œuvre des soi-disant « philosophes » dont il parle en début du *Traité politique*[395].

***

Dans la proposition 20 de la cinquième partie, tandis qu'il expose les bénéfices de l'amour découlant de la science intuitive, suprême achèvement de l'éducation affective-intellectuelle de l'*Éthique*, Spinoza affirme que l'« Amour envers Dieu ne peut être corrompu ni par l'Envie ni par la Jalousie. Il est au contraire d'autant plus favorisé que nous *imaginons* un plus grand nombre d'hommes liés à Dieu par un même lien d'amour »[396]. *Imaginons*, écrit-il : car c'est justement l'imagination qui, dans sa modalité active et évocatoire (susceptible, à la différence de la modalité purement reproductive, d'augmenter notre puissance

[394] Voir *Traité politique*, II, 11 : « Et ainsi j'appelle un homme « libre » sans réserve dans la mesure où il est conduit par la raison, parce que dans cette mesure même il est déterminé à agir, quoique nécessairement, par des causes qui peuvent être comprises adéquatement à partir de sa nature seule ». Traduction de Charles Ramond, *Op. cit.*

[395] Voir TP, I, 1 : « Les philosophes conçoivent les affects dont nous sommes tourmentés comme des vices dans lesquels les hommes tombent par leur propre faute; c'est pourquoi ils ont coutume d'en rire, d'en pleurer, d'en médire, ou, quand ils veulent montrer plus d'élévation, de les maudire. [...] Ils conçoivent les hommes en effet non tels qu'ils sont mais tels qu'ils voudraient qu'ils soient ; et ainsi le plus souvent ils ont écrit une Satire en guise d'Éthique.» (*Trad. cit.*, p. 89).

[396] « Hic erga Deum Amor, neque Invidiæ, neque Zelotypiæ affectu inquinari potest ; sed eo magis fovetur, quo plures homines eodem Amoris vinculo cum Deo junctos *imaginamur.* ».

d'agir comme Spinoza le démontre dans le scolie d'EII17[397]) nous rend finalement hommes au vrai sens du terme, et cela parce que c'est évidemment *l'imagination qui nous permet de lire le langage des affects*.

C'est l'imagination, ce qui permet à la *Mens* de connaître l'état du corps dont l'esprit est l'idée[398].

Lorsqu'elle est associée aux passions joyeuses – qui accroissent la puissance d'agir – l'imagination devient indispensable à tout processus de connaissance des autres (condition, à son tour, nécessaire à l'accès à la *scientia intuitiva*). Les affects joyeux seulement[399] (c'est-à-dire: les passions de joie, lorsqu'on en devient *causa adæquata*) expriment une rencontre entre le corps qui provoque un certain mouvement de l'esprit et celui qui en fait l'expérience :

> « Tous les affects qui se rapportent à l'Esprit en tant qu'il agit, c'est-à-dire à la Raison, ne sont autres que des affects de Joie et de Désir. C'est pourquoi celui qui est conduit par la Crainte et fait le bien par peur du mal n'est pas conduit par la Raison»[400] .

Cette rencontre même conduit à la formation d'une notion commune. Autrement dit, c'est cette rencontre qui permet de sortir du premier genre de connaissance et de parvenir au second, qui se déroule justement parmi ces

---

[397] « Car si, tandis qu'il imagine comme lui étant présentes des choses inexistantes, l'Esprit savait, en même temps, que ces choses, en fait, n'existent pas, il attribuerait à bon droit cette puissance d'imaginer non pas à un vice de sa nature, mais à une vertu » (« Nam si Mens, dum res non existentes, ut sibi præsentes, imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suæ naturæ, non vitio tribueret »).

[398] Voir EII29. L'imagination fournit une représentation des affections du corps, en révélant sa *dispositio* (*non quidem distincte,* pourtant: *sed confuse*!). Il s'agit d'informations qui requièrent, bien sûr, une surinterprétation mentale capable de les intégrer jusqu'à un niveau d'adéquation satisfaisant. Mais il s'agit aussi d'informations essentielles pour obtenir une conscience du corps et de ses affections.

[399] « Omnes affectus qui ad Mentem quatenus agit hoc est qui ad rationem referuntur, nulli alii sunt quam affectus Lætitiæ et Cupiditatis atque adeo qui metu ducitur et bonum timore mali agit, is ratione non ducitur. » EIV63Dem.

[400] Voir la série de proposition se déroulant d'EII37 à EII40.

notions. Les passions de joie redoublent donc dans les notions communes ; les passions de tristesse, en revanche, n'y parviennent pas, car elles ne conduisent pas à la création de notions communes en tant qu'elles ne font pas état d'une rencontre *positive* entre deux corps. Dans ce sens, le mimétisme de l'amour (qui est une fonction de la joie) est productif, et fait progresser la connaissance, mais également la *vis existendi*. Tandis que le mimétisme de la haine est stérile en tant qu'il brise ce lien collectif qui unit les hommes et qu'on voit à l'œuvre entre ceux qui participent de l'Amour issu de l'exercice de la *scientia intuitiva* (EV20).

Voilà dans quelle mesure une proposition telle quelle la proposition 20 de la cinquième partie ne supprime pas la phénoménologie physiologique de l'amour qu'on trouve dans la troisième mais, au contraire, la dépasse en la gardant[401]. Dans la dernière partie de l'*Éthique*, en effet, les aspects potentiellement pathologiques de l'amour décrits au sein de la théorie des affects (c'est-à-dire, Envie et Jalousie, dont Spinoza fait explicitement mention dans EV20 en déclarant que l'amour intellectuel de Dieu est amour au sens vrai, et pourtant, qu'il ne les inclut pas), sont complètement *réabsorbés* dans un regard novateur sur la relation réciproque entre les hommes qui sont tous « liés à Dieu par un même lien d'amour ». La nouveauté de cette relation jaillit de la forme particulière de connaissance réciproque qui « lie » les sages (ceux qui ont conscience de soi !, et sont ainsi délivrés des passions en faveur des affects) les uns aux autres. Il s'agit de la connaissance des autres en tant que *res singulares.* En effet, la connaissance de troisième genre (la *scientia intuitiva*) transit des fondements de l'être (attributs) aux choses singulières. Suivant la classification des genres de connaissance proposée par Spinoza dans les scolies d'EII40, la connaissance de troisième genre représente l'achèvement idéal des connaissances de genre inférieur (la connaissance du premier évolue en effet des perceptions singulières – *signa* – aux notions communes, et celle du second, des notions communes jusqu'aux universels).

[401] EV37 affirme évidemment qu'« il n'existe rien, dans la Nature, qui soit contraire à cet Amour intellectuel, c'est-à-dire qui puisse le supprimer.» (« Nihil in Natura datur quod huic Amori intellectuali sit contrarium sive quod ipsum possit tollere. »).

Un aspect essentiel de la question réside toutefois dans le fait que la connaissance de premier genre n'est pas censée être étouffée par celles de genres supérieures. Il s'agit plutôt de lui donner un achèvement ordonné à l'augmentation progressive de la puissance de connaître, d'agir et d'être. Spinoza soutient que « plus nombreux sont les objets que l'Esprit comprend par le second et le troisième genre de connaissance, moins il est rendu passif par les affects qui sont mauvais, et moins il craint la mort »[402]. Car la raison spinozienne n'a pas, on l'a vu, la tâche perverse de supprimer les affects et l'imagination. Elle est plutôt censée nous rendre « causes adéquates » de nos affects, qui demeureront aussi longtemps que nous serons hommes.

Voilà pourquoi l'imagination, interprète du langage des affects, peut être « éduquée » en développant son côté actif ; elle ne peut pas, en revanche, être éradiquée. Le processus qui consiste à reconnaître les autres comme nos semblables ne pourrait en réalité se produire sans l'imagination.

Et les hommes liés à Dieu par l'Amour intellectuel qui provient de la science intuitive, rendent cet Amour d'autant plus puissant qu'ils *imaginent* d'autant plus nombreux les hommes engagés dans le même élan émotionnel.

***

On a vu, qu'au sein du passage de la passivité à l'activité, Spinoza ne prévoit pas d'intervention « mutilatrice » de la raison en tant que garante d'une vraie connaissance du bien et du mal: il ne s'agit jamais d'effacer un affect, mais plutôt de favoriser la transition en vue d'un affect capable d'accroître la *potentia agendi* – un affect plus fort.

En réalité, l'adjectif *fortis* est habituellement employé par Spinoza en référence aux affects, en tant que domaine électif de la puissance d'agir (la

[402] «Quo plures res secundo, et tertio cognitionis genere Mens intelligit, eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt patitur, et mortem minus timet.» EV38.

connexion entre *fortis* et *potens* est confirmé, on l'a vu, par l'hendiadys formulé dans EIVAx.postDef.VII[403]). En général, *fortis* (qui apparaît surtout au degré comparatif de supériorité), caractérise (presque) à chaque occurrence, le *status* de certains affects vis à vis de certains autres. L'affect *fortior* est donc celui qui est d'autant plus *actif*: seul antidote capable de dominer et, à la limite, d'éliminer un affect contraire, plus faible en tant que moins efficace pour augmenter[404] la *vis existendi* de l'esprit.

La *fortitudo* est matrice commune aux *actions* issues des mouvements d'esprit relatifs à la *Mens* au terme de la conscience de ses processus, comme le démontre le scolie d'EIII59 :

> « Je ramène à la *Force d'âme* [*Fortitudo*] toutes les actions résultant des affects qui se rapportent à l'Esprit, en tant qu'il comprend »[405].

Le *surplus* de force par lequel, au moment où une certaine idée se présente à l'esprit, l'idée plus faible disparaît (tandis que la même chose se produit entre un affect plus fort et un affect plus faible), est lié à une notion de puissance bien précisée : ceci permet d'identifier, dans le mot *activité*, la référence à une certaine disposition de conscience, disposition qui soustrait d'une façon « dialectique » (en tant qu'absorbant les conflits dans un rapport dynamique de transformation), le concept spinozien d'affect au domaine de la pure passivité.

***

[403] Voir *supra*, p. 242.

[404] Il semblerait d'abord légitime d'ajouter « ou bien, diminuer »; mais à y bien réfléchir, on voit que cela ne serait pas logique car le caractère actif de l'affect n'aurait pas dans ce cas de vérification réelle.

[405] « Omnes actiones, quæ sequuntur ex affectibus, qui ad Mentem referuntur, quatenus intelligit, ad Fortitudinem refero.».

Chez Spinoza, l'antidote à l'esclavage des passions (c'est-à-dire à la composante purement passive des affects) réside dans la connaissance : connaissance de soi, de ses états affectifs, de sa disposition par rapport aux rencontres qui rendent possible la construction de notions communs grâce aux informations sur nos états. Informations, qui concernent donc nos états physiques, nos états affectifs, en révélant notre disposition face à ce monde de rencontres possibles qui seules ont le pouvoir de nous laisser former des notions communes – c'est-à-dire, les fondements de notre raisonnement rationnel.

Le remède aux passions ne peut donc pas résider dans la raison pure. Car, chez Spinoza, il faut bien le dire, il n'existe pas de raison pure : sa raison réside plutôt dans l'achèvement d'une connaissance qui garde les aspects *vertueux* de la connaissance imaginative tout en s'extrayant de sa logique trompeuse. Une fois qu'on a reconnu en tant que tels les aspects de passivité d'une passion qui reflète une représentation confuse d'un état corporel, on parvient également à une représentation plus adéquate de l'état de notre corps par rapport à cette modalité précise de représentation. Dans ce sens, la théorie des affects, en définissant ceux-ci se configure comme une stratégie d'éducation du corps[406]. Ainsi, la possibilité d'être « causa adæquata » de nos états affectifs, antidote à l'esclavage des passions, est la possibilité d'en être cause non pas dans le sens d'une causalité qui s'exprime par une sorte d'« émanation », mais toujours dans un sens immanent. Voilà dans quelle mesure un affect nous dit quelque chose de nous-mêmes, et non pas seulement de ce qui provoque en nous un certain élan émotionnel. Le processus transitionnel permettant de devenir *causa adæquata* de nos affects ne serait pas possible, si l'on érigeait comme point de départ de l'entreprise éthique une notion *préconstituée* de la conscience; il l'est seulement face à une idée de conscience en construction, qui résulte de ses mêmes états affectifs. Car, en devenant cause de ces états, on acquiert également une conscience « généalogique », et on devient, tout à fait, ce qu'on est, sans se mutiler de sa partie émotionnelle, sans l'étouffer. On reste toujours présent dans ces

[406] À ce sujet, voir *infra*, le ch. III.

états : on en devient, à vrai dire, la cause immanente, et on se connaît en tant que telle.

***

Cet antidote aux passions se fonde sur la possibilité d'une théorie de la connaissance active, constructive : celle qu'on a vu se développer à l'ombre des ruines de la notion d'automate. C'est un antidote qui se nourrit de la force propulsive du *conatus* et trouve son lieu naturel, justement, *en lieu et place* de l'automate disparu

# Pascal et l'honnêteté impossible

Chez Pascal, au contraire, l'homme peut *au mieux* se faire automate, en accroissant son niveau de passivité.

Tandis que, chez Spinoza, un affect plus fort peut seul entraîner un affect plus faible en direction d'un niveau moindre de passivité, chez Pascal c'est une nouvelle habitude corporelle qui peut remplacer la précédente en engendrant un nouveau « sentiment ». Pourtant, si chez Spinoza la force de l'affect garantit par elle-même un « antidote » à la passivité, chez Pascal le domaine de l'anthropologie « affective » humaine peut être sublimé uniquement par l'accès à l'acmé de la passivité, et, en cela, au salut indémontrable de la foi qui ne serait pas possible sans la posture « physique » de l'automate et qui, pourtant, anéantit tout discours affectif. Mais pour ce qui est de l'homme marqué par le péché originel c'est-à-dire le domaine des sentiments et de la Machine qu'on ne peut éliminer dès qu'on se concentre sur l'expérience humaine (« car il ne faut pas se méconnaître »). Au moment où on contracte une nouvelle habitude corporelle il n'y a pas de garantie de progression, en dehors du saut dans l'inconnu de l'abandon à la foi. Car, si « la raison rend les sentiments naturels », on se trouve toujours dans le domaine d'une « deuxième nature » qui, en dehors de la coutume, n'a pas de garanties ni épistémiques, ni éthiques – c'est-à-dire, qui ne peut pas se bonifier.

Chez Spinoza, la possibilité de la *fortitudo* est la garantie pour accroître son niveau d'activité, tandis que chez Pascal, ce qui est relatif au domaine du sentiment est censé rester dans l'enclos « mécanique » de la coutume.

Chez Pascal, la valeur de l'homme et de toute qualité le caractérisant change radicalement dès qu'on l'observe du point de vue religieux, car l'homme est marqué, de l'un côté, par le péché originel et irréversiblement plongé dans la doublure monstrueuse de sa constitution ; de l'autre, par son appartenance au domaine de la coutume, entendue comme seconde nature. Chez Spinoza, ce dédoublement de perspective est inenvisageable car l'homme est et demeure d'une manière irréductible partie d'une nature qui ne le transcende pas.

***

Il y a pourtant, chez Pascal, une qualité « universelle » qui semble à première vue dépasser les bornes de la coutume. L'honnêteté, « cette qualité universelle », seule, « plaît » à Pascal. Il semble de plus que l'honnêteté soit en quelque sorte un paravent aux dérives impies du manque de foi, en l'absence même de foi. Cela résonne dans l'exhortation de Pascal aux libertins :

> « Qu'ils laissent donc ces impiétés à ceux qui sont assez mal nés pour en être vraiment capables : *qu'ils soient au moins honnêtes gens, s'ils ne peuvent être chrétiens* ! ».[407]

Cette exhortation met en lumière les aspects les plus connotés sociologiquement de l'honnêteté : faute d'une vraie foi, les libertins sont malgré tout appelés à faire référence à une morale « honnête » – morale qui, à défaut d'être chrétienne, est quand même le fondement de la culture à laquelle ils appartiennent (mieux : cette morale est constitutive de la société dans laquelle ils

[407] §681 ; nous soulignons.

sont « nés »). En outre, elle les distingue des impies – ceux «qui sont assez mal nés » et qui se situent en dehors des bornes sociales de la *pietas*.

L'honnêteté est alors en quelque sorte un subrogé socialement accepté de la morale religieuse ; un idéal qui, selon ce passage, serait hors de propos dans la société des impies mal nés, c'est à dire en marge du christianisme.

***

En effet l'honnêteté – même si, comme Pascal le dira aussitôt, elle ne peut pas être enseignée[408] – est d'abord un idéal profondément enraciné dans la prose des moralistes[409]. Car l'honnête homme, respectueux et tolérant, souple et « plaisant » en société, parle la langue de la culture courtisane de la France du XVII^e^ siècle, culture dont il représente lui-même, en tant qu'honnête homme, un idéal régulateur. C'est une langue imprégnée des échos de la Renaissance – italienne d'abord, puis française. L'idéal de l'honnêteté issu de la plume de Baldassar Castiglione, de La Bruyère, de La Rochefoucauld, est resémantisé par Pascal non sans garder les échos de sa tradition d'origine. L'idéal de l'honnêteté est, enfin, un idéal mondain, idéal de perfection et surtout d'équilibre social.

La « qualité universelle » de l'honnêteté n'apparaît donc pas d'abord vraiment « universelle », mais plutôt, liée à un certain milieu culturel dont elle exprime l'équilibre, voire même la mesure.

***

[408] §643. Voir *infra*, pp. 299ss.

[409] Pour une lecture « sociologique » de l'idéal de l'*honnête homme*, voir Bérengère PARMENTIER, *Le siècle des moralistes*, Seuil, Paris, 2000, pp. 186ss., qui reconstruit la figure de l'honnête homme, défini par son goût et sa culture plutôt que par le sang et l'argent. Voir aussi Jean MESNARD, *Les* Pensées *de Pascal*, SEDES, Paris, 1995, pp. 109-13, qui précise comment l'image de l'*honnête homme* soit façonnée par opposition à l'idéal du héros.

Toutefois l'honnêteté ne peut être enseignée ni apprise, selon Pascal :

> « *On n'apprend point aux hommes à être honnêtes hommes, et on leur apprend tout le reste*. Et ils ne se piquent jamais tant de savoir du reste comme d'être honnêtes hommes. Ils ne se piquent de savoir que la seule chose qu'ils n'apprennent point »[410].

De plus, Pascal la considère comme une « qualité universelle », comme s'il s'agissait de quelque chose d'inné :

> « Il faut qu'on n'en puisse [dire] ni : il est mathématicien, ni prédicateur, ni éloquent, mais il est honnête homme. *Cette qualité universelle me plaît seule.* Quand en voyant un homme on se souvient de son livre, c'est mauvais signe. Je voudrais qu'on ne s'aperçût d'aucune qualité que par la rencontre et l'occasion d'en user, NE QUID NIMIS, de peur qu'une qualité ne l'emporte, et ne fasse baptiser. Qu'on ne songe point qu'il parle bien, sinon quand il s'agit de bien parler. Mais qu'on y songe alors »[411].

Pourtant, on l'a vu, des fragments tels quel le §681 ne laissent pas de doutes sur la nature socio-culturelle (c'est-à-dire : conventionnelle) de la notion pascalienne d'honnêteté : une « qualité universelle » qui ne peut pourtant être possédée par les « mal nés », les infidèles qui vivent en dehors du christianisme.

***

La solution à cette apparente contradiction semble émerger lorsqu'on la rapproche du fragment 532, qui signale, chez Pascal, le caractère accidentel et éphémère de toute détermination du moi. Dans ce §532, l' « honnête homme » est dépouillé des déterminations de son individualité. Elles tombent l'une après l'autre, pour ne laisser que la présence impalpable de l'honnêteté. Dans le §567,

[410] §643 ; nous soulignons.

[411] §532 (« Honnête homme ») ; nous soulignons.

en revanche, comme on l'a déjà vu, la réponse à la question fondamentale concernant l'essence du « moi » (« Qu'est-ce que *le moi* ? ») conduisait à la lacération du concept, déchiré par le caractère non-essentiel de toute détermination qualitative. Non seulement le « moi » disparaissait face à l'observation objective ; mais, de plus, dans la superposition des points de vue différents, dans l'abîme entre l'observateur et celui qui est observé, l'implosion de la certitude du *cogito* cartésien révélait l'anti-substantialité radicale de ce « moi ». Le caractère non-essentiel et périssable de ses qualités marquait l'impossibilité de le saisir, au niveau cognitif comme au niveau affectif:

> «Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non, car il ne pense pas à moi en particulier. […] Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme sinon pour ses qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? […] Cela ne se peut et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités»[412].

***

La dissolution de l'*ego*, tyrannique (§494) et *structuralement* indéfinissable, laisse ses traces. L'honnêteté qui « plaît », seule, n'est qu'une autre détermination de la personnalité et, en tant que telle, elle appartient toujours au domaine insaisissable des qualités du moi. Le plaisir qu'elle provoque ne peut être alors vraiment distingué de tout autre plaisir causé par quelques qualités intrinsèquement éphémères.

En effet, il s'agit toujours d'une qualité : « je puis perdre » l'honnêteté, « sans me perdre moi ». Seul son aspect indéfinissable semble, de quelque façon, garantir sa survie ; en tant que plus impalpable, elle est bien plus générale que ne l'est la beauté, par exemple, car elle relève d'une attitude plutôt que d'un état particulier. Mais de même que l'on peut « perdre » mémoire et jugement, on peut toujours perdre son honnêteté aussi.

[412] §567 ; nous soulignons.

Ainsi reste-t-on toujours dans le domaine de la coutume et des comportements sociaux qui – bien qu'ils présentent une composante idiosyncratique et individuelle – ne reçoivent leur reconnaissance qu'au niveau social. L'honnêteté, qui, en tant que qualité, ne peut être ni enseignée ni apprise, et qui n'arrive pas davantage à déterminer d'une façon certaine le moi indéfinissable et tyrannique, ne fournit pas de prise pour sortir du domaine idiosyncratique, incommunicable et *intrinsèquement passif* de la coutume. Car si le seul salut possible pour l'homme jaillit de la transcendance de la foi, il ne reste pourtant, au niveau de l'immanence, que le paradoxe de la passivité choisie et cherchée : le paradoxe qui consiste à se faire automate. Cela n'a rien à voir avec la *Fortitudo* spinozienne, garantie de la possibilité d'une théorie active de l'affectivité qui promeut, par l'acte même de la connaissance, le passage libérateur à un niveau de perfection majeure.

L'attitude à l'honnêteté, au sein de la coutume, possède pourtant une fonction de régulation sociale. Cela ne signifie pas cependant que le rôle de l'honnêteté soit chez Pascal semblable à celui de l'*Honestas* spinozienne : dans le contexte d'une notion bien différente des possibilités de perfectionnement de soi (notion liée à l'idée de la causation immanente des états d'esprit), l'*Honestas* représente le fondement de la société civile, en garantissant la possibilité de l'instauration *rationnelle* de l'amitié[413]. En réalité, l'honnêteté, comme on l'a vu, demeure chez Pascal confinée au terrain de la coutume. Et en cela, elle ne peut être garante de quoi que ce soit.

Face à l'impossibilité de soustraire le lexique des passions, des sentiments et des qualifications du moi au domaine de la seconde nature, on ne peut envisager une notion semblable à la notion spinozienne des affects actifs. L'honnêteté peut toutefois, comme on l'a dit, revêtir une fonction régulatrice. Elle

[413] Voir EIV37S1 : « Le Désir par lequel un homme vivant sous la conduite de la Raison est poussé à établir avec autrui un lien d'amitié, je l'appelle Honnêteté, appelant honnête ce que louent les hommes vivant sous la conduite de la Raison, et vil au contraire ce qui s'oppose à l'instauration de l'amitié. » (« Cupiditatem deinde qua homo qui ex ductu rationis vivit, tenetur ut reliquos sibi amicitia jungat, honestatem voco et id honestum quod homines qui ex ductu rationis vivunt, laudant et id contra turpe quod conciliandæ amicitiæ repugnat. »).

peut régler, en ordonnant la concupiscence qu'elle sous-entend (car l'honnêteté, seule « qualité universelle » qui plaît à Pascal, se fonde sur le désir de plaire déterminé par l'amour propre), la guerre de tout amour propre contre les autres : « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feindre et une fausse image de la charité, car au fond ce n'est que haine »[414]. Elle peut fonder une dialectique entre différents automates, en réglant les mécanismes de leurs moments réciproques de reconnaissance, en mimant une forme de charité collective mais non en la fondant : une entreprise pareille ne peut être accomplie que par une force semblable à l'*Honestas* spinozienne, force mue par la logique d'une amélioration active se réalisant – sous la direction de la raison – à partir du possible accroissement de la *potentia agendi*.

L'honnêteté demeure également bien éloignée (même si elle répond intrinsèquement à un système de valeurs semblable[415]) de la Générosité cartésienne, qui, tout en s'appuyant sur une notion de volonté vivement rejetée par Spinoza, donnait quand même lieu à la possibilité, sinon de progresser dans la diathèse de l'affect en le faisant passer du stade passif au stade actif, du moins de maîtriser ses passions :

> « Ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables. [...] Et avec cela ils sont entièrement maîtres de leurs passions, particulièrement des désirs, de la jalousie et de l'envie, à cause qu'il n'y a aucune chose dont l'acquisition ne dépendent pas d'eux qu'ils pensent valoir assez pour mériter d'être beaucoup souhaitée »[416].

[414] §243.

[415] Voir PA, art. 156 : « Et parce qu'ils [les généreux] n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt, pour ce sujet ils sont parfaitement courtois, affables et officieux envers chacun ».

[416] *Ibid.* Nous soulignons.

Dans le domaine des automates, à la place de cette notion de la générosité, on ne trouve, au mieux, qu'un « tableau » artificiel de la charité : « Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de la charité »[417].

L'image du tableau (comme celle de « l'ordre » du §138[418] qui redouble presque à la lettre ce fragment 150), suggère l'artificialité, le caractère mécanique de ce succédané de la vraie charité qui, seul, peut être le produit de la société des automates. La concupiscence même n'est pas une vraie force de propulsion, car elle répond toujours à la loi mécanique du sentiment qu'on ne peut pas dépasser dans ce royaume où l'idéal de l'honnêteté règle la guerre perpétuelle entre amours-propres tout en promouvant une attitude souple qui, pourtant, n'a rien à ajouter à la constitution passive des machines.

Finalement, l'honnête homme n'est que le héros du divertissement.

On ne sort donc pas, chez Pascal, de la dialectique de la passivité. On assiste toutefois au renversement de l'*ego* cartésien exploité par l'automate comme cheval de Troie. Chez Spinoza, la conscience cartésienne est détruite et remplacée par une notion de conscience entendue comme résultat et dépourvue de toute fonction fondatrice – et cela par l'intervention de la négation décisive de la passivité de l'automate. Cette négation représente le présupposé d'une notion novatrice du rapport corps/esprit, notion sur laquelle se fonde, à son tour, la possibilité de la théorie des affects comme actifs. Chez Pascal, en revanche, l'*ego* cartésien est justement renversé par l'impossibilité d'une théorie semblable.

L'impossibilité des affects actifs, chez Pascal, est totalement liée à celle de construire une théorie et un lexique des affects (ou des passions). Car pour Spinoza, comme pour Pascal, la connaissance est le seul remède possible aux passions. Mais le premier, fort de sa conception révolutionnaire de l'esprit entendu dans un sens purement mentaliste, en éliminant tout risque de concurrence causale avec le corps, construit un certain concept de passion. Ce

[417] §150.

[418] « La raison des effets marque la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre.».

concept entend la passion comme douée d'une facette active qui peut précisément être engagée dans un processus cognitif qui analyse les mouvements de l'esprit d'une façon performative (en fondant la logique de l' « être *causa adæquata* »). Le deuxième, en revanche, conclut à l'impossibilité d'une connaissance de soi qui procède à partir des passions : la connaissance ne peut alors procéder que *malgré* les passions.

# III. Action, passion, réaction

L'antonyme d'*agere* en latin, est tout simplement *pati*. L'antonyme d'*actio* est, bien sûr, *passio*.

C'est la scolastique qui ajouta une nouvelle nuance à la diathèse de l'action. Non seulement action et passion : le Moyen-Âge introduit le lexique de la *réaction*[419].

*Reagere*, dont la matrice est un latin bien tardif, médiéval, ne redouble pas simplement *pati*, « souffrir » : il lui offre un niveau actif, même si on l'entend seulement en tant que réponse au *stimulus* de l'action. Le concept de ré-action/*re-*

[419] Pour une reconstruction du processus de formation du néologisme « reactio », voir Jean STAROBINSKI, *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, Seuil, Paris, 1999, qui conjecture (voir les pp. 19 et suivantes) une insertion très discrète de « reactio » dans le latin narratif du haut Moyen-Âge (par exemple, il en identifie une première occurrence dans un texte composé aux alentours du 960, le *Chronicon di Benedetto monaco di S. Andrea di Soratte* [dans « Fonti per la storia d'Italia, sec. X-XI », éd. G. Zucchetti, Rome, 1920, p. 147], où mention est faite de la résolution de *réagir* contre les Sarrasins : le mot a donc premièrement une *signification militaire*). Toutefois, en l'absence de preuves certaines de son imposition dans la langue de l'époque, on date l'entrée de « reagere » et « reactio » dans la langue latine des savants aux XIIe-XIIIe siècles, par l'intervention d'Albert le Grand qui, en premier, en introduira les termes dans le lexique de la science de la nature, la physique.

*actio* s'enracine, par le préfixe verbal *re-*, dans celui d'action, dont il finit par constituer une sorte d'écho *antagonique*[420]. En tant que jaillissant d'une opposition à l'action, la « réaction » se définit en premier lieu par ses aspects de subordination, causale et temporelle, à l'action qui en autorise la possibilité.

La première occurrence de l'expression qui a été observée par Jean Starobinski se situe dans la chronique d'une entreprise militaire. À propos de l'opportunité d'user de représailles contre les Sarrasins, le latin narratif d'un chroniqueur italien du milieu du Xe siècle emploie le verbe *reagere* : « Ceperunt reagere Sarracenis consilium ». Un nouveau double antinomique de a*gere*, dépourvu de la nuance de pure passivité qui caractérise *pati*, fait ainsi son entrée officielle dans le latin médiéval d'une chronique militaire.

La première apparition de la réaction au niveau lexical est enregistrée dans un contexte belliqueux : ce qui témoigne, en premier lieu, de sa nuance *active* (même si son sens est chronologiquement et causalement subordonné à cette facette orientée à l'activité) du mot. La réaction est déjà, dans la langue guerrière qui préside à sa naissance, la réponse à une attaque – non pas l'acte passif de la subir, ou de l'encaisser.

En second lieu, ce premier emploi du mot montre bien la subordination conceptuelle de la réaction par rapport à l'action : une subordination qui s'explique sur les plans temporel et causal, comme la « réaction » militaire survient *en réponse* à l'action qui l'a provoquée.

***

[420] Voir STAROBINSKI, *Op. cit.*, p. 18 : « *Reagere* est venu beaucoup plus tardivement, chez les scolastiques, en partie pour doubler « souffrir », *pati*, et pour lui donner une face active. ».

La première apparition du mot « réaction » dans le latin du haut Moyen-Âge marque donc d'abord les deux caractères particuliers du terme : la dépendance conceptuelle par rapport à *agere* – matrice dont *reagere* conserve le calque – et la valeur partiellement active de l'action décrite, qui ne peut pas être reconduite au lexique « passif » de la sémantique du *pati*.

À partir du XIIe siècle, ce sera la physique, la science de la nature (de la cosmologie jusqu'à la biologie) qui s'emparera du lexique de la réaction[421]. Le terme « reactio » est d'abord employé dans le lexique physiologique, sans rapport avec le monde humain. L'adaptation latine de la *Physique* d'Aristote, aussi bien que celle des *Quæstiones de animalibus*, montrent l'emploi du terme qui désigne ce que tout agent naturel est contraint de subir de la part de son patient, en retour de son action déclenchant[422]. Toujours, donc, comme dans le langage belliqueux, une réponse ; et toujours une réponse de la partie qui a déjà subi, de la partie lésée. Une réaction suit une attaque. Dans la langue française, « réaction » s'impose dès le milieu du XVIIIe siècle dans le langage médical. Et si ce terme sera adopté par le lexique politique au XVIIIe siècle bien avancé[423], ce sera en vertu de la tendance du vocabulaire moral à englober, au niveau conceptuel, les principes qui règnent sur le monde physique. Mais le terme « réaction » n'aura de cesse d'être membre d'un couple fait d'opposés, même au moment où il s'imposera dans le langage métaphorique de la politique.

Il peut donc y avoir une action sans réaction ; mais pas une réaction sans action. Dans ce sens, même si le mot – peut-être, comme le conjecture Starobinski, en raison de ses lourdes réminiscences scolastiques – n'apparaît pas chez Descartes, ni (sinon incidemment) chez Pascal, l'automate, l'automate de Descartes et de Pascal, est finalement un champion de la réaction.

---

[421] Voir Jean STAROBINSKI, *Op. cit.*, pp. 19 ss.

[422] *Ivi*, p. 23: « Il est nécessaire que l'agent subisse en retour de la part du patient ».

[423] *Ivi*, pp. 285 ss.

## III.1. Le cas de l'*affectus*

« Comme l'Esprit est nécessairement
conscient de soi par les idées des Affections
du Corps, il est conscient de son effort. »

SPINOZA, EIII9Dem.

Ce qui ressort donc de la reconstruction de Starobinski, c'est que la naissance du mot « réaction » est liée à l'exigence de doubler « agere » par une caractérisation antagonique sur le plan spatial et temporel – sans pour autant tomber dans l'état de complète passivité dénoté par « pati ».

A propos de Spinoza, Starobinski se contente de remarquer qu'il n'utilise pas du tout le lexique de *reagere*/*reactio* : « On sait l'importance pour Spinoza de la notion d'effort (*conatus*); son vocabulaire, toutefois, n'inclut pas *reagere*, *reactio* »[424].

Cette remarque est juste et provoque – on peut bien l'imaginer – le manque d'intérêt de Starobinski à l'égard de Spinoza. Mais même si Spinoza n'utilise pas, il est vrai, les mots du lexique de la réaction sur lesquels Starobinski accomplit sa recherche, il est cependant vrai que sa notion d'affect représente justement – aussi bien que cela était l'intention première du mot « reactio » – l'effort de donner une facette active à une notion habituellement conçue comme passive.

Car Spinoza, avec l' « invention » de la notion d'*affectus* (notion qui, comme l'a mentionné Starobinski, est liée à son intérêt pour le *conatus*, pour l'effort – et on a déjà vu, à ce propos, le rôle joué par la disparition de l'automate), invente une nouvelle « facette active » pour un concept (la passion) qu'habituellement

[424] Jean STAROBINSKI, *Op. cit.*, p. 381, n. 12.

jusqu'à son maître et adversaire Descartes, la philosophie n'avait vu que comme passif.

***

Par l'invention de l'*affectus*, Spinoza fournit à la passion – traditionnellement traitée dans l'histoire de la philosophie comme lieu naturel de la passivité – un nouveau côté actif qui est alternatif à celui de la réaction. Le refus du dualisme cartésien, se condensant dans la proposition 7 de la deuxième partie avec son exclusion des interférences causales entre l'ordre de l'esprit et celui du corps, ne permettrait pas en effet que cette « facette active » de l'affect se posât comme chronologiquement et (surtout) causalement dépendante de l'action de quoi que ce soit sur un support complètement passif. C'est le cas chez Descartes, qui, de même qu'il n'emploie pas le mot scolastique de *réaction*, fait tourner tout processus de généalogie passionnelle autour du pivot de l'opposition passion de l'âme/action du corps.

Car, pour Spinoza, corps et esprit ne sont pas deux choses différentes, mais sont, plutôt, à relier tous deux à un même acte de causation : les mêmes effets d'une même cause se manifestent à la fois dans l'ordre des idées et dans celui des corps.

L'aspect actif de l'*affectus* ne se développe donc pas comme suite à une attaque subie de l'extérieur, par le médium passif du corps. Car non seulement le corps n'est pas complètement passif chez Spinoza, mais il est également totalement indépendant, au niveau causal, de tout ce qui se passe dans le domaine de l'esprit. Une même cause a des effets sur le plan de l'esprit, et des effets sur celui du corps, mais il n'y a pas d'interaction, de concurrence causale entre l'ordre du corps et celui de l'esprit. Dans ce sens, l'*affectus* n'est pas réaction comme on peut l'entendre à partir de son origine dans le lexique

belliqueux. Car la facette active de l'*affectus* ne se développe pas suite à une opposition entre attaquant actif/attaqué passif, mais plutôt, à partir de la potentialité (*active*) qui permet à un corps d'être affecté de l'extérieur, et à partir de la nature amphibie de tout résultat de cette affection –car l'*affectus* est, à la fois, cette affection et l'idée de celle-ci, sans qu'il y ait entre l'une et l'autre un rapport de dépendance. Mais, par rapport à la simple affection, l'affect entraîne, de plus, la possibilité transitionnelle du passage à une majeure ou bien à une moindre perfection[425].

***

C'est pour cette raison d'indépendance causale réciproque que Spinoza – bien loin de parler d'action et réaction – emploie les termes d'*affectio* (« affection », ou bien « modification » dans la traduction de Robert Misrahi[426]) et d'*affectus* (affect), qui marquent respectivement le domaine du corps et celui de l'esprit[427]. En l'absence de modification du corps (affection), la possibilité de l'*affectus* est inenvisageable. Et pourtant, la présence d'une modification pareille ne suffit pas à définir le moment de l'affect. On ne parle d'affect que par rapport à une possibilité d'accroissement ou de réduction de la puissance d'agir du corps, et en concomitance avec celle-ci, de la puissance de penser de l'esprit :

[425] Voir la définition d'*affectus*, EIIIDef3 :« J'entends par Affect les affections du *Corps* par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée, et en même temps que ces affections, leurs *idées*. Si nous pouvons être la cause adéquate de l'une de ces affections, j'entends alors par Affect une action, dans les autres cas, une passion.» (« Per affectum intelligo corporis affectiones quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur et simul harum affectionum ideas. Si itaque alicujus harum affectionum adæquata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo, alias passionem. ») ; nous soulignons.

[426] Qui justifie avec force détails son choix : voir *Op. cit.*, pp. 498ss.

[427] Qui, à son tour, comprend en même temps en soi le plan corporel, dont il est l'*idée*.

> « De tout ce qui accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance d'agir de notre Corps, l'idée accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance de penser de notre Esprit »[428].

L'*affectus* est donc une modification du corps, mais aussi l'*idée*, claire ou confuse, d'une certaine modification du corps. L'esprit étant toujours conscient du *conatus* et des idées, claires ou confuses, qui le constituent lui-même (pour EIII9[429]), les degrés de clarté, d'adéquation, d'une idée pareille correspondent à différents degrés de conscience. Au fur et à mesure que ces degrés d'adéquation augmentent, la joie de celui qui conçoit des idées de plus en plus adéquates, est accrue. En effet, toute modification, autant qu'elle devient l'objet d'une connaissance vraie, augmente la Joie de celui dont elle accroît la puissance de penser[430].

L'*affectus* est, pour Spinoza, le baromètre de la conscience et, par cela, de la joie.

***

Le terme *affectus* ne fait sa première apparition que dans le titre de la troisième partie, donc après l'achèvement du *De Mente*. Seulement après le

---

428 « Quicquid corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coërcet, ejusdem rei idea mentis nostræ cogitandi potentiam auget vel minuit, juvat vel coërcet.» EIII11.

429 « Aussi bien en tant qu'il a des idées claires et distinctes qu'en tant qu'il a des idées confuses, l'Esprit s'efforce de persévérer dans son être pour une durée indéfinie, et il est conscient de son effort.» (« Mens tam quatenus claras et distinctas quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et hujus sui conatus est conscia. »).

430 Voir à ce propos EV10. Pour une réflexion plus approfondie sur ces passages, voir Chantal JAQUET, *L'unité du corps et de l'esprit…*, *op. cit.*, pp. 89-90 (« Une modification neutre qui fait l'objet d'une connaissance vraie augmente ma puissance de penser et, partant, me remplit de Joie.»).

parcours de déroulement des caractères particuliers de cet esprit qui chez Spinoza se substitue à la notion traditionnelle d'âme (et à ses relations avec le corps), à ce moment-là seulement, l'affect, dont la nouveauté s'enracine justement dans la nouveauté de la conception spinozienne de l'esprit, peut faire sa première apparition.

Car, dans un contexte qui n'admettait pas la relation égalitaire qui règle tout rapport entre corps et esprit, une notion pareille à celle d'*affectus* ne trouverait pas sa place. Mais, comme le *De Mente* signale justement la tendance égalitaire de cette relation, la troisième partie de l'*Éthique* peut de fait s'ouvrir sous le signe de cet *affectus* qui signale, selon la définition amphibie qu'on a déjà analysée, une affection (*affectio*) du corps et l'idée de cette affection[431] – idée conçue au sein de la logique égalitaire que la deuxième partie a explicitée comme se déployant entre corps et esprit.

Les difficultés de traduction française du terme *affectus* sont bien illustrées par ce passage tiré d'une note de traduction de Charles Appuhn, qui se décida enfin, dans sa version classique du texte de l'*Éthique* (1904[1]), à employer « affection » pour désigner soit *affectus*, soit *affectio*:

> « Si le mot AFFECT, ou affet (Affekt en allemand) [...] eût existé dans le vocabulaire, bien des hésitations m'eussent été épargnées, mais je ne pouvais prendre sur moi de le créer »[432].

En fait, les craintes d'Appuhn n'étaient pas fondées puisqu'on recense des usages du terme « affect », selon le *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* de Paul Robert, au XVI^e^ siècle. Et pourtant, les hésitations d'Appuhn témoignent non seulement de la nouveauté de cette notion, mais aussi, indirectement, de son entrée tardive dans l'usage courant : ce ne sera que dans les années Cinquante du XX^e^ siècle que le mot « affect » s'imposera. Une entrée

[431] Voir EIIIDef.3; EIII9Dem.

[432] 1^ère^ des notes finales sur la Partie III.

qui, comme l'a souligné Misrahi[433], paraît liée aux développements de la culture psychanalytique et anthropologique, qui a en fait supporté la reprise de l'usage du terme affect. Comme l'a remarqué Misrahi, le paradoxe de la fortune du terme *affectus* témoigne de son originalité et de sa fécondité : car « c'est le vocabulaire de la psychanalyse qui permet de mieux traduire et lire Spinoza, tandis que, inversement, une meilleure expression des problèmes spinozistes peut n'être pas sans influence sur la clarification des taches de l'anthropologie et de la philosophie contemporaines »[434].

***

La vraie différence entre *affectus* et *affectio* n'est pas le fait que l'*affectio* est lié au corps, mais plutôt, que l'*affectus* entraine une composante « transitionnelle » que l'*affectio* ne comprend pas. Car l'affection renvoie, en fait, à un certain état du corps affecté, et implique la présence du corps qui provoque l'affection elle-même.

L'*affectus*, de son côté, est transition, non pas représentation. Ce n'est pas qu'il désigne quelque chose ; il *exprime* plutôt un passage entre différents états intensifs de réalité.

> « Les modes du penser, comme l'amour, le désir ou tout ce qui est désigné par le nom d'affect de l'âme, ne peuvent exister si, dans le même individu, n'existe pas aussi l'idée de la chose aimée, désirée, etc. *Mais une idée peut exister sans qu'il existe pour autant aucun autre mode du penser*»[435].

[433] Robert MISRAHI, *Op. cit.*, p. 502.

[434] *Ibid.*

[435] «Modi cogitandi ut amor, cupiditas vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur nisi in eodem individuo detur idea rei amatæ, desideratæ etc. *At idea dari potest quamvis nullus alius detur cogitandi modus.*» EIIAx.3; nous soulignons.

La présence de l'idée de l'objet affectif au sein du sujet qui éprouve l'affect est donc une condition nécessaire – mais non suffisante pour que l'affect soit déclenché. Cet éclaircissement offert par l'axiome souligne bien le fait que, vis-à-vis d'un affect, la concomitance de l'idée et de l'objet de celle-ci n'exprime pas une modalité de *causation directe* de l'état affectif. L'affect n'est pas, en fait, la conséquence automatique de la présence d'une certaine idée: car *une idée peut exister sans qu'il existe pour autant aucun autre mode du penser*. Cette absence d'automatisme causal est cohérente, en effet, avec l'idée spinozienne d'un désir qui échafaude la structure affective du sujet par la construction de ses propres objets d'affection. De plus, le manque d'automatisme explique bien la variété des états affectifs face à des *stimuli* semblables.

La possibilité, énoncée par EII17S, d'une modalité purement évocatoire de l'imagination, signale la possibilité effective de maitriser ces transitions, non pas par une comparaison intellectuelle entre différentes idées d'affections, mais par une familiarité majeure avec la réalité de son propre corps :

> « En effet, *toutes les idées de corps extérieurs indiquent plutôt la constitution actuelle de notre Corps que la nature du corps extérieur* ; et l'idée qui constitue la forme d'un affect doit indiquer ou exprimer cette constitution du Corps, ou d'une de ses parties, constitution provenant du fait que la puissance d'agir ou, en d'autres termes, la force d'exister de notre Corps, est accrue ou réduite, secondée ou réprimée. [...] Par l'expression « force d'exister plus ou moins grande que celle qui était auparavant la sienne », je ne veux pas dire que l'Esprit compare la constitution présente du Corps à sa constitution passée, mais que *l'idée constituant la forme de l'affect affirme du Corps quelque chose qui enveloppe effectivement plus ou moins de réalité qu'auparavant* ... »[436].

[436] «*Omnes* enim *corporum ideæ quas habemus magis nostri corporis actualem constitutionem quam corporis externi naturam indicant*; at hæc quæ affectus formam constituit, corporis vel alicujus ejus partis constitutionem indicare vel exprimere debet quam ipsum corpus vel aliqua ejus pars habet ex eo quod ipsius agendi potentia sive existendi vis augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur. [...] Cum dico "majorem vel minorem existendi vim quam antea", me non intelligere

La libération visée dans la cinquième partie de l'*Éthique* (qui, grâce à cette notion d'affect, n'est pas une théorie des devoirs et des prescriptions, mais plutôt un parcours de puissance) est possible en vertu justement de la nature amphibie de l'affect qui ne le limite pas dans le domaine de la passivité, mais lui procure une composante active directement liée à la possibilité d'accroissement de la puissance d'agir. L'affect spinozien n'est pas passion ; il est passion mais aussi action, et le seul moyen de la conscience de soi (que la langue imaginaire des affects permet d'acquérir, en fournissant des informations sur le corps affecté et le corps qui l'affecte) peut déclencher la transition de la passion à l'action.

C'est l'ambivalence structurelle de la notion d'affect – ni complètement passive, ni complètement active, et pourtant constitutivement alternative au lexique de la réaction – qui lui permet d'échapper à toute mutilation. Le désir dont la tension engendre les affects, ne doit pas être apprivoisé, ni extirpé : mais, plutôt, *déchiffré*. Car, comme l'énonce EV3, un affect qui est une passion cesse de l'être *dès que nous en formons une idée claire et distincte*.

> « Puisqu'il n'existe rien dont il ne suive quelque effet et puisque nous comprenons clairement et distinctement tout ce qui suit d'une idée qui est adéquate en nous, chacun a le pouvoir de se comprendre lui-même et de comprendre ses affects d'une façon claire et distincte, sinon totalement du moins en partie, et il a par conséquent le pouvoir de faire en sorte qu'il ait moins à les subir. Aussi, ce à quoi nous devons principalement nous appliquer c'est à connaitre autant que possible chaque affect clairement et distinctement, de telle sorte que l'Esprit soit déterminé par l'affect à penser avec clarté et distinction ce qu'il perçoit dans cet affect même, et ce en quoi il trouve une entière satisfaction ; et que, par suite, l'affect lui-même soit séparé de la pensée d'une cause extérieure et soit joint à des pensées vraies.

---

quod mens præsentem corporis constitutionem cum præterita comparat sed quod *idea quæ affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat quod plus minusve realitatis revera involvit quam antea…*» *Aff.Gen.Def.*Expl; nous soulignons.

> [...] Car il est primordial de noter que c'est par un seul et même appétit que l'homme est aussi bien actif et passif »[437].

Le caractère amphibie de tout affect est donc partagé par le désir. Le même désir est à la fois actif et passif, selon qu'il s'élève, ou ne s'élève pas, à la connaissance de soi – seule possibilité de libération des passions qui ne coïncide pas du tout avec une négation, une inhibition du désir même. Car il n'existe pas de contraste, chez Spinoza, entre affectivité et raison : au contraire, la raison humaine elle-même – la raison d'un homme qui est à la fois corps et esprit, et qui n'est pas censé renoncer à l'une de ces composantes au bénéfice de l'autre – est enracinée dans l'affectivité.

Le lexique imaginatif des affects n'est pourtant pas censé être effacé, une fois reconduit aux codifications de la langue « normalisant » de la raison ; car la *scientia intuitiva*, elle aussi, se nourrit des connaissances particulières, des états émotionnels particuliers.

Ici réside peut être la vraie difficulté, le point le plus délicat, le plus fragile, de l'éthique spinozienne. Car comment un affect pourrait-il survivre à cette normalisation imposée par la connaissance ? Il ne survit pas tout court:

[437] «Quandoquidem nihil datur ex quo aliquis effectus non sequatur (per propositionem 36 partis I) et quicquid ex idea quæ in nobis est adæquata, sequitur, id omne clare et distincte intelligimus (per propositionem 40 partis II) hinc sequitur unumquemque potestatem habere se suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare et distincte intelligendi et consequenter efficiendi ut ab iisdem minus patiatur. Huic igitur rei præcipue danda est opera ut unumquemque affectum quantum fieri potest clare et distincte cognoscamus ut sic mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur quæ clare et distincte percipit et in quibus plane acquiescit atque adeo ut ipse affectus a cogitatione causæ externæ separetur et veris jungatur cogitationibus; [...].Nam apprime notandum est unum eundemque esse appetitum per quem homo tam agere quam pati dicitur.» EV4S.

> « Si nous séparons une émotion, ou affect de l'âme, de la pensée d'une cause extérieure et si nous la lions à d'autres pensées, l'Amour ou la Haine envers la cause extérieures seront détruits, ainsi que les fluctuations de l'âme naissant de ces affects »[438].

***

Il ne survit pas, sinon dans une forme nouvelle : la forme active de sa puissance. Il ne survit pas, sinon dans la forme par laquelle l'homme spinozien survit à l'automate du *Traité de la réforme de l'entendement*. Mais ce résidu affectif de l'affect conscient aboutit à la construction d'une image affective de ce qui l'a causé et de celui qui l'a éprouvé : construction que l'attitude imaginative de l'homme rend possible, et que la modalité libre et évocatoire de son imagination rend vertueusement susceptible d'être asservie au processus d'intensification de la puissance qui conduit à la connaissance particulière de toute chose singulière.

L'aspect génétique de la définition d'affect, au début de la troisième partie où il fait sa première apparition, est sous cet aspect crucial. L'affect n'apparait pas d'emblée ; il est en fait précédé par une dissection du concept de cause.

Chez Spinoza, le rapport entre cause et effet est concevable, dans sa forme la plus vraie, la plus adhérente à la réalité, non en termes d'un rapport d'émanation, mais d'*immanence*. Une vraie cause, une cause que l'on perçoit de façon *adéquate* et qui constitue donc à vrai dire la raison de son effet, contient déjà en soi les éléments qui iront constituer son effet lui-même :

[438] « Si animi commotionem seu affectum a causæ externæ cogitatione amoveamus et aliis jungamus cogitationibus, tum amor seu odium erga causam externam ut et animi fluctuationes quæ ex his affectibus oriuntur, destruentur.» EV2.

> « J'appelle cause adéquate celle qui permet, par elle-même, de percevoir clairement et distinctement son effet. Mais j'appelle cause inadéquate ou partielle celle qui ne permet pas de comprendre son effet par elle seule »[439].

C'est dans ce sens que l'affect, dans sa modalité consciente, peut communiquer des informations sur celui qui l'éprouve et sur ce qui en est cause[440]. Et c'est dans ce sens, que toute conscience de soi coïncide chez Spinoza avec l'effort par lequel on se donne une telle disposition, une telle constitution psychophysique, qui soit capable de montrer de façon claire et distincte que cette composante immanente de la notion de cause procède à partir de celui qui éprouve l'affect, et non pas de l'obscurité d'un *stimulus* extérieur à l'obscurité d'une passion intérieure. La logique d'une transitivité de la clarté émotionnelle est celle qui règle le monde des affects actifs :

> « Je dis que nous agissons lorsqu'il se produit en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire (par la Déf. précéd.) lorsque, en nous ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui peut être clairement et distinctement compris par cette seule nature. Mais je dis au contraire que nous sommes passifs lorsqu'il se produit en nous, ou lorsqu'il suit de notre nature, quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle »[441].

La définition d'affect découle, dans la troisième partie de l'*Éthique*, de ces mises au point à propos du concept de cause : son immanence, le rapport direct entre causation adéquate, activité, puissance, et conscience de soi.

---

[439] « Causam adæquatam appello eam cujus effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadæquatam autem seu partialem illam voco cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit. » EIIIDef1.

[440] Voir *supra*, *Aff.Gen.Def.*, Expl.

[441] « Nos tum agere dico cum aliquid in nobis aut extra nos fit cujus adæquata sumus causa hoc est (per definitionem præcedentem) cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico cum in nobis aliquid fit vel ex nostra natura aliquid sequitur cujus nos non nisi partialis sumus causa.» EIIIDef2.

Et voilà que l'affect peut faire alors sa première apparition, déjà teintée par l'ambivalence structurelle qui le définit – qui, mieux, fonde la possibilité et la signification de sa définition sur une notion de la connaissance et de la conscience de soi qui ne serait pas concevable sans une conception de la cause comme immanente.

> « J'entends par Affect les affections du Corps par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée, et en même temps que ces affections, leurs idées »[442].

Le caractère amphibie caractérise tout aspect de l'affect. Celui-ci est à la fois physique et mental, et en second lieu, actif ou passif, selon la nature des relations causales qu'il finit par entraîner à l'égard de la conscience de soi :

> « Si nous pouvons être la cause adéquate de l'une de ces affections, j'entends alors par Affect une action, dans les autres cas, une passion». [443]

Et on peut rapporter à cette double détermination de l'affect – à la fois physique et mental, et, en tant que tel, capable d'exprimer l'essence de l'homme, fondée sur l'égalité de corps et esprit – le fait que le verbe des affects, chez Spinoza, n'est pas un verbe du ressentir. Le verbe des affects, c'est *imaginari*.

En fait, *imaginari* est le verbe qui apparaît à la plus grande fréquence dans la théorie spinozienne des affects, à partir de la proposition 16 de la troisième partie, où les termes du rapport entre imagination, *affectus* et *Lætitia/Tristitia* sont établis :

---

[442] « Per affectum intelligo corporis affectiones quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur et simul harum affectionum ideas. » EIIIDef3.

[443] « Si itaque alicujus harum affectionum adæquata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo, alias passionem.» *Ibid.*

> « Du seul fait que nous *imaginons* qu'un objet a quelque chose de semblable à un autre objet, qui habituellement affecte l'Esprit de Joie ou de Tristesse, et, bien que ce par quoi cet objet ressemble au précédent ne soit pas la cause efficiente de ces affects, nous aurons pour lui, cependant, de l'amour ou de la haine »[444].

Les affects parlent donc la langue de l'imagination, car c'est justement l'imagination qui s'installe au cœur de la relation égalitaire entre corps et esprit.

Ils expriment ainsi la constitution de notre identité humaine, jaillissant de l'unité inséparable (de l'égalité, au vrai sens du mot) du corps et de l'esprit. Connaître nos affects, cela signifie aussi re-connaître la même constitution chez nos semblables. Et cette modalité de connaissance, essentielle aussi à la *scientia intuitiva*, ne serait pas possible en faisant abstraction du rôle joué par l'imagination. Dans ce sens, la liberté dont la cinquième partie de l'*Éthique* parle n'est pas conçue comme simple opposition à la « servitude » affective de la quatrième, mais en représente plutôt le dépassement dialectique. L'anatomie de l'esprit humain esquissée par la théorie des affects reste donc toujours valable, même à travers le filtre de la « liberté humaine ».

***

Etant donnée son ambiguïté structurelle, l'affect peut tout à fait se configurer formellement comme actif aussi bien que passif.

Mais, enfin, par tout procédé de définition et de connaissance de ses affects (c'est-à-dire, par tout processus de conscience qui s'enracine dans la nature spécifique des affects), « un affect qui est une passion cesse d'être une passion dès

[444] « Ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere *imaginamur* simile objecto, quod Mentem Lætitia, vel Tristitia afficere solet, quamvis id, in quo res objecto est similis, non sit horum affectuum efficiens causa, eam tamen amabimus, vel odio habebimus. » EIII16 ; nous soulignons.

que nous en formons une idée claire et distincte »[445]. Il est clair alors que ce qui, de l'affect, survit au processus cognitif, n'est pas son aspect de passivité, mais seulement celui d'activité. Affects passifs et affects actifs ne sont donc tout à fait équivalents : les premiers sont dissous par le mouvement cognitif, les deuxièmes lui survivent et en sont transformés. Car, comme l'indique EV10, l'ordonnancement rationnel des affections susceptible de présider à la formation des notions communes (qui n'ont pas *forcément* une origine empirique, mais qui néanmoins *peuvent* l'avoir), ne peut avoir lieu en présence d'affects qui soient « contraires à notre nature ». Autrement dit, la construction du tissu associatif à la base de toute identité, à la fois rationnelle et émotive, ne peut être déclenchée par les affects visant à la négation et à la séparation. Ceux-ci sont en fait limités, en raison de leur constitution, à une certaine forme de passivité. Étant donné le lien entre la diathèse 'active' de l'affect et une notion de causalité adéquate qui se structure en tant que rapport d'immanence entre cause et effet, il est donc évident que l'on ne pourra jamais devenir « cause adéquate » d'un affect « contraire à notre nature » – affect qui est partant destiné à demeurer dans un état de passivité.

En effet, même dans sa forme la plus « active », une passion triste demeure irrémédiablement telle, en tant que sa constitution « négative » implique une contrariété aux rencontres, une *stérilité* contraire au principe du *conatus*, de la persévérance dans l'être. Une stérilité qui ne permet pas de vraie transition à un état de perfection majeure, à un stade dont la réalité soit accrue :

> « Aussi longtemps que nous ne sommes pas tourmentés par des affects contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps selon un ordre conforme à l'entendement »[446].

[445] « Affectus qui passio est, desinit esse passio simulatque ejus claram et distinctam formamus ideam. » EV3.

[446] « Quamdiu affectibus qui nostræ naturæ sunt contrarii, non conflictamur tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum. » EV10.

Et à son tour, ce pouvoir d'association qui se déclenche en présence d'affects « non pas contraires à notre nature » constitue le vrai antidote à la présence des passions tristes, de ces affects « contraires » qui ne peuvent pas sortir d'une logique de passivité.

> « Grâce à ce pouvoir d'ordonner et d'enchaîner correctement les affections du Corps, il nous est possible de faire en sorte que les affects mauvais ne nous affectent pas aisément. Car une plus grande force est requise pour réprimer des affects ordonnés et enchaînés selon un ordre vrai pour l'entendement que pour réprimer des affects imprécis et vagues»[447].

Ce pouvoir d'association offre aussi l'accès à la possibilité d'une « éducation provisoire » de l'imagination qui devient, lorsqu'elle est guidée par la raison, pure aptitude à être affectés de telle manière que notre possibilité de former des notions communes à partir de la partie active de nos affects, soit accrue. Ce qui rappelle, d'emblée, le choix dialectique de l'homme pascalien, se faisant automate de sa propre volonté afin de déclencher certains automatismes de l'habitude :

> « Aussi, le mieux que nous puissions faire, tant que nous n'avons pas une connaissance parfaite de nos affects, est-il de concevoir un juste principe de la conduite, c'est-à-dire des règles de vie bien définies, de les imprimer dans notre mémoire et de les appliquer continuellement aux événements ordinaires de la vie, de telle sorte que notre imagination en soit profondément affectée et qu'elles soient en nous toujours disponibles. Par exemple nous avons posé parmi les règles de vie que la Haine doit être vaincue par l'Amour et la Générosité, et non pas compensée par une Haine réciproque »[448].

---

[447] « Hac potestate recte ordinandi et concatenandi corporis affectiones efficere possumus ut non facile malis affectibus afficiamur. Nam (per propositionem 7 hujus) major vis requiritur ad affectus secundum ordinem ad intellectum ordinatos et concatenatos coercendum quam incertos et vagos. » EV10S.

[448] EV10S.

Mais, à la place de cette dialectique qu'on a vue se dérouler chez Pascal entre les domaines d'une passivité inconsciente et d'une passivité choisie, on remarque chez Spinoza une relation « dialectique » entre passivité et activité. Les deux principes interagissent à travers leur contraposition elle-même ; contraposition qui, seule, est capable d'inclure l'extension complète des nuances émotives et des possibles rapports entre sujet et objet de la tension affective. Actif et passif ne s'excluent pas réciproquement, comme c'était le cas au sein de l'alternative – si précise et si nette – entre passions de l'âme et actions du corps qu'on a vu à l'œuvre dans l'étude cartésienne des passions. Au contraire, chez Spinoza activité et passivité des affects représentent non une contraposition de principes – spirituel *versus* physique, esprit *versus* corps – mais, plutôt, différents niveaux de compréhension de la relation égalitaire qui règle l'équilibre du corps et de l'esprit. C'est justement autour de cette relation dialectique, autour des pôles de l'activité et de la passivité, que la théorie spinozienne des affects se structure.

# Une « dialectique » entre passivité et activité chez Spinoza

Lorsqu'il fait référence à l'acte de la connaissance, Spinoza utilise principalement deux verbes : *percipere* et c*oncipere.* En comparant leurs occurrences[449], on s'aperçoit du fait que le premier (*percipere*), à quelques exceptions près où il se rapproche d'expressions adverbiales (à signifier la connaissance d'objets existants *in intellectu*[450]), utilisé absolument indique le contact à un objet doué d'une effective consistance ontologique au dehors de l'intellect.

De son côté, *concipere* est en quelque sorte considérable en tant que *vox media*. On remarque en fait, surtout dans le *Traité de la réforme de l'entendement* (c'est-à-dire, dans la première œuvre spinozienne complètement dédiée au thème de la connaissance) l'usage polysémique du verbe *concipere*, presque toujours intégré par des adverbes – ou bien, par des locutions modales – couvrant une gamme de significations aussi vaste qu'elle embrasse des couples de contraires. Il suffit de mentionner quelques occurrences au sein du *Traité de la réforme de l'entendement*, pour remarquer l'étendue des significations potentielles du verbe : « *abstracte* concipiunt »[451]; « *generaliter* concipere »[452]; « *particulariter* concipere »[453]; « *vere* concipit »[454]; « *nimis abstracte* concipitur »[455].

---

[449] Voir Emilia GIANCOTTI, *Lexicon Spinozanum*, Nijhoff, La Haye, 1970, 2 vol.; entrées: *Concipere*; *Percipere*.

[450] Toutes signalées par Emilia GIANCOTTI dans Benedictus SPINOZA, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, traduction italienne par E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988, p. 325, n. 7.

[451] G II, *11*, 30– 31.

Pourtant, pour Spinoza le verbe *percipere* implique la référence à un objet de l'action situé en dehors de l'esprit (*extra intellectum*), ce qui suggère un aspect de passivité lié à l'affection imprimée par l'objet réel, tandis que *concipere* indique la dimension purement active, inventive de l'esprit.

En définissant l'idée, Spinoza la présente spontanément comme fondée sur le caractère actif de la *Mens* (qui est, à son tour, une idée) et de la connaissance :

> « Par idée, j'entends un *concept* de l'Esprit que l'Esprit *forme* en raison du *fait qu'il est une chose pensante* »[456].

Car en tout cas, l'*activité* indispensable à l'élaboration des idées exclut toute fonction causale *directe* de l'objet par rapport à l'idée elle-même. Ce qui n'est pas exclu, en revanche, est la *connaissance*, par l'esprit, des affections frappant le corps par le moyen d'autres corps : les *affectionum ideæ* mentionnées dans la définition des affects[457]. Les affects n'appartiennent donc pas à la pure

---

[452] G II, *20*, 24.

[453] G II, *20*, 26.

[454] G II, *23*, 33.

[455] G II, *28*, 29-30. Il s'agit, évidemment, d'une *vox media* : dans la lettre IX, adressée à Simon De Vries, Spinoza oppose deux déclinaisons modales possibles du verbe *concipi*. Si, d'un côté, on a l'axiome, dont la vérité est garantie en tant qu'il peut être *conçu* « sub ratione veri », de l'autre, Spinoza mentionne la possibilité de *concevoir* « absolute » une définition qui ne soit liée à aucune valeur de vérité : « [Une définition qui] explique une chose en tant que celle-ci est conçue ou peut être conçue par nous, et alors elle diffère d'un axiome et d'une proposition en ceci de plus qu'elle n'exige rien, sinon d'être *conçue absolument, et non*, comme un axiome, *sous le rapport du vrai*.» (« [Definitio, quæ] explicat rem, prout a nobis concipitur, vel concipi potest, tumque in eo etiam differt ab Axiomate et Propositione, quod non exigit, nisi ut *concipiatur absolute, non* ut Axioma *sub ratione veri*.») trad. ROVERE, p. 85 ; G IV, *43*, 16 – *44*, 1 ; nous soulignons. L'adverbe *absolute*, en dégageant le verbe de toute contrainte d'*adæquatio rei*, souligne ainsi l'ambiguïté sémantique de *concipere* employé – en l'absence de déterminations – dans un sens qu'on peut bien dire absolu.

[456] « Per ideam intelligo Mentis *conceptum*, quem Mens *format* propterea quod *res est cogitans*. » EIIDEf3; nous soulignons.

[457] Voir EIIIDef3.

passivité ; voilà pourquoi ils ne sont pas condamnés à se configurer en tant que *pathemata*, mais ils peuvent être vécus activement.

***

L'élaboration d'une idée exprime l'activité de l'esprit : il ne s'agit pas d'une modification de la *Mens* conçue comme substrat passif sur lequel s'imprime l'objet constituant la contrepartie intentionnelle de l'idée même.

Pour Spinoza, l'idée n'est pas *produite* par son objet : voilà pourquoi, lorsqu'il définit l'idée, il ne lui est pas nécessaire d'établir une détermination de l'idéat sur le plan de sa consistance ontologique. L'idéat n'a pas de fonction causale dans le processus cognitif qui se caractérise par sa qualité active. Cependant, la *Mens* spinozienne est consciente des affections du corps, enchaînements de causes se déroulant à partir des rencontres (comme les définit Deleuze) du corps lui-même avec d'autres corps :

> « L'Esprit ne se connaît lui-même *qu'en tant qu'il perçoit les idées des affections du Corps* »[458].

L'esprit humain se connaît donc lui-même en tant seulement qu'il perçoit les idées des affections du corps.

L'anthropologie spinozienne, dans l'absence d'opposition « cartésienne » entre corps et esprit, apparaît donc, par contraste, offrir une définition novatrice du rapport entre passivité et activité au sein de la théorie des affects. Le projet

[458] « Mens se ipsam non cognoscit, *nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit.*» EII23 ; nous soulignons.

épistémologique d'une « théorie des affects » toute spinozienne se déroule ainsi en échappant aux oppositions dualistes entre âme (esprit) et corps.

De telles oppositions, en fait, constituent une *dévaluation* permanente du corps à l'égard de l'âme, car le corps serait, en pareil contexte, examiné par des catégories intrinsèquement, sémantiquement 'spirituelles'. Toutefois, dans la perspective spinozienne, cette démarche s'évanouit – tout simplement – lorsqu'il n'y a plus de promiscuité herméneutique entre le plan du corps et celui de l'esprit.

L'idée d'une parfaite coïncidence entre *ordo rerum* et *idearum* signale un vrai bouleversement du dualisme cartésien. Par cette notion de l'ordre et de la connexion logique et causale, Spinoza déclare en fait la parité et l'égalité des deux plans (celui du corps et celui de l'esprit), en supprimant d'un coup la possibilité d'une invasion des catégories de l'esprit dans le domaine du corps, et *vice versa*. Si l'ordre est un et le même (*unum et idem*), non seulement il n'y a pas de concurrence entre les deux attributs de la pensée et de l'étendue, mais la conception cartésienne de la passion est complètement destituée de sa notion de passivité. Cette affirmation a une valeur fondamentale au niveau du statut de l'interprétation : une lecture causale de la réalité reproduit, par l'enchaînement des idées, un enchaînement de causes tout à fait *identique* : celui qui structure le monde physique. Voilà pourquoi, tandis que chez Descartes le couple actif-passif s'enracine dans la polarité entre âme et corps, et prévoit une opposition permanente de rôles, chez Spinoza la notion d'affect n'a rien à voir avec une stricte division, diamétralement opposée, des *diathèses* physique et mentale.

Non seulement donc la vie du corps, des affects, ne peut pas être enquêtée, analysée, ou bien jugée par des catégories relatives au langage de la *Mens* (de même qu'à l'inverse, la vie de la *Mens* ne peut être examinée du point de vue des affects : et cette interdiction, cette stricte définition de domaines absolument incomparables permet la fondation de l'éthique spinozienne et la situe au sein de sa théorie de la connaissance). Mais encore – ce qui est dévoilé par la définition de la *passion* elle-même – l'acte de *définir* les passions, en *exprimant* la vraie

nature de la passion[459], semble constituer une étape du passage de la passivité à l'activité, de la *passio* à l'*actio*.

Voilà donc le rôle de la définition au sein de ce qu'on appellera la *dialectique* spinozienne entre passivité et activité dans la théorie des affects. Il s'agit d'un terme, bien sûr, criblé d'histoire, de problèmes et de conflits dans le champ lexical de la philosophie. Sans outrepasser la pensée spinozienne en façonnant la notion de cette dialectique dans un sens superposable à celui classique de la philosophie grecque, ou bien à son sens hégélien-marxiste, on remarque pourtant chez Spinoza, en l'absence de rapports de force explicitement basés sur toute idée de conflit et de domination entre passions et raison, le fait que le concept de *dialectique*, justement, offre une notion dynamique et évidente de la relation entre pôles opposés qu'on aperçoit au sein de l'*Éthique.*

Cette « dialectique » entre passivité et activité agit en effet à un double niveau : d'un côté, elle rend possible une définition, une classification complète des mouvements de l'esprit qui signale, sur le plan théorique, la possibilité de *traiter* des affects, d'en parler dans une langue philosophique. Autrement dit, c'est la dialectique entre passivité et activité des affects qui permet de dépasser la connaissance de premier genre et d'aborder celle du deuxième tout en conservant les limites qui façonnent le rapport entre affects et raison à l'abri de toute relation de domination étouffante, et en gardant la possibilité d'un rôle vertueux joué par l'imagination.

De l'autre côté, au sein de la distinction entre passions et affects qui sous-tend théoriquement la construction de l'éthique spinozienne, la dialectique entre passivité et activité se décline enfin dans son sens le plus pragmatique, lié à la *praxis* de l'éthique – qui réfléchit sa structure ontologique. En effet, le pivot de la distinction passif/actif, au cœur de la définition d'affect, renvoie à la tâche d'*être causa adæquata* : le *topos* de la science comme connaissance des causes assume donc ici les contours d'une exhortation à la *pratique de la connaissance* de soi-même, tendant à transformer le sujet en cause de ses affects. Afin de dépasser

[459] Pour le concept spinozien de définition, voir EI8S2 ; EI16Dem. (à ce sujet, voir *supra*, pp. 62ss.).

finalement les bornes de son identité par la construction de relations de connaissance avec le monde des rencontres, l'homme spinozien, bien loin des mécanismes qui règleraient son comportement s'il ne s'était pas, comme Pinocchio, transformé d'automate en homme en chair et os – en corps et esprit – déclenche, justement, cette relation dialectique entre passivité et activité, entre théorie et praxis. Une dialectique qui fait que les bornes entre la *connaissance* des causes de ses affects, et l'*acte* de se poser en tant que cause de ces affects mêmes, soient perméables, élastiques, empreintes d'un caractère de complémentarité. La tension entre sujet et monde, qui, seule, permet l'activité d'une connaissance qui se configure en tant que connaissance affective aussi bien qu'intellectuelle, devient alors le signe d'une complémentarité qui réabsorbe les contradictions, sans pour autant les nier.

Chez Pascal, une dialectique pareille paraît d'abord inenvisageable. Pourtant, entre la passivité comme état donné de l'automate, et la passivité choisie qui constitue le seul remède possible aux passions, une autre relation dialectique se déclenche, se déroulant en entier au sein du champ sémantique de la passivité. La dialectique « positive » de Spinoza, qui harmonise connaissance et pratique des affects dans un effort d'abord de conservation, et ensuite de perfectionnement de soi, est la dialectique de la destruction de l'automate cartésien. Par contre, Pascal voit le seul remède possible aux passions dans le choix, conscient de soi, d'un état de passivité absolue qui emprisonne l'homme, d'abord, dans l'automatisme dépaysant de sa seconde nature. Chez lui, cette dialectique « négative » conserve, au sein d'une théorie elle aussi *négative* et non-structurée des passions, l'automate et ses mécanismes. Ces mécanismes peuvent être exorcisés seulement par l'acte volontaire de *se faire automate* – seul escamotage de liberté envisageable par l'homme pascalien, tandis que, chez Spinoza, on peut tout à fait arriver à *se faire cause adéquate* de ses propres processus émotifs, en les soustrayant, justement, à la pure passivité de l'automatisme.

Chez les deux auteurs, ces visions opposées de la dialectique entre le sujet et ses états affectifs se renversent dans l'esquisse de deux physionomies diamétralement opposées – et par cela, d'autant plus paradigmatiques d'une dialectique se déployant, à son tour, entre Spinoza et Pascal eux-mêmes – de l'univers des passions.

Spinoza – celui qui, par son concept dialectique de l'affect, détruit le mécanisme et le fatalisme de l'automate spirituel – construit une théorie générale des états émotifs capable de les comprendre tous, comme une algèbre des passions, dans les variations infinies de leurs nuances différentes, dans leurs manifestations différentes. Au contraire, Pascal n'envisage, comme remède à la violence de la passivité imposée par les passions en tant qu'incontournables éléments de la nature humaine, que le choix d'une passivité volontaire capable de dépasser le premier état de passivité imposée, et qui, par cela, maintient l'automatisme en loi suprême du comportement humain. Ainsi renverse-t-il finalement les lois mécaniques en créant une esquisse des passions dont la signification réside, précisément, dans son impossibilité elle-même, dans la découverte de l'ineffabilité de ce « moi » que les passions façonnent, justement, selon le lexique de la passivité, et d'un automatisme qui demeure ineffable et impénétrable à la langue humaine.

## III.2. Paradigmes. Étude et usage des passions

« ... Le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même) lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soit le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir. »

DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, art. 6

Si l'on confronte, à l'aide d'un tableau synoptique[460], le traitement spinozien et le traitement pascalien des passions/affects, on assiste à l'émersion de deux paradigmes opposés, contrastants et, par leur contraste même, de quelque façon, complémentaires – accostés, comme deux angles, ces paradigmes couvrent une superficie goniométrique plus ample et plus complète. Le paradigme des passions : ce qui, chez Descartes, était le point de départ pour la construction d'une morale (quoi que « provisoire ») entendue en instrument de liberté, devient chez Spinoza le reflet dynamique d'une éthique se constituant comme dispositif de la puissance, s'appuyant sur une notion de l'affect comme baromètre de la possibilité perfectionnant de la joie, qui paraît enfin être l'affect *par excellence*. Chez Pascal, par contre, le paradigme de tout compte-rendu des passions est brisé par la découverte de l'ineffabilité de la nature humaine qui, pourtant, est marquée, de façon ineffaçable, par les passions elles-mêmes : l'impossibilité, pour l'homme, d'un discours sur soi-même, aussi bien que sa condamnation perpétuelle à l'inquiétude de la passion, sont absorbées, les deux, dans sa notion novatrice d'amour-propre.

[460] Voir *infra*, Appendice.

La confrontation s'articule sur trois niveaux particuliers du traitement des passions :

1) **Ordre et désordre** : comme on l'a déjà souligné dans le premier chapitre, Spinoza s'oppose à Pascal comme le paradigme d'un ordre rigoureux, se nourrissant de l'exactitude même de ses définitions, à un exploit du désordre, de la fragmentation, de l'ineffabilité. En reprenant le lexique des *Passions de l'âme cartésiennes*, les deux auteurs rendent ce contraste d'autant plus évident, qu'ils le développent à partir d'un terrain lexical commun.

2) **Réinterprétations de la hiérarchie entre les passions** : l'usage d'un patrimoine lexical commun permet de souligner les particularités – qui s'éclaircissent mutuellement au sein de la confrontation – de chaque traitement des passions, à partir du dénominateur commun (enraciné dans le point commun de l'idée de la conscience comme résultat de l'expérience émotionnelle, et non comme point de départ de celle-ci) de la « destitution» de l'admiration vis-à-vis du rôle fondamental qu'elle avait chez Descartes, jusqu'au développement d'un contraste le pivot duquel est la divergence radicale dans la définition du désir : un concept qui, chez Pascal, est le signe d'un vide, tandis que, chez Spinoza, est une notion purement dynamique.

Ce premier et ce second niveau de divergence s'entrelacent au sein du troisième :

3) **Le problème du discours du corps** : chez Pascal comme chez Spinoza l'esprit est – dans une mesure différente – prioritaire par rapport au corps, en tant que c'est finalement l'esprit le dispositif de contrôle des passions. Mais chez Spinoza, au sein de la définition elle-même de l'affect, l'égalité de corps et d'esprit est énoncée : son *Éthique* est cependant une éthique de l'esprit, non pas du corps. Et pourtant, dans l'*Éthique* on peut reconstruire la présence de certaines traces d'un discours du corps – un discours, pourtant, non pas achevé mais que, de façon surprenante, on retrouve chez Pascal. Chez ce dernier, la supériorité de l'esprit (mieux : de l'âme) sur le corps est non pas seulement déclarée à plusieurs reprises, mais constitue aussi une assomption essentielle de son idée de l'homme. Le corps est entendu comme inférieur et dégénéré. Mais finalement, c'est l'ordre du corps qui chez Pascal se révèle comme seul moyen d'expression de ce qui est l'homme, c'est-à-dire, de sa nature passionnelle. Au sujet du discours du corps, la divergence des positions desquelles Pascal et Spinoza partent se réabsorbe dans un entrecroisement de points de vue

# 1. Un héritage partagé : les transformations du lexique cartésien des *Passions de l'âme*

La classification cartésienne des passions dans les *Passions de l'âme* est – on l'a entrevu déjà – le paradigme tacitement gardé en termes constants de confrontation – de confrontation, de contraste, et d'imitation – par Spinoza et Pascal dans la construction de leurs différentes images de l'homme.

La majorité des expressions qui font partie du lexique des *Passions de l'âme* cartésiennes réapparaissent dans le latin de Spinoza, et dans le français des *Pensées*.

Il y a, bien sûr, quelques exceptions. Par exemple, certains mots cartésiens qu'on retrouve dans le latin spinozien et non pas dans le français des *Pensées* (comme la satisfaction de soi, qui chez Spinoza devient *Acquiescientia in se ipso*). Ou bien, *vice versa*, il y a des lemmes cartésiens qui se représentent chez Pascal mais non pas chez Spinoza : c'est le cas de l'ennui ou du dégoût qui, bien que mentionnés – on le verra – par Spinoza, n'apparaissent pas dans la série des *Définitions des Affects*, pour la simple raison que les lois du désir sont réglées chez Spinoza par de tels mécanismes de compensation que le dégoût ne constitue qu'une sorte de déchet de fabrication.

De plus, il y en a d'autres qui ne sont pas explorés dans la théorie des passions de Descartes, mais qui apparaissent indépendamment dans les contextes différents de l'*Éthique* et des *Pensées*. Par exemple, l'Inclination (*Propensio*), apparaît chez les deux mais avec des significations qui répondent à l'orientation générale des deux différents tableaux des passions: chez Spinoza, elle se configure comme une modalité de la joie ; chez Pascal, comme le résultat de l'impossibilité de sortir de la logique de la coutume, lorsqu'on aborde la question de la formation personnelle.

En général, cette donnée semble signaler que le tissu des *Passions de l'âme* constitue, pour Spinoza comme pour Pascal – qui les lisaient à partir de deux perspectives complètement différentes (et, d'une certaine manière complémentaires, comme on l'a déjà souligné à propos du cas de l'automate – un terrain commun, un paradigme partagé sans qu'ils le sachent. La coïncidence des mots qui, absents chez Descartes, sont utilisés en revanche par Spinoza et par Pascal, loin de contredire la présence évidente de ce paradigme commun – à la fois, et pour des raisons bien différentes, modèle et cible polémique – semble la confirmer avec plus de force. Spinoza et Pascal, sans se connaître, dans le cadre de perspectives bien opposées, réfléchissent sur les passions à partir d'un même texte et aboutissent à des positions divergentes qui montrent de temps à autre quelques points de convergence. Cet aspect de la question est celui qui rend leurs divergences d'autant plus frappantes.

## 2. Ordre et désordre

« On se forme l'esprit et le sentiment
par les conversations, on se gâte l'esprit et le sentiment
par les conversations. […] Il importe donc de tout
de bien savoir choisir, pour se le former
et ne le point gâter. Et on ne peut faire ce choix,
si on ne l'a déjà formé et point gâté.
Ainsi cela fait un cercle d'où
sont bienheureux ceux qui sortent. »

PASCAL, *Pensées*, §658

La structure de l'exposé des passions chez Descartes est combinatoire.

Chez Spinoza, les aspects combinatoires sont mis en évidence de telle façon que la parfaite symétrie cartésienne implose vis-à-vis d'une réinterprétation « dynamique » de la notion d'affects primaires. Chez Pascal, en revanche, tout essai d'ordonnancement est réfuté, dans l'usage d'un lexique qui entremêle les noms des passions cartésiennes jusqu'à obtenir une vraie révolution de la combinatoire.

La conception spinozienne – géométrique – des affects, est un essai de compréhension des processus génétiques à partir desquels toute modalité du désir prend corps. Ces processus génétiques ont pour fondement commun la composition de trois affects primitifs (désir, joie, tristesse) en relation avec les causes extérieures. Dans ce sens, la théorie des affects spinozienne se situe dans le sillon des *Passions de l'âme*, mais, comme on le verra par la suite, elle en démantèle la symétrie taxonomique – tout en maintenant et en perfectionnant sa structure – par la notion novatrice d'*affectus*.

L'exigence cartésienne qui consiste à établir des critères temporels pour distinguer les modalités de composition des passions[461] se dilate, chez Spinoza, dans une physique du dynamisme des trois affects primitifs. Affects qu'il faut entendre comme forces intensives caractérisant l'action émotive et non pas comme déterminations de l'aspect « ponctuel » de l'action du ressentir.

***

Chez Pascal, le refus de tout ordonnancement systématique du domaine des sentiments aboutit à une perspective qui, constitutivement, envisage la coexistence de différents états émotionnels au sein du même sujet. Cette coexistence se répercute à son tour dans l'adoption d'un langage qui, même dans l'emploi fréquent des noms cartésiens des passions, les entrecroise et les entremêle les uns aux autres d'une façon qui apparait finalement *mimétique* vis-à-vis de l'objet du discours – l'homme, et ses passions. Car chez Pascal, il n'y a pas de définitions des passions; il n'y a que les emplois entrecroisés des termes propres à la théorie cartésienne des passions.

En parcourant du regard le tableau comparatif des emplois des termes du lexique des passions (lexique « fondé », au XVII^e siècle, justement par Descartes), on voit très clairement que la langue pascalienne, lorsqu'il s'agit de mentionner les passions – c'est-à-dire, tout ce qui fait de l'homme un homme, et non pas une pierre ou une brute[462], tout ce qui caractérise la « condition humaine » avec ses amères contradictions intrinsèques – montre d'abord un usage fréquent des termes utilisés dans les *Passions de l'Âme* cartésiennes. Il est bien rare de ne pas découvrir, dans les fragments des *Pensées*, l'emploi – parfois occasionnel, mais, le plus souvent, exprès – des mots de la langue qui, chez Descartes, ordonnait les

[461] Voir PA, art. 69.

[462] A ce sujet, voir le ch. I, surtout pp. 59ss.

passions. Par contre, reconstruire la signification que Pascal donne à ces mots de matrice cartésienne, n'est pas chose aisée. Car la présence d'un paradigme constamment réfuté donne une signification d'autant plus incisive aux réfutations. Pourtant, le modèle harcelé tend à réapparaître jusque dans l'effort d'inventer un lexique du *moi* qui soit complètement dépourvu de toute aspiration à la clarté et à la précision, ces dernières constituant les buts de l'entière opération cartésienne.

En premier lieu, le refus du modèle cartésien et de ses aspects combinatoires qui se fondent sur une confiance dans le pouvoir de la définition impensable chez Pascal, conduit ce dernier à une réfutation indirecte des conséquences ultimes de cette attitude confiante par rapport à la définition. Conséquences incarnées, curieusement, par la réinterprétation spinozienne – celle que Pascal ne devait pas connaître mais que, en quelque sorte, il semble avoir obscurément pressenti comme l'aboutissement ultime, géométrique, de la tendance cartésienne à la définition, à l'encadrement, à la combinatoire des passions :

> « ... On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour, cela serait ridicule »[463].

Par exemple, une symétrie entre amour et haine est garantie chez Descartes – et, au moins en apparence, on le verra, chez Spinoza – par la structuration rigidement taxonomique de leurs théories des passions et des affects. Chez Pascal, ceci serait inconcevable.

Car pour Pascal, tout discours sur l'homme est conduit, mimétiquement, dans la langue de l'homme. Et comme tout discours concernant l'homme, chez Pascal, implique une dimension de résistance à la compréhension rationnelle, une dimension tragiquement idiosyncratique, son discours sur l'homme est alors

[463] §329.

contraint de se développer justement à travers le lexique tragiquement *idiosyncratique* de la coutume. Par l'acte de parler de l'homme, on franchit les bornes de sa misère ; et de cette misère, on ne peut sortir. Voilà pourquoi tout usage pascalien des termes de la théorie des passions de Descartes, quoique fréquent, est encadré par un rythme harcelant de références qui s'entrecroisent : références à un univers entier de passions en opposition les unes vis-à-vis des autres, mais aussi à l'univers lexical qui, chez Pascal, définit la condition humaine – le lexique de la misère, de la contradiction, de la monstruosité. Voilà donc pourquoi l'ordre et la clarté sont d'abord exclus du discours des passions, dans lequel l'ambiguïté règne.

## Hiérarchies des passions : destitution de l'admiration

Un point commun significatif entre les traitements des passions de Spinoza et Pascal, qui émerge par contraste vis-à-vis du modèle cartésien, est que l'admiration chez les deux auteurs perd son importance par rapport au paradigme des *Passions de l'âme*. Celle qui, chez Descartes, est la première, la plus fondamentale entre les passions, est destituée de sa position prioritaire chez l'un comme chez l'autre.

Chez Descartes l'admiration est non seulement la première des passions mais, de plus, la condition de possibilité de toute autre passion. Ni Spinoza ni Pascal ne partagent cette perspective. Une telle divergence à propos de la première des passions se révèle, chez les deux, fondamentale. Il s'agit d'une divergence qui s'enracine dans la différence qu'on a déjà remarquée au niveau de la notion de conscience : la conscience originaire, complète, de l'*ego* cartésien, on ne la retrouve ni chez Pascal ni chez Spinoza, qui partagent plutôt une image de la conscience entendue comme résultat, plutôt que comme point de départ de l'expérience. Vis-à-vis de cette image particulière de la conscience, l'impulsion à l'émerveillement engendrée par l'admiration au sens cartésien perd sa position prioritaire dans la génération des passions et des affects.

Chez Spinoza, il y a des affects primaires, aux combinaisons desquels on peut reconduire toute manifestation affective. L'admiration ne fait pourtant partie de ce petit groupe d'affects primitifs – de plus, elle n'est pas un affect au sens propre, mais plutôt une « modalité » de déploiement de l'attitude à être

affecté. Chez Pascal, on l'a vu, la tentative de ramener les passions à un dénominateur commun n'est pas justifiée – mieux : elle est ouvertement rejetée. Et pourtant, s'il y a une constante (qu'on ne peut pas isoler car chez Pascal l'entrelacement des passions est en soi réfractaire à tout essai analytique, mais qui est inévitable au cœur de toute attitude passionnelle s'adressant aux autres) il ne s'agirait pas de l'admiration, mais plutôt de l'amour-propre, qui structure aussi la réinterprétation pascalienne du concept de l'admiration, réinterprétation orientée à souligner ses aspects sociaux bien plus que cognitifs.

Si chez Descartes l'admiration marque une certaine attitude, à la fois émotive et cognitive, chez un sujet conçu comme déjà complet, déjà « formé » au moment où il établit toute relation émotive/cognitive avec la réalité qui l'entoure, Spinoza (qui conçoit la conscience seulement dans le dynamisme de sa construction perpétuelle) reconduit tout affect aux élans du *conatus*, se déroulant à travers les trois forces primitives du désir, de la joie et de la tristesse. Le statut de la tristesse, au nom de ce dynamisme même qui fonde et structure la théorie des affects en entier, se configure comme différent de celui de la joie qui seule participe en vrai du pouvoir dialectique du *conatus*, exprimé primairement par le désir. Dans ce contexte affectif à la fois dynamique et constitué par un tissu d'associations émotives[464] qui, seules, permettent la construction d'une image du monde conçue par le chemin des affects, l'admiration, en tant que causée par la nouveauté de son objet et par l'impossibilité de reconduire l'impression que cet objet occasionne à d'autres réactions affectives, se configure comme une nuance possible de l'*affectus*, plutôt que comme un affect en soi:

> « ... la raison pour laquelle l'Esprit passe de la considération d'un objet à la pensée d'un autre est le fait que les images des choses sont enchaînées entre elles et ordonnées de telle sorte que chaque image suive d'une autre. Or on ne peut concevoir qu'il en soit ainsi quand l'image d'une chose est neuve [...]. Considérée en elle-même, l'imagination d'une chose nouvelle est donc de même nature que les

[464] Voir EII18, et *supra*.

> autres images, et c'est pourquoi je ne compte pas l'Admiration parmi les affects. Je ne vois pas de raison de le faire puisque cette distraction de l'Esprit ne provient pas d'une cause positive qui distrairait l'Esprit de toute autre pensée, mais du seul fait que manque une cause qui déterminerait l'Esprit à passer de la considération d'un objet à la pensée d'un autre. Je ne connais donc que trois affects primitifs ou premiers, à savoir la Joie, la Tristesse et le Désir ; et si j'ai parlé de l'Admiration, c'est pour la seule raison que l'usage s'est établi de désigner par d'autres noms certains affects dérivant des trois affects primitifs, lorsqu'ils se rapportent à des objets que nous admirons... »[465] .

Reliée à l'admiration, chez Spinoza, est la *Devotio* (adoration), l'espèce d'amour qu'on éprouve lorsque ce qui est la cause concomitante du passage à une perfection majeure est objet d'admiration aussi. Dans ce cas, évidemment, la nuance de nouveauté qui entraîne l'admiration n'est pas isolée du discours affectif, mais arrive à être insérée dans le tissu affectif principal – celui de l'amour.

Chez Pascal, qui partage avec Spinoza, on l'a vu, une idée constructive de la conscience (quoiqu'exprimable seulement « en négatif »), on ne remarque pas l'effort de systématiser la mosaïque des passions humaines en simplifiant le tableau par l'essai de ramener les manifestations affectives à un (ou plusieurs) dénominateur commun. Au contraire : le discours des passions, lorsqu'il est référé à l'homme pascalien, se casse en mille morceaux marqués par leur résistance à la

---

[465] «[Est] causa cur Mens ex contemplatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat videlicet quia earum rerum imagines invicem concatenatæ et ita ordinatæ sunt ut alia aliam sequatur, quod quidem concipi nequit quando rei imago nova est […]. Rei itaque novæ imaginatio in se considerata ejusdem naturæ est ac reliquæ et hac de causa ego Admirationem inter affectus non numero nec causam video cur id facerem quandoquidem hæc Mentis distractio ex nulla causa positiva quæ Mentem ab aliis distrahat, oritur sed tantum ex eo quod causa cur Mens ex unius rei contemplatione ad alia cogitandum determinatur, deficit. Tres igitur tantum affectus primitivos seu primarios agnosco nempe Lætitiæ, Tristitiæ et Cupiditatis nec alia de causa verba de Admiratione feci quam quia usu factum est ut quidam affectus qui ex tribus primitivis derivantur, aliis nominibus indicari soleant quando ad objecta quæ admiramur, referuntur.» *Aff.Def.*4Expl.

définition, miroir cassé de la condition de l'homme à l'intérieur de la coutume. Entre ces morceaux de l'homme et de sa condition sujette aux passions on remarque pourtant la prééminence de l'amour-propre – néologisme forgé par La Rochefoucauld et réélaboré par Pascal dans une signification bien loin du lexique du paradigme cartésien. L'amour-propre marque un seuil infranchissable, le moment où le moi se fait haïssable et, pourtant, centre de tout, et la guerre intestine inévitable, comme inévitable est la guerre – en dehors des bornes du moi – entre les hommes gouvernés par *leur* amour-propre. La tension entre le refus de reconduire les passions à une « source » commune et la prééminence structurelle de cet amour-propre qui préside à l'essence du moi se redouble dans le discours fragmentaire et « mimétique » de Pascal à propos des passions.

Dans ce contexte, chez Pascal aussi l'admiration cartésienne perd tout caractère prioritaire et est reconduite à un statut plutôt empirique. L'admiration est la forme qui dissimule, chez Pascal, la rivalité réciproque entre les hommes, esclaves de l'amour-propre.

***

L'admiration, qui est adoptée par Spinoza seulement au service du dynamisme de la joie et de la tristesse devient, chez Pascal, simple bavardage :

> « La gloire.
> L'admiration gâte tout dès l'enfance. Ô que cela est bien dit, ô qu'il a bien fait, qu'il est sage, etc. »[466]

L'admiration perd donc toute fonction stimulante[467] par rapport à la généalogie des passions – ce qui est d'autant plus significatif, que, comme on peut

[466] §97. Voir aussi le §74 : « Quelle vanité de la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire pas les originaux! ».

bien vérifier grâce à l'emploi fréquent du lexique des *Passions de l'âme*, le modèle cartésien est présent, et tout détournement par rapport à un paradigme aussi proche a la valeur programmatique d'un choix qui n'est pas du tout fortuit. Et, d'une façon quasi narquoise, elle gagne le statut futile de simple thème de bavardage, de tentation vaniteuse confiée dans le domaine de la convention pure et superficielle, de la compétition vide et artificielle dans laquelle s'écoule, faute d'une vanité impossible à éradiquer, la vie humaine:

> « Gloire.
> Les bêtes ne s'admirent point. Un cheval n'admire point son compagnon. Ce n'est pas qu'il n'y ait entre eux de l'émulation à la course, mais c'est sans conséquence, car étant à l'étable le plus pesant et plus mal taillé n'en cède pas son avoine à l'autre, comme les hommes veulent qu'on leur fasse. Leur vertu se satisfait d'elle-même...» [468].

***

La parabole de l'admiration exprime finalement le destin de toute passion cartésienne au sein de l'anthropologie des *Pensées*. La première et la principale des *Passions de l'âme* n'est que vanité ; toute passion n'est que vanité, même si ce sont les passions qui caractérisent l'homme en tant que tel. Car tout discours de l'homme, donc tout discours sur les passions, n'est que discours de vanité – et pourtant, la coutume, à laquelle nul homme ne peut vraiment échapper, impose qu'on en parle.

---

[467] Seulement par opposition (par opposition à la « curiosité », terme qui paraît désigner tout simplement les aspects de vanité et de bavardage que Pascal, dans les *Pensées*, prête souvent à l'admiration ) elle semble récupérer un brin de dignité, une trace de sa signification originelle et de son ancienne dignité philosophique : « Qui se considérera de la sorte s'effraiera de soi-même [...], il tremblera dans la vue de[s] merveilles [de la nature], et je crois que *sa curiosité se changeant en admiration*, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption. » §230 (éd. Sellier, p. 163) ; nous soulignons.

[468] § 564.

# Divergences

On peut remarquer certaines tendances dominantes au sein de la myriade de différences entre le traitement systématique des passions chez Spinoza et celui, antisystématique, de Pascal.

Synthétiquement on peut les reconduire à trois orientations principales, enchaînées l'une à l'autre à partir de la notion du désir.

1) autorégulation du désir (Spinoza) *vs.* éternelle insatisfaction d'un désir-Tantale qui naît du manque (Pascal) ;

2) éternelle insatisfaction de l'amour-propre (Pascal) *vs.* amour comme déploiement de puissance (Spinoza) ;

3) solidarité de l'amour (Spinoza) *vs.* antagonisme du désir (Pascal).

## a) Spinoza et le désir autorégulant, Pascal et le désir-Tantale

Chez Descartes, le désir – qui est toujours le désir de la conservation d'un bien ou de l'absence d'un mal – exprime un refus de la distinction scolastique entre le désir entendu comme « passion qui tend à la recherche du bien » et « celle qui tend à la fuite du mal », traditionnellement nommée « aversion »[469]. Descartes fonde le concept du désir sur une union dialectique de mal et bien qui (même si en contradiction avec ses références récurrentes, dans l'usage, aux deux concepts comme étant opposés) fait de sa notion du désir un archétype du *conatus* spinozien, explicitement orienté à la conservation de soi-même, de son propre état dans l'existence sans référence préconstituée ni au bien ni au mal. Le désir cartésien est la « passion du futur »[470]; en cela seulement elle se distingue des autres. Avec les autres passions, le désir partage une source commune : « De la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions »[471]. La considération du bien et du mal précède, chez Descartes, la naissance du désir, qui se configure en tentative d'obtenir un bien ou bien d'éviter un mal dans l'avenir. Chez Spinoza, où bien et mal perdent toute connotation morale et ne sont constitués que par le désir lui-même, une position pareille est impossible : il s'agirait d'une vraie pétition de principe. Si chez Descartes la distinction scolastique entre les aspects captatifs de l'« amour de concupiscence » et ceux – oblatifs – de l'« amour de bienveillance », n'implique pas de dualité dans la

[469] Voir PA, art. 87.

[470] PA, art. 57 : « il est évident que [cette passion] regarde toujours l'avenir. ».

[471] *Ibid.*

définition de l'amour car « cette distinction regarde seulement les effets de l'amour, et non point son essence »[472], il est vrai cependant que « encore que les passions qu'un ambitieux a pour la gloire, un avaricieux pour l'argent, un ivrogne pour le vin, un brutal pour une femme qu'il veut violer, un homme d'honneur pour son ami ou pour sa maîtresse, et un bon père pour ses enfants, soient bien différentes entre elles : toutefois, *en ce qu'elles participent de l'amour elles sont semblables* »[473]. Il y a, entre ces espèces d'amour – formes différentes d'une même passion – une différence qui se situe au niveau du rapport entre l'objet d'amour et le désir du sujet[474].

Chez Spinoza, la relation des passions « de concupiscence » à l'amour et au désir voit une prééminence du deuxième – qui apparait toujours en première position dans les définitions, avant l'amour, et met en lumière, en tout cas, l'aspect du « manque de modération ». En fait, tout affect de « concupiscence » est, chez Spinoza, un affect du désir, et non de joie ni de tristesse. La relation indirecte et presque accidentelle de ces affects à l'amour s'explique bien lorsqu'on considère que l'amour est pour Spinoza lié à la transition joyeuse qui conduit à une perfection majeure – et ces affects de concupiscence, qui troublent, par leur manque constitutif de modération, l'équilibre du corps humain, n'ont rien à voir avec ce passage. Il s'agit chez Spinoza, en effet, d'affects anomaux, plus proches de la notion de « passions » que de celle d'affects proprement dits. Le devenir *causa adæquata* d'affects pareils comporte en fait une sorte de sagesse corporelle qui transfigurerait le manque de modération dans la mesure exigée par l'équilibre qui constitue le corps. Mais à ce moment-là, au moment où la

[472] PA, art. 81.

[473] PA, art. 82. Nous soulignons.

[474] *Ibid.* : « Les quatre premiers n'ont de l'amour que pour la possession des objets auxquels se rapporte leur passion, et n'en ont point pour les objets mêmes, pour lesquels ils ont seulement du désir mêlé avec d'autres passions particulières. Au lieu que l'amour qu'un bon père a pour ses enfants est si pur qu'il ne désire rien avoir d'eux, et ne veut point les posséder autrement qu'il fait, ni être joint à eux plus étroitement qu'il est déjà ; mais, les considérant comme d'autres soi-même, il recherche leur bien comme le sien propre... ».

modération prend la place de son manque, ils ne répondraient plus à leur définition. Cette anomalie est accentuée par le fait que les contraires « sémantiques » de ces affects – ou mieux : passions – (« Tempérance, Sobriété et Chasteté ») ne sont pas selon Spinoza à leur tour des affects mais, plutôt, « des puissances de l'Esprit »[475].

Chez Pascal, par contre, le désir se constitue en tant que signe d'un manque, renvoi inévitable à une condition de perfection perdue et impossible à reconquérir dans la dimension mondaine :

> « ... Ce désir nous est laissé tant pour nous punir que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés»[476].

Dans cette logique, avidité et désir sont constitutivement liés. Ils sont les deux facettes de la même médaille, du même effort de la gloutonnerie d'un désir-Tantale qui, toujours insatisfait, cherche à combler un vide inévitable en dehors du terrain de la foi.

La considération du bien et du mal, fruit du péché originel, est ce qui empêche que chez Pascal (où ce fruit se redouble dans la naissance de l'amour-propre, comme on le verra par la suite) le désir ne soit jamais satisfait dans le domaine de la coutume. Chez Spinoza, par contre, les catégories de « bon » et « mauvais » n'ont rien à voir avec le domaine de la morale ; ils n'existent que par rapport à un sujet qui les constitue en tant que tels vis-à-vis de son degré de connaissance de sa propre constitution.

---

[475] « Temperantiam deinde, sobrietatem et castitatem mentis potentiam, non autem passionem indicare jam etiam monui. » *Aff.Def.*48Expl.

[476] §20.

Dans la perspective d'une théorie des passions qui, comme celle de Descartes, commence par l'admiration, « la première de toutes les passions » qui « n'a point de contraire, à cause que, si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus et nous le considérons sans passion »[477], si une chose « nous est présentée » – pour emprunter les mots de Descartes – comme simplement indifférente, elle ne saurait engendrer nulle admiration, ce qui implique l'impossibilité d'émouvoir n'importe quelle passion. Seule une « présentation » de l'objet le qualifiant comme « bon à notre égard », ou bien, « mauvais ou nuisible », peut faire naître ce mouvement de stupeur qui est le lieu naturel de la passion. Bien sûr, Descartes, en définissant la genèse des passions, glisse sur une question pourtant centrale dans toute réflexion sur la nature de la représentation.

En fait, un objet est toujours différent du même objet posé *en relation à nous* – et l'idée d'une représentation complètement neutre est en contradiction avec le concept même de représentation. Sur ce paradoxe insiste, justement, Spinoza.

On a déjà vu[478] pourtant que, chez Spinoza, une attitude aussi « naïve » vis-à-vis de la généalogie des mécanismes affectifs serait impensable ; on ne trouverait pas une chose tout simplement « présentée comme bonne », ou bien comme « mauvaise ». La base de l'éthique spinozienne est représentée par une notion du désir comme essence constitutive de l'homme[479]. Ici, l'objet de tout désir est *construit* par le désir lui-même – appétit conscient de sa tension – en objet désirable:

> « Il ressort donc de tout cela que nous ne nous efforçons pas vers quelque objet, nous ne le voulons, ne le poursuivons, ni ne le désirons

[477] PA, art. 53.

[478] Voir *supra*, pp. 225ss.

[479] Voir EIII9S; *Aff.Def.*1.

> pas parce que nous jugeons qu'il est un bien, mais au contraire *nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons* »[480].

Donc, lorsqu'on tend vers quelque chose, ce n'est jamais parce que nous jugeons d'abord que cette chose est bonne. Au contraire, c'est le *mouvement du désir* qui la constitue comme bonne. Sans l'intentionnalité introduite par la tension du désir, il serait impossible de se représenter quoi que ce soit comme quelque chose de bon ou de mauvais « à notre égard ». Car chez Spinoza, il n'y a pas d'*ego* originaire ; il n'existe pas une conscience conçue comme donnée première, et capable d'engager le point de vue de ce que Descartes appelle « notre égard ».

Chez Spinoza, en l'absence d'une conscience pré-ordonnée et préconstituée, si ce n'est pour les affects qui, en s'enchaînant, donnent lieu à un jeu associatif capable d'être compris et maîtrisé par la raison, l'esprit n'aurait jamais conscience de ce désir qui est « son essence ». Sans les affects, et leur nature amphibie susceptible d'être comprise et intensifiée par la raison elle-même, la raison n'aurait pas d'information sur ce qu'est l'homme, sur son essence en tant que chose singulière. Il n'existerait pas, alors, sans l'enchaînement (instinctif et simplement imaginatif d'abord, raisonné ensuite) des associations[481], une entité passible d'assumer la place où ce que Descartes désigne par « notre égard » se situe.

En effet, le rôle différent dévolu à l'admiration renvoie déjà à un système différent de construction des modalités cognitives de cette conscience, qui se rapporte au monde extérieur. Pour former ses notions communes, qui, seules, peuvent garantir un ordonnancement des affects sous le signe de la raison (qui ne les efface pas, mais les enchaîne conformément à une structure qui, se délivrant

---

[480] « Constat itaque ex his omnibus nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere quia id bonum esse judicamus sed contra *nos propterea aliquid bonum esse judicare quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.*» EIII9S ; nous soulignons.

[481] Voir EII18 S ; EV 10 et EV10S.

des aspects passifs de la soumission aux causes externes, permet l'ascension à un état de majeure perfection, d'accroissement de puissance), le « sujet » spinozien doit travailler à partir d'une grille de références imaginatives capables de s'associer selon un ordre génétique pour lequel la garantie est donnée par la raison elle-même. En l'absence d'un paradigme fixé et déjà construit de la conscience, cet ordre ne s'exprime pas selon un critère d'abord chronologique qui serait valable pour n'importe quelle conscience.

***

Cette conception opposée du désir se redouble chez les deux auteurs, au niveau de leur traitement de toutes les passions/affects – mais sur le traitement de certaines, avec d'autant plus d'évidence. Il s'agit des passions, des affects qui, avec plus d'évidence que les autres, reflètent une relation directe vis-à-vis du désir, de la configuration de ses dynamiques de satisfaction ou bien d'insatisfaction. La confrontation entre Pascal et Spinoza, au sujet de leur traitement des passions, est évidemment possible grâce à la présence, chez les deux auteurs, du paradigme partagé d'une conscience entendue non comme point de départ, mais plutôt comme résultat de l'expérience. La différence réside au sein des conceptions respectives du désir – conceptions qui, par un curieux chiasme dialectique, sont fondées justement sur cette idée de conscience, mais qui se situent dans deux perspectives complètement différentes.

La différence de perspective au sujet du désir, donc, se fait de plus en plus évidente vis-à-vis des passions/affects qui en explorent les dynamiques – passions que l'on retrouvait déjà chez Descartes mais qui sont, chez Spinoza et Pascal, encadrées dans une nouvelle relation à la conscience.

- **Ennui/dégoût.**

  Le cas de l'ennui et du dégoût, liés justement à la question de la possibilité de satisfaire un désir qui jaillit de présupposés complètement différents chez les deux auteurs, se décline, de façon paradigmatique, dans une direction novatrice par rapport à Descartes. Cette déclinaison, à son tour, se redouble dans deux lignes divergentes : chez Spinoza, les deux passions disparaissent, tandis que chez Pascal elles expriment des modalités fondamentales du désir entendu en soi.

  En fait, chez Spinoza la notion constructive d'un désir qui constitue lui-même son objet ne laisse pas d'espace aux notions d'ennui et dégoût, présentes par contre chez Pascal comme chez Descartes. En revanche on remarque, chez Spinoza, une idée du regret, défini comme étant une forme de tristesse rapportée au désir[482]. On observe que, pour Pascal, tout *désir* est en effet bien plus semblable à cette notion spinozienne du *regret* (*Desiderium*), qu'au concept d'*Appetitus* sur lequel la théorie des affects de l'*Éthique* se fonde. Car chez Pascal tout désir est, en tant que tel, un désir de l'absent. Pour l'homme pascalien, il n'y a pas de paix dans les extrêmes de la surabondance et de l'indigence ; néanmoins, il n'existe même pas, à cause de la gloutonnerie insatiable du désir humain, la possibilité d'établir un « juste milieu » entre deux extrêmes.

***

Un autre concept qui reflète les mécanismes de régulation du désir et de son (possible) accomplissement, est le sentiment lié, par excellence, à la question

[482] « Le Regret est un Désir, c'est-à-dire un Appétit de posséder un objet, Désir qui est simultanément favorisé par le souvenir de cet objet, et réprimé par le souvenir d'autres objets qui excluent l'existence de l'objet à poursuivre. » (« Desiderium est Cupiditas sive Appetitus re aliqua potiundi quæ ejusdem rei memoria fovetur et simul aliarum rerum memoria quæ ejusdem rei appetendæ existentiam secludunt, coercetur. ») *Aff.Def.*32.

de la possibilité d'atteindre la satisfaction de soi-même, c'est-à-dire, de combler son propre désir par un effort conscient.

- **Satisfaction de soi-même (*Acquiescientia*).**

  L'idée de la satisfaction de soi exprime en fait, chez Spinoza et chez Pascal, des aspects dynamiques, en évolution continuelle, du rapport du moi à soi-même. Cette relation se structure justement dans la recherche d'une image réaliste et complète du moi, impossible (chez les deux !) à s'achever *définitivement* au sein d'une conception constructive de la conscience qui serait condamnée à l'immobilité par la fin de ce parcours. Pascal n'envisage pas l'occasion d'atteindre une pareille satisfaction dans la vie humaine, asservie à la coutume dans l'impossibilité de la certitude du salut qui caractérise la condition humaine. Spinoza, par contre, attribue à l'*Acquiescientia*[483] une valeur que l'on pourrait désigner comme «idéal régulateur». Cette notion, liée au contentement découlant de l'accomplissement de la troisième forme de connaissance[484], représente la vraie marque éternisant du sage qui *nunquam esse desinit*[485] et devient le vrai protagoniste de la conclusion de l'*Éthique*, idéal emblématique de la possibilité de l'émancipation humaine. La tension vivante du *conatus* ne pourrait pas être immobilisée dans l'apaisement de l'*Acquiescientia* : on est alors tenté de l'exclure du domaine vital réglé par l'impulsion du désir. Mais l'idéal régulateur de l'*Acquiescientia* se révèle enfin possible,

[483] Terme qui n'apparaît pas dans les dictionnaires latins jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, et que Pina Totaro a démontré avoir été repris par Spinoza à une traduction latine des *Passions de l'âme*, achevée par Desmarets. Voir Giuseppina TOTARO, « *Acquiescentia* dans la Cinquième Partie de l'*Éthique* de Spinoza », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (1994-1), pp. 65-79.

[484] Voir EV27; EV36S; EV42.

[485] EV42S: «Mais le sage au contraire, en tant que tel, est à peine ému, il est conscient de soi, de Dieu et des choses par une sorte de nécessité éternelle, et, ne cessant jamais d'être, il *jouit toujours au contraire de la vraie satisfaction de l'âme..*» («Cum contra sapiens quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur sed sui et Dei et rerum æterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit *sed semper vera animi acquiescentia potitur.*»); nous soulignons.

atteignable, si on conçoit la *scientia intuitiva* non comme un dépassement qui supprime les autres formes de connaissance (formes « affectives », à savoir, issues d'une matrice imaginative sur laquelle les notions communes peuvent être tissées), mais, plutôt, comme un dépassement de ces formes qui puisse néanmoins les *conserver* en incluant en soi leurs aspects les plus enrichissants.

***

Il y a de plus d'autres passions présentes dans le traité cartésien qui reviennent chez Spinoza et chez Pascal, déclinées, encore, selon les respectives conceptions du désir.

Elles réfléchissant ainsi, chez les deux auteurs, les équilibres et les déséquilibres des conceptions respectives du désir. Il s'agit, en particulier, des passions liées aux expectatives du futur – espace temporel où l'on situe le moment idéal de la réalisation, ou bien de déception, du désir. Si le futur est, par antonomase, le lieu du désir, Spinoza et Pascal, qui ont de ce concept deux visions ainsi antagoniques, en donnent deux versions encore une fois divergentes et complémentaires, par le moyen de leur compte-rendu des passions les plus évidemment enracinées dans le futur et dans son incertitude constitutive : espérance et crainte.

- **Espérance et Crainte**.

  Espérance et crainte sont, chez Descartes, liées aux expectatives de réalisation du mouvement engendré par le désir – mouvement de chasse d'un bien ou de fuite d'un mal. Les deux notions sont présentes chez Spinoza et chez Pascal, et elles marquent, chez les deux, une différence fondamentale qui caractérise leur conception générale de la relation entre le sujet et la réalité qui l'entoure, par le *medium* des passions.

Chez Spinoza, espoir et crainte sont des formes, respectivement, de joie et de tristesse, dont le caractère fondamental est le manque de constance[486]. L'inconstance de ces affects disparaît lorsque l'incertitude avec laquelle on regarde à l'événement qu'on espère ou dont on a peur est levée : sécurité et désespoir, dans la théorie spinozienne des affects, fournissent un contrepoint à espérance et crainte[487]. Mais qu'est-ce qui lève cette incertitude, chez Spinoza ? Bien sûr : le fait que l'événement se soit déjà passé. Mais on entrevoit une autre possibilité, qui ne se substitue pas à celle de l'accidentalité de l'élimination de l'incertitude, mais, plutôt, l'accompagne. Car si on fait attention à la définition spinozienne d'espérance et de crainte, on remarque un détail subtilement inattendu. Si chez Descartes les deux passions sont liées au futur – lieu naturel du désir – Spinoza introduit un nouvel élément : le passé. Mais chez lui, espérance et crainte peuvent en fait s'implanter aussi bien sûr le plan temporel du passé que sur celui du futur : car l'accent est mis sur l'attitude du sujet éprouvant l'affect par rapport à l'événement auquel il prête son attention.

Chez Spinoza alors, l'accroissement de la sécurité s'accompagne de la possibilité d'une réduction progressive du pouvoir des causes externes – et donc à l'augmentation parallèle de la connaissance des causes et de la puissance d'être.

---

[486] Voir *Aff.Def.*12-13 : « L'Espoir est une Joie inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée, dont l'issue est en quelque mesure incertaine pour nous.» (Spes est inconstans lætitia orta ex idea rei futuræ vel præteritæ de cujus eventu aliquatenus dubitamus »); « La Crainte est une Tristesse inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée, dont l'issue est en quelque mesure incertaine pour nous. » («Metus est inconstans tristitia orta ex idea rei futuræ vel præteritæ de cujus eventu aliquatenus dubitamus. »).

[487] Voir *Aff.Def.*14-15 : « La Sécurité est une Joie née de l'idée d'une chose future ou passée à propos de laquelle toute incertitude est levée. » (Securitas est lætitia orta ex idea rei futuræ vel præteritæ de qua dubitandi causa sublata est. ») ; « Le Désespoir est une Tristesse née de l'idée d'une chose future ou passée à propos de laquelle toute incertitude est levée.» («Desperatio est tristitia orta ex idea rei futuræ vel præteritæ de qua dubitandi causa sublata est.»).

Chez Pascal, par contre, espérance et crainte forment un binôme que l'homme, hors de la foi, ne sera jamais capable de dissoudre. Car pour Pascal il est impossible d'agir sur ce qui n'est pas en notre pouvoir de changer. Le bonheur lui-même ne dépend pas de l'homme, car il « se trouve en Dieu » (§445), tandis que pour Spinoza non seulement le nombre et le pouvoir des causes externes peuvent être réduits, mais le bonheur de l'homme, sa *Lætitia*, dépend de l'extérieur (de façon accidentelle), mais aussi de nous-mêmes.

Pascal, par les notions de certitude et incertitude qui témoignent aussi de son intérêt pour le calcul des probabilités, déplace l'attention du calcul des probabilités objectives à celui des probabilités subjectives – c'est à dire, de la fréquence avec laquelle un certain événement se vérifie en soi, à l'estimation de sa possibilité selon nos atteintes, liées à la quantité d'informations dont on dispose.

## b) Les abîmes du désir. Amour-propre *vs. Amor* comme stratégie de perfectionnement

« Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi.
Si le pied avait toujours ignoré
qu'il appartînt au corps et
qu'il y eût un corps dont il dépendît,
s'il n'avait eu que la connaissance et l'amour de soi
et qu'il vînt à connaître qu'il appartient
à un corps duquel il dépend,
quel regret, quelle confusion de sa vie passée!»

PASCAL, *Pensées*, §405.

## Mutilation de l'amour-propre

En 1651, Pascal écrivit une lettre de consolation, après la mort de leur père, à sa sœur aînée, Gilberte, et à son beau-frère, Florin Périer. Dans le contexte de cette communication privée, il offre une reconstruction généalogique de la naissance – et de la signification – de l'amour-propre, qui éclaircit plusieurs aspects de cette forme particulière d'amour, qui paraît structurer son traitement

des passions en entier, et cela en l'éloignant de façon irréversible de la notion spinozienne des rapports amoureux – et, plus en général, affectifs.

> « ... je suis obligé de vous dire en général quel est la source de tous les vices et de tous les péchés. C'est ce que j'ai appris de deux très grands et très saints personnages[488]. La vérité qui ouvre ce mystère est *que Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même ; mais avec cette loi, que l'amour pour Dieu serait infini, c'est à dire sans aucune autre fin que Dieu même, et que l'amour pour soi-même serait fini et rapportant à Dieu.*
>
> *L'homme en cet état non seulement s'aimait sans péché, mais ne pouvait pas ne point s'aimer sans péché.*
>
> *Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours ; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté ; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est à dire infiniment.*
>
> Voilà l'origine de l'amour-propre. Il était naturel à Adam, et juste en son innocence ; mais il est devenu et criminel et immodéré, en suite de son péché.
>
> Voilà la source de cet amour, et la cause de sa défectuosité et de son excès.
>
> Il en est de même du désir de dominer, de la paresse, et des autres»[489].

L'amour-propre est une notion qu'on retrouve souvent au XVII^e^ siècle, un des thèmes les plus fréquentés par les moralistes classiques, ce qui n'étonne pas lorsqu'on considère le lien structurel entre son caractère réflexif et l'intérêt des moralistes pour les problèmes et les paradoxes qui découlent de l'observation de soi-même et de la dialectique entre ce regard particulier et le dédoublement du sujet en objet.

---

[488] Avec toute probabilité: St. Augustin, Jansénius, St. Paul (voir PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1998, 2 vol, vol. II, *notes*).

[489] PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Michel Le Guern, *op. cit.*, vol. II, pp. 14-25 : « Lettre à Florin et Gilberte Périer du 17 octobre 1651 », ici p. 20. Nous soulignons.

La Rochefoucauld illustra ces paradoxes par la métaphore puissante des yeux qui «découvrent tout, et sont aveugles seulement pour eux-mêmes » :

> « On ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres des abîmes de l'amour-propre. Mais cette obscurité qui le cache à lui-même n'empêche pas qu'il ne voie parfaitement ce qui est hors de lui, en quoi il est semblable à nos yeux qui découvrent tout, et sont aveugles seulement pour eux-mêmes »[490].

Et pourtant, l'observation de cette forme d'amour, aussi paradoxale que la connaissance de soi-même, permet de remarquer sa priorité ontologique sur l'amour direct aux autres. Et si, pour Bossuet, « quiconque [...] n'aime que soi-même [...], veut que tous servent non seulement à ses intérêts, mais encore à ses caprices »[491], comme l'écrit Malebranche, « l'amour de soi-même est toujours le maître des autres amours »[492].

Nicole, dans sa condamnation de l'amour-propre[493], en offre cependant une analyse qui distingue entre une modalité « de vanité » et une « de commodité » de

---

[490] François de LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes* (1665) : *Maximes,* suivi des Réflexions diverses, éd. Jacques Truchet, Garnier, Paris, 1967, « Maximes supprimées », I.

[491] Jacques-Bénigne BOSSUET, *Traité de la concupiscence* (1691-93), Roches, Paris, 1930, p. 38.

[492] Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité ù l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit en faire pour éviter l'erreur dans les sciences* (1674-5), Vrin, Paris, 1967, livre V, ch. 11, p. 138 (variante de la première édition). Pour des renseignements plus exhaustifs sur moralistes et amour-propre (en relation à Pascal), voir Christian LAZZERI, « Pascal et Spinoza : deux modèles de reconnaissance », dans *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste: de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, éd. L. Bove – G. Bras – É. Méchoulan, Éditions Amsterdam, Paris, 2007, pp. 245-72.

[493] Voir Pierre NICOLE, *Essais de morale* (1671-78), éd. Laurent Thirouin, PUF, Paris, 1999, ch. I « De la charité et de l'amour-propre », p. 382 : « L'homme corrompu non seulement s'aime soi-même, mais […] il s'aime sans borne et sans mesure, […] il n'aime que soi, […] il rapporte tout à soi. Il se désire toutes sortes de biens, d'honneurs, de plaisirs, et il n'en désire qu'à soi-même ou par rapport à soi-même. Il se fait le centre de tout : il voudrait dominer sur tout, et que toutes les créatures ne fussent occupées qu'à le contenter, à le louer, à l'admirer ».

l'amour-propre[494], la première orientée à la satisfaction de la vanité du moi, la deuxième conduite par le désir de conservation de sa vie et de ses biens matériaux.

L'amour-propre pascalien tient plutôt à l'ordre de la vanité qu'à celui de la commodité : car l'homme-automate pascalien essaie de conserver son identité intacte en répondant justement aux tentations imposées par la vanité – tentations qui, dans sa vision anamorphique déformée par la coutume, sont pour lui prioritaires par rapport à celles de conservation pure et simple. On serait tenté de rechercher chez Spinoza un équivalent de l'amour-propre de commodité dans sa notion du *conatus* : et, dans une certaine mesure, on peut bien dire que l'impulsion conservative que cette notion entraîne implique une nuance réflexive et utilitariste qui l'approche, en effet, de l'idée d'un « amour-propre de commodité ». Le *conatus* spinozien renvoie cependant à une exigence de perfectionnement qui découle justement de sa nature 'dialectique', poussant au dépassement de tout ce qui est simple négation. Cette exigence se déroule dans un déploiement d'intérêt hétéro-direct, et elle se nourrit d'un regard orienté certes non à l'observation et au culte narcissique de soi-même qui condamne l'amour-propre dont écrivent Pascal et Nicole (même si ce dernier le fait au sein de sa distinction modale[495]) à anéantir tout ce qui ne le regarde pas directement. Car, sans la possibilité des « rencontres », des moments de reconnaissance de ce qui est « autre », de ce qui est « hors de l'intellect », la construction des notions communes à laquelle le *conatus* oriente finalement sa modalité affirmative ne serait pas envisageable.

---

[494] Pour cette nomenclature, voir Christian LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, Paris, 1993, pp. 15-17.

[495] Une distinction, en effet, réabsorbée dans l'homologation imposée par la condamnation de cet amour.

Chez Pascal, la notion d'amour-propre puise dans les paradoxes liés à la pratique de l'observation de soi-même (l'impossibilité de se voir, la tentation de se dédoubler, finalement, en se déchirant). Elle entraîne, cependant, un côté religieux-mystique, de matrice augustinienne, qui saute aux yeux dans la lettre aux Périers lorsqu'il trace l' « histoire » de la naissance de l'amour-propre, mais qui n'épuise pas la signification de ce concept dans son œuvre et, surtout, au sein de son traitement des passions.

Car, chez Pascal, l'amour-propre est – tout comme pour La Rochefoucauld – insondable et impénétrable comme toute autre forme d'amour, comme tout autre sentiment. Il est, comme pour Malebranche, matrice et donc « maître » de tout autre amour. Mais, comme on le voit lorsqu'il reconstruit le processus génétique qui aurait donné naissance à l'amour-propre chez l'homme après la chute – processus qui explique aussi l'importance de l'amour-propre dans la physiologie passionnelle de cet homme déchiré qui est sorti du jardin de l'Éden – l'amour-propre dont Pascal parle est surtout un amour qui se propose comme concurrentiel à l'amour direct à Dieu, qui serait censé être le seul objet légitime de tout amour humain. En cela, Pascal reprend une intuition de son bien-aimé St. Augustin qui, dans la *Cité de Dieu*, reconduisait la naissance des deux cités antithétiques justement à un choix entre deux genres d'amour l'un excluant l'autre :

> «Deux amours ont fait deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste »[496].

[496] «Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui,» St. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XVI, I, 1.

Comme dans le mythe des androgynes d'Aristophane dans le *Symposium* de Platon, le désir qui engendre tout amour est un désir qui naît d'une mutilation, de la perte d'une unité originaire.

Le dualisme des amours envisagé par St. Augustin est reconduit par Pascal à un monisme originaire, à une unité perdue suite à la lacération violente du péché. Comme les androgynes du *Symposium*, l'Adam pascalien porte sur soi la marque d'une scission. Mais, à la différence du mythe platonicien, où l'unité primaire est conçue comme union de *deux* natures, *deux* principes ensuite partagés, le compte-rendu de Pascal insiste sur le fait que suite à la scission seulement on peut remarquer le caractère double de la nature humaine.

La scission du *Symposium* sépare deux *moitiés* ; la scission de l'histoire d'Adam dans la lettre aux Périers, fonde la possibilité de l'existence du concept de *division* – et par cela, de moitié.

La violence de la mutilation se redouble dans l'impossibilité de se voir en entier. Toute vision réflexive devient alors, chez Pascal, la vision d'une blessure originaire qui ne peut recomposer les fragments d'un miroir brisé une fois pour toujours, sinon par le dépassement de la tentation de s'observer. La recherche de l'image du *moi* est alors, dans le domaine de la coutume, déplacée par un désir famélique de reconnaissance : un désir incompris – et par cela, confondu avec un désir de survie – qui se concentre dans le souci (impossible à satisfaire) de se revoir dans la conscience d'autrui. La « *Wille zum* amour-propre » devient alors un condensé de vanité, égoïsme, compétitivité exaspéré, recherche frénétique de l'estime de soi, par soi-même et par les autres aussi :

> « La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misères : il veut être grand, et il se voit petit ; il veut être heureux, et il

> se voit misérable ; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections ; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer ; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait de l'anéantir, et, ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit, autant qu'il peut, dans sa connaissance et dans celle des autres »[497].

Ce qui engendre, nécessairement, la permanence, dans le domaine de la coutume, d'un conflit pérenne entre différents *amours-propr*es.

***

Chez Spinoza (tout comme dans les *Passions de l'âme* de Descartes) on ne trouve rien de vraiment semblable à cet amour-propre qui, chez Pascal, paraît régler le domaine entier des passions, en étant le sceau de l'individualité insaisissable et ineffable – du *moi haïssable* – qui se constitue en amas de passions.

Bien sûr, Spinoza (comme déjà Descartes) envisage des modalités « réflexives » des passions ou des affects – par exemple, dans le cas, qu'on a vu, de la satisfaction de soi[498] (*Acquiescientia in se ipso*, pour Spinoza[499]).

Mais l'amour-propre dont Pascal parle n'a rien à voir avec des passions ou affects semblables. Chez Spinoza on ne trouve une notion susceptible d'être

---

[497] §743.

[498] PA, art. 63 : « ... le bien qui a esté fait par nous-mesmes nous donne une Satisfaction interieure, qui est la plus douce de toutes les passions; au lieu que le mal excite le Repentir, qui est la plus amere. ».

[499] *Aff.Def.*25 : « La Satisfaction de soi est une Joie née du fait que l'homme se considère lui-même, ainsi que sa puissance d'agir.» («Acquiescentia in se ipso est lætitia orta ex eo quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur. »). Au sujet de la modalité « réflexive » des passions chez Descartes, voir, en plus de la satisfaction de soi, le cas de l'estime ou du mépris de soi-même, décrits dans l'article 54 des *Passions de l'âme* (« ... Et nous pouvons ainsi nous estimer ou nous mespriser nous mesmes: d'où vienent les passions, & en suite les habitudes de Magnanimité ou d'Orgueil, & d'Humilité ou de Bassesse.»).

comparée au concept pascalien d'amour-propre. Car chez lui, la notion d'amour n'entraîne pas une ambiguïté aussi marquée que chez Pascal – une ambiguïté qui, à son tour, relève des paradoxes idiosyncratiques de la conception pascalienne des sentiments.

# Anatomie du Désir

La notion d'amour-propre engendre, par sa simple présence au cœur de l'anthropologie pascalienne, une différence incomblable par rapport à la notion spinozienne du désir. Un désir qui – comme celui conçu par Pascal – trouve son origine dans le manque, dans la mutilation qui l'a engendré sous la forme d'amour-propre, est nécessairement hétérogène vis-à-vis du désir spinozien – qui découle de l'impulsion à l'accroissement de sa puissance : car le premier, à la différence du second, est d'abord condamné à une éternelle insatisfaction, à ne trouver que des subrogés de ce qu'il cherche.

Chez Spinoza, tout affect est finalement à rapporter aux modalités du désir, qui définit et fonde la possibilité de la conscience – possibilité essentielle aussi à la construction de la notion dialectique d'*affectus*. Car toute la logique spinozienne des affects insiste sur la possibilité de procéder par associations imaginatives (on a déjà vu que le verbe des affects est non pas le « sentir » ni le « ressentir », mais l' « imaginer ») ; et « l'Esprit s'efforce *d'imaginer cela seulement qui pose sa propre puissance d'agir* »[500], c'est-à-dire ce qui respecte la tendance

[500] «Mens *ea tantum* imaginari conatur, *quæ ipsius agendi potentiam ponunt.* » EIII54. Nous soulignons.

conservative et expansive de son *conatus*, dont l'essence se cristallise dans le désir.

Comme chez Spinoza, chez Pascal le désir constitue également un trait essentiel de l'homme. En réalité, on pourrait bien dire que (ainsi que cela arrive dans l'*Éthique*), l'homme des *Pensées* est lui aussi défini par le désir lui-même.

Ce désir ne définit pas pourtant l'homme pascalien comme une impulsion vitale poussant à la conservation et à l'augmentation de la puissance. Il signifie, plutôt, le signe de son vide :

> « Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaie inutilement de remplir de tout ce qui l'environne...»[501].

La différence entre le désir vital spinozien et l'impulsion famélique à l'œuvre chez Pascal se redouble dans leurs conceptions opposées de l'homme et de ses automatismes et ceci est palpable quant à la possibilité de satisfaction connaturelle au désir chez les deux auteurs – une possibilité inconcevable chez Pascal, tandis qu'elle est réglée par des lois dynamiques de compensation chez Spinoza.

Ce deuxième, en fait, peut écrire, avant de commencer son exposition en série des affects, que

> « lorsque, par exemple, nous imaginons quelque mets dont ordinairement nous nous délectons, nous désirons par là même en jouir, c'est-à-dire en manger. Mais tandis que nous en jouissons ainsi, l'estomac se remplit et le Corps reçoit une autre structure. Si donc, le Corps étant dans ce nouvel état, l'image de cet aliment se maintient, parce qu'il est présent, et si, par suite, se maintient aussi l'effort, c'est-à-dire le Désir d'en manger, à cet effort ou Désir, s'opposera ce nouvel

[501] §181 (éd. Sellier, p. 133).

> état, et ainsi la présence de l'aliment que nous désirions deviendra odieuse, et c'est là ce que nous appelons Répugnance et Dégoût »[502].

Pascal, en revanche, n'envisage pas ces possibilités d'autorégulation de la dynamique du désir. Son désir famélique, marque du vide, demeure toujours insatisfait, et son insatisfaction même en règle les expressions :

> « Quand on se porte bien, on admire comment on pourrait faire si on était malade. Quand on l'est, on prend médecine gaiement : le mal y résout ; on n'a plus les passions et les désirs de divertissements et de promenades que la santé donnait, et qui sont incompatibles avec les nécessités de la maladie. La nature donne alors des passions et des désirs conformes à l'état présent. Il n'y a que les craintes, que nous nous donnons nous-mêmes et non pas la nature, qui nous troublent, parce qu'elles joignent à l'état où nous sommes les passions de l'état où nous ne sommes pas.
>
> La nature nous rendant toujours malheureux en tous états, nos désirs nous figurent un état heureux, parce qu'ils joignent à l'état où nous sommes les plaisirs de l'état où nous ne sommes pas. Et quand nous arriverions à ces plaisirs, nous ne serions pas heureux pour cela, parce que nous aurions d'autres désirs conformes à ce nouvel état»[503].

***

C'est donc autour du pivot famélique de l'amour-propre – se nourrissant à son tour de l'insatisfaction d'un désir qui, comme Tantale, n'arrive jamais à trouver le repos de l'accomplissement – que, chez Pascal, amour et haine sont constitutivement contraints de se rencontrer : car *le moi est toujours haïssable*, et

---

[502] « Exempli gratia cum aliquid quod nos sapore delectare solet, imaginamur, eodem frui nempe comedere cupimus. At quamdiu eodem sic fruimur, stomachus adimpletur Corpusque aliter constituitur. Si igitur Corpore jam aliter disposito ejusdem cibi imago quia ipse præsens adest, fomentetur et consequenter conatus etiam sive Cupiditas eundem comedendi, huic Cupiditati seu conatui nova illa constitutio repugnabit et consequenter cibi quem appetebamus, præsentia odiosa erit et hoc est quod Fastidium et Tædium vocamus. » EIII59S.

[503] §529.

la raison de son caractère haïssable est justement l'amour de soi, constitutivement insatisfait, qui le pousse à chercher à s'imposer, à se faire tyran. On a déjà observé, dans le chapitre I, la fréquence impressionnante des expressions sémantiquement liées à la haine lorsque Pascal parle du *moi*. Et si le discours sur le « moi », comme pronom substantivé, a été effectivement introduit dans la langue française par Pascal lui-même, on ne peut cependant s'empêcher d'observer que ce discours du sujet prend d'abord naissance dans un lexique passionnel : le lexique de la haine qui semble être impossible à éviter, impossible à séparer de son sujet même.

## c) Solidarité de l'amour *vs.* antagonisme du désir

> Chez Pascal la tension constante du désir, conçu comme découlant de l'amour-propre – jaillissant, à son tour, de la mutilation d'une unité originaire – engendre un antagonisme permanent dans toute relation intersubjective. A cet antagonisme s'oppose, chez Spinoza, la solidarité « active » de l'amour contre la haine, qui envisage, finalement, la possibilité d'une composition harmonique d'instances affectives différentes dans le chemin conduisant à la *scientia intuitiva* et à l'*Amor Dei* qui en dérive[504].

Chez Spinoza, l'affirmation que « en tant que les hommes sont tourmentés par des affects qui sont des passions, ils peuvent être réciproquement contraires les uns aux autres »[505] – à laquelle Pascal souscrirait également – a pour contrepoids celle que « c'est dans la seule mesure où les hommes vivent sous la conduite de la Raison qu'ils s'accordent toujours nécessairement par nature »[506]. Alors que, chez Pascal, « tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre »[507] – et la haine, comme toujours chez lui (et, en un certain sens, on le verra, chez Spinoza aussi) a quelque chose de réflexif.

Car, pour Spinoza, l'accord « raisonnable » qui peut régner parmi les hommes se fonde sur le fait – impensable pour Pascal – que « dans la mesure où une chose s'accorde avec notre nature, elle est nécessairement bonne »[508]. Mais cet accord se fonde également sur le fait que si les hommes, comme chez Pascal,

---

[504] Voir EV33.

[505] « Quatenus homines affectibus qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii. » EIV 34.

[506] « Quatenus homines ex ductu rationis vivunt eatenus tantum natura semper necessario conveniunt. » EIV 35.

[507] §243.

[508] «Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit eatenus necessario bona est.» EIV31.

sont définis par leur dimension affective, leurs affects ne sont pas cependant forcément des *passions*.

Les passions empêchent tout accord entre les hommes, chez l'un comme chez l'autre ; mais, chez Spinoza seul, la notion d'affect entraîne une possibilité de perfectionnement susceptible de dépasser le désaccord passionnel.

***

La nature humaine est, chez Pascal, la garantie du caractère fragmentaire de tout rapport entre différentes volontés – c'est-à-dire, entre différents amours-propres, différentes vanités qui ne peuvent s'accorder les unes aux autres d'aucune manière. Chez Spinoza, au contraire, elle représente une condition que l'on doit conquérir, en agissant en accord avec les dictées de la raison – qui, loin d'effacer les affects, peut en construire une image claire et distincte, capable de catalyser leur transition de la passivité à l'activité.

Et chez Spinoza, c'est justement dans la simplification imposée par le procédé de définition que les affects perdent tout ce qu'ils ont d'idiosyncratique.

Chez Pascal, par contre, l'idiosyncrasie est la marque ineffaçable des passions, et de leur ineffabilité. Les passions – les plis de l'automate – sont enracinées là où le sujet pose les bornes indéfinissables de son individualité. Le discours des passions est un discours impossible, dépourvu de toute signification, et pourtant nécessaire lorsqu'on parle de l'homme. Homme qui, même au cœur du parcours le plus vertueux – celui de l'honnêteté – ne peut, malgré tout, éviter le malheur constitutif de sa condition, le malheur de l'amour-propre, de la malédiction du moi.

La vertu de l'automate – l'honnêteté, qui permet, au mieux, aux hommes de coexister dans une sorte de paix provisoire au sein de la coutume – est quand même un destin de malheur :

> « Dans l'honnêteté on ne peut être aimable et heureux ensemble »[509].

La religion, seule, permettrait de parachever une forme de bonheur qui dérive, pourtant, de l'anéantissement du moi, et n'est donc pas atteignable dans le contexte de la coutume.

Pas question alors de concevoir chez Pascal un équivalent de l'eudémonisme de *l'Amor Dei intellectualis*, qui jaillit, chez Spinoza, de la béatitude de la *scientia intuitiva* (à son tour, fondée donc sur la connaissance aussi de tout affect[510], en tant que *res singularis*), et qui

> *« .... ne peut être corrompu ni par l'Envie ni par la Jalousie. Il est au contraire d'autant plus favorisé que nous imaginons un plus grand nombre d'hommes liés à Dieu par un même lien d'amour »*[511].

Chez Pascal, l'amour de Dieu reste au contraire toujours lié à un effort, à une lutte avec la vraie nature humaine, avec les limites imposées par la coutume :

> « Il faut que pour rendre l'homme heureux elle [la véritable religion] lui montre qu'il y a un Dieu, qu'on est obligé de l'aimer, [...] qu'elle reconnaisse que nous sommes pleins de ténèbres qui nous empêchent de le connaître et de l'aimer, et qu'ainsi nos devoirs nous

---

[509] §680 (éd. Sellier, p. 467).

[510] EV15: «Celui qui se comprend lui-même et qui comprend ses affects clairement et distinctement aime Dieu, et cela d'autant plus qu'il se comprend mieux lui-même et qu'il comprend mieux ses affects.» («Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat et eo magis quo se suosque affectus magis intelligit.»).

[511] « ... neque Invidiæ, neque Zelotypiæ affectu inquinari potest ; sed *eo magis fovetur, quo plures homines eodem amoris vinculo cum Deo junctos imaginamur.»* EV20.

obligeant d'aimer Dieu et nos concupiscences nous en détournant, nous sommes pleins d'injustice »[512].

[512] §182 (éd. Sellier, p. 136).

# Théories de l'amour (et de la haine)

« Celui qui se comprend lui-même et qui
comprend ses affects clairement et
distinctement aime Dieu, et cela
d'autant plus qu'il se comprend mieux
lui-même et qu'il
comprend mieux ses affects. »

SPINOZA, EV15

À la différence des passions cartésiennes et pascaliennes, les affects spinoziens ont une double modalité. Ils ont d'abord une première modalité passive, inconsciente, qui découle tout simplement de la nature humaine et constitue le substrat de toute expérience émotive – modalité qui n'a toutefois rien à voir avec la structure organisée de l'*ego* cartésien, à « l'égard » duquel l'admiration peut se déclencher comme reconnaissance du caractère particulier d'une chose qui sera jugée « bonne » ou bien « mauvaise ». Il y a, en second lieu, chez Spinoza une deuxième modalité consciente, active, de l'affect, qui en signale la puissance et qui participe de la construction d'une conscience qui est, aussi, *capacité d'être affecté*. Conscience qui représente donc une certaine attitude au monde des *stimuli* mais qui, encore, à la différence de la conscience cartésienne, ne peut être conçue comme originaire. Car, chez Spinoza, comme la raison n'a pas vocation à étouffer les affects, et comme la tentation de les étouffer, lorsqu'on reconnaît leur double modalité, serait elle-même inenvisageable, la conscience fonctionne comme la *potentielle* lecture *rationnelle* d'un tissu de liens imaginatifs et émotifs. Cette conscience est donc, plutôt, un résultat de l'expérience. Elle résulte justement du parcours qui commence par la simple possibilité, pour l'homme, de se donner une constitution passible d'augmenter sa *capacité d'être affecté*.

Comme tout affect, le désir spinozien est lui aussi articulé autour de deux points. Il est une conduite orientée d'abord de façon inconsciente : chronologiquement – et constitutivement – secondaire est l'accès à la conscience de ce qui nous apparaît comme un but car on le construit en tant que tel. Mais c'est justement cet aspect *potentiellement* conscient du désir qui génère une éthique purement *affective* – au sens spinozien – et non pas *passionnelle*, au sens cartésien (et pascalien). La possibilité d'un choix « créatif » des objets passibles d'être perçus au niveau émotionnel garantit d'abord la possibilité de la vie émotionnelle d'un sujet qui soit vraiment capable de se poser de façon active, en « causa adæquata » de sa vie affective.

Chez Spinoza donc, l'admiration ne pourrait avoir le même rôle primitif, fondateur qu'elle a chez Descartes.

Voilà pourquoi, lorsqu'il insère l'admiration dans sa théorie des affects, Spinoza montre en premier lieu qu'il a en tête « la convention » cartésienne (qui s'enracine à ce propos dans une tradition illustre, de matrice aristotélicienne), car il insère de toute façon l'admiration, mais en précisant que cette insertion tient seulement de la *convention*. Chez lui, pour les raisons qu'on vient de mentionner, l'admiration n'est pas tout à fait un affect. Autrement dit, elle ne peut être conçue que comme une certaine attitude vis-à-vis de l'affect, comme un présupposé de certaines modalités affectives, auxquelles elle n'est pas pourtant semblable en tant que l'admiration constitue un moment isolé de la perception. Un moment non pas encadré dans le tissu associatif qui règle la vie des affects, comme Spinoza le montre bien dans l'Explication, faisant référence au scolie de la proposition 18 de la deuxième partie, dédié justement à ces critères d'association. Se situant en dehors des chaînes associatives, l'admiration, isolée, ne peut pas participer à ce qui définit l'affect – c'est-à-dire, sa modalité transitionnelle. Dans un contexte où la partie consciente de l'affect doit se construire d'abord avec le langage associatif de l'imagination, toute transition est en fait un mouvement

discursif qui se nourrit de rencontres, et qui ne pourrait donc survivre dans l'isolement absolu[513].

***

L'effort du *conatus* qui donne lieu à la tension appétitive pouvant ensuite permettre l'accès à la conscience de ce qui nous apparaît comme un but (car nous le *construisons* en tant que tel), est d'abord un effort de l'ordre de la conservation, qui tient à la tendance instinctive à « persévérer dans l'être ». On a déjà vu combien les exigences liées au développement de la notion spinozienne de *conatus* ont obligé Spinoza, au fur et à mesure que son système se précisait, à abandonner l'image de l'homme comme automate – une image de matrice cartésienne présente dans ses écrits de jeunesse. À la différence de Descartes on y trouve

[513] EIII, *Aff.Def.*4 et Expl. : « L'Admiration est l'imagination d'un objet sur laquelle l'Esprit reste fixé, parce qu'aucune connexion ne relie cette imagination singulière aux autres imaginations.

EXPLICATION. Dans le scolie de la Proposition 18 de la Partie II, nous avons montré que la raison pour laquelle l'Esprit passe de la considération d'un objet à la pensée d'un autre est le fait que les images des choses sont enchainées entre elles et ordonnées de telle sorte que chaque image suive d'une autre. Or on ne peut concevoir qu'il en soit ainsi quand l'image d'une chose est neuve : l'esprit sera dès lors retenu dans la considération de cette seule chose jusqu'à ce qu'il soit déterminé par d'autres causes à penser d'autres objets. Considérée en elle-même, l'imagination d'une chose nouvelle est donc de même nature que les autres images, et c'est pourquoi je ne compte pas l'Admiration parmi les affects...» (« Admiratio est rei alicujus imaginatio in qua Mens defixa propterea manet quia hæc singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem.

EXPLICATIO : In Scholio Propositionis 18 partis II ostendimus quænam sit causa cur Mens ex contemplatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat videlicet quia earum rerum imagines invicem concatenatæ et ita ordinatæ sunt ut alia aliam sequatur, quod quidem concipi nequit quando rei imago nova est sed Mens in ejusdem rei contemplatione detinebitur donec ab aliis causis ad alia cogitandum determinetur. Rei itaque novæ imaginatio in se considerata ejusdem naturæ est ac reliquæ et hac de causa ego Admirationem inter Affectus non numero nec causam video…».

aussi l'idée d'une première impulsion d'abord orientée vers la conservation de soi-même, capable d'orienter dans cette direction tout jugement sur les objets du monde extérieur ; ce qui rend bien superflue la fonction souveraine de l'admiration dans le paradigme cartésien. En fait, si le critère est la priorité de la conservation de soi-même, de la persévérance dans l'être, et si tout peut être jugé par rapport à ce critère – donc possiblement transformé, sur cette base, en objet de quelques affects – il n'y a plus besoin de susciter l'admiration pour que notre attention soit orientée vers son objet.

Par ailleurs, la dichotomie « bonne/mauvaise présentation » de l'objet apparaît alors comme dépourvue de toute signification : on le voit distinctement au niveau de la définition de l'amour et de la haine.

Pour Spinoza,

> « l'Amour est une Joie *qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure* »,

alors que

> « la Haine est une Tristesse *qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure* »[514].

La symétrie entre les définitions ne repose pas sur une évaluation différente de la « présentation » de l'*objet* de l'amour ou de la haine, comme chez Descartes, mais, plutôt, sur le pivot de l'opposition joie/tristesse.

En second lieu, chez Descartes, amour et haine sont des passions primitives, alors que, chez Spinoza, on remarque encore à ce sujet une différence significative. *Amor* et *Odium* ne font en effet pas partie de la série des affects primitifs, série qui ne comprend effectivement que la triade désir-joie-

[514] « Amor est Lætitia, *concomitante idea causæ externæ.* » ; « Odium est Tristitia, *concomitante idea causæ externæ.* » *Aff.Def.*6-7 ; nous soulignons. Voir aussi l'*Explicatio* qui souligne comment cette définition serait censée décrire l'essence de l'amour (et de la haine) et non pas seulement une, ou plusieurs, de ses propriétés.

tristesse. Et amour et haine sont, respectivement, un affect de joie, et un affect de tristesse.

***

La symétrie de définitions qui règle leur description, en l'apparentant au modèle cartésien, joue justement sur cette opposition entre *Lætitia* et *Tristitia*.

En fait, dans le système cartésien, toute émotion naît à partir d'un mouvement de stupeur. Ce mouvement engendre l'émotion grâce à sa capacité de catalyser l'attention d'une conscience déjà formée, déjà complète, qui explore le présent de sa vie à partir d'une vision déjà accomplie et qui peut donc se retourner en direction de tout objet qui attire son attention, en situant cet objet dans le passé ou dans l'avenir, avec les modalités du souvenir ou bien du projet. Chez Spinoza, au contraire, la nature d'une conscience conçue comme *résultat* ne peut s'ancrer dans le temps présent. Dans l'économie d'une conscience qui se construit par l'élaboration de son rapport affectif aux objets avec lesquels elle établit son contact, la mémoire émotive-associative décrite dans le scolie d'EII18 requiert la présence d'un passé émotionnellement bien défini, d'un vécu qui sache fonctionner comme réservoir d'images et de sensations à entrelacer dans les chaînes de représentations qui, seules, peuvent permettre l'accès aux notions communes.

En fait, si « dans la mesure où les hommes sont soumis aux passions, on ne peut pas dire qu'ils s'accordent par nature »[515] (avis partagé par Pascal, même si, chez ce dernier, il n'est pas possible pour l'homme de réellement *sortir de la logique passionnelle*), il est évident que Spinoza reconnaît la spécificité de toute expérience émotive, et qu'il la relie avec le niveau de passivité présent dans

[515] « Quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non possunt eatenus dici quod natura conveniant. » EIV32.

l'institution d'un ordre à l'intérieur de la toile associative. Mais cette toile peut être organisée selon des critères rationnels seulement, critères qui partagent une *universalité* qui n'appartient pas au moment idiosyncratique de la vie affective : car enfin, « c'est dans la seule mesure où les hommes vivent sous la conduite de la Raison qu'ils s'accordent toujours nécessairement par nature »[516].

Et, afin que cet ordonnancement rationnel – et universel – soit possible, il faut que l'on déclenche la possibilité associative qui conduise à la construction des notions communes. Comme on l'a déjà vu, cette formation des notions communes prend corps selon un rythme inversement proportionnel à la force de la domination par les passions tristes[517]. Les passions tristes (que l'on appelle *passions*, plutôt qu'affects) sont passions d'isolement, ce qui les rend moins fortes que celles de joie. En fait, même quand Spinoza admet la possibilité de concevoir un mode qui s'efforce de persévérer dans l'être, et même d'augmenter sa propre puissance (c'est-à-dire, de poursuivre sa joie, seul moyen de transition à une perfection majeure) par des outils destructifs[518], la tristesse empoisonne toujours tout mouvement ascensionnel en direction de la *Lætitia*, en marquant l'inévitable isolément de celui qui haït :

---

[516] « Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt. » EIV35.

[517] Voir EV10 et son scolie, *supra*, surtout pp. 311 ; 321ss.

[518] C'est le cas, par exemple, d' EIII13: « Quand l'Esprit imagine des objets qui réduisent ou répriment la puissance d'agir du Corps, il s'efforce de se rappeler, autant qu'il le peut, ce qui exclut l'existence de ces objets » (« Cum Mens ea imaginatur quæ Corporis agendi potentiam minuunt vel coercent, conatur quantum potest rerum recordari quæ horum existentiam secludunt. »); EIII20 : « Quand on imagine que l'objet de sa haine est détruit, on se réjouit » (« Qui id quod Odio habet, destrui imaginatur, lætabitur. ») ; EIII23 : « Si l'on imagine l'objet de sa Haine comme affecté de Tristesse on se réjouit, si on l'imagine au contraire comme affecté de Joie, on s'attriste ; et chacun de ces affects sera plus ou moins grand selon que l'affect contraire sera plus ou moins grand dans l'objet haï. » (« Qui id quod Odio habet, Tristitia affectum imaginatur, lætabitur; si contra idem Lætitia affectum esse imaginetur, contristabitur et uterque hic Affectus major aut minor erit prout ejus contrarius major aut minor est in eo quod odio habet. »).

> « La Joie qui nait du fait que nous imaginons l'objet de notre haine comme détruit ou affecté d'un autre mal ne naît pas sans quelque Tristesse de l'âme »[519].

Car, comme le montre la démonstration (qui renvoie à la 'loi d'empathie' énoncée par EIII27 comme jaillissant de la reconnaissance, par le corps, d'un corps avec une disposition semblable à la nôtre[520]) la tristesse par laquelle on imagine affecté cet objet de notre haine, ne peut que nous être communiquée.

La joie de la destruction se révèle donc comme une fausse joie. Le dynamisme qu'elle décrit ne poursuit pas une transition en direction d'une perfection majeure mais, plutôt, d'une moindre. Car la haine et son impulsion destructive conduisent toujours à une négation de l'être qui est contraire à l'impulsion – affirmative et conservative – du *conatus.* Le scolie de la proposition 47, à ce sujet, est lumineux, en particulier avec son renvoi à EII17C et à la modalité évocatoire de l'imagination :

> « Cette Proposition [EIII47] peut aussi se démontrer par le Corollaire de la Proposition 17 de la Partie II. Chaque fois en effet que nous nous souvenons d'un objet, nous le considérons comme présent, bien qu'il n'existe pas en acte, et le Corps est affecté selon la même modalité. C'est pourquoi, en tant que le souvenir de cet objet est vivace,

519 « Lætitia quæ ex eo oritur, quod scilicet rem quam odimus destrui aut alio malo affici imaginamur, non oritur absque ulla animi Tristitia. » EIII47.

520 « Du fait que nous imaginons qu'un objet semblable à nous et pour lequel nous n'éprouvons aucun affect, est quant à lui affecté d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable. » (« Ex eo quod rem nobis similem et quam nullo Affectu prosecuti sumus, aliquo Affectu affici imaginamur, eo ipso simili Affectu afficimur.» EIII27. Malgré le fait qu'elle contienne la précision que cette attitude empathique concerne des objets « semblables à nous et pour lesquels nous n'éprouvons aucun affect », cette proposition est mentionnée dans la démonstration de la 47 – ce qui amplifie le pouvoir de l'empathie bien au-delà du nombre de nos semblables qui nous sont affectivement indifférents. Et ce résultat est acquis justement par l'intervention, dans le processus empathique, de la modalité évocatoire de l'imagination décrite dans EII17C : le renvoi à ce passage est en effet décisif, et fournit à EIII47, dans son scolie une démonstration alternative et bien plus détaillée que celle contenue dans la Démonstration qui, sans spécification ultérieure, évoquait EIII27.

> l'homme est déterminé à le considérer avec Tristesse ; et, tant que dure l'image de l'objet, cette détermination est certes réprimée, mais non pas supprimée, par le souvenir des choses qui excluent l'existence du premier objet : l'homme ne se réjouit donc que dans la mesure où cette détermination est réprimée»[521].

Dans le cas où notre joie naît, par hypothèse, de la douleur d'autrui – c'est-à-dire, dans le cas où, par hypothèse, on éprouve quelque forme de *Schadenfreude* en se réjouissant de la souffrance de l'autre, en réprimant son empathie – cette joie même jaillit donc, d'après le scolie, du fait que l'on ait étouffé sa propre imagination dans sa modalité évocatoire. Une modalité qui est, à son tour, comme le déclare EII17S, une *virtus*. Le prix à payer pour renoncer à souffrir lorsqu'un autre que l'on reconnait comme semblable souffre, est donc la perte d'une forme de perfectionnement de son propre esprit – la perte d'un possible accès à la joie.

Bref, les passions tristes ne promeuvent pas une disposition *positive* entre le stimulus de l'affection et l'image qu'on en conçoit, mais elles engendrent plutôt un processus de négation tel que, même lorsqu'on en tire quelque joie, celle-ci est toujours une joie au sens impropre, n'ayant pas assez de puissance pour permettre de sortir du cercle d'isolement forgé par la haine. En vertu de l'isolement qu'elles promeuvent, les passions tristes sont passions de désaccord. Elles divisent les hommes les uns les autres, les conduisant à un perpétuel désaccord – comme tout ce qui répond à une logique de prévalence passive[522].

---

[521] « Potest hæc propositio etiam demonstrari ex Corollario Propositionis 17 Partis II. Quoties enim rei recordamur, quamvis ipsa actu non existat, eandem tamen ut præsentem contemplamur Corpusque eodem modo afficitur; quare quatenus rei memoria viget eatenus homo determinatur ad eandem cum Tristitia contemplandum; quæ determinatio manente adhuc rei imagine coercetur quidem memoria illarum rerum quæ hujus existentiam secludunt sed non tollitur atque adeo homo eatenus tantum lætatur quatenus hæc determinatio coercetur. » EIII47S.

[522] Voir EIV32.

Ce qui est déterminé par la tristesse est donc un affect constitutionnellement empreint de passivité, même lorsqu'il est apparemment apparenté à la joie. Car, dans sa logique essentiellement destructive, essentiellement négative, il n'entraîne pas la partie la plus « active » de l'affect. Cette partie serait, elle seule, capable d'ancrer l'affect au processus de formation des notions communes et de transférer donc ce qui survit de la vie affective dans le domaine de la raison, où ces survivances pourront constituer la base de la connaissance des choses singulières qui caractérise la science intuitive elle-même.

C'est dans ce sens radical que la théorie des affects chez Spinoza cause l'implosion de la symétrie des définitions des *Passions de l'âme.* Amour et haine, dans la logique dynamique inaugurée par l'*Éthique*, ne sont plus les deux facettes d'une même médaille, alors que, chez Pascal, leur entremêlement devient bien plus radical qu'il ne l'était chez Descartes : radical et indivisible, en tant que marque de l'ambiguïté constitutive de toute passion.

***

L'*Éthique* nous présente un critère de distinction entre amour et haine réglé par le dynamisme de ces forces transitionnelles qui sont la joie et la tristesse – un critère qui répond lui aussi à la tension du *conatus* qui donne lieu au désir, l'autre affect primaire. Joie et tristesse, tout comme le désir, sont affects primitifs chez Spinoza, et cela non sur la base d'un schéma abstrait destiné à isoler les éléments de l'affectivité afin d'en détacher, par un processus d'électrolyse, les éléments constitutifs. Ils sont bien plutôt les affects primaires en tant qu'ils représentent tous les aspects dynamiques des mouvements de l'esprit. L'esprit n'est pas, chez Spinoza, l'automate spirituel qu'il aurait été si les prémisses cartésiennes avaient été gardées. Il répond aux lois d'un *conatus* qui prend la forme d'un principe *mécanique* de conservation, d'un principe *dynamique* d'augmentation de la puissance et, finalement, d'un principe

*dialectique*, entendu comme principe de la négation de tout ce qui nie, qui sépare, ou qui isole – en un mot, de tout ce qui empêche la transition vers l'augmentation de la puissance et la formation des notions communes.

Au niveau des relations avec le *conatus*, la symétrie entre amour et haine, entre joie et tristesse, saute. Car dans le contexte dynamique et dialectique du *conatus*, joie et tristesse, amour et haine, se configurent chacun de façon différente vis-à-vis de la logique de la tendance à l'augmentation de puissance. Les affects de joie se distinguent intrinsèquement (quoique non sur le plan taxonomique), de ceux de tristesse, car le dynamisme que ces premiers décrivent est finalisé par la progression intensificatrice de la conscience de soi et de ses affects, et non par la stagnation qui emprisonne les *passions tristes* – confinées dans l'impossibilité de se communiquer dans la langue des notions communes. En fait, il est vrai que les affects orientés à la joie peuvent tout à fait, soit augmenter, soit réduire (s'ils sont liés, justement, à quelque forme de *Schadenfreude*, par exemple) la puissance d'agir de celui qui les éprouve. Les affects de tristesse – les *passions* tristes, orientées vers la négation – en revanche, peuvent bien réduire la *potentia agendi*, mais n'arrivent jamais à l'augmenter vraiment. Autrement dit, le « vel » de la définition des affects, dans son extension de conjonction *inclusive*, est exprimé de façon bien plus fidèle, bien plus littérale, par les affects de joie que par ceux de tristesse, condamnés finalement à rester ancrés à un état de passivité. Même lorsque la tristesse est entremêlée de joie, c'est-à-dire, lorsqu'elle se présente, de façon trompeuse, comme une transition vers une perfection majeure (ce qui est le cas décrit par EIII47), elle n'arrête pas d'être fondamentalement une tristesse, un passage à une perfection *moindre*. Et cela empêche, en tout cas, le mouvement perfectionnant, l'amélioration dans l'état de l'être promue par la joie.

C'est au cœur de ce dynamisme que l'homologation apparente de Spinoza au modèle cartésien quant aux définitions d'amour et de haine explose dans des déterminations nouvelles. Car ni l'amour ni la haine, ni la joie ni la tristesse, ni un quelconque affect, ne peuvent être fixés au simple niveau chronologique, dans

une action ponctuelle. Les affects, chez Spinoza, s'enchaînent – et de la façon dont on les enchaîne, tout leur pouvoir au niveau de la *potentia agendi* dépend. C'est comme si, à la place des verbes qualifiant les états temporels de l'action, Spinoza utilisait des adjectifs qui en définissaient plutôt l'intensité.

De cela découlent des conséquences significatives au niveau du traitement des passions/affects ; en particulier, au sujet du traitement des passions, des affects qui ont affaire aux dynamiques interpersonnelles du prestige, de la considération que l'on a des autres au niveau, justement, social. Il s'agit des passions qui illustrent le mieux, chez les deux auteurs, les aspects *mimétiques* du désir, car elles en explorent le déploiement sur le plan de la vie sociale. Si, pour Spinoza, ces aspects mimétiques du désir se révèlent évidemment liés à la *nature* du désir même – qui se nourrit d'une tension continuelle vers l'altérité, à la rencontre du monde – chez Pascal, au contraire, ces aspects mimétiques sont insérés dans le cadre d'un désir qui naît d'un manque, d'un vide impossible à combler. Ils ont donc la valeur trompeuse et mensongère d'un *conditionnement* artificieux qui finit par s'imposer dans la vie et la hiérarchie passionnelle du sujet, sans qu'il puisse en démasquer l'origine toute humaine et « conventionnelle ». Dans le traitement de ces passions, Spinoza met l'accent sur les aspects intensifs de la perception du sujet. Une pareille perception peut, bien sûr, être conditionnée socialement, mais elle est toujours considérée par Spinoza même lorsqu'il traite des affects les plus décidément orientés sur le plan social, dans une perspective visant à souligner la tendance du sujet à l'*interaction* avec les autres selon la géométrie des rencontres : une géométrie déclenchée, justement, par l'amour dans toutes ses formes, et inhibée par la haine. Pascal, au contraire – vis-à-vis, justement, de ce même genre de passions – insiste plutôt sur les aspects les plus directement liés à la question des conditionnements sociaux engendrés par la coutume, qui déforment la réalité en induisant la naissance de désirs, envies, passions émulatives, rivalités.

- **Émulation :**

Par exemple, remarquable est, sur ce plan, le cas de l'émulation. Chez Spinoza, l'émulation rend explicite la composante *mimétique* du désir[523]. Cet aspect mimétique on le retrouve bien évident chez Pascal[524], qui conçoit le domaine des passions comme un terrain de rivalité entre différentes formes d'amour-propre, et d'imitation mutuelle des comportements tenus en compte de prestigieux. Sa notion 'séculaire' de l'admiration garantit en effet du caractère *destructif* et belliqueux de l'émulation humaine, qui n'est pas une saine compétition agonique car elle n'a rien à voir avec la valeur intrinsèque de l'action qui la suscite (car, chez les hommes, la « vertu » ne se « satisfait d'elle-même », mais seulement du prestige insatiable lui attribué par l'opinion, « reine du monde »).

- **Moquerie/Envie/Pitié:**

Les passions de l'amertume sociale offrent, à leur tour, d'autres possibilités de plonger au cœur de l'investigation des dynamiques mimétiques du désir. La moquerie, l'envie, même la pitié (qui en représente, d'une certaine façon, plutôt que le contraire, le contre-point), sont d'autres thèmes cartésiens que les deux auteurs déclinent, encore, dans deux sens divergents. *Irrisio* et *Invidia*, chez Spinoza, accentuent les aspects les plus ambigus de la Moquerie et de l'Envie cartésiennes. La malice spinozienne consiste dans sa suspension du jugement à propos du fait que celui dont on

[523] « L'Émulation est le Désir d'une chose, engendré par le fait que nous imaginons que d'autres ont le même Désir. » (« Æmulatio est alicujus rei cupiditas quæ nobis ingeneratur ex eo quod alios eandem Cupiditatem habere imaginamur. ») Aff.Def.33. Au sujet du rapport entre émulation et envie, voir EIII32 et S.

[524] Voir le §564: «Gloire.

Les bêtes ne s'admirent point. Un cheval n'admire point son compagnon. Ce n'est pas qu'il n'y ait entre eux de l'émulation à la course, mais c'est sans conséquence, car étant à l'étable le plus pesant et plus mal taillé n'en cède pas son avoine à l'autre, comme les hommes veulent qu'on leur fasse. Leur vertu se satisfait d'elle-même ». Au sujet de ce passage, voir *supra*, p. 344.

se moque – ou celui dont on est envieux, ou pour lequel on éprouve de la pitié – soit digne ou bien indigne de ce qui lui arrive. Pour Spinoza, tout ce qui compte, c'est notre *attitude* (haine/amour/disposition à voir l'autre comme notre semblable) à l'égard de quelqu'un auquel on voit arriver des événements déterminés[525].

Chez Pascal, l'envie assume notamment une importance centrale lorsqu'elle disparaît – comme dans le §181 – car elle marque le vide incomblable d'un désir qui est toujours symptôme d'un manque, et par cela sa disparition, qui ne peut s'achever qu'au-delà du domaine de la propriété terrestre, est le dépassement de ce manque, possible seulement lorsqu'on sort du domaine de la coutume[526]. L'hypothèse de la réalisation de ce dépassement *dans* le domaine de la coutume est, chez Pascal, plutôt un idéal régulateur. En cela, le scénario d'un désir non contaminé par l'envie chez Pascal, est semblable à l'idéal spinozien de l'amour intellectuel de Dieu, qui *« .... ne peut être corrompu ni par l'Envie ni par la Jalousie », mais qui « est au contraire d'autant plus favorisé que nous imaginons un plus grand nombre d'hommes liés à Dieu par un même lien d'amour »*[527].

- **Estime/Mépris :**

Le cas de l'estime et du mépris révèle justement le présupposé ultime de toute cette série de passions/affects du prestige social, en révélant les modalités de naissance de toute « évaluation » des autres.

[525] Dans ce sens, la *Crudelitas-Sævitia* est elle aussi incluse dans cette section: il s'agit d'un désir de nuire se fondant sur un état d'amour ou bien de commisération à l'égard de l'objet de notre violence.

[526] « D'autres [...] ont considéré qu'il est nécessaire que ce bien universel que tous les hommes désirent ne soit dans aucune des choses particulières qui ne peuvent être possédées que par un seul et qui, étant partagées, affligent plus leur possesseur par le manque de la partie qu'ils n'ont pas qu'elles ne le contentent par la jouissance de celle [qui] lui appartient. Ils ont compris que le vrai bien devait être tel que tous pussent le posséder à la fois sans diminution et sans envie, et que personne ne le pût perdre contre son gré.» §181 (éd. Sellier, p. 134).

[527] « Hic erga Deum Amor neque Invidiæ neque Zelotypiæ affectu inquinari potest sed eo magis fovetur quo plures homines eodem Amoris vinculo cum Deo junctos imaginamur. ») EV20.

Chez Spinoza, l'estime se dédouble dans deux formes qui en expriment, en tout cas, la disproportion par rapport à son objet : *sur*-estime (*Existimatio*) et *més*-estime (*Despectus*), affects rapportés à la joie et à la tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose extérieure comme cause. Surestime et mésestime se situent, les deux, dans un rapport d'inexactitude (par excès ou par défaut) à leur objet[528] : il n'existe pas, chez Spinoza, un degré neutre de l'estime. Une explication possible réside dans le fait que, comme chez Spinoza il n'y a « que trois affects primitifs ou premiers, à savoir la Joie, la Tristesse et le Désir », ce qui chez Descartes est l'estime ou le mépris doit être rapporté justement à une de ces trois forces dynamiques – ce qui l'empêche de garder toute connotation de *neutralité*. Dans ce sens, une symétrie se constitue chez Spinoza entre *Existimatio* et *Despectus*, symétrie soutenue par les deux forces contraires de l'amour et de la haine. Si l'estime était conforme à une opinion qui ne soit ni meilleure ni pire « qu'il n'est juste », celle-ci ne tiendrait ni à l'amour ni à la haine, modalités transitionnelles de joie et tristesse qui règlent la structuration de tout affect par la médiation du Désir – et par conséquent, il ne s'agirait pas d'un affect. Il semble, ici, que l'impossibilité d'un jugement « objectif » par rapport à l'objet de l'Amour et de la Haine soit en soi une composante de la relation affective. Encore une fois, la nature d'une conscience qui *résulte* de l'enchaînement des états affectifs conditionne la définition spinozienne des affects et sa relecture du schéma cartésien. Comme l'admiration, en tant qu'isolant l'impression marquée par son objet, ne peut pas figurer à plein titre entre les affects spinoziens, ainsi surestime et mésestime n'ont de consistance qu'à l'intérieur du jeu de références qui constitue, chez le sujet, une attitude affective, coadjutrice du passage à une perfection majeure, ou bien moindre – c'est-à-dire, une attitude amoureuse ou bien odieuse. L'état actuel de l'objet n'est pas reflété dans cette

[528] Voir *Aff.Def.*21 : « La Surestime consiste, par *Amour*, à avoir de quelqu'un *une meilleure opinion qu'il n'est juste.* » (« Existimatio est de aliquo *præ Amore plus justo sentire.* »); *Aff.Def.*22 : « La Mésestime consiste, par *Haine*, à avoir de quelqu'un *une plus mauvaise opinion qu'il n'est juste.*» (« Despectus est de *aliquo præ Odio minus justo sentire.* ») ; nous soulignons.

attitude : en revanche, celle-ci nous parle de l'attitude de celui qui éprouve les affects et, par cela, construit une image de son objet qui ira affecter tous ses états de conscience.

Quant au mépris qui apparaît chez Descartes en opposition à l'estime, il devient par contre, chez Spinoza, un corrélationnel de l'admiration et, tout comme l'admiration, il n'est pas considérable un affect à juste titre. Il représente en revanche une nuance particulière, que certains affects peuvent assumer, en dépendance de leur objet.

Chez Pascal, la notion d'estime entretient un lien indissoluble avec celle de vanité. Encore une fois, la tentative cartésienne d'analyser toute passion en isolant ses composantes (tentative reprise, en déclinaison dynamique, par Spinoza) est renversée dans le triomphe d'entrelacements qui structure les passions pascaliennes. Et encore une fois, le moyen terme est l'amour-propre, ce qu'il y a de plus proche, chez Pascal, du concept – pourtant, chez lui, asymptotique – de passion primitive. Car c'est l'amour-propre qui gouverne toute relation mondaine entre les hommes – qui sont toujours des rencontres, par collision, de « moi » différents, de différentes vanités, condamnés à perpétuité à une compétition mutuelle. De son côté, le mépris est un autre mot du lexique cartésien des passions qui réapparaît chez Pascal, et s'entrelace encore avec d'autres concepts passionnels : haine et pitié reviennent, justement, en corrélation avec le mépris. Alors que la relation entre mépris et haine se configure (§156[529]) dans l'acmé de la prise de conscience de la contradiction insoluble qui configure l'homme lui-même, celle entre mépris et pitié – plus problématique – se dévoile de son côté dans un texte (§662) préparatoire à l'attaque contre les libertins du §681. Ce passage confère au mépris s'entremêlant avec la pitié (de façon à créer un nouveau genre de pitié, opposée à celle qui « naît de la tendresse ») la tâche de marquer, même au sein du concept chrétien de la pitié, la persistance du signe incomblable de la coutume, présupposée par toute croyance : le manque d'un terrain commun de confrontation (« cela montre qu'il n'y a rien à leur dire : non par mépris, mais parce qu'ils n'ont

[529] « Contradiction, mépris de notre être, mourir pour rien, haine de notre être.».

pas le sens commun... »[530]). Il en résulte la supériorité méprisante du choix dialectique de ne pas répondre au mépris par le mépris (« il faut bien être dans la religion qu'ils méprisent, pour ne pas les mépriser »[531]), mais, plutôt, par une pitié qui, à son tour, est enracinée dans ce mépris lui-même (« mais on doit avoir pour les uns une pitié qui naît de tendresse, et pour les autres une pitié qui naît de mépris »[532]). La contradiction de la pitié est, encore, la marque contradictoire de toute relation humaine se déroulant, même lorsqu'il s'agit de controverses religieuses, toujours sur le terrain de l'humain – le terrain de la coutume.

[530] §662.

[531] *Ibid.*

[532] *Ibid.*

## 3. Un discours du corps

Après la question de l'opposition entre ordre et désordre dans l'exposé de l'anthropologie des passions, et celle de la réinvention du lexique cartésien par l'élaboration d'un nouveau vocabulaire du désir, un troisième niveau de la 'divergence' entre Spinoza et Pascal au sujet de l'analyse des passions, est celui de l'enquête sur la nature « corporelle » de passions et affects. Encore à ce niveau on aperçoit, au sein de la divergence, la présence de la commune matrice cartésienne. Il s'agit d'une question qui renvoie au thème fondamental de la relation psychophysique façonnant l'homme : un thème qui, à son tour, comme on l'a vu, représente chez les deux, de manière différente, le point de divergence avec le modèle cartésien, que Spinoza dépasse au nom de l'égalité constitutive du corps et de l'esprit, et que Pascal renverse en exaspérant ses présupposés dualistes et mécanistes.

La symptomatologie physique des passions est bien présente chez Descartes, tandis qu'elle est effacée chez Spinoza. Chez Pascal, finalement, elle est remplacée par un discours qui n'expose ni démontre les passions, mais au contraire – et malgré soi – les *montre*, mimétiquement, de façon « dramatique ».

Chez Descartes, la structure des définitions est douée d'un riche appareil symptomatologique visant à décrire toute manifestation somatique de l'amour et de la haine, ce que Spinoza réfute explicitement, comme il le déclare – avec une résolution anticartésienne manifeste – avant le début de la série des définitions des affects :

> « J'ai négligé en outre les affections corporelles externes qu'on observe dans les affects, tels le tremblement, la pâleur, les sanglots, le rire, etc., parce qu'elles se rapportent exclusivement au Corps, sans relation aucune à l'Esprit »[533].

Ce refus témoigne d'une différence importante entre Descartes et Spinoza quant à la définition des passions et des affects ; différence due au fait que ce dernier se situe, sur le mode polémique, on l'a vu, en dehors du dualisme cartésien.

Dans le contexte de l'égalité entre corps et esprit promue par Spinoza, ce refus de s'engager dans une discussion sur les aspects les plus particulièrement physiques des manifestations des affects se justifie par le sens général du projet éthique, qui est une éducation intellectuelle de l'homme à la liberté. Il pose cependant des problèmes de cohérence avec ses présupposés, qui paraissent être abandonnés, de façon finalement arbitraire, par le choix d'un exposé du chemin au salut se déroulant en clé

[533] « … Corporis affectiones externas quæ in affectibus observantur, ut sunt tremor, livor, singultus, risus etc. neglexi quia ad solum Corpus absque ulla ad Mentem relatione referuntur.» EIII59S.

plutôt intellectualiste que 'psychophysique'. En effet, comme on le verra, une conception tout à fait psychophysique du bonheur et de la nature de l'homme est justement sous-entendue par cette exposition intellectualiste. Il s'agit pourtant d'une conception qui n'émerge que rarement, de façon presque inattendue, ce qui laisse demeurer finalement irrésolus les problèmes relatifs au choix de privilégier le plan spirituel par rapport au physique.

Mais un discours vraiment *psychophysique* sur les passions, est-il vraiment possible, dans le contexte d'un compte-rendu philosophique de celles-ci ? À cette question fondamentale paraissent répondre, chez Spinoza, d'un côté les propositions rigidement structurées sur l'ordre constitutif de la rationalité, et de l'autre les passages occasionnels et impromptus où le corps remonte à la surface d'une façon non structurée et presque non voulue, impossible à être systématisée en tant que choix programmatique, en tant que stratégie méthodologique. Mais cette même question parait résonner aussi chez Pascal, qui – bien qu'il n'envisage pas une perspective égalitaire pour sa description des rapports corps/esprit – reconnait à plein l'entrecroisement constitutif, au sein du concept de la passion, du plan du corps (prépondérant) avec le plan de l'esprit, en concevant cet entrecroisement comme forcément *conflictuel*. Au cœur de cette conception de la passion, il parvient, même si d'une façon ouvertement antisystématique, à construire un discours de la passion vraiment alternatif à celui de la raison. Ainsi façonne-t-il un discours du corps, donc, qui se déroule de la seule manière dont il peut être conçu sur la page : de façon *mimétique*.

Chez Pascal, finalement, ce sera une invective *contre* le théâtre et la comédie (§630) qui montrera, avec une certaine réticence (réticence à son tour problématique) que le seul discours possible sur les passions, capable de rendre réellement compte de celles-ci, est le discours mimétique, celui

du théâtre. En conséquence, un discours du corps[534] qui est, pour cette même raison, moralement condamnable aux yeux de Pascal.

[534] Voir immédiatement *infra*, le § *Pascal et le théâtre des passions*.

# Pascal et le théâtre des passions

« Le nez de Cléopâtre s'il eût été plus court
toute la face de la terre aurait changé. »

PASCAL, *Pensées*, §32

## Le nez de Cléopâtre

La vanité fragmentaire et idiosyncratique du discours pascalien sur les passions se pose aux antipodes des déroulements « hyper systématiques » – spinoziens – du paradigme de Descartes. Et pourtant, le paradigme de conscience qui résulte de ces deux réinterprétations des *Passions de l'âme* se distingue dans les deux cas de celui cartésien pour sa nature constructive.

Les notions pascaliennes de l'amour et de la haine ne partagent pas la symétrie garantie par la structure des définitions de l'œuvre de Spinoza (et de celle de Descartes) ; elles sont en revanche, chez Pascal, curieusement entremêlées.

Spinoza, de son côté, prolonge la tendance cartésienne à la définition schématique des passions. S'emparant – d'une manière parfois même

polémique[535] – du paradigme de définition cartésien, Spinoza le perfectionne en l'encadrant par la perspective novatrice du refus du dualisme corps/âme, en direction d'une légitimation de la fonction émancipatrice de la définition, qui utilise la validité universelle de l'instrument de la combinatoire. C'est sur ce pouvoir de la définition que se fonde alors la possibilité de « déconstruction » des aspects passifs de la passion, grâce à la garantie donnée par une théorie parfaitement combinatoire des affects. Cette dernière, conférant une signification précise à tout mouvement affectif, permet d'en construire une image d'autant plus claire et distincte que tout aspect obscur en est désamorcé[536], et que tout aspect cognitif/informatif, au contraire, en est conservé.

Chez Pascal, cette possibilité est inenvisageable. Car, pour lui, la dialectique entre activité et passivité autour de laquelle le *conatus* structure la théorie affective de l'*Éthique* est remplacée par l'affirmation, répétée et harcelante, de l'ambiguïté constitutive de toute passion – de tout caractère de l'être humain – et de l'inévitable condamnation à la passivité que la coutume impose à cet automate qu'est l'homme. La dialectique entre passivité et activité de la théorie des affects chez Spinoza, se présente plutôt chez Pascal dans le registre du choix entre une passivité inconsciente, et une passivité choisie.

[535] Voir, par exemple, la *Praefatio* à la IVe et celle à la Ve partie de l'*Éthique*.

[536] Désamorcé par le procédé (sur lequel on a déjà insisté) clairement résumé dans les passages EV2-EV3 : « Si nous séparons une émotion, ou affect de l'âme, de la pensée d'une cause extérieure et si nous la lions à d'autres pensées, l'Amour ou la Haine envers la cause extérieures seront détruits, ainsi que les fluctuations de l'âme naissant de ces affects.» (« Si animi commotionem seu affectum a causæ externæ cogitatione amoveamus et aliis jungamus cogitationibus, tum Amor seu Odium erga causam externam ut et animi fluctuationes quæ ex his affectibus oriuntur, destruentur..») – « Un affect qui est une passion cesse d'être une passion dès que nous en formons une idée claire et distincte.» (« Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram, et distinctam formamus ideam.»).

Dans ce sens, les passages des *Pensées* concernant spécialement l'amour (et la haine), permettent d'observer de façon significative la manière dont Pascal envisage la réélaboration des thèmes cartésiens. Car ce qui émerge en premier lieu de tous ces passages est, précisément, l'ambiguïté propre à toute passion amoureuse. Cette ambiguïté prend la place de la symétrie qui, même en admettant la possibilité de « fluctuations » occasionnelles de l'esprit, réglait dans un parfait système combinatoire l'alternance amour/haine chez Descartes, et, avec l'introduction du dynamisme de la joie/tristesse, chez Spinoza.

***

Amour et haine, au contraire, se compénètrent d'une façon inextricable chez Pascal. Tout amour, chez lui, présente toujours des aspects destructeurs.

> « *Ferox gens nullam esse vitam sine armis rati*.
> Ils aiment mieux la mort que la paix, les autres aiment mieux la mort que la guerre.
> Toute opinion peut être préférable à la vie, dont l'amour paraît si fort et si naturel »[537].

Même la notion de l' « amour naturel » – amour de la vie, amour des parents – n'est pas indemne de ces tendances ravageuses. Au contraire :

> « Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface »[538].

Car, enfin, l'ambivalence de la coutume marque du sceau du malheur ce qu'on appelle « nature » humaine :

[537] §63.

[538] §159.

« ... Quelle est donc cette nature sujette à être effacée ? »[539].

Chez Pascal, l'amour, là où il apparaît dans le tissu fragmenté des *Pensées*, se réfère constamment à son caractère ambigu, qui en fait la marque par excellence de la nature humaine – c'est-à-dire, de sa vanité. La théorie de l'amour, qui chez Pascal n'est point une théorie, mais plutôt une observation discontinue de ses effets, trace les contours de l'idiosyncrasie malheureuse, sceau de la subjectivité humaine, qui porte justement le nom d'amour-propre.

L'amour, dont le pivot est toujours cet amour-propre qui ne peut que déclencher la haine, est donc chez Pascal le signe de tout ce qui caractérise l'homme en tant que tel, de sa misère et de sa vanité, et surtout, de son caractère inévitablement idiosyncratique.

> « Qui voudra connaître à plein la vanité de l'homme n'a qu'à considérer les causes et les effets de l'amour. La cause en est un *Je ne sais quoi*. Corneille. Et les effets en sont effroyables. Ce *Je ne sais quoi*, si peu de chose qu'on ne peut le reconnaître, remue toute la terre, les princes, les armées, le monde entier.
>
> Le nez de Cléopâtre s'il eut été plus court toute la face de la terre aurait changé »[540].

La « vanité de l'homme » consiste justement dans la transformation de cette idiosyncrasie extrême où l'amour trouve son origine (« ... la cause en est un *Je ne sais quoi* ») en quelque chose de redoutable. C'est justement la vanité de l'homme, la tension vers la conquête, l'antagonisme, et la quête d'admiration – c'est donc, en un mot, l'amour-propre qui règle tout processus psychique, y compris la naissance d'un amour à partir d'un « Je ne sais quoi » – ce qui amplifie de façon immodérée, démesurée, les effets de l'amour. Le profil de Cléopâtre,

---

539 *Ibid.*

540 §32.

comme dans une miniature, montre parfaitement les conséquences redoutables de ce mélange entre amour et politique qui représente, en vrai, le triomphe de l'amour-propre. Car le nez de Cléopâtre, trop long pour être inscrit dans les canons de la beauté classique, a été pourtant, grâce à cette irrégularité, destiné à déclencher cet indéfinissable *je ne sais quoi*, ce premier mouvement de l'amour où l'amour-propre entrevoit le défi de la conquête. Et le nez de Cléopâtre, c'est aussi – le comble ! – le nez d'une reine ; la compétition d'amour, compétition entre différents *moi haïssables*, trouve dans son lien direct avec le pouvoir politique la possibilité de s'épanouir jusqu'aux extrémités de la face de la terre.

La face de la terre qui, Pascal écrit dans ce fragment §32, comme ajoutant un *fulmen in clausola* dans un petit poème baroque, toute aurait changé, si ce fameux nez, célèbre d'imperfection, avait été plus court, moins exotique, moins susceptible de frapper César et Antoine d'une manière qu'on peut reconduire à l'admiration entendue au sens cartésien – en catalysant l'attention, en la transformant, par le *je ne sais quoi*, jusqu'à aboutir au triomphe de cruauté qui dérive du conflit perpétuel entre les hommes aveuglés par leur amour-propre.

# Théâtre des passions

« L'imagination dispose de tout.
Elle fait la beauté, la justice et
le bonheur qui est le tout du monde. »

PASCAL, *Pensées*, §78.

Au sein de son anti-définition de l'amour – qui naît d'un ineffable *je ne sais quoi*, et dont les conséquences sont incalculables – Pascal laisse tomber le nom de Corneille. La Cléopâtre de Corneille n'est pas la beauté au long nez mentionnée dans le même fragment : *Rodogune* est le récit dramatique de la tragédie de Cléopâtre Théa, reine de Syrie et épouse de Démétrios II Nicator aux alentours de la moitié du II siècle a. C.[541]. Le renvoi à Corneille n'est pas lié à l'histoire de la Cléopâtre au long nez qui est pourtant mentionnée juste quelques lignes plus bas.

Ce renvoi à Corneille prend tout son sens car c'est un auteur qui, par son œuvre, a justement su dénuder l'ineffabilité de l'amour et l'énormité de ses conséquences, se déployant sur l'échiquier des jeux de force qui, par la guerre entre différents incarnations de l'amour-propre, structurent de façon imprédictible la vie politique du monde humain. Comme la Cléopâtre au long nez au cœur du désaccord shakespearien entre Antoine et César, la Cléopâtre de Corneille est l'héroïne d'une tragédie perpétuelle : la tragédie qui se déclenche inévitablement au moment où des passions, nécessairement secrètes,

[541] La Cléopâtre cornélienne, inspirée de la figure historique de Cléopâtre Théa, est à la moitié du II siècle a. C. l'ambitieuse reine de Syrie. De son époux Nicanor elle a eu deux fils, Antiochus et Séleucus. À cause de sa jalousie de la jeune princesse Rodogune, sœur du roi des Parthes, Cléopâtre tue Nicanor et promet sa couronne à celui qui, entre ses fils, tuera Rodogune. Mais, sans que Cléopâtre le sache, Antiochus et Séleucus sont amoureux de la princesse. Cléopâtre finira par se donner la mort après avoir tué Séleucus et avoir essayé d'empoisonner Antiochus et Rodogune.

nécessairement incommunicables et, par cela, incompréhensibles, éclatent à la présence de la force combustible du pouvoir politique.

Autour de la couronne de la Cléopâtre de Corneille explose la tragédie d'une femme incapable de calculer la portée et les possibles conséquences des passions, qu'elles soient les siennes (sa jalousie, son ambition, sa cruauté), ou celles d'autrui (l'amour secret de ses fils, qu'elle ne sait pas suspecter). Corneille, typiquement retenu auteur de portraits « idéalisés » de ses héros, avec sa morale héroïque qui retient d'une France encore féodale[542], avec sa peinture des hommes « tels qu'ils devraient être », comme le commenta La Bruyère, aux yeux de Pascal révèle cependant la capacité de saisir la donnée la plus secrète et la plus vraie des passions : leur ineffabilité, leur caractère secret, ce qui les rend impossibles à communiquer, impossibles à deviner, impossibles à prévoir – dans un seul mot, tragiques. Si la tragédie prend son titre du nom de la victime innocente, Rodogune, c'est par contre le personnage mauvais de Cléopâtre – l'antagoniste, l'anti-héroïne – celui qui mieux représente aux yeux de Pascal la vision la plus tragique, et en cela la plus réaliste, de la condition humaine.

Dans ce sens, les noms de Corneille et de Cléopâtre – la Cléopâtre méchante qui entremêle jalousie et ambition et ne s'aperçoit pas de l'amour de ses fils, et la Cléopâtre charmante malgré son long nez, qui inspire de l'amour insoupçonnable – s'entrelacent dans la représentation d'une nature humaine tout à fait incommensurable, indémontrable, incommunicable. Car on ne peut pas prévoir la naissance de l'amour, ni en construire une généalogie ; et on ne peut pas voir l'étendue de ses conséquences.

***

[542] Pour une analyse désormais classique de la morale de Corneille, voir Paul BÉNICHOU, *Morales du Grand Siècle*, Gallimard, Paris, 1948[1].

Imprédictibilité de la naissance de l'amour, énormité de ses conséquences : pour Pascal, les argumentations rationnelles ne peuvent exprimer à plein ni l'une, ni l'autre. Ni l'une ni l'autre ne peuvent être démontrées : il n'aurait pas de sens, d'essayer de le faire, car

> « on ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour, cela serait ridicule ».[543]

En fait, « la raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses » comme le déclare le fragment 78, où résonne l'écho de Montaigne lorsque Pascal décrit la force de l'imagination « ennemie de la raison », qui fonde son empire « doux et volontaire »[544] – l'empire de la coutume, l'empire des hommes-automates, où la raison est réduite à l'impuissance :

> « Cette superbe puissance [l'imagination] ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature»[545].

Pour Pascal, ce que Spinoza souhaite – un accord entre raison et imagination, sans envahissements réciproques de champ, susceptible de garder l'enrichissement de l'expérience émotive dans l'exactitude, dans l'adéquation de la connaissance raisonnable – est impossible.

L'imagination, le signe infranchissable du sujet, a établi chez l'homme sa seconde nature, qui déforme sa nature raisonnable de façon irréparable. L'imagination essaie de suffoquer la raison, chez Pascal ; elle « se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses ». Si Spinoza établit une fonction de la raison capable de ne pas supprimer, mais de sublimer seulement, les aspects « informatifs » sur le sujet et sur l'objet de l'expérience fournis par l'imagination, qui parle la langue des affects, chez Pascal

---

[543] §329.

[544] « L'empire fondé sur l'opinion et l'imagination règne quelque temps, et cet empire est doux et volontaire. Celui de la force règne toujours. Ainsi l'opinion est comme la reine du monde, mais la force en est le tyran.» (§546).

[545] §78 (édition Sellier, p. 66).

par contre le risque d'une raison qui suffoque l'imagination n'est pas concevable ; car autant que l'homme sera homme, il demeurera prisonnier de la coutume, du royaume réglé par l'imagination. La raison, elle, a beau crier ; elle ne mettra jamais le prix aux choses. Car au royaume des hommes, dont les relations sont structurées par leurs passions elles-mêmes, par la hiérarchie entre différentes incarnations de l'amour-propre, la mesure de tout – de la politique, de la justice, de la force[546] – est toujours l'imagination, paradoxalement, source d'inévitables incompréhensions et mépris, et pourtant, seule interprète de la langue confuse et passionnelle de la coutume.

De plus : l'imagination fonde elle-même un système de valeurs qui se configure chez Pascal, de façon assez significative, sous la forme d'une distribution de rôles :

> « Elle a ses heureux, ses malheureux, ses sains, ses malades, ses riches, ses pauvres. [...] Elle a ses fous et ses sages, et rien ne nous dépite davantage que de voir qu'elle remplit ses hôtes d'une satisfaction bien autrement pleine et entière que la raison. Les habiles par imagination se plaisent tout autrement à eux-mêmes que les prudents ne se peuvent raisonnablement plaire. Ils regardent les gens avec empire, ils disputent avec hardiesse et confiance, les autres avec crainte et défiance. Et cette gaieté de visage leur donne souvent l'avantage dans l'opinion des écoutants, tant les sages imaginaires ont de faveur auprès de leurs juges de même nature.
>
> Elle ne peut rendre sages les fous, mais elle les rend heureux, à l'envi de la raison, qui ne peut rendre ses amis que misérables, l'une les couvrant de gloire, l'autre de honte. »[547].

Comme si l'imagination était un directeur de troupe qui distribuait des rôles à ses acteurs, c'est elle qui crée les « types » capable de s'incarner dans la représentation des passions différentes, des différentes postures qui représentent des habitudes, et par cela, des sentiments « naturels ».

---

[546] « La force est la reine du monde, et non pas l'opinion. Mais l'opinion est celle qui use de la force. C'est la force qui fait l'opinion [...]. » (§463).

[547] §78 (édition Sellier, pp. 66-7).

La comédie mise en scène par l'imagination est la seule manifestation possible de la logique des passions, qui ne peuvent être ni décrites ni définies ni démontrées – on l'a vu – mais seulement *montrées*. La langue qu'on a dévisagée dans tout discours pascalien sur les émotions – dans les difficultés d'un discours pareil, dans les aspérités de la reprise du lexique cartésien, tordu de sa clarté caractéristique jusqu'à une obscurité recherchée – se révèle ainsi comme une langue *mimétique*. Ses limites, ses silences, deviennent alors ses atouts. C'est une langue poétique, réticente, inexacte, une langue évocatoire des états émotionnels qu'elle décrit – c'est une langue théâtrale.

L'imagination, faculté de « disproportion », franchit les bornes de l'ordre du corps et impose sa confusion à l'ordre de l'esprit :

> « L'imagination grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme par une estimation fantastique, et par une insolence téméraire elle amoindrit les grandes jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu »[548].

Car c'est l'imagination qui exaspère, par cela, le contraste entre les différentes idiosyncrasies qui constituent l'individualité des hommes – le signe, que chacun porte sur soi, de l'humaine condition, et, en même temps, la marque de l'incommunicabilité.

Si, pour Spinoza, l'imagination impose – comme chez Pascal – ses noms « idiosyncratiques » aux objets, en « mettant le prix aux choses » de la manière décrite dans l'Appendice de la première partie, cela n'empêche pourtant sa conception d'une *Éthique* qui, étant façonnée avec le langage de la Mathématique, « pourrait sinon plaire à tous les esprits, du moins les convaincre tous », comme toute connaissance vraie :

> « En effet, bien que les corps humains se ressemblent sur de nombreux points, ils diffèrent cependant sur de nombreux autres points, et par suite ce qui paraît bon à l'un paraît mauvais à l'autre, ce qui est ordonné pour l'un est confus pour l'autre, ce qui est agréable à l'un est désagréable à l'autre, et ainsi de suite. Je ne m'étendrai pas là-dessus, autant parce que ce n'est pas le lieu d'en traiter expressément, que parce que chacun a pu suffisamment expérimenter ce fait. C'est sur les

[548] §461.

> lèvres de chacun : autant de têtes, autant d'avis ; chacun abonde dans son propre sens, il n'y a pas moins de différence entre les cerveaux qu'entre les palais. Ces adages montrent assez que les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau et qu'ils imaginent les choses plus qu'ils ne les comprennent. Car s'ils en avaient une connaissance, celle-ci, comme en témoigne la Mathématique, pourrait sinon plaire à tous les esprits, du moins les convaincre tous.
> Nous voyons donc que toutes les notions par lesquelles le vulgaire a coutume d'expliquer la Nature ne sont que des modes de l'imaginer et révèlent non pas la nature des choses mais seulement la constitution de l'imagination. Et puisque ces notions portent des noms comme si elles étaient des êtres existant en dehors de l'imagination, je les appelle non pas êtres de raison, mais êtres d'imagination... »[549].

L'obstacle communicatif posé par l'imagination peut, chez Spinoza, être dépassé (en maintenant la richesse des informations que celle-ci fournit sur la disposition et la composition des corps humains, qui « se ressemblent sur de nombreux points ») par le discours des notions communes, qui ne serait possible sans les données imaginatives-affectives de l'expérience, mais qui, seul, peut être entendu par plusieurs hommes. Chez Pascal, au contraire, le discours de l'imagination – c'est-à-dire, du corps – sur les passions est le seul possible et, en tant que tel, il ne peut pas être dépassé par un discours « vrai », mentaliste, car il appartient à un autre ordre, car il est hétérogène par rapport à la raison. Le seul moyen de le dépasser, serait de le supprimer.

---

[549] « Nam quamvis humana Corpora in multis conveniant, in plurimis tamen discrepant et ideo id quod uni bonum, alteri malum videtur; quod uni ordinatum, alteri confusum; quod uni gratum, alteri ingratum est et sic de cæteris quibus hic supersedeo cum quia hujus loci non est de his ex professo agere, tum quia hoc omnes satis experti sunt. Omnibus enim in ore est "quot capita tot sensus", "suo quemque sensu abundare", "non minora cerebrorum quam palatorum esse discrimina" : quæ sententiæ satis ostendunt homines pro dispositione cerebri de rebus judicare resque potius imaginari quam intelligere. Res enim si intellexissent, illæ omnes teste mathesi, si non allicerent, ad minimum convincerent. Videmus itaque omnes notiones quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi nec ullius rei naturam sed tantum imaginationis constitutionem indicare et quia nomina habent, quasi essent entium extra imaginationem existentium, eadem entia non rationis sed imaginationis voco. » EIApp. (trad. Misrahi, pp. 129-30).

***

Pour Pascal la manifestation 'théâtrale' des passions est enfin la seule possible. Pourtant, cela n'implique pas qu'elle ne soit pas puissante, pas forte.

Le théâtre représente la seule forme expressive capable de donner une voix aux passions. Il n'y a rien de cathartique en cela, pour Pascal, à la différence de ce qui se passe chez Descartes, qui décrit le théâtre avec une sérénité ataraxique dans les *Passions de l'âme* :

> « On prend naturellement plaisir à se sentir émouvoir à toutes sortes de Passions, mesme à la Tristesse & à la Haine, lors que ces passions ne sont causées que par les aventures estranges qu'on voit representer sur un theatre, ou par d'autres pareils sujets, qui, ne pouvant nous nuire en aucune façon, semblent chatoüiller nostre ame en la touchant »[550].

***

Chez Pascal, il n'y a que le pouvoir absolu du mimétisme, de la lutte d'émulation, inévitable, entre différents *moi*. Et il y a aussi l'inévitable tentation d'imiter, d'éprouver.

> « [La comédie] est une *représentation* si naturelle et si délicate des passions qu'elle les *émeut* et les fait naître dans notre cœur et surtout celle de l'amour, principalement lorsqu'on le représente fort chaste et fort honnête, car plus il paraît innocent aux âmes innocentes, plus elles sont capables d'en être touchées. Sa violence plaît à notre amour-propre, qui forme aussitôt un désir de causer les mêmes effets que l'on voit si bien représentés. Et l'on se fait au même temps une conscience fondée sur l'honnêteté des sentiments qu'on y voit, qui ôtent la crainte des âmes pures, qui s'imaginent que ce n'est pas blesser la pureté d'aimer d'un amour qui leur semble si sage.
>
> Ainsi l'on s'en va de la comédie le cœur si rempli de toutes les beautés et de toutes les douceurs de l'amour, et l'âme et l'esprit si persuadés de son innocence qu'on est tout préparé à recevoir ses premières impressions, ou plutôt à chercher l'occasion de les faire naître dans le cœur de quelqu'un... »[551].

---

[550] PA, art. 94.

[551] §630.

Comme l'écrivait François Senault au sein de la polémique antithéâtrale des années 1660-1670[552], « plus la comédie est charmante, plus elle est dangereuse »[553].

Mais, chez Pascal, il a bien plus qu'un paradoxe polémique sur la valeur esthétique et morale du théâtre. Car il y a, enfin, dans les *Pensées*, le bovarysme inévitable d'un *ego* qui se construit sur le vide, sur le manque, sur le désir désespéré, et qui ne peut pourtant éviter de naître – de se connaître, de se haïr – dans le grand spectacle de ses incompréhensibles passions.

[552] Voir Laurent THIROUIN, *L'Aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Honoré Champion, Paris, 1997.

[553] François SENAULT, *Le Monarque ou les Devoirs du souverain*, Paris, 1661.

# Optimisme du plaisir corporel

Le théâtre de l'imagination préside chez Pascal à tout discours des passions. Un discours fondamental – et fondamental *malgré lui*, à marquer le sceau de l'ineffabilité de la nature humaine – dans son antisystème éthique, dans sa morale impossible. C'est un discours de l'ordre d'expression du corps, le discours *physique* par excellence. C'est le discours passionnel du moi haïssable qu'on ne peut pas contraindre au silence, le discours de l'amour-propre qui règle l'antagonisme de toute relation interpersonnelle, tout rapport de « moquerie » entre différentes vanités. Il s'agit, chez Pascal, d'un discours *interdit*, qui se déroule par opposition à la raison qui, pourtant, « ne peut mettre le prix aux choses » et qui est par conséquence exclue de l'économie sociale dans le domaine de la coutume.

Mais chez Spinoza, un discours du corps, à l'égard des affects, est-il possible ? Chez lui, en cohérence avec la définition des affects, tout discours les concernant serait censé se structurer comme un discours *mixte*, psychophysique car il n'existe pas de vraie différence entre affects physiques et affects psychiques.

Mais c'est un discours qui pose cependant des problèmes.

Si chez Pascal toute relation entre les hommes est une relation antagonique se fondant sur une rivalité originaire qui découle du désir d'affirmation émulatrice des *moi* différents (mais autant haïssables), chez Spinoza la possibilité d'une alliance entre expériences différentes est envisagée et rejoint son apothéose vers la conclusion de l'*Éthique*, là où la proposition 20

déclare que l'intensité de l'amour intellectuel de Dieu – et pour Dieu – se situe dans un rapport de proportionnalité directe au nombre des hommes liés à Dieu par ce même amour. L'amour est, pour Pascal, toujours antagonique en tant qu'il est lié à des objets mondains : car dans le domaine de la coutume il roule forcément sur le pivot de l'amour-propre. Il faut un vrai sursaut spirituel pour que l'amour dépasse l'abîme de la coutume et se transfigure dans la logique de la charité chrétienne. Mais ce sursaut porte sur soi le sceau de son absurdité, si on ne sort pas du domaine de la réalité des hommes qui ne sont ni anges ni bêtes, mais de quelque façon – contradictoire et consciente de sa contradiction – anges et bêtes en même temps, soumis à la logique passionnelle du sentiment. Dans les bornes de la réalité sociale, là où l'opinion est reine et la force, tyran, la tentative de se sauver de la guerre égoïste entre *moi* différents, et tous haïssables, qui structure toute éducation sentimentale, se configure comme une vraie pétition de principe :

> « On se forme l'esprit et le sentiment par les conversations, on se gâte l'esprit et le sentiment par les conversations. […] Il importe donc de tout de bien savoir choisir, pour se le former et ne le point gâter. Et on ne peut faire ce choix, si on ne l'a déjà formé et point gâté. Ainsi cela fait un cercle, d'où sont bienheureux ceux qui sortent »[554].

Pour Spinoza, en revanche, l'amour se configure dans un éventail de nuances phénoménales différentes qui n'excluent pas la possibilité d'un débordement démesuré, comme celui qui est décrit dans EIV44 : « L'Amour et le Désir peuvent avoir de l'excès », aussi bien que le Plaisir (*Titillatio*[555]), et au contraire de la gaieté (*Hilaritas*[556]), toujours bonne et pourtant plus facile à concevoir qu'à observer, plus théorique qu'empirique, étant donné que d'habitude les états affectifs signalent un équilibre de quelque façon éphémère et « se

[554] §658.

[555] Voir EIV43: « Le Plaisir peut avoir de l'excès et être mauvais ; et la Douleur peut être bonne dans la mesure où le Plaisir, autrement dit la Joie, est mauvais.» (« Titillatio excessum habere potest et mala esse; Dolor autem eatenus potest esse bonus quatenus Titillatio seu Lætitia est mala. »).

[556] Qui, comme son contrepoint, autant tenace et obsessionnel – la Mélancolie – ne perd jamais sa qualité principale, la bonneté, s'opposant à l'éternelle mauvaiseté de la Mélancolie : v. EIV42.

rapportent la plupart du temps à quelque partie du Corps affectée plus que les autres »[557] et n'affectent pas toutes les parties du corps de la même façon (*également*), comme le font, par contre, la gaieté et la mélancolie, l'une en accroissant ou secondant infiniment, l'autre en réduisant et réprimant – mais toujours de manière absolue – la puissance d'agir du corps.

***

Mais la complexité et la diversification de la phénoménologie amoureuse décrite par l'*Éthique* a comme fondement une définition de l'amour aussi étendue qu'elle est susceptible d'accueillir toute nuance de cet état de transition à une perfection majeure, en concomitance avec l'idée d'une cause extérieure. Bien sûr, l'amour intellectuel de Dieu de la cinquième partie, et l'amour excessif et délirant d'EIV44, de « ceux qui brûlent d'Amour et ne rêvent nuit et jour que de la femme aimée ou d'une courtisane », se distinguent à leur tour sur la base du critère pourvu par la définition d'amour elle-même : car l'amour obsessionnel et malsain décrit dans le scolie d'EIV44 représente une distorsion dimorphe, pathologique et par conséquent condamnée à la passivité[558], de l'amour, un côté tout à fait

[557] « … referuntur plerumque ad aliquam corporis partem quæ præ reliquis afficitur…» EIV44S.

[558] EIV44S : « Nous constatons en effet que les hommes sont parfois affectés par un objet d'une manière telle que malgré son absence ils croient l'avoir devant eux ; et quand il s'agit d'un homme qui ne dort pas, on dit qu'il délire ou qu'il est insensé. On ne les croit pas moins insensés, parce qu'ils provoquent habituellement le rire, ceux qui brûlent d'Amour et ne rêvent nuit et jour que de la femme aimée ou d'une courtisane. Mais de l'avare qui ne pense à rien d'autre qu'au gain et à l'argent, ou de l'ambitieux uniquement occupé de gloire, on ne croit pas qu'ils délirent, parce qu'ils lèsent ordinairement autrui et qu'on estime qu'ils méritent la Haine. Mais en réalité l'Avarice, l'Ambition, la Luxure sont des espèces de délire, bien qu'on ne les compte pas parmi les états pathologiques.» (« Videmus enim homines aliquando ab uno objecto ita affici ut quamvis præsens non sit, ipsum tamen coram habere credant, quod quando homini non dormienti accidit, eundem delirare dicimus vel insanire nec minus insanire creduntur qui Amore ardent quique noctes atque dies solam amasiam vel meretricem somniant quia risum movere solent. At cum avarus de nulla alia re quam de lucro vel de nummis cogitet et ambitiosus de gloria etc. hi non creduntur delirare

passionnel et non pas « affectif » qui ne garantit pas l'accès joyeux à un état de perfection majeure qui caractérise l'amour spinozien au sens propre et qui est lié, dans sa définition, à la possibilité constructive de la connaissance de l'objet de l'affection amoureuse. L'amour est pour Spinoza, proprement, une condition de connaissance de l'objet que le désir constitue en aimable. Sa modalité obsessive – se focalisant sur l'état idiosyncratique de celui qui « brûle » d'un amour insincère car intransitif – en tant qu'il exclut la modalité transitionnelle à une perfection majeure typique de la joie, est amour seulement dans le langage commun. L'amour que Pascal envisage comme le seul possible dans le domaine de la coutume – où la reconnaissance de l'autre est rendue impossible par le caractère tyrannique du *moi haïssable* qui ne sait pas s'ouvrir à l'observation neutre de ce qui l'entoure, et est cependant le seul point de vue possible sur le scénario de la vie sociale – n'est donc, pour Spinoza, qu'une *variante hallucinatoire* de la passion amoureuse. Seule la compréhension adéquate de la condition d'esclavage causée par cet état morbide peut le racheter et le transformer dans ce dispositif de connaissance qui est, chez Spinoza, l'affect entendu dans son sens le plus complet.

L'individuation d'une composante mimétique au sein de la logique du désir et de l'amour, dont on a vu l'importance cruciale chez Pascal, n'est d'abord pas absente chez Spinoza. Pourtant, chez ce dernier, ce côté mimétique ne se résout pas nécessairement dans l'antagonisme de la rivalité, mais, au mieux, dans une harmonie solidaire de tension érotique se condensant finalement autour de la joie jaillissant de la *scientia intuitiva*, ce qui est possible dans l'économie du système justement grâce à une notion de l'amour comme état transitionnel à une perfection majeure, et non pas comme désir de possession.

> « Si nous imaginons qu'un autre aime, ou désire, ou hait ce que nous-mêmes aimons, désirons ou haïssons, par là même, nous aimerons, désirerons ou haïrons l'objet avec plus de constance. Mais si nous imaginons qu'autrui a en aversion ce que nous aimons, ou,

---

quia molesti solent esse et Odio digni æstimantur. Sed revera Avaritia, Ambitio, Libido etc. delirii species sunt quamvis inter morbos non numerentur.»).

inversement, qu'il aime ce que nous haïssons, nous subirons alors une fluctuation de l'âme»[559].

En effet, en décrivant la physiologie de l'amour et du désir (et, par une analogie purement formelle, celle de la haine) la troisième partie de l'*Éthique* envisage justement la possibilité d'une dynamique *mimétique* du désir, qui ne se configure pas pourtant dans les termes concurrentiels qu'elle assume chez Pascal en raison de la soumission à la logique émulatrice et tyrannique de l'amour-propre. Cette dynamique sociale du *désir mimétique* – loi universelle de comportement qui a été individué par René Girard dans la plupart des grandes œuvres littéraire européennes, à partir du XVII^e^ siècle[560] – emploie comme organe de sa réalisation, chez Spinoza, l'imagination, susceptible d'offrir accès aux représentations qu'autrui se forme d'un certain objet. Ces mêmes représentations, dans la perspective idiosyncratique de Pascal, seraient au contraire incommunicables ; mais chez Spinoza, l'imagination en interprète l'orientation affective en reproduisant mimétiquement leur valeur. L'intensité de l'amour, du désir et de la haine, dans ces cas, est façonnée justement sur l'image de l'amour, du désir ou de la haine éprouvés par un autre – ou bien, par d'autres – entre nos semblables, vis-à-vis d'un même objet. Dans le cas de l'*Amor Dei intellectualis* décrit dans un passage nodal, à la fin de la V^e^ Partie (EV20), toute passion triste – haine, envie, jalousie – est annulée justement au sein de cet élan mimétique pluriel, de cette transition communautaire (mais non pas universelle) à une perfection majeure. L'amour mimétique de Dieu représente en fait un accroissement de la *potentia agendi* de tous ceux qui s'associent dans une telle augmentation de la joie.

La haine (dont on a indiqué l'analogie *purement formelle* avec la physiologie de l'amour), par contre, avec sa tendance à la négation, à la division,

[559] «Si aliquem imaginamur amare vel cupere vel odio habere aliquid quod ipsi amamus, cupimus vel odio habemus, eo ipso rem constantius amabimus, etc. Si autem id quod amamus, eum aversari imaginamur vel contra, tum animi fluctuationem patiemur.» EIII31.

[560] Voir René GIRARD, *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, Grasset, Paris, 1961.

est insusceptible d'être incorporée dans la construction des notions communes (et donc, dans l'itinéraire vers la compréhension adéquate de ses affections, capable d'augmenter la puissance d'agir du corps et la puissance de penser de l'esprit). Elle « ne peut jamais être bonne »[561]. Elle ne partage pas à plein l'aspect perfectible et perfectionnant de l'affect entendu dans son sens le plus complet, dans son déploiement jusqu'aux limites de la formation de notions communes comme énoncé dans EV10. Elle entraîne avec soi son cortège de passions tristes, passions qui promeuvent la destruction de l'objet de son aversion sur la base d'une logique à son tour proprement affirmative et conservative – telle quelle la logique du *conatus*[562] qui s'efforce d'« éloigner ou de détruire » tout ce qui s'oppose à la joie, « c'est-à-dire tout ce dont nous imaginons que cela conduit à la Tristesse »[563] :

> « L'Envie, la Raillerie, le Mépris, la Colère, la Vengeance et les autres affects qui se ramènent à la Haine ou qui en découlent sont des maux »[564].

La proposition 45 de la quatrième partie, aussi péremptoire à l'apparence avec son affirmation de validité universelle sur le caractère mauvais de la haine, se développe de façon assez curieuse dans un deuxième scolie destiné à clarifier non seulement la distinction entre la raillerie, passion triste, et le rire tout court, mais aussi à légitimer une dimension hédonistique – bien que modérée – au sein du parcours de perfectionnement éthique :

---

561 EIV45.

562 Voir EIII39 : « Celui qui hait quelqu'un s'efforcera de lui faire subir un mal, à moins qu'il ne craigne qu'un mal plus grand n'en résulte pour lui...» (« Qui aliquem Odio habet, ei malum inferre conabitur nisi ex eo majus sibi malum oriri timeat… ») et sa Démonstration : « Haïr quelqu'un, c'est l'imaginer comme une cause de Tristesse, par suite celui qui hait quelqu'un s'efforcera de l'éloigner ou de le détruire.» (« Aliquem Odio habere est aliquem ut Tristitiæ causam imaginari adeoque is qui aliquem odio habet, eundem amovere vel destruere conabitur. »).

563 «Quod vero [Laetitiae] repugnare sive ad Tristitiam conducere imaginamur, amovere vel destruere conamur.» EIII28.

564 «Invidia, irrisio, contemptus, ira, vindicta et reliqui affectus qui ad odium referuntur vel ex eodem oriuntur, mali sunt.» EIV45C1.

« Entre la Raillerie (dont j'ai dit qu'elle est mauvaise) et le rire, il y a, pour moi, une grande différence. Car le rire, comme d'ailleurs la plaisanterie, est une Joie pure, et par suite, pourvu qu'il ne comporte pas d'excès, il est bon par lui-même. Et seule, en fait, une superstition farouche et triste peut interdire qu'on se réjouisse. Car en quoi vaut-il mieux apaiser la faim et la soif que chasser la mélancolie ? Tel est mon principe et telle ma conviction. Aucune divinité, nul autre qu'un envieux ne se réjouit de mon impuissance et de ma peine, et nul autre ne tient pour vertu nos larmes, nos sanglots, notre peur, et toutes ces manifestations qui sont le signe d'une impuissance intérieure[565]. *Bien au contraire, plus grande est la Joie dont nous sommes affectés, plus grande est la perfection à laquelle nous passons, c'est-à-dire plus il est nécessaire que nous participions de la nature divine. Il appartient à l'homme sage d'user des choses, d'y prendre plaisir autant qu'il est possible (non certes jusqu'à la nausée, ce qui n'est plus prendre plaisir). Il appartient à l'homme sage, dis-je, d'utiliser pour la réparation de ses forces et pour sa récréation, des aliments et des boissons agréables en quantité modérée, mais aussi les parfums, l'agrément des plantes vertes[566], la parure, la musique, les jeux qui exercent le Corps[567], le théâtre et tous les biens de ce genre dont chacun peut user sans aucun dommage pour l'autre*. Le Corps humain est en effet composé d'un très grand nombre de parties de nature différente qui ont continuellement besoin d'une aliment neuf et varié pour que le Corps entier soit identiquement capable d'accomplir tout ce qui peut suivre de sa nature, et pour que l'Esprit, par conséquent, soit lui aussi capable de comprendre plusieurs choses simultanément et d'une façon équivalente. Cette conception de la vie s'accorde au mieux et avec nos principes, et avec la pratique commune. C'est pourquoi, s'il en est d'autres, cette doctrine est la meilleure et la plus recommandable, de tous les points de vue»[568].

---

565 Trad. Misrahi: « de l'âme ».

566 Trad. Misrahi: «vives».

567 Trad. Misrahi: « le sport ».

568 «Inter Irrisionem (quam malam esse dixi) et Risum magnam agnosco differentiam. Nam Risus ut et jocus mera est Lætitia adeoque modo excessum non habeat, per se bonus est. Nihil profecto nisi torva et tristis superstitio delectari prohibet. Nam qui magis decet famem et sitim extinguere quam melancholiam expellere? Mea hæc est ratio et sic animum induxi meum. Nullum numen nec alius nisi invidus mea impotentia et incommodo delectatur nec nobis lacrimas, singultus, metum et alia hujusmodi quæ animi impotentis sunt signa, virtuti ducit sed contra quo majore Lætitia afficimur eo ad majorem perfectionem transimus hoc est eo nos magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti et iis quantum fieri potest delectari (non quidem ad nauseam usque nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri inquam sapientis est moderato et suavi cibo et potu se reficere et recreare ut et odoribus, plantarum virentium amœnitate,

Le Dieu immanent de Spinoza ne préside pas à une morale répressive, de châtiment. Il ne cherche pas les signes d'une soumission s'appuyant sur l'abnégation: « *Bien au contraire, plus grande est la Joie dont nous sommes affectés, plus grande est la perfection à laquelle nous passons*, *c'est-à-dire plus il est nécessaire que nous participions de la nature divine*. ».

***

Au mimétisme perfectionnant de la joie, qui implique de plus en plus le sujet dans la participation à la nature divine par un élan tendant à accroitre son niveau de réalité et d'activité, se juxtapose chez Pascal un autre mimétisme, inclus dans le discours des passions. Le mimétisme du théâtre des passions est, pour Pascal, le mimétisme du seul discours possible à l'égard des passions : un discours de l'ordre du corps, mais aussi, en tant que lié à la structure physique de l'amour-propre – la structure de la Machine, de l'automate – c'est aussi de discours de l'émulation inévitable :

> « [La comédie] est une représentation si naturelle et si délicate des passions qu'elle les émeut et les fait naitre dans notre cœur…»[569].

Dans ce sens, c'est un discours immoral, un discours corrupteur et interdit, et pourtant inévitable au moment de la réflexion sur les passions ; c'est un discours qui se déroule malgré les intentions de son auteur.

En revanche, lorsque Spinoza mentionne le théâtre par rapport aux passions dans ce scolie de la proposition 45, il s'agit d'un discours complètement

---

ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris et aliis hujusmodi quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest. Corpus namque humanum ex plurimis diversæ naturæ partibus componitur quæ continuo novo alimento indigent et vario ut totum corpus ad omnia quæ ex ipsius natura sequi possunt, æque aptum sit et consequenter ut mens etiam æque apta sit ad plura simul intelligendum. Hoc itaque vivendi institutum et cum nostris principiis et cum communi praxi optime convenit; quare si quæ alia, hæc vivendi ratio optima est et omnibus modis commendanda. » EIV45C2S. Trad. par Robert Misrahi avec mes modifications (signalées en glose). Nous soulignons.

[569] §630.

différent. Le traitement spinozien des passions (qui coïncide avec l'invention d'un lexique exact, parfaitement calibré sur le balancement des définitions, de la forme démonstrative et de son contenu), n'a évidemment pas besoin du biais de l'expression dramatique pour créer un effet mimétique pareil à celui mis en scène par Pascal. Et pourtant, la mention de « plaisirs » susceptibles de chasser la mélancolie, qu'on remarque dans le scolie, entraîne chez Spinoza une particularité du discours qui n'émerge que rarement – mais toujours dans des passages assez cruciaux, en conséquence aussi de leur sporadicité. Il s'agit des moments où le discours spinozien des affects (qui se configure par définition comme un discours de l'égalité du corps et de l'esprit, donc un discours intentionnellement psychophysique, mais est d'abord conduit, normalement, dans la perspective toute mentaliste de l'esprit, dont Spinoza affirme le « primat en faisant du corps l'objet premier de la connaissance »[570]), change de signe et privilégie, pour une fois – qui n'est pourtant pas un cas isolé, et mérite donc notre attention – la perspective du corps.

Là, dans le scolie, Spinoza mentionne un théâtre qui n'a rien à voir avec le dispositif immoral et hyperpuissant dont Pascal parlait, ce dispositif qui paradoxalement, en induisant l'imitation, promeut l'individualisme et l'isolement passionnel, qui parle à tout le monde de ce sur quoi personne ne peut s'entendre avec les autres. Le théâtre dont Spinoza fait mention ici représente d'abord la communication et la diffusion d'un plaisir, l'antidote à l'isolement, au châtiment, à l'ascétisme.

En fait, les plaisirs mentionnés dans le scolie sont tous des plaisirs d'abord liés à l'ordre du corps : *les parfums, l'agrément des plantes vives, la parure, la musique, les jeux qui exercent le Corps, le théâtre*. Mais nul entre ces plaisirs, « dont chacun peut user sans aucun dommage pour l'autre » ne promeut l'isolement, nul de ces plaisirs requiert une jouissance solitaire. Au contraire, ils sonnent comme un appel à un usage collectif.

[570] Pour une analyse exhaustive des problèmes liés à cette perspective, voir Chantal JAQUET, *L'unité du corps et de l'esprit…*, *op. cit.*, surtout les pp. 134ss. (ici p. 136).

Parfums, parure, théâtre n'ont pas raison d'être dans l'isolement ; et les « ludi exercitatorii » ont une évidente dimension de participation plurielle – car ils ne seraient pas des jeux, s'ils étaient solitaires (voilà pourquoi la traduction de Misrahi, qui choisit de les rendre par « sport », paraît sur ce point assez fourvoyant). Même l'*amoenitas plantarum virentium*, qui est peut-être le plus étroitement contemplatif de tous ces plaisirs, sonne comme un appel à l'extroversion, à la vie en plein air – encore, antidote à l'isolement d'un *sage* modelé sur le paradigme isolé et ascétique d'un Saint Jérôme, de la vie quotidienne austère et simple et solitaire (et aussi semblable à vrai dire à celle de Spinoza), dont la peinture flamande nous a laissé autant d'instantanés.

Le scolie d'EIV45 résonne donc de la logique égalitaire, psychophysique, qui serait censée présider par définition à tout discours spinozien des affects – qui pourtant, à son tour, se déroule bien plus souvent au sein de la perspective toute mentaliste de l'esprit. Le renversement proposé par le scolie, au contraire, structure un discours qui privilégie la dimension corporelle, tout en promouvant une dimension sociale de la logique du plaisir, qui prévient toute dérive idiosyncratique ou individualiste de cette perspective.

Mais la conclusion du scolie vient, plus brusque que jamais, interrompre l'exposition des plaisirs qui conduisent au rire, à son tour « une Joie pure » qui, par suite, pourvu qu'il ne comporte pas d'excès, « est bon par lui-même » ; ces plaisirs qui « chassent la Mélancolie », qui réparent les forces et récréent l'homme sage en accroissant la *potentia agendi* de son corps. Et par cela, ils accroissent la puissance de penser de son esprit, lié au corps non pas d'un rapport de dépendance causale, mais du lien de l'égalité qui fixe *Corpus* et *Mens* dans l'indissolubilité de l'adverbe « simul »', employé à marquer tout événement de son caractère psychophysique.

***

« Mais – conclut Spinoza de manière assez brusque, après avoir énoncé la qualité préférable d'une vie de plaisirs non nuisibles aux autres et modérés, sur une vie de privations – il n'est pas nécessaire d'en traiter ici plus clairement ni plus amplement »[571].

Conformément à la définition de l'*affectus* qui est simultanément une affection du corps et l'idée de cette affection, en tant qu'intensifiant ou bien affaiblissant la puissance d'agir de celui qui l'éprouve, tout discours spinozien sur les affects est dans quelque mesure un discours mixte, un discours psychophysique. Et pourtant : dans l'*Éthique*, les passages comparables à celui-ci, du scolie de la proposition 45, sont rares.

S'il est vrai que la structure entière de sa théorie des affects est fondée sur une base rigoureusement psychophysique, il est pourtant aussi vrai que Spinoza privilégie toujours la perspective de la *Mens*, dans son exposé de l'*itinerarium Mentis in Deum* qui trace le déroulement du chemin de libération envisagé par l'*Éthique*. Si, chez Pascal, le discours des passions – qui fait son irruption au sein de tout discours sur l'homme malgré la volonté de son auteur même – coïncide enfin avec le discours le plus proche de l'ordre d'expression du corps, le théâtre, chez Spinoza (qui, au contraire, proclame sans cesse le pivot d'égalité psychophysique comme étant le fondement de toute expérience affective et intellectuelle), un discours pareil est évité autant que cela est possible, et alors qu'il émerge, il est interrompu assez brusquement. Cette interruption ne devrait cependant signifier qu'il s'agit d'un discours incohérent, même si ce genre de discours a semé fréquemment le doute chez les commentateurs, doute couronné par l'argutie de certains, comme Ferdinand Alquié, qui ont même insinué l'hypothèse que Spinoza avec sa vie modeste et sévère d'exilé n'aurait su témoigner de façon assez persuasive du caractère en effet «préférable » d'un choix de vie incorporant, en harmonie, plaisirs et distractions[572]. Au contraire : la cohérence de ce discours avec la théorie psychophysique des affects apparaît

[571] «… nec opus est de his clarius neque prolixius agere. ».

[572] Voir Ferdinand ALQUIÉ, *Le Rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris, 1981, pp. 13-14 : « Selon Colerus, Spinoza était sobre et 'fort ménager', peu soucieux d'être élégamment habillé... ».

d'autant plus impressionnante que ce genre de discours est rare, et il lui est vite coupé court. La question est alors, à l'inverse : pourquoi Spinoza n'a-t-il fait de bien plus nombreuses irruptions du « discours du corps » dans l'exposé de l'*Éthique* ?

Une possible réponse est que cette absence « relative » du corps soit due au médium du texte argumenté et aux modalités démonstratives de l'exposition qui se déploie dans l'*Éthique*. La prévalence du point de vue de l'esprit ne peut pas être niée, mais il est vrai aussi que l'exposition écrite d'un parcours philosophique est affaire intellectuelle. Il est vrai aussi que la possibilité d'envisager un discours des affects est rendue possible justement par l'affirmation de cette égalité qui fonde toute la théorie affective de l'*Éthique*, qui énonce, par la voix mentaliste de l'esprit (répondant à la forme philosophique de l'exposé) un discours franchement mixte, franchement psychophysique. Sur ce point, la confrontation avec Pascal éclaircit justement un aspect crucial : car chez ce dernier, en l'absence d'une perspective égalitaire qui puisse rendre compte de l'unité entre le corps et l'esprit (ou mieux, dans son cas, l'âme), l'impossibilité d'un discours *rationnel* et non pas dramatique, au sujet des passions, éclate avec la violence qu'on a vue.

Chez Spinoza, au contraire, la perspective égalitaire est garantie, comme fondement de la théorie éthique en entier. Et si le primat du plan mental monopolise le plan du discours, on peut cependant tracer des émersions occasionnelles de l'ordre d'expression du corps, destinées à rappeler, là où cela résulte essentiel, la présence constante du corps dans le chemin intellectuel en direction de la béatitude et la salut : une présence tout à fait problématique en tant que dépourvue d'une voix indépendante dans le parcours argumentatif et non pas dramatique de l'*Éthique*, mais qu'il serait bien plus en contradiction avec le principe de légitimation égalitaire d'ignorer, que non de laisser faire son irruption, de temps en temps, dans le tissu démonstratif du texte.

Il est vrai, bien sûr, que la préface d'*Éthique* V exclut médecine et logique du domaine de la philosophie au sens propre, et par cela – ce qui est le plus significatif – du texte de l'*Éthique* :

> « ... La question de savoir comment et selon quelle voie il convient de perfectionner l'entendement, ou de connaître par quel art il convient de soigner le Corps pour qu'il puisse remplir correctement sa fonction, ne concerne pas le présente ouvrage. Ce dernier problème est du ressort de la Médecine, et le premier concerne la Logique »[573].

Cela pourrait bien expliquer l'interruption du scolie de la proposition 45. L'*Éthique* n'est en effet pas une science du corps seul (la médecine), aussi bien qu'elle n'est pas la science de l'esprit pur (la logique). Son statut se configure, ouvertement, comme un statut *mixte*. L'*Éthique* dépasse la juxtaposition entre Médecine et Logique, non pas en se proposant comme une somme des deux, mais, plutôt, comme une alternative radicale à leur savoir sectoriel, sans par cela nier l'utilité d'une division des savoirs dès qu'il s'agit de ne considérer l'homme que *sub specie Corporis*, ou bien *sub specie Mentis*. Mais, bien entendu, étant donné que selon l'*Éthique* l'homme résulte d'une relation égalitaire entre le corps et l'esprit, la division sectorielle exprimée par Logique et Médecine se configure suite à une opération d'abstraction – ce qui n'empêche pas leur importance et utilité.

Pourtant, des énigmes demeurent : pourquoi insérer le scolie après le deuxième corollaire de la proposition 45, pour justifier la bonté du rire, alors que Spinoza avait déclaré ouvertement dans la III^e^ partie, avant le début de la série des définitions des affects, d'avoir « négligé les affections corporelles externes qu'on observe dans les affects [...] parce qu'elles se rapportent exclusivement au Corps, sans relation aucune à l'Esprit »[574].

---

[573] « Quomodo autem et qua via debeat intellectus perfici et qua deinde arte Corpus sit curandum ut possit suo officio recte fungi, huc non pertinet; hoc enim ad Medicinam, illud autem ad Logicam spectat. » EVPraef.

[574] « ... Corporis affectiones externas, quae in affectibus observantur [...] neglexi, quia ad solum Corpus absque ulla ad Mentem relatione referuntur.» EIII59, voir 226; 281; 361; 386.

Cela ne peut que signifier que le rire de ce scolie n'est pas une manifestation *purement* physique, un symptôme générique tel quels les sanglots ou les rougeurs que Descartes dans les *Passions de l'âme* n'omet jamais de mentionner dans toute leur manifestation. Il s'agit ici, plutôt, d'une « pure Joie » qui est donc toujours bonne. Ce rire doit être alors une modalité de la Gaieté, qui selon la démonstration d'EIV42 « en tant qu'elle se rapporte au corps, consiste en ce que toutes ses parties sont également affectées, c'est-à-dire que la puissance d'agir du corps est accrue et secondée de telle sorte que toutes ses parties conservent entre elles le même rapport de mouvement et repos »[575]. La même fixité de la *Hilaritas*, la même absence de flottements de l'âme dans un parfait équilibre proportionnel d'intensité de l'affection entre les différentes composantes du corps, on la retrouve en effet dans la définition structuralement symétrique de la mélancolie[576], dont la gaieté est justement censée être l'antidote. Étant donné que, comme toujours pour Spinoza, un affect ne peut être vaincu par un effort moralisant de la raison, ni par la considération théorique de son caractère haïssable, mais seulement par un autre affect plus fort, ce scolie indique qu'il y a une modalité de déploiement de la puissance du corps – la gaieté – qui, à cause de son caractère tenace et fixe est plus facile à concevoir qu'à observer[577]. Cette

575 « Quatenus ad Corpus refertur, in hoc consistit quod Corporis omnes partes pariter sint affectæ hoc est quod Corporis agendi potentia augetur vel juvatur ita ut omnes ejus partes eandem ad invicem motus et quietis rationem obtineant.».

576 Voir EIII11S : « Il convient de noter que le Plaisir et la Douleur se rapportent à l'homme lorsqu'une partie de son être est plus affectée que les autres, la Gaieté et la Mélancolie, lorsque toutes les parties sont également affectées.» (« Sed notandum Titillationem et Dolorem ad hominem referri quando una ejus pars præ reliquis est affecta; Hilaritatem autem et Melancholiam quando omnes pariter sunt affectæ. »). Et encore EIV42Dem: « ... la Mélancolie est une Tristesse qui, en tant qu'elle se rapporte au Corps, consiste en ce que la puissance d'agir du Corps est, absolument parlant, réduite ou réprimée, c'est pourquoi elle est toujours mauvaise.» (« At Melancholia est Tristitia quæ quatenus ad Corpus refertur, in hoc solo consistit quod Corporis agendi potentia absolute minuitur vel coercetur adeoque semper est mala. »).

577 Voir EIV44S : « La Gaieté dont j'ai dit qu'elle est bonne se conçoit plus facilement qu'elle ne s'observe. Car les affects qui nous tourmentent quotidiennement se rapportent la plupart du temps à quelque partie du Corps affectée plus que les autres.» (« Hilaritas quam bonam esse dixi,

modalité est illustrée par Spinoza non pas seulement à travers la démonstration de sa nécessité, mais en exposant la présence de ses effets de façon empirique, dans une certaine conduite orientée au plaisir entendu dans sa dimension la plus physique – afin qu'on ne cherche pas à concevoir la gaieté dans une dimension abstraite, incorporelle, ascétique. Et surtout, le scolie de la proposition 45 montre qu'un bon usage de la machine affective du corps, l'usage qui conduit à approximer l'équilibre de la *Hilaritas*, conduit à un état qui est *en soi plus fort* que celui égale et contraire de la mélancolie, parfaite répression de la puissance d'agir du corps et par cela, de la puissance de penser de l'esprit. L'exercice de la joie physique – Spinoza n'hésite pas, dans le scolie, à déplacer le point de vue sur le corps, afin que la nouveauté de sa conception libératrice ne soit pas mal entendue – est un exercice de perfectionnement, un exercice de puissance.

Mais la solution de ce problème, qui proclame la priorité du point de vue de l'esprit comme critère de traitement des affections même lorsque Spinoza s'occupe du côté le plus « physique », laisse à son tour une autre énigme apparemment insoluble : comment justifier la prédominance du point de vue mental – si bien éclairci dans le passage suivant de la même *Praefatio* de la V^e^ Partie ? Comment le mettre en relation avec l'affirmation fondatrice de la théorie des affects, d'une unité psychophysique indissoluble, tout à fait égalitaire, comme principe constitutive de l'homme ?

> « Ainsi donc, comme je l'ai dit, je ne traiterai ici que de la seule puissance de l'Esprit, c'est-à-dire de la Raison, et je montrerai d'abord

concipitur facilius quam observatur. Nam affectus quibus quotidie conflictamur, referuntur plerumque ad aliquam Corporis partem quæ præ reliquis afficitur.»).

quel est le degré et la nature du pouvoir qu'elle a de réprimer (*ad coërcendum*) et de diriger (*ad moderandum*) les affects »[578].

[578] « Hic igitur ut dixi de sola Mentis seu Rationis potentia agam et ante omnia quantum et quale imperium in Affectus habeat ad eosdem coercendum et moderandum ostendam. Nam nos in ipsos imperium absolutum non habere jam supra demonstravimus.» *Ibid.* Quant au choix terminologique spinozien – de mentionner l' « Imperium » de la raison dans la régulation mais aussi dans la constriction (évoquée par le verbe *coërcere*) des affects, il serait fourvoyant de l'entendre à la lettre. Bien autrement, le contexte de la préface de la Ve Partie montre son ironie féroce contre toute doctrine envisageant le dressage ou la maîtrise de la volonté sur le corps – doctrine qui se fonderait sur la possibilité d'une « prise de distance » du sujet vis-à-vis de son corps, ce qui ne serait évidemment compatible avec la prémisse de l'égalité entre corps et esprit qui règle la constitution de l'homme chez Spinoza : comme l'énonce EIII2, en effet, « ni le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit ne peut déterminer le Corps au mouvement, au repos où à quelque autre état que ce soit (s'il en existe).» (« Nec Corpus Mentem ad cogitandum nec Mens Corpus ad motum neque ad quietem nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest. »). La critique des doctrines du dressage et de la maîtrise du corps par l'esprit dans la préface de la Partie V justifierait l'hypothèse d'une attitude ironique, qui emploierait justement les termes qu'elle vise à vider de leur signification.

## *Corpus felix*, ac *Mens felix*

« Un homme libre ne pense à aucune chose
moins qu'à la mort, et sa sagesse est une
méditation non de la mort mais de la vie.»

SPINOZA, EIV67

Le problème de la prévalence du point de vue «mentaliste » dans la théorie, dans ses intentions, psychophysique, des affects, est peut-être insoluble. À moins qu'on ne fasse référence au problème de la *forme du discours* – ce qui nous conduirait à apprécier, comme seule possible alternative au silence du corps, la voie pascalienne, qui donne une voix dramatique à l'ordre du corps, en acceptant pourtant (et en accentuant jusqu'à l'extrême) le dualisme cartésien réfuté par Spinoza.

Chez Spinoza, la construction d'un discours du corps est une entreprise qui demeure inachevée : mais serait-on justifié de la concevoir comme impossible *de jure* ?

On peut ici essayer d'éclaircir cette énigme en remarquant que peut-être la solution réside dans le fait qu'il ne serait pas pertinent d'évoquer un principe tout à fait médical lorsque Spinoza parle du corps. Il est vrai que c'est la médecine qui indique comment « soigner » le corps, comme le déclare la préface. Le régime varié et satisfaisant, conduisant à la joie selon EIV45C2S n'est cependant pas une simple règle hygiénique. Bien qu'il soit comparé à un régime diététique, bien qu'il comprenne des « jeux » qui exercent le corps, je crois qu'il faudrait résister à

la tentation de reconduire ce régime tout simplement à l'idéal classique, et plus tard humaniste, de la « mens sana in corpore sano »[579].

En premier lieu, chez Spinoza on ne saurait pas imaginer un esprit qui réside *dans* un corps lui communiquant, selon une règle causale, sa propre santé. Chez Spinoza, non seulement la possibilité de pareilles relations causales est exclue mais, de plus, l'esprit ne réside pas dans le corps, ni peut-il être conçu comme s'il y trouvait sa demeure : car l'esprit et le corps sont une et même chose.

Donc, non seulement on ne peut pas parler de « Mens sana *in* Corpore sano » ; la catégorie même de 'santé', physique et intellectuelle, paraît bien trop faible et trop susceptible de s'épuiser en trouvant sa fin en soi-même.

Car le corps que Spinoza rend protagoniste du scolie de la proposition 45, témoigne dans ce scolie de connaître une sagesse autorégulatrice, (non tyrannique), qui le rend capable d'user des plaisirs en fonction d'antidote aux tendances dépressives et répressives de la mélancolie.

Ce corps, comme l'énonce la Proposition 11 de la III^e^ partie, est, lui, capable d'un vrai discours « psychophysique » auquel l'*Éthique* ne donne voix que rarement. Il exprime ses états transitionnels, d'accroissement ou de diminution de sa puissance d'agir, alors que les idées correspondantes à ces états expriment des variations dans la puissance de penser de l'esprit :

> « De tout ce qui accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance d'agir de notre Corps, l'idée accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance de penser de notre Esprit »[580].

---

[579] L'adaptation à un idéal pareil est peut-être à la base du choix terminologique légèrement anachronique de Misrahi, qui traduit « ludis exercitatoriis » par « sport », en banalisant un peu la position de Spinoza (à travers la référence à une culture, telle que celle contemporaine, hantée par l'obsession d'une santé d'abord *physique*). En effet, Spinoza décrit ici des moyens qui puissent aider à accroître la puissance d'agir d'un corps, qui est proportionnée, de façon directe, à la puissance de penser de son esprit.

[580] « Quicquid Corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coercet, ejusdem rei idea Mentis nostræ cogitandi potentiam auget vel minuit, juvat vel coercet. » EIII11. Voir aussi le scolie : « Nous avons donc vu que l'Esprit peut subir de grands changements où il est passif et où il passe à une perfection tantôt plus grande et tantôt moindre ; et ce sont ces passions qui nous

expliquent les affects de Joie et 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 laquelle on passe à une perfection moindre. En outre, l'affect de Joie rapporté simultanément à l'Esprit et au Corps, je l'appelle Plaisir [*Titillatio*] ou Gaieté ; celui de la Tristesse, Douleur ou Mélancolie. Il convient de noter que le Plaisir et la Douleur se rapportent à l'homme lorsqu'une partie de son être est plus affectée que les autres, la Gaieté et la Mélancolie, lorsque toutes les parties sont également affectées. […] En dehors de ces trois affects [Joie, Tristesse, Désir), je n'en reconnais aucun autre qui soit primitif, et je montrerai par la suite que c'est de ces trois affects que tous les autres prennent naissance. [...] L'idée constituant l'essence de l'Esprit enveloppe l'existence du Corps aussi longtemps que le Corps lui-même existe. […] L'existence actuelle de notre Esprit dépend du seul fait que l'Esprit enveloppe l'existence actuelle di Corps. Nous avons enfin montré que la puissance de l'Esprit par laquelle il imagine les objets et s'en souvient dépend aussi du seul fait [...] qu'il enveloppe l'existence actuelle du Corps. Il résulte de tout cela que l'existence présente de l'Esprit et sa puissance d'imagine sont supprimées dès que l'Esprit cesse d'affirmer l'existence présente du Corps. Mais la cause pour laquelle l'Esprit cesse d'affirmer cette existence du Corps ne peut être l'Esprit lui-même ni le fait, non plus, que le Corps cesse d'exister. [...] La cause réside en réalité dans une autre idée excluant l'existence présente de notre Corps et, par conséquent, de notre Esprit, idée qui par suite est contraire à l'idée constituant l'essence de notre Esprit. » (« Videmus itaque Mentem magnas posse pati mutationes et jam ad majorem jam autem ad minorem perfectionem transire, quæ quidem passiones nobis explicant affectus Lætitiæ et Tristitiæ. Per Lætitiam itaque in sequentibus intelligam passionem qua Mens ad majorem perfectionem transit. Per Tristitiam autem passionem qua ipsa ad minorem transit perfectionem. Porro affectum Lætitiæ ad Mentem et Corpus simul relatum Titillationem vel Hilaritatem voco, Tristitiæ autem Dolorem vel Melancholiam. Sed notandum Titillationem et Dolorem ad hominem referri quando una ejus pars præ reliquis est affecta; Hilaritatem autem et Melancholiam quando omnes pariter sunt affectæ. […] Ideam quæ Mentis essentiam constituit, Corporis existentiam tamdiu involvere quamdiu ipsum Corpus existit. […] Sequitur præsentem nostræ Mentis existentiam ab hoc solo pendere quod scilicet Mens actualem Corporis existentiam involvit. Denique Mentis potentiam qua ipsa res imaginatur earumque recordatur, ab hoc etiam pendere ostendimus quod ipsa actualem Corporis existentiam involvit. Ex quibus sequitur Mentis præsentem existentiam ejusque imaginandi potentiam tolli simulatque Mens præsentem Corporis existentiam affirmare desinit. At causa cur Mens hanc Corporis existentiam affirmare desinit, non potest esse ipsa Mens nec etiam quod Corpus esse desinit. […] Hoc ab alia idea oritur quæ nostri Corporis et consequenter nostræ Mentis præsentem existentiam secludit quæque adeo ideæ quæ nostræ Mentis essentiam constituit, est contraria. »).

La question que Spinoza traite dans le scolie d'EIV45 n'est donc pas simplement une question de la *santé* du corps, pas seulement une question de remèdes. Un corps sain peut être le corps d'un animal, d'un enfant, d'un ignorant ; mais il ne s'agit pas, dans ces cas-là, de corps *aptes à être affectés* de plusieurs manières, dont l'esprit est donc par la plus grand partie éternel – comme l'énonce la proposition 39 dans la même Partie Ve dont la préface exclut d'abord l'exposition des moyens par lesquels « il convient de soigner le corps pour qu'il puisse remplir correctement sa fonction ».

Dans cette proposition 39, par laquelle Spinoza montre une correspondance entre aptitudes du corps et éternité de l'âme, on trouve tout de même un autre point crucial d'émersion de la perspective corporelle :

> « Celui dont le Corps est doué d'aptitudes nombreuses possède un Esprit dont la plus grande part est éternelle »[581].

Malgré la déclaration du primat mentaliste dans la préface, la perspective corporelle se dégage ici en déployant son étendue sur un thème crucial dans le chemin émancipateur de l'*Éthique* – celui du salut. La proposition 39 de la Ve partie insiste justement sur la coïncidence entre éternité de l'esprit et aptitudes du corps, en envisageant une libération de l'esprit accomplie *par* les puissances du corps. Ce qui paraît renverser complètement la perspective de la préface – à moins qu'on ne considère la possibilité d'une logique effective de libération corporelle, accomplie de façon immanente par le corps, et non concurrentielle à l'itinéraire spirituel de libération envisagé par l'*Éthique* du point de vue de l'esprit, fort de son primat qui ne serait alors justifié que par une cohérence majeure au *médium* de l'expression, et non pas par une position prioritaire dans la relation tout à fait égalitaire qui le connecte au corps[582].

---

[581] « Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet cujus maxima pars est æterna. » EV39.

[582] Pour une analyse attentive des problèmes posés aux commentateurs par cette Proposition, voir Charles RAMOND, « Un seul accomplissement (Hypothèses sur *Éthique* V39) », *Philosophique* 1 (1998), pp. 161-183.

La démonstration de la proposition 39 rapporte l'amour de Dieu non aux affections de l'esprit, mais à celles du corps. Le scolie éclaircit d'abord ce renversement de la perspective à laquelle on se serait attendu :

> « Puisque les corps humains ont un très grand nombre d'aptitudes, il n'est pas douteux qu'ils puissent être d'une nature telle qu'ils se rapportent à des Esprits ayant une grande connaissance d'eux-mêmes et de Dieu et dont la plus grande part, c'est-à-dire la part principale, est éternelle. Esprits que, en outre, n'ont guère peur de la mort. Mais pour comprendre plus clairement ces choses, il faut bien voir ici que nous vivons dans un continuel changement et qu'on nous dit heureux ou malheureux suivant que nous changeons dans le sens du meilleur ou dans le sens du pire. *On dit malheureux l'enfant ou le jeune garçon qui passe à l'état de cadavre, et l'on tient au contraire pour bonheur le fait d'avoir pu parcourir tout le temps de la vie avec un Esprit sain dans un corps sain. Et en fait, celui dont le corps, à l'instar de l'enfant ou du jeune garçon, n'est doué que d'un petit nombre d'aptitudes, a un Esprit qui, considéré en lui seul, n'est presque en rien conscient de soi, ni de Dieu, ni des choses.* Au contraire, celui dont le Corps est doué de multiples aptitudes a un Esprit qui, considéré en lui seul, est fort conscient de soi, de Dieu et des choses. Dans cette vie nous nous efforçons donc principalement de faire en sorte que le Corps de l'enfance se transforme, pour autant que sa nature le lui permette et l'y conduise, en un autre Corps doué d'une multiplicité d'aptitudes et se rapportant à un Esprit pleinement conscient de soi, de Dieu et des choses, et tel que, eu égard à la part de l'entendement, tout ce qui en lui se rapporte à la mémoire ou à l'imagination soit négligeable... »[583].

---

.

[583] « Quia Corpora humana ad plurima apta sunt, non dubium est quin ejus naturæ possint esse ut ad Mentes referantur quæ magnam sui et Dei habeant cognitionem et quarum maxima seu præcipua pars est æterna atque adeo ut mortem vix timeant. Sed ut hæc clarius intelligantur, animadvertendum hic est quod nos in continua vivimus variatione et prout in melius sive in pejus mutamur, eo felices aut infelices dicimur. *Qui enim ex infante vel puero in cadaver transiit, infelix dicitur et contra id felicitati tribuitur, quod totum vitæ spatium Mente sana in Corpore sano percurrere potuerimus. Et revera qui Corpus habet ut infans vel puer ad paucissima aptum et maxime pendens a causis externis, Mentem habet quæ in se sola considerata nihil fere sui nec Dei nec rerum sit conscia* et contra qui Corpus habet ad plurima aptum, Mentem habet quæ in se sola considerata multum sui et Dei et rerum sit conscia. In hac vita igitur apprime conamur ut Corpus infantiæ in aliud quantum ejus natura patitur eique conducit, mutetur quod ad plurima aptum sit quodque ad Mentem referatur quæ sui et Dei et rerum plurimum sit conscia atque ita ut id omne quod ad ipsius memoriam vel imaginationem refertur, in respectu ad intellectum vix alicujus sit momenti… » EV39S. Nous soulignons.

Spinoza est explicite ici sur le fait que l'aspect intuitif de la connaissance, qui identifie le sujet avec son objet divin en rendant éternel son entendement, constitue le dépassement d'un niveau expérientiel « pratique », qui, pour pouvoir être dépassé, est néanmoins strictement essentiel. Ce niveau expérientiel est lié à la connaissance imaginative d'abord, puis à la mémoire qui permet d'enchaîner ses affections en vue d'un accomplissement du chemin éthique : accomplissement qui suppose la présence et d'un corps dont l'enchaînement des affections suit un ordre valable pour l'intellect. De cette manière seulement, les affects actifs peuvent gagner leur primat sur les autres affections, en déclenchant le chemin vers la construction de notions communes qui est une étape essentielle en direction de la science intuitive.

***

Plutôt que se concentrer dans l'opération de « réparer » les dommages de la mélancolie, le scolie de la proposition 45 insiste donc sur le côté constructif, positif, de la jouissance des plaisirs honnêtes, en pleine cohérence avec une théorie des affects qui voit la dissolution de ceux qui sont plus faibles par d'autres plus forts[584] : en cela, ce qui compte afin qu'on puisse chasser la mélancolie, c'est donc qu'on fasse que notre rire, que notre *Hilaritas*, soit en effet *plus forte* que ne l'est la mélancolie.

Il s'agit alors, plus que d'un projet de « guérison », plutôt d'un dessein d'accroissement de la complexité du corps. Il s'agit de l'éduquer à la *puissance*, une puissance d'agir qui, à son tour, se redouble dans la puissance de penser de l'esprit. Il s'agit de forger, par l'usage des plaisirs, un *Corpus felix*, qui sera aussi une *Mens felix*.

[584] Voir EIV1S.

Cette éducation du corps n'est pas complètement développée dans l'*Éthique*, cela est vrai, car l'accomplissement final de la libération envisagée dans la Ve partie – même s'il n'implique pas une constriction du corps – se déploie sur le plan de l'esprit et de l'entendement. Mais le projet incomplet de cette éducation, malgré les restrictions imposées par le médium d'expression, émerge de temps en temps dans des positions assez cruciales, là où Spinoza sent peut-être l'urgence de se défendre des possibles malentendus, des possibles interprétations ascétiques, punitives – bref : superstitieuses – de son dispositif éthique.

Et ce projet incomplet émerge dans la possibilité d'une sagesse du corps : une sagesse de la jouissance qui sait se régler de façon à pouvoir partager ses plaisirs, à pouvoir les employer en tant que voie d'accès à la plénitude de l'expérience de la connaissance – qui est, à son tour, l'expérience de la libération, l'expérience de la vie par opposition à la méditation stérile de la mort. Ce dessein émerge dans le projet de façonner son corps à la construction active de ses états émotionnels, de son désir qui, dans cette perspective de puissance corporelle qui reste pourtant incomplète, se façonne comme un paradigme diamétralement opposé à celui envisagé par Pascal comme torture d'un corps inévitablement malheureux, victime incapable de dépasser sa même logique d'inconstance, incapable de se comprendre et, pourtant, décrit toujours dans ses tourments de façon magistralement dramatique.

# Conclusion

On a reconstruit, chez les deux auteurs, une géographie complexe de divergences et de points en commun, de consonances inconscientes et de réactions opposées. On a vu Pascal et Spinoza se rencontrer parfois sur un terrain commun, sur une position partagée, de laquelle quelque divergence profonde et substantielle est venue toujours les éloigner. On a entendu leurs voix, en les juxtaposant, en essayant de les écouter l'un avec le contrepoint de l'autre.

Le dialogue entre Spinoza et Pascal est-il alors devenu un vrai dialogue à deux voix sur le thème de la passion et des possibilités de connaissance que celle-ci déclenche ; un dialogue à deux résonnant parfois de l'écho d'une troisième voix hors champ, une voix bien présente à leurs oreilles – la voix de Descartes.

Ce parcours commence autour d'une question fondamentalement méthodologique – celle qui concerne la possibilité de définition des passions chez Spinoza et chez Pascal – qui nous permet d'entrevoir tout de suite la puissance et la valeur du contraste entre méthodes différentes, entre le paradigme de l'ordre et celui du désordre comme signe du sujet.

On a d'abord remarqué, dans les deux premiers chapitres, le dévoilement d'une symétrie entrecroisée de présences et d'absences. À

la présence d'une notion organique et performative de la définition de la passion-affect chez Spinoza fait contraste, chez Pascal, une totale absence de définition au sujet de la passion. Dans le contexte de l'*Éthique*, où la possibilité d'élaboration d'une définition adéquate des passions est l'expression de la possibilité de transformer la *passio* dans un affect actif, la raison dispose de l'aide d'une imagination entendue en tant que *virtus* évocatoire des états émotionnels propres ou bien d'autrui, ce qui permet la reconnaissance de l'autre en tant que notre semblable, en pluralisant ainsi la dialectique des affects. Cette raison de l'*Éthique* joue en effet, par rapport aux passions-affects, un rôle *actif* se déployant de façon harmonique dans la possibilité d'une augmentation de la puissance de penser de l'esprit, et de celle, du corps, d'agir.

Chez Pascal, par contre, au lieu de cette possibilité de perfectionnement de soi qui traverse la théorie spinozienne de la définition, on voit se détacher contre le décor théâtral de la confusion, du désordre entendu en tant que signe du sujet, l'affirmation du caractère inéluctable et incontournable des passions – éléments, à vrai dire, *vitaux* de la nature humaine, qui sans passions n'expérimenterait même pas l'existence du temps de la vie – aussi bien que de la lutte, constante et impossible à calmer, de la raison contre celles-ci, et de celles-ci contre la raison. L'impossibilité de définir les passions se révèle donc non comme le signe d'un manque d'intérêt à l'égard des passions, mais plutôt comme l'expression la plus immédiate, la plus mimétique, de cet état perpétuel de belligérance lui-même.

On a ensuite remarqué l'existence d'une symétrie de présences et absences entre les deux auteurs. Chez Spinoza, face à la présence d'une théorie complète de la définition des passions, on voit par contre disparaître, dès les œuvres de jeunesse, la figure de l'*automate spirituel*, modèle de l'homme de matrice cartésienne. Chez Pascal, par contre, l'image cartésienne de l'homme en tant qu'automate engage

envers soi-même un processus douloureux d'auto-reconnaissance qui se déploie à travers les plis des habitudes, des comportements qui engendrent le sentiment.

À travers la disparition de l'automate spirituel qui était une 'figure' du fonctionnement de l'esprit dans ses œuvres de jeunesse, Spinoza a réinventé l'homme cartésien qui était le point de départ de sa première ébauche psychologique.

Pascal, à son tour, pose un automate de matrice cartésienne au centre d'une théorie du *moi* qui, au fur et à mesure qu'elle se déroule de façon fragmentaire, se révèle de plus en plus anticartésienne. Donc, l'absence des définitions chez Pascal est compensée par la présence de l'automate. Et si l'absence des premières est partie d'une position méthodologique ouvertement anticartésienne, la présence de l'automate, machine cartésienne par excellence, se révèle enfin un outil susceptible de détruire la notion de conscience telle quelle elle était sous-entendue par l'exposé des *Passions de l'âme.*

Chez Spinoza, au contraire, l'absence (mieux : la disparition) de l'automate spirituel donne lieu à la possibilité de construire une théorie de la définition affective capable de dépasser le cartésianisme « répressif » qui prétendrait juger le plan physique de l'affect à l'aide de catégories mentales susceptibles de l'apprivoiser. L'idée spinozienne d'une connaissance qui procède *à travers* les affects – et non, comme celle conçue par Pascal, *malgré* ceux-ci – ne pourrait en fait jamais être compatible avec une perspective visant à une répression raisonnable des états affectifs.

La troisième et dernière étape de cette étude a été donc dédiée à l'analyse comparée des dynamiques du désir (qui chez Spinoza est toujours constructif, alors que chez Pascal il exprime forcément le signe d'un manque, d'un vide impossible à combler) et des hiérarchies entre différents affects- passions-, que les deux auteurs façonnent en réaction aux *Passions de l'âme*, et justement sur la base, partagée par les deux

protagonistes de ce dialogue à distance, d'une idée de conscience entendue comme résultat, comme aboutissement d'une construction de l'image de soi dont Pascal met en lumière tous les aspects paradoxaux, tandis que Spinoza insiste surtout sur la composante la plus *active* de l'opération qui la fonde.

***

En résumé : par rapport au paradigme partagé des *Passions de l'âme*, on remarque que Pascal paraît d'abord adopter les prémisses dualistes de la psychologie de Descartes. Spinoza, de son côté, les rejette, au nom d'une relation égalitaire entre corps et esprit. Chez Spinoza, de ce rejet du dualisme découle la possibilité d'élaborer une notion aussi novatrice que celle d'affect. L'invention du concept d'affect lui permet de se délivrer, enfin, de toute promiscuité sémantique entre l'ordre du corps et celui de l'esprit. Et autour de cette notion, Spinoza construit une théorie de la psychologie humaine qui se déroule dans une perspective aussi *neutre* que possible, par rapport à son objet – tout comme la psychologie cartésienne dont cette 'théorie des affects' rejette les prémisses.

Chez Pascal, en revanche, on voit se déclencher un court-circuit entre le dualisme cartésien qu'il accepte, et sa notion idiosyncratique de ce 'moi' qui est toujours ineffable, ce 'moi *haïssable*' dont la nature ne peut être exprimée que par la langue des passions, c'est-à-dire, par la langue de l'incommunicabilité. Pascal est alors forcé de façonner son esquisse – fragmentaire et asystématique – de la nature humaine en

contraste avec le modèle cartésien, en insistant sur les aspects les moins neutres, sur la particularité extrême et infranchissable, qui s'impose chaque fois que l'on aborde le sujet des passions et de la psychologie humaine dont celles-ci sont le fondement. Et elles jouent ce rôle, justement, par le moyen de leur caractère inévitablement conflictuel.

Le résultat de cette double réinterprétation qui dépasse, en les révolutionnant, les *Passions de l'âme*, est finalement, comme on l'a bien vu, la dissolution du statut originaire et fondateur de l'égo cartésien. La conscience, chez Spinoza et chez Pascal, perd donc tout statut primordial et se transforme dans une entité complexe, issue d'une construction généalogique qui la rend tout à fait incompatible avec l'instantanéité du *cogito* cartésien.

Cette dissolution de l'égo cartésien débouche sur des conséquences diamétralement opposées chez Pascal et chez Spinoza. Le premier entreprend de construire une conscience *négative* de ce moi qu'il a d'abord dissout. Le deuxième, en revanche, esquisse une notion de la conscience comme résultat de l'expérience ; et il encadre cette notion dans un contexte où, pour que l'homme soit libre, il faut qu'il dépasse enfin les aspects les plus idiosyncratiques, les plus subjectifs, de cette même conscience. Conscience qui est cependant ce qui permet tout usage des affects, et, par cela, tout projet d'émancipation.

De son côté, Pascal obtient (et, on l'a vu, il l'obtient presque en dépit de ses propres prémisses méthodologiques, qui sont d'abord dualistes) le résultat de mettre en scène une pareille forme d'émancipation à travers sa stratégie de reconnaissance des limites

intrinsèques à tout discours rationnel sur le 'moi' et sur les passions qui en sont les éléments incontournables, et à travers son élaboration d'un discours 'des' passions qui soit mimétiquement identique avec son objet, par le recours à une langue à la fois poétique et théâtrale.

Donc, si, d'abord chez les deux auteurs comme chez Descartes, la connaissance se pose en seul remède possible aux passions, une analyse plus approfondie révèle que la dialectique entre passions et connaissance se décline de manière fort différente.

Chez Pascal, qui conçoit la relation entre connaissance et passions comme une éternelle guerre intestine, la dimension affective n'est rachetable que par le choix dialectique d'une absolue passivité, qui puisse reconduire son automate (créature cartésienne, qui fait déclencher cependant l'explosion de la certitude du *cogito*) à un état d'automatisme paradoxalement choisi et auto-imposé. Cet automatisme ne joue pas un grand rôle sur le plan cognitif, ni de paix au sein du conflit perpétuel de raison et passions : dans ce sens, la conquête de l'automatisme se déroule d'une façon ouvertement antirationnelle, et ne peut qu'être exprimée, de façon mimétique par rapport à son objet, dans la langue, sentimentale et imparfaite, du corps, des sentiments, de l'idiosyncrasie et de l'incommunicabilité – non pas dans la langue de la raison. Chez Spinoza, en revanche, c'est l'invention d'une nouvelle notion d'activité *affective*, qui affranchit la passion de son caractère inéluctable et, surtout, du préjugé ancien sur la nature inférieure de son origine corporelle, un préjugé appuyant justement sur l'opposition entre corps et âme (concept que Spinoza, on l'a bien vu, remplace, justement à cause de cette tendance, par la notion d'esprit). De pareilles oppositions représentent, en fait, une *dévaluation* constante du corps vis-à-vis de l'âme, car le corps serait alors constamment examiné à travers des catégories intrinsèquement spirituelles. Ce qui, dans la

perspective spinozienne, n'est pas envisageable, lorsque toute possibilité de *promiscuité herméneutique* entre le plan du corps et celui de l'esprit est exclue par sa thèse de l'égalité du corps et de l'esprit.

Et, curieusement, cet abandon de la promiscuité herméneutique entre le plan corporel et celui spirituel, que Spinoza réalise sur le plan méthodologique, en affirmant l'identité et la correspondance d'*ordo rerum* et *idearum*, est achevé, de façon performative et presque malgré soi, justement, par Pascal, qui ne partage pas les prémisses anti-dualistes du système psychologique spinozien, mais qui, par sa notion idiosyncratique de l'automatisme du sentiment, est contraint d'en traiter d'une manière qui emploie, mimétiquement, comme le fait le théâtre, la langue imparfaite de l'expression du corps.

# Appendice

## Tableau synoptique du traitement des passions

Le tableau reproduit l'ordre de la série des *Définitions* des Affects offertes par Spinoza en conclusion de la III^e^ partie de l'*Éthique*. Le choix de l'ordre spinozien résulte presque obligé: car chez Pascal aucun ordre rationnel d'exposition des passions n'est envisagé. À l'aide du tableau, on remarque avec évidence la présence et la persistance, chez les deux auteurs, d'un lexique qui jaillit de la matrice – commune – des *Passions de l'âme* cartésiennes, texte que Spinoza et Pascal réélaborent de leur façon : et on registre parfois des réactions semblables, quoique fondées sur des présupposés bien différents, à ce paradigme partagé.

**Légende.**

1) Spinoza :

°= affects primitifs.

≏= série des affects qu'accompagne l'idée d'une chose extérieure comme cause, par soi ou par accident.

↔= série des affects qu'accompagne, comme cause, l'idée d'une chose intérieure.

t/l= série des affects rapportés à Joie et Tristesse.

d= série des affects rapportés au Désir.

2) Pascal :

_____= termes liés à l'univers sémantique des passions, qui font leur parution au cœur du discours sur la passion traitée.

# TABLEAU SYNOPTIQUE
## du traitement des passions.

| Affect/ Passion | SPINOZA | PASCAL[585] |
|---|---|---|
| Cupiditas/ Désir | Cupiditas/Désir° | Cupidité: |
| | # 1 | -738: «... qui les [les Juifs] empêchait d'entendre les véritables biens, sinon leur cupidité, qui déterminait ce sens aux biens de la terre? » (p. 553) |
| | *Aff. Def.:* Le Désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée par une quelconque affection d'elle-même à accomplir une action. | -508: «... Rien n'est si semblable à la charité que la cupidité, et rien n'est si contraire. Ainsi les Juifs, pleins des biens qui flattaient leur cupidité, étaient très conformes aux chrétiens, et très contraires...» |
| | | |
| | E III 9 S: Le Désir est l'Appétit (*Appetitus*) avec la conscience de lui-même. | Désir: |
| | | -113: «Description de l'homme. Dépendance, désir d'indépendance, besoins. » |
| | | -181: v. Avidité + Envie. |
| | | -20: «... Ce désir nous est laissé tant pour nous punir que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés.» |
| | | -521: v. Estime. |
| | | -529: «Quand on se porte bien, on admire comment on pourrait faire si on était malade. Quand on l'est, on prend médecine gaiment: le mal y résout; on n'a plus les passions et les désirs de divertissements et de promenades que la santé donnait, et qui sont incompatibles avec les nécessités de la maladie. La nature donne alors des passions et des désirs conformes à l'état présent. [...] La nature nous rendant toujours malheureux en tous états, nos désirs nous figurent un état heureux, parce qu'ils joignent à l'état où nous sommes les plaisirs de l'état où nous ne sommes |

[585] Source : Hugh M. DAVIDSON – Pierre H. DUBÉ, *A Concordance to Pascal's « Pensées »*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1975.

.

| | | |
|---|---|---|
| | | pas. Et quand nous arriverions à ces plaisirs, nous ne serions pas heureux pour cela, parce que nous aurions d'autres désirs conformes à ce nouvel état. Il faut particulariser cette proposition générale.» |
| Lætitia / Joie | Lætitia / Joie°: | Joie: |
| | # 2 | -529bis: v. Espérance. |
| | *Aff. Def.*: La Joie est le passage d'une perfection moindre à une plus grande perfection. | -531: «La mémoire, la joie sont des sentiments.» |
| | | -590: v. Crainte. |
| | | -742: v. Certitude. |
| | | Bonheur: |
| | | -168: «De là vient que le jeu et la conversation des femmes, la guerre, les grands emplois sont si recherchés. Ce n'est pas qu'il y ait en effet du bonheur, [...] mais c'est le tracas qui nous détourne d'y penser et nous divertit.-Raison pourquoi on aime mieux la chasse que la prise. » |
| | | -176: « ... Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous...» |
| | | -181: v. Avidité. |
| | | -182: v. Amour. |
| | | -392: «Morale. Dieu ayant fait le ciel et la terre, qui ne sentent point le bonheur de leur être, il a voulu faire des êtres qui le connussent et qui composassent un corps de membres pensants. Car nos membres ne sentent point le bonheur de leur union, de leur admirable intelligence, du soin que la nature a d'y influer les esprits et de les faire croitre et durer. Qu'ils seraient heureux s'ils le sentaient, s'ils le voyaient!» |
| | | -26: « Le bonheur n'est ni hors de nous ni dans nous. Il est en Dieu, et hors et dans nous.» |
| Tristitia/ Tristesse | Tristitia /Tristesse°: | Tristesse: |
| | #3 | -70: «... c'est bien être malheureux que d'être dans une tristesse insupportable aussitôt qu'on est réduit à se considérer et à n'être point diverti.» |
| | *Aff. Def.*: La Tristesse est le passage d'une plus grande perfection à une perfection moindre. | -313: «Cette religion qui consiste à croire que l'homme est déchu d'un état de gloire et de communication avec Dieu en un état de tristesse, de pénitence et d'éloignement de Dieu, mais qu'après cette vie on serait rétabli par un Messie qui |

| | | |
|---|---|---|
| | | devait venir, a toujours été sur la terre. » |
| | | Malheur: |
| | | -110: «... l'homme sans Dieu est dans l'ignorance de tout et dans un malheur inévitable. Car c'est d'être malheureux que de vouloir et ne pouvoir. Or il veut être heureux et assuré de quelque vérité, et cependant il ne peut ni savoir ni de désirer point de savoir. Il ne peut même douter. » |
| | | -168: «... après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective et qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près. » (pp.121-2) |
| Admiratio / Admiration | Admiratio / Admiration≏: | Admiration: |
| | #4 | -74: «Quelle vanité de la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire pas les originaux! » |
| | *Aff. Def.:* L'Admiration est l'imagination d'un objet sur laquelle l'Esprit reste fixé, parce qu'aucune connexion ne relie cette imagination singulière aux autres imaginations. | -97: «La gloire. L'admiration gâte tout dès l'enfance. O que cela est bien dit, ô qu'il a bien fait, qu'il est sage, etc. Les enfants de Port-Royal auxquels on ne donne point cet aiguillon d'envie et de gloire tombent dans la nonchalance. » |
| | | -230: «Qui se considérera de la sorte s'effrayera de soi-même [...] il tremblera dans la vue de ses merveilles, et je crois que sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption.» (p. 163 éd. S.) |
| Contemptus / Mépris | Contemptus / Mépris≏: | Mépris: |
| | #5 | -46: «Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie.» |
| | *Aff. Def.:* Le Mépris est l'imagination d'un objet, par laquelle l'Esprit est si peu touché que la présence même de l'objet l'incite à imaginer beaucoup plus les qualités qui ne soit pas en lui que celles qu'y se trouvent. | -156: «Contradiction, mépris de notre être, mourir pour rien, haine de notre être.» |
| | | -662: «(On doit avoir pitié des uns et des autres. Mais on doit avoir pour les uns une pitié qui naît de tendresse, et pour les autres une pitié qui naît de mépris. Il faut bien être dans la religion qu'ils méprisent, pour ne pas les mépriser. [...] Cela montre qu'il n'y a rien à leur dire: non par mépris, mais parce qu'ils n'ont pas le sens commun...» |

| | | |
|---|---|---|
| Veneratio/ Vénération | ## | Vénération: |
| | Veneratio/ Vénération≏ | -741: «Et ce qui est encore admirable, c'est que ce Libre a été embrassé [...] tous les rois et tous les peuples de la terre, qui l'on reçut avec un respect et une vénération toute particulière» |
| Dedignatio/ Dédain | Dedignatio/ Dédain≏: | |
| | | -376: «Que peut-on avoir sinon de la vénération d'un homme qui prédit clairement des choses qui arrivent et qui déclare son dessein et d'aveugler et d'éclaircir et qui mêle des obscurités parmi des choses claires qui arrivent? » |
| | *Aff. Def.*: Je laisse de côté les définitions de la Vénération et du Dédain, parce que, à ma connaissance, aucun affect ne tire son nom de ces deux-là. | -46: «... la religion n'est point contraire à la raison. Vénérable, en donner respect. [...] Vénérable parce qu'elle a bien connu l'homme.» |
| | | Dédain ----> Mépris |
| Amor / | Amor/Amour≏ t/l: | Amour: |
| Amour | #6 | -63: «Ferox *gens nullam esse vitam sine armis rati*. Ils aiment mieux la mort que la paix, les autres aiment mieux la mort que la guerre. Toute opinion peut être préférable à la vie, dont l'amour paraît si fort et si naturel.» |
| | *Aff. Def.*: L'Amour est une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure. | -79: «Vanité. La cause et les effets de l'amour. Cléopâtre. » |
| | | -159: «Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature sujette à être effacée? » |
| | | -182: «Il faut que pour rendre l'homme heureux elle [la véritable religion] lui montre qu'il y a un Dieu, qu'on est obligé de l'aimer, [...] qu'elle reconnaisse que nous sommes pleins de ténèbres qui nous empêchent de le connaître et de l'aimer, et qu'ainsi nous devoirs nous obligeant d'aimer Dieu et nos concupiscences nous en détournant, nous sommes pleins d'injustice.» |
| | | -319: «Jésus-Christ, selon les Chrétiens charnels, est venu nous dispenser d'aimer Dieu... Les vrais Juifs et les vrais chrétiens ont toujours attendu un Messie qui les ferait aimer Dieu et par cet amour triompher de leurs ennemis.» |
| | | -329: «... On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour, cela serait ridicule.» |
| | | -32: «Qui voudra connaître à plein la vanité de l'homme n'a qu'à considérer les causes et les effets de l'amour.» |

| |
|---|
| -630: «[La comédie] est une représentation si naturelle et si délicate des passions qu'elle les émeut et les fait naitre dans notre cœur et surtout celle de l'amour, principalement lorsqu'on le représente fort chaste et fort honnête, car plus il parait innocent aux âmes innocentes, plus elles sont capables d'en être touchées. Sa violence plaît à notre amour-propre, qui forme aussitôt un désir de causer les mêmes effets que l'on voit si bien représentés. Et l'on se fait au même temps une conscience fondée sur l'honnêteté des sentiments qu'on y voit, qui ôtent la crainte des âmes pures, qui s'imaginent que ce n'est pas blesser la pureté d'aimer d'un amour qui leur semble si sage. Ainsi l'on s'en va de la comédie le cœur si rempli de toutes les beautés et de toutes les douceurs de l'amour, et l'âme et l'esprit si persuadés de son innocence qu'on est tout préparé à recevoir ses premières impressions, ou plutôt à chercher l'occasion de les faire naître dans le cœur de quelqu'un...» |
| -637: «... dans les passions il y a du plaisir à voir deux contraires se heurter, mais quand l'une est maitresse, ce n'est plus que brutalité. [...] Ainsi, dans les comédies, les scènes contentes sans crainte ne valent rien, ni les extrêmes misères sans espérance, ni les amours brutaux, ni les sévérités après.» |
| |
| Amour-propre: |
| -78: «J'en sais qui pour ne pas tomber dans cet amour-propre, ont été les plus injustes du monde à contre-biais.» (p. 72) |
| -186: «Que me promettez-vous enfin [...] sinon dix ans d'amour-propre [...]?» |
| -662: «Je ne prends point cela par bigoterie, mais par la manière dont le cœur de l'homme est fait, non par un zèle de dévotion et de détachement, mais par un principe purement humain et par un mouvement d'intérêt et d'amour-propre.» |
| -699: «Ce Dieu lui [à l'âme] fait sentir qu'elle a ce fond d'amour-propre qui la perd, et que lui seul la peut guérir.» |
| -510: «Qui ne hait en soi son amour-propre et cet instinct qui le porte à se faire Dieu, est bien aveuglé.» |
| -743: «La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que |

| | | |
|---|---|---|
| | | fera-t-il? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère: il veut être grand, et il se voit petit; il veut être heureux, et il se voit misérable ; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections ; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris.» |
| Odium / Haine | Odium / Haine≏ t/l: | Haine: |
| | #7 | -46: v. Mépris. |
| | *Aff. Def.*: La Haine est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure. | -78: «L'affection ou la haine changent la justice de face.» (p. 69) |
| | | -156: v. Mépris. |
| | | -243: «Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feindre et une fausse image de la charité. Car au fond ce n'est que haine.» |
| | | -743: «Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait de l'anéantir; [...] il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même, et [...] il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie.» |
| Propensio / Inclination | Propensio/Inclination ≏ t/l: | Inclination: |
| | #8 | -69: «... Voilà la source de nos inclinations et du choix des conditions. Que celui-là boit bien! Que celui-là boit peu!» |
| | *Aff. Def*: L'Inclination est une Joie qu'accompagne l'idée d'un objet qui est cause de Joie par accident. | -230: «Rien ne s'arrête pour nous, c'est l'état que nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination.» (p. 167) |
| | | |
| Aversio / Aversion | Aversio/Aversion ≏ t/l: | Aversion: |
| | #9 | -743: «aversion pour la vérité...» (p. 564) |
| | *Aff. Def*: L'Aversion est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'un objet qui est cause de Tristesse par | |

| | | |
|---|---|---|
| | accident. | |
| Devotio / Adoration | Devotio/Adoration ≏ t/l: | Adoration: |
| | #10 | -9: «Adoration du Messie.» |
| | *Aff. Def.*: L'Adoration est l'Amour pour celui que nous admirons. | |
| Irrisio / Dérision | Irrisio/Dérision≏: | Moquer: |
| | #11 | -134: «D'avoir choisi le divertissement, et la chasse plutôt que la prise. Les demi-savants s'en moquent et triomphent à montrer là-dessus la folie du monde.» |
| | *Aff. Def.*: La Dérision est une Joie née du fait que nous imaginons qu'il se trouve quelque chose que nous méprisons dans l'objet de notre haine. | |
| Spes / Espoir | Spes/Espoir≏ t/l: | Espérance: |
| | #12 | -388: «Quelle différence entre un soldat et un chartreux quant à l'obéissance? [...]Le soldat espère toujours devenir maître et ne le devient jamais, [...] mais il l'espère toujours, et travaille toujours à y venir, au lieu que le chartreux fait vœu de n'être jamais que dépendant. Ainsi ils ne diffèrent pas dans la servitude perpétuelle [...] mais dans l'espérance que l'un a toujours et l'autre jamais.» |
| | *Aff. Def.*: L'Espoir est une Joie inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée, dont l'issue est en quelque mesure incertaine pour nous. | -396: «C'est être superstitieux de mettre son espérance dans les formalités, mais c'est être superbe de ne vouloir s'y soumettre.» |
| | | -529bis: «Ceux qui, dans de fâcheuses affaires, ont toujours bonne espérance et se réjouissent des aventures heureuses, s'ils ne s'affligent également des mauvaises, sont suspects d'être bien aises de la perte de l'affaire; et sont ravis de trouver ces prétextes d'espérance pour montrer qu'ils s'y intéressent, et couvrir par la joie qu'ils feignent d'en concevoir celle qu'ils ont de voir l'affaire perdue.» |
| | | -451: «Crainte, non celle qui vient de ce qu'on croit Dieu, mais celle de ce qu'on doute s'il est ou non. La bonne crainte vient de la foi, la fausse crainte vient du doute, la bonne crainte jointe à l'espérance parce qu'elle naît de la foi et qu'on espère au Dieu que l'on croit, la mauvaise jointe au désespoir parce qu'on craint le Dieu auquel on n'a point eu foi. Les uns craignent de le perdre, les autres |

| | | |
|---|---|---|
| | | craignent de le trouver.» |
| | | -746: «L'espérance que les chrétiens ont de posséder un bien infini est mêlée de jouissance effective aussi bien que de crainte. Car ce n'est pas comme ceux qui espéreraient un royaume dont ils n'auraient rien, étant sujets, mais ils espèrent la sainteté, l'exemption d'injustice; et ils en ont quelque chose.» (p. 568) |
| | | -621: «Objection: Ceux qui espèrent leur salut sont heureux en cela, mais ils ont pour contrepoids la crainte de l'enfer. – Réponse: Qui a plus de sujet de craindre l'enfer, ou celui qui est dans l'ignorance s'il y a un enfer, et dans la certitude de la damnation, s'il y en a ; ou celui qui est dans une certaine persuasion qu'il y a un enfer, et dans l'espérance d'être sauvé, s'il est ?» |
| Metus/ | Metus/Crainte≏ t/l: | Crainte: |
| Crainte | #13 | -590: «Une personne me disait un jour qu'il avait une grande joie et confiance en sortant de confession. L'autre me disait qu'il restait en crainte. Je pensai sur cela que de ces deux on en ferait un bon, et que chacun manquait en ce qu'il n'avait pas le sentiment de l'autre...» |
| | *Aff. Def.*: La Crainte est une Tristesse inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée, dont l'issue est en quelque mesure incertaine pour nous. | -746: v. Espérance. |
| | | -621: v. Espérance. |
| | | -451: v. Espérance. |
| | | -803: «*Opérez votre salut avec crainte.*» |
| Securitas / Sécurité | Securitas/Sécurité ≏ t/l: | Certitude: |
| | #14 | -164: «Les principales forces des pyrrhoniens [...] sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes [...] sinon en [ce] que nous les sentons naturellement en nous...» |
| | *Aff. Def.*: La Sécurité est une Joie née de l'idée d'une chose future ou passée à propos de laquelle toute incertitude est levée. | -680: «… Il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde, et que l'infinie distance qui est entre la certitude de ce qu'on s'expose et l'incertitude de ce qu'on gagnera égale le bien fini qu'on expose certainement à l'infini qui est incertain. [...] Tout joueur hasarde avec certitude pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on s'expose et l'incertitude du gain [...] Il y a, à la vérité, infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre. Mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de |

| | | |
|---|---|---|
| | | ce qu'on hasarde [...]. Et de là vient que [...] le parti est à jouer égal contre égal...» (p. 463ss.) |
| | | -424: «S'il n'y avait point de faux miracles, il y aurait certitude. S'il n'y avait point de règle pour les discerner, les miracles seraient inutiles et il n'y aurait point de raison de croire. Or il n'y a pas humainement de certitude humaine, mais raison.» |
| | | -742: «Certitude, certitude, sentiment, joie, paix.» |
| Desperatio/ Désespoir | Desperatio/Désespoir≏t/l: | Désespoir: |
| | #15 | -225: «La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu parce que nous y trouvons, et Dieu, et notre misère.» |
| | *Aff. Def.*: Le Désespoir est une Tristesse née de l'idée d'une chose future ou passée à propos de laquelle toute incertitude est levée. | -230: «Que sera-t-il donc sinon d'apercevoir [quelque] apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de connaitre ni leur principe ni leur fin?» (p. 164) |
| | | -240: «Car s'ils [les hommes] connaissaient l'excellence de l'homme, ils en ignorent la corruption, de sorte qu'ils évitaient bien la paresse, mais ils se perdaient dans la superbe, et s'ils reconnaissent l'infirmité de la nature ils en ignorent la dignité, de sorte qu'ils pouvaient bien éviter la vanité, mais c'était en se précipitant dans le désespoir.» |
| | | -245: «Jésus-Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil, et sous lequel on s'abaisse sans désespoir.» |
| | | -384: «La misère persuade le désespoir. L'orgueil persuade la présomption...» |
| | | -386: «Il n'y a point de doctrine plus propre à l'homme que celle-là qui l'instruit de sa double capacité de recevoir et de perdre la grâce à cause du double péril où il est toujours exposé de désespoir ou d'orgueil. » |
| | | -662: «Quel sujet de joie de ne plus attendre que des misères sans ressources! Quelle consolation, dans le désespoir de tout consolateur!» |
| | | -451: v. Espérance. |
| Gaudium / | Gaudium/ | Contentement: |
| Contentement | Contentement≏t/l: | -394: « La volonté propre ne se satisfera jamais, quand elle aurait pouvoir de tout ce qu'elle veut. Mais on est satisfait |

| | | |
|---|---|---|
| | #16 | dès l'instant qu'on y renonce. Sans elle on ne peut être mal content, par elle on ne peut être content. » |
| | *Aff. Def.*: Le contentement est une Joie qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui s'est produite contre notre Espoir | -122: v. Gloire. |
| | | -152: v. Estime. |
| | | |
| Conscientiæ morsus / Déception | Conscientiæ morsus / Déception≏ t/l: | Remords: |
| | #17 | -956 (Laf.): «Si méchants qu'on n'en a plus aucun remords on ne pèche donc plus.» |
| | *Aff. Def.*: La Déception est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui s'est produite contre notre Espoir. | Regret: |
| | | -405: «Si le pied avait toujours ignoré qu'il appartînt au corps et qu'il y eût un corps dont il dépendît, s'il n'avait eu que la connaissance et l'amour de soi et qu'il vînt à connaître qu'il appartient à un corps duquel il dépend, quel regret, quelle confusion de sa vie passée, d'avoir été inutile au corps qui lui a influé la vie, qui l'eût anéanti s'il l'eût rejeté et séparé de soi come il se séparait de lui!» |
| | | -753: «Sur les confessions et absolutions sans marques de regret.» |
| Commiseratio/ Commisération | Commiseratio/Commisération≏ t/l: | Pitié: |
| | #18 | -132: «... nous en aurions pitié, et non colère.» |
| | *Aff. Def.*: La Commisération est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'un mal survenu à un autre que nous imaginons être semblable à nous. | -662: v. Mépris. |
| | | |
| Favor / Faveur | Favor/Faveur≏ t/l: | Faveur: |
| | #19 | -449: «... enfin on les menace de toutes les fureurs et de toutes les vengeances du ciel, et Dieu les comble de ses faveurs.» |
| | *Aff. Def.*: La Faveur est un Amour pour quelqu'un ayant bien agi envers un autre. | |

| | | |
|---|---|---|
| Indignatio / Indignation | Indignatio/Indignation ≏ t/l: | -721: «Abscondere modicum ad momentum, donec pertranseat indignatio.» |
| | #20 | |
| | *Aff. Def.*: L'Indignation est une Haine pour quelqu'un ayant mal agi envers un autre. | |
| Existimatio/ Surestime | Existimatio/ Surestime≏ t/l: | Estime: |
| | #21 | -60: «... *Ce qui est fondé sur la seule raison est bien mal fondé, comme l'estime de la sagesse.*» |
| | *Aff. Def.*: La Surestime consiste, par Amour, à avoir de quelqu'un une meilleure opinion qu'il n'est juste. | -127: «Raison des effets. [...] Nous avons donc montré que l'homme est vain par l'estime qu'il fit des choses qui ne sont point essentielles.» |
| | | -152: «... et nous sommes si vains que l'estime de cinq ou six personnes qui nous environnent nous amuse et nous contente.» |
| | | -184: «Il faut donc faire comme si on était seul. [...] Et si on le refuse, on témoigne estimer plus l'estime des hommes, que la recherche de la vérité.» |
| | | -30: «Grandeur de l'homme. Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés et de n'être pas dans l'estime d'une âme. Et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime.» |
| | | -451: «Il importe aux rois et princes d'être en estime de piété. Et pour cela il faut qu'ils se confessent à vous [Jésuites].» (p. 312) |
| | | -777: «*Nul plaisir n'a saveur pour moi*, dit Montaigne, *sans communication* : marque de l'estime que l'homme fait de l'homme.» |
| Despectus/ Mésestime | Despectus/Mésestime≏ t/l: | ---> Mépris. |
| | #22 | |
| | *Aff. Def.*: La Mésestime consiste, par Haine, à avoir de quelqu'un une plus mauvaise opinion qu'il n'est juste. | |

| | | |
|---|---|---|
| Invidia / Envie | Invidia/Envie≏ t/l: | Envie: |
| | #23 | -181: « D'autres [...] ont considéré qu'il est nécessaire que ce bien universel que tous les hommes désirent ne soit dans aucune des choses particulières qui ne peuvent être possédées que par un seul et qui, étant partagées, affligent plus leur possesseur par le manque de la partie qu'ils n'ont pas qu'elles ne le contentent par la jouissance de celle [qui] lui appartient. Ils ont compris que le vrai bien devait être tel que tous pussent le posséder à la fois sans diminution et sans envie, et que personne ne le pût perdre contre son gré.» (p. 134) |
| | *Aff. Def.*: L'Envie est la Haine en tant qu'elle affecte l'homme de telle sorte qu'il s'attriste du bonheur d'un autre et se réjouisse, au contraire, du malheur d'un autre. | |
| Misericordia / Miséricorde | Misericordia/Miséricorde≏ t/l: | Miséricorde: |
| | #24 | -182: «Car je voudrais savoir d'où cet animal qui se reconnaît si faible a le droit de mesurer la miséricorde de Dieu et d'y mettre les bornes que sa fantaisie lui suggère.» (p. 141) |
| | *Aff. Def.*: La Miséricorde est l'Amour en tant qu'il affecte l'homme de telle sorte qu'il se réjouisse du bonheur d'un autre et s'attriste au contraire du malheur d'un autre. | -680: «Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde. Or la justice envers les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus.» (p. 458) |
| | | -690: « Que si la miséricorde de Dieu est si grande...» (p. 484) |
| | | -700: «Le monde subsiste pour exercer miséricorde et jugement, non pas comme si les hommes y étaient sortant des mains de Dieu, mais comme des ennemis de Dieu...» |
| | | -638: «... Et ainsi tant s'en faut que la miséricorde autorise le relâchement que c'est au contraire la qualité qui le combat formellement. [...] Au lieu de dire: S'il n'y avait point en Dieu de miséricorde, il faudrait faire toutes sortes d'efforts pour la vertu, il faut dire au contraire que c'est parce qu'il y a en Dieu de la miséricorde qu'il faut faire toutes sortes d'efforts.» |
| | | -751: «Nous implorons la miséricorde de Dieu, non afin qu'il nous laisse en paix dans nos vices, mais afin qu'il nous en délivre.» |
| Acquiescientia in se ipso/ Satisfaction de soi | Acquiescientia in se ipso/ Satisfaction de soi ↔ t/l: | Satisfaction: |
| | #25 | -168: «... qu'on s'en [un roi] imagine accompagné de toutes les satisfactions qui peuvent le toucher. S'il est sans divertissement et qu'on le laisse considérer et faire réflexion sur ce qu'il est, cette félicité languissante ne le soutiendra point. [...] S'il est sans ce qu'on appelle |
| | *Aff. Def.*: La | |

| | | |
|---|---|---|
| | Satisfaction de soi est une Joie née du fait que l'homme se considère lui-même, ainsi que sa puissance d'agir. | divertissement, le voilà malheureux, et plus malheureux que le moindre de ses sujets qui joue et qui se divertit.» (p. 122) |
| | | -306: «La vie ordinaire des hommes est semblable à celle des saints. Ils recherchent tous leur satisfaction et ne diffèrent qu'en l'objet où ils la placent.» |
| Humilitas/ | Humilitas/Humilité↔ t/l: | Humilité: |
| Humilité | #26 | -67: «...On se trouve déçu à toute heure, et par une plaisante humilité on croit que c'est sa faute et non pas celle de l'art qu'on se vante toujours d'avoir.» |
| | *Aff. Def.*: L'Humilité est une Tristesse née du fait que l'homme considère son impuissance, autrement dit sa faiblesse. | -182: «Il y a donc sans doute une présomption insupportable dans ces sortes de raisonnements, quoiqu'ils paraissent fondés sur une humilité apparente, qui n'est ni sincère ni raisonnable.» (pp. 141-2) |
| | | -539: «Les discours d'humilité sont matière d'orgueil aux gens glorieux et d'humilité aux humbles. [...] Peu parlent de l'humilité humblement, peu de la chasteté chastement, peu du pyrrhonisme en doutant...» |
| Poenitentia/ | Poenitentia /Repentir↔ t/l: | -559: «Il [Montaigne] inspire une nonchalance du salut, SANS CRAINTE ET SANS REPENTIR.» |
| Repentir | #27 | |
| | *Aff. Def.*: Le Repentir est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'un acte que nous croyons issu d'un libre décret de notre Esprit. | |
| Superbia/ | Superbia/Orgueil↔ t/l: | Orgueil: |
| Orgueil | #28 | -105: «Contradiction. Orgueil, contrepesant toutes les misères. Ou il cache ses misères, ou s'il les découvre il se glorifie de les connaitre.» |
| | *Aff. Def.*: L'Orgueil consiste à avoir de soi-même, par Amour, une meilleure opinion qu'il n'est juste. | -112: «Orgueil. Curiosité n'est que vanité le plus souvent. On ne veut savoir que pour en parler. Autrement on ne voyagerait pas sur la mer pour ne jamais en rien dire et pour le seul plaisir de voir, sans espérance d'en jamais communiquer.» |
| | | -182: «Quelle religion nous enseignera donc à guérir l'orgueil et la concupiscence?» (p. 137) |

| |
|---|
| -225: v. Désespoir. |
| -240: v. Lâcheté. |
| -245: v. Désespoir. |
| -249: «La vraie religion enseigne nos devoirs, nos impuissances, orgueil et concupiscence, et les remèdes, humilité, mortification.» |
| -384: v. Désespoir. |
| -386: v. Désespoir. |
| -390: «Avec combien d'orgueil un chrétien se croit-il uni à Dieu! Avec combien d'abjection s'égale-t-il aux vers de la terre!» |
| -712: « L'orgueil contrepèse et emporte toutes les misères. Voilà un étrange monstre, et un égarement bien visible!» |
| -460: «Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. *Libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi*...» (pp. 324-5) |
| -521: «Du désir d'être estimé de ceux avec qui on est. L'orgueil nous tient d'une possession si naturelle au milieu de nos misères, erreur, etc., que nous perdons encore la vie avec joie, pourvu qu'on en parle. Vanité: jeu, chasse, visite, comédie, fausse perpétuité de nom.» |
| -539: v. Humilité. |
| -611: «Casuistes. [...] L'humilité d'un seul fait l'orgueil de plusieurs.» |
| -638: «Comme les deux sources de nos péchés sont l'orgueil et la paresse, Dieu nous a découvert deux qualités en lui pour les guérir: sa miséricorde et sa justice.» |
| -761: «Concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil, etc. Il y a trois ordres de choses: la chair, l'esprit, la volonté. [...] Dans les choses de la chair règne proprement la concupiscence. Dans les spirituels, la curiosité proprement. Dans la sagesse, l'orgueil proprement. Ce n'est pas qu'on ne puisse être glorieux pour le bien ou pour les connaissances, mais ce n'est pas le lieu de l'orgueil.» |
| Superbe: |

| | | |
|---|---|---|
| | | -761: «Car en accordant à un homme qu'il est savant, on ne laissera pas de le convaincre qu'il a tort d'être superbe. Le lieu propre à la superbe est la sagesse. Car on ne peut accorder à un homme qu'il s'est rendu sage et qu'il a tort d'être glorieux. Car cela est de justice. Aussi Dieu seul donne la sagesse. Et c'est pourquoi *qui gloriatur, in Domino glorietur* (St. Paul).» |
| | | -182: «Prosopopée. [...] S'ils vous ont donné Dieu pour objet, ce n'a été que pour exercer votre superbe.» (p. 139) |
| | | -252: «... La seule religion chrétienne est proportionnée à tous, étant mêlée d'extérieur et d'intérieur. Elle élève le peuple à l'intérieur, et abaisse les superbes à l'extérieur, et n'est pas parfaite sans les deux...» |
| | | -266: «... La clarté parfaite servit à l'esprit et nuirait à la volonté. Abaisser la superbe.» |
| | | -396: v. Espérance. |
| | | -767: «... Attendre de cet extérieur le secours est être superstitieux. Ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe.» |
| Abjectio/ Mépris de soi | Abjectio/Mépris de soi ↔ t/l: | Abjection: |
| | #29 | -390: v. Orgueil. |
| | *Aff. Def.*: Le Mépris de soi consiste à avoir de soi-même, par Tristesse, une moins bonne opinion qu'il n'est juste. | -652: « ... nous aurons toujours du dessus et du dessous, de plus habiles et de moins habiles, de plus élevés et de plus misérables, pour abaisser notre orgueil, et relever notre abjection.» |
| Gloria/Gloire | Gloria/Gloire↔ t/l: | Gloire: |
| | #30 | -71: «Métiers. La douceur de la gloire est si grande qu'à quelque objet qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime.» |
| | *Aff. Def.*: La Gloire est une Joie qu'accompagne l'idée d'une action que nous imaginons louée par les autres. | -97: v. Admiration. |
| | | -122: «C'est l'effet de la force, non de la coutume, car ceux qui sont capables d'inventer sont rares. Les plus forts en nombre ne veulent que suivre et refusent la gloire à ces inventeurs qui la cherchent par leurs inventions...» |
| | | -134: «[Le peuple a les opinions très saines. Par exemple:] 3. De s'offenser pour avoir reçu un soufflet, ou de tant |

| | | |
|---|---|---|
| | | désirer la gloire. Mais cela est très souhaitable à cause des autres biens essentiels qui y son joints.» |
| | | -169: «Ne serait-ce donc pas faire tort à sa joie d'occuper son âme à penser à ajuster ses pas à la cadence d'un air ou à placer adroitement une barre, au lieu de le laisser jouir en repos de la contemplation de la gloire majestueuse qui l'environne?» (p. 127) |
| | | -285: «Un Dieu humilié jusqu'à la croix. Il a fallu que le Christ ait souffert pour entrer en sa gloire. Qu'il vaincrait la mort par sa mort.» |
| | | -301: «Et les chrétiens prennent même l'Eucharistie pour figure de la gloire où ils tendent.» (p. 205) |
| | | -306: «Dieu, voulant faire paraitre qu'il pouvait former un peuple saint d'une sainteté invisible et le remplir d'une gloire éternelle, a fait des choses visibles.» (p. 209) |
| | | -313: v. Malheur. |
| | | -4: «Il est bien plus glorieux au Messie qu'ils [les Juifs] soient les spectateurs et même les instruments de sa gloire, outre que Dieu les ait réservés.» |
| | | -707: «La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire. Mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence...» |
| | | -564: v. Émulation. |
| Pudor/ | Pudor/Honte$^{\leftrightarrow t/l}$: | Honte: |
| Honte | #31 | -326: «Josèphe cache la honte de sa nation. Moïse ne cache pas sa honte propre ni... [...] Il était las du peuple.» |
| | *Aff. Def.*: La Honte est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une action que nous imaginons blâmée par les autres. | |
| Desiderium/ | Desiderium/Regret$^{d}$: | Regret *supra.* |
| Regret | #32 | |
| | *Aff. Def.*: Le Regret est un Désir, c'est-à-dire un Appétit de posséder un objet. Désir qui est | |

| | | |
|---|---|---|
| | simultanément favorisé par le souvenir de cet objet, et réprimé par le souvenir d'autres objets qui excluent l'existence de l'objet à poursuivre. | |
| Æmulatio/<br>Émulation | Æmulatio/Émulation[d]:<br>#33<br>*Aff. Def.*: L'Émulation est le Désir d'une chose, engendré par le fait que nous imaginons que d'autres ont le même Désir. | Émulation:<br>-564. «Gloire. Les bêtes ne s'admirent point. Un cheval n'admire pas son compagnon. Ce n'est pas qu'il n'y ait entre eux de l'émulation à la course, mais c'est sans conséquences...» |
| Gratia-Gratitudo/<br>Reconnaissance-Gratitude | Gratia-Gratitudo/<br>Reconnaissance-Gratitude[d]:<br>#34<br>*Aff. Def.*: La Reconnaissance ou Gratitude est un Désir, ou une attention d'Amour, par laquelle nous nous efforçons de bien agir envers celui qui, par un même affect d'amour, a bien agi à notre égard. | Reconnaissant:<br>-680: «Or quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable.» (p. 465 éd. S.) |
| Benevolentia/<br>Bienveillance | Benevolentia/<br>Bienveillance[d]:<br>#35<br>*Aff. Def.*: La Bienveillance est un Désir de bien agir à l'égard de celui pour qui nous avons de la commisération. | / |

| | | |
|---|---|---|
| Ira / Colère | Ira/Colère[d]: | Colère: |
| | #36 | -132: v. Pitié. |
| | *Aff. Def.*: La Colère est un Désir par lequel nous sommes incités, par la Haine, à faire subir un mal à celui que nous haïssons. | |
| Vindicta/ Vengeance | Vindicta/Vengeance[d]: | Vengeance: |
| | #37 | -604: «... et la vengeance, mais non...» |
| | *Aff. Def.*: La Vengeance est un Désir par lequel nous sommes incités, par une Haine réciproque, à faire subir un mal à celui qui, par un affect identique, nous a causé un dommage. | -449: v. Faveur. |
| | | |
| Crudelitas-Sævitia/ Cruauté-Férocité | Crudelitas-Sævitia/Cruauté-Férocité[d]: | Cruauté ---> Brutalité |
| | | -637: v. Amour. |
| | #38 | |
| | *Aff. Def.*: La Cruauté ou Férocité est un Désir par lequel nous sommes incités à faire subir un mal à celui que nous aimons, ou pour lequel nous avons de la commisération. | |
| Timor/Peur | Timor/Peur[d]: | Peur: |
| | #39 | -46: v. Mépris. |
| | *Aff. Def.*: La Peur est un Désir d'éviter un mal que nous craignons, par un mal moindre. | -598: «Probabilité. L'ardeur des saints à chercher le vrai était inutile, si le probable est sûr. La peur des saints qui avaient toujours suivi le plus sûr.» |

| | | |
|---|---|---|
| Audacia/<br>Audace | Audacia / Audace[d]:<br>#40<br>*Aff. Def.*: L'Audace est un Désir qui nous incite à accomplir un acte avec un risque que nos égaux craignent de prendre. | / |
| Pusillanimitas/<br>Pusillanimité | Pusillanimitas/Pusillanimité [d]:<br>#41<br>*Aff. Def.*: La Pusillanimité se dit de celui dont le Désir est réprimé par la crainte d'un danger que ses égaux osent affronter. | Pusillus:<br>-645: «Ne timeas, pusillus grex. Timore et tremore.» |
| Consternatio/<br>Épouvante | Consternatio/Epouvante[d]:<br>#42<br>*Aff. Def.*: L'Épouvante se dit de celui dont le Désir d'éviter un mal est réprimé par l'étonnement du mal qu'il craint. | Épouvanter:<br>-309: «Frémissez et épouvantez votre concupiscence et elle ne vous induira point à pécher.» |
| Humanitas-Modestia/<br>Humanité-Modestie | Humanitas-Modestia/Humanité-Modestie[d]:<br>#43<br>*Aff. Def.*: L'Humanité ou la Modestie est un Désir de faire ce qui plait à l'opinion, et d'éviter ce qui lui déplaît. | Modestie:<br>-658: «Si cette modestie des historiens évangéliques avait été affectée...» |
| Ambitio/<br>Ambition | Ambitio/Ambition[d]: | |

| | | |
|---|---|---|
| | #44 | |
| | *Aff. Def.*: L'Ambition est un Désir immodéré de la Gloire. | |
| Luxuria/ Intempérance | Luxuria/Intempérance [d]: | Intempérance: |
| | #45 | -635: «L'exemple de la chasteté d'Alexandre n'a pas tant fait de continents que celui de son ivrognerie a fait d'intempérants. Il n'est pas honteux de n'être pas aussi vertueux que lui, et il semble excusable de n'être pas plus vicieux que lui...» |
| | *Aff. Def.*: L'Intempérance est un Désir immodéré, ou même un Amour, des plaisirs de la table. | |
| Ebrietas/ Ivrognerie | Ebrietas/Ivrognerie [d]: | Ivrognerie: |
| | #46 | -635: v. Intempérance. |
| | *Aff. Def.*: L'Ivrognerie est un Désir immodéré et un Amour de la boisson. | -69: «...Voilà ce [la recherche d'admiration] qui fait les gens sobres et ivrognes, soldats, poltrons, etc.» |
| Avaritia/ Avarice | Avaritia/Avarice[d]: | Avidité: |
| | #47 | -181: «Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaie inutilement de remplir de tout ce qui l'environne...» (p. 133) |
| | *Aff. Def.*: L'Avarice est un Désir immodéré et un Amour des richesses. | |
| Libido/ Luxure | Libido/Luxure [d]: | / |
| | #48 | |
| | *Aff. Def.*: La Luxure est aussi un Désir et un Amour de l'union des corps. | |
| | | |
| Conflits de l'âme (indécision, ambivalence, hésitation, flottement). | ... La Jalousie et les autres conflits de l'âme, ils naissent de la composition des affects que nous avons déjà définis, et la plus parte | Guerre intestine. |

d'entre eux ne sont désignés par aucun terme. [...] Il est d'ailleurs évident, par les Définitions des affects que nous avons Expliquées, qu'ils naissent tous du Désir, de la Joie ou de la Tristesse ou, plutôt, qu'ils ne sont rien d'autre que ces trois affects désignés couramment par des noms divers, changeant selon leurs diverses relations et dénominations extrinsèques... (E III *Def. Aff. Expl. post* 48).

# Index des noms propres


## A

ABRAHAM: 110; 154-5

ADAM: 161-5; 362

ALBERT LE GRAND: 305

ALQUIÉ: 416

ANSCOMBE: 227

APPUHN: 18-9; 134; 312

APOLLON: 80-1

ARCHITAS: 197

ARISTOPHANE: 362

ARISTOTE: 15; 155; 277

ATLAN: 141-4; 149; 213; 226-7

AUBINEAU: 85

AULUGELLE: 197

## B

BADIOU: 49

BALLING: 129-31; 133-4; 136

BARTUSCHAT: 181

BÉNICHOU: 399

BERNARD DE CLAIRVAUX:

BODEI: 44

BOITANO: 271

BOSSUET: 359

BOUWMEESTER: 131

BOVE: 48-9; 359

BRUNSCHVICG: 29; 33; 45; 48-51; 124-5; 211; 264

## C

CAILLOIS: 71; 210; 216

CARRAUD: 84; 89; 91; 93; 114; 189

CASTIGLIONE: 298

CHARRON: 34-5; 79-80; 83-5; 90

CICÉRON: 277

CLÉOPÂTRE: 393; 396-9; 441

COLERUS: 416

COLLODI: 196; 215

COMTE-SPONVILLE: 48

CORNEILLE: 396; 398-9

COURCELLE: 80-1; 83-5; 88

COUSIN: 33; 125

CREMASCHI: 211

CRISTOFOLINI: 4; 46; 63; 65; 68; 98; 100

CUREAU DE LA CHAMBRE: 44

CURLEY: 218

## D

D'ALEMBERT: 197-8

DAVIDSON, DONALD: 68; 114; 142-5; 147-9; 165; 226

DAVIDSON, HUGH M.: 24; 114; 438

DELEUZE: 68; 146-7; 326

DELLA ROCCA: 68; 144

DES BARREAUX: 106; 254

DESMARETS: 353

DESMOLETS: 88

DIDEROT: 197

DUBÉ: 24; 114; 438

DUNIN-BORKOWSKI: 218

**E**

EPICTÈTE: 88; 90

**F**

FAGUET: 51

FALGUERAS SALINAS: 218

FERREYROLLES: 277

FONTAINE: 80; 88

FRANCÈS: 71; 210; 216-7

**G**

GEBHARDT: 131

GEPPETTO: 212-3; 215; 257

GIANCOTTI BOSCHERINI: 49; 130-2; 134; 217; 324

GILSON: 84-6

GINZBURG: 82; 213

GIRARD: 410

GÒNGORA: 158

GOUNELLE: 88

GREENBLATT: 44

GRINGORE: 79-80

GUÉROULT: 210

GUILLAUME DE ST. THIERRY: 85

**H**

HENAULT D'ARMOREZAN: 80

HORACE: 80

HUYGENS: 202

**J**

JAMES: 44; 46; 64

JANSÉNIUS: 358

JAQUET: 46; 68; 141; 146; 148; 151; 311; 414

JASINSKI: 271

## K

KIEL: 130

## L

LA BRUYÈRE: 298; 399

LA FONTAINE: 80

LAFUMA: 33; 51-2; 124-5

LA ROCHEFOUCAULD: 52; 298; 343; 359; 361

LAZZERI: 49; 359-60

LE CARON: 80-1

LÉCRIVAIN: 207

LE GUERN: 33; 124-5; 358

LEIBNIZ: 46; 128; 145-6

LEVI: 21; 46

LÉVY: 209-10; 221

## M

MACHEREY: 49

MAÏMONIDE: 154-5; 162-4

MALEBRANCHE: 359; 361

MALINOWSKI-CHARLES: 46; 209-10; 221

MCKENNA: 114; 249; 260; 263

MERSENNE: 136

MESLAND: 250

MESNARD: 123; 298

MESSERI: 68

MEURILLON: 25-6; 115

MEYER, LODEWIJK: 176

MEYER, MICHEL: 44

MIGNINI: 49; 69; 131; 138; 217-20

MISRAHI: 19; 63; 71; 133; 210; 216; 310; 313; 403; 412-3; 415; 423

MITON: 29-30; 120-1

MOLIÈRE: 26-8; 114; 116-7

MONTAIGNE: 5; 25; 34-7; 45; 47; 79-94; 111; 126; 249; 259; 266; 270; 273; 277-8; 284; 400; 448; 450

MOREAU: 49

MUNK: 162-4

N

NACCI: 52

NICOLE: 24-5; 32; 92; 114-5; 359-60

O

OLDENBURG: 172-4

OVIDE: 80; 104

P

PARMENTIER: 298

PÉRIER, ÉTIENNE: 33; 123-4

PÉRIER, FLORIN: 357; 361-2

PÉRIER, GILBERTE: 123; 267; 357; 361-2

PÉROUSE: 33; 125

PERSIUS: 80

PIKE: 285

PINOCCHIO: 11; 58; 193-4; 196; 212-3; 215; 245-6; 248; 257; 329

PLATON: 85-6; 362

PLOTIN: 85

POPKIN: 90

POSANI LÖWENSTEIN: 44; 109

POUSSEUR: 218

PUTNAM: 149; 226

## Q

QUEVEDO: 158

## R

RAMOND: 156; 289; 425

RICHELET: 26-8; 31-2; 116-9; 122

RICOEUR: 45

ROBERT: 19; 28; 118-9; 312

RODIS-LEWIS: 250

RODOGUNE: 398-9

RONSARD: 80

ROVERE: 18; 173; 178; 199; 325

## S

SACY: 82; 88; 90

ST. AMBROISE: 80

ST. AUGUSTIN: 45; 49; 80; 85; 277; 358; 361-2

ST. PAUL: 247; 358; 452

SELLIER: 29; 33-4; 87-8; 112; 119; 123-5; 184-7; 191; 260-1; 268; 274; 344; 366; 371-2; 385; 400-1

SENAULT: 405

ŠKLOVSKIJ: 213

STROWSKI: 51; 81

SOCRATE: 80; 82

STAROBINSKI: 14; 16; 305-8

## T

TANTALE: 345-6; 348; 367

THIROUIN: 89-90; 359; 405

TOTARO: 353

## V

VAUCANSON: 197-9

VELÁZQUEZ: 158

VILLON: 80

VIZIER: 202-3

## W

WARTOFSKY: 68; 147-8

WITTGENSTEIN: 164; 227

## Z

ZEDLER: 196-7

# Bibliographie

## Œuvres de Descartes


- *Œuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam – P. Tannery, Vrin, Paris, 1965-74 (1896-1913[1]), XII vol.

- René DESCARTES*, Oeuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Garnier, Paris, 1963-73, 3 vol.

- René DESCARTES*, Discours de la méthode*, éd. G. Rodis-Lewis, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

- René DESCARTES*, Méditations métaphysiques,* éd. J.-M. – M. Beyssade, Garnier-Flammarion, Paris, 1979.

- René DESCARTES*, Les Passions de l'âme*, éd. G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris, 1970.

## Œuvres de Pascal


- Blaise PASCAL, *Œuvres publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introductions et notes*, éd. Léon Brunschvicg, Hachette, Paris, 1908-14, 11 vol.

- Blaise PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Louis Lafuma, Seuil, Paris, 1963.

- Blaise PASCAL, *Œuvres complètes,* éd. Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1998, 2 vol.

- Blaise PASCAL, *Pensées, opuscules et lettres*, éd. P. Sellier, Garnier, Paris, 2011.

- Blaise PASCAL, *Pensées*, éd. P. Sellier, Garnier, Paris, 1999 (Mercure de France, Paris, 1976[1]).

- Blaise PASCAL (attr.), *Discours sur les passions de l'Amour*, étude et critique du texte par L. Lafuma, Delmas, Paris, 1950.


## Outils bibliographiques


- Hugh M. DAVIDSON – Pierre H. DUBE' *A Concordance to Pascal's« Pensées »*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1975.

## Œuvres de Spinoza


- Benedicti de SPINOZA *Opera posthuma*, *quorum series post praefationem exhibetur*, 1677.

- Baruch de SPINOZA, *Opera*, éd. C. Gebhardt, Carl Winter, Heidelberg, 1925, 4 vol.


### Traductions françaises


- *Œuvres de Spinoza*, éd. C. Appuhn, Paris, 1904[1], 5 vol.

- *Œuvres complètes de Spinoza*, éd. R. Caillois – M. Francès – R. Misrahi, Gallimard, collection de la Pléiade, Paris, 1955.

- Baruch SPINOZA, *Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre-François Moreau, Paris, PUF (volumes parus : I - *Premiers écrits,* trad. M. Beyssade (2009) ; III - *Traité théologico-politique*, trad. P.-F. Moreau – J. Lagrée (2012) ; V - *Traité politique*, trad. Charles Ramond (2005)).

- Baruch SPINOZA, *Éthique*, introduction, traduction, notes et commentaires de R. Misrahi, Éditions de l'Éclat, Paris – Tel Aviv, 2005[2].

- Baruch SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. d'A. Lécrivain, Garnier-Flammarion, Paris, 2003.

- Baruch SPINOZA, *Correspondance*, trad. de M. Rovere, Flammarion, Paris, 2010.

Traductions italiennes

- Baruch SPINOZA, *Etica*, texte critique, traduction et notes de P. Cristofolini, ETS, Pisa, 2014².

- Benedictus SPINOZA, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, traduction italienne par E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988.

- Baruch SPINOZA, *Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, éd. F. Mignini, Japadre editore, L'Aquila, 1986.

- Baruch SPINOZA, *Trattato politico*, traduction et texte critique établi par Paolo Cristofolini, ETS, Pisa, 2011².

Autres éditions consultées

- *The Collected Works of Spinoza*, éd. Edwin CURLEY, Princeton University Press, Princeton, 1985.

Outils bibliographiques

- Emilia GIANCOTTI, *Lexicon Spinozanum*, Nijhoff, La Haye, 1970, 2 vol.

## Œuvres d'autres auteurs


- *Chronicon di Benedetto monaco di S. Andrea di Soratte*, dans « Fonti per la storia d'Italia, sec. X-XI », éd. G. Zucchetti, Rome, 1920.

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. de J. Voilquin, Garnier Flammarion, Paris, 2004.

- Antoine ARNAULD – Pierre NICOLE, *La logique ou l'art de penser (dite Logique de Port-Royal)*, éd. critique de D. Descotes, Honoré Champion, Paris, 2011.

- Jacques-Bénigne BOSSUET, *Traité de la concupiscence* (1691-93), Roches, Paris, 1930.

- Pierre CHARRON, *De la Sagesse*, Paris, 1635.

- Cicéron, *De finibus bonorum et malorum* [*Des termes extrêmes des Biens et des Maux*, trad. de Jules Martha, Les Belles Lettres, Paris, 1999 (1928[1])].

- Carlo COLLODI, *Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino*, Einaudi, Torino, 1943 (1883[1]).

- Marin CUREAU DE LA CHAMBRE, *Les Caractères des passions*, Paris, 1648.

- Denis DIDEROT – Jean le Rond D'ALEMBERT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1751-72.

- Cornelis KIEL, *Etymologicum teutonicæ linguæ, sive Dictionarium teutonico-latinum, præcipuas teutonicæ linguæ dictiones et phrases latine redditas, et cum aliis nonnullis linguis obiter collatas*, Utrecht, 1632.

- Jean de La FONTAINE, *Fables* (1692), éd. R. Groos, Paris, 1954.

- François de LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes* (1665), *suivi des Réflexions diverses*, éd. Jacques Truchet, Garnier, Paris, 1967.

- Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, éd. C. J. Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1965 (Berlin, 1890[1]), 7 vol.

- Moïse MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, traduction de Salomon MUNK, Otto Zeller, Osnabrück, 1964 (1856-66[1]).

- Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité ù l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit en faire pour éviter l'erreur dans les sciences* (1674-5), Vrin, Paris, 1967.

- Michel de MONTAIGNE, *Essais*, éd. Fortunat Strowski, Pech, Bordeaux, 1906.

- Pierre NICOLE, *Essais de morale* (1671-78), éd. Laurent Thirouin, PUF, Paris, 1999.

- PLATON, *Phædon*, dans « Œuvres complètes », éd. L. Robin, Les belles lettres, Paris, 1970.

- PLATON, *Phèdre*, trad. de L. Brisson, Garnier Flammarion, Paris, 2004 (1989[1]).

- Pierre RONSARD, *Discours des misères de ces temps*, dans « Institution pour l'adolescence du roy très-chrestien Charles I », éd. J. Baillou, Paris, 1949.

- Jean-François SÉNAULT, *De l'usage des passions*, Paris, 1641.

- Jean-François SÉNAULT, *Le Monarque ou les Devoirs du souverain*, Paris, 1661.

- François VILLON, *Œuvres*, éd. A. Jeanroy, Paris, 1934.

- Johann Heinrich ZEDLER, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*, Halle-Leipzig, 1732.

## Études


- Ferdinand ALQUIÉ, *Le Rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris, 1981.

- Henri ATLAN, « Le décret de la volonté », dans *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, éd. C. Jaquet – A. Suhamy – P. Sévérac, Hermann, Paris, 2009, pp. 141-61.

- Michel AUBINEAU, « Le thème du 'bourbier' dans la littérature grecque profane et chrétienne », *Recherches de science religieuse* XLVII (1959), pp. 185-214.

- Alain BADIOU, *L'Être et l'événement,* Seuil, Paris, 1988.

- René BADY, *L'homme et son 'institution', de Montaigne à Bérulle* (Thèse), Paris, 1964.

- Wolfgang BARTUSCHAT, «The infinite Intellect and Human Knowledge», dans *Spinoza on Knowledge and the Human Mind. Papers Presented at the Second Jerusalem Conference* (*Ethica II*), éd. Y. Yovel – G. Segal, Brill, Leiden, 1994, pp. 187-208.

- Paul BENICHOU, *Morales du Grand Siècle*, Gallimard, Paris, 1948[1].

- Remo BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano, 1991.

- John F. BOITANO, *The Polemics of Libertine Conversion in Pascal's* Pensées. *A Dialectics of Rational and Occult Libertine Beliefs*, Narr, Tübingen, 2002.

- Laurent BOVE, «Vauvenargues, lecteur politique de Pascal», dans *Religion et politique, les avatars de l'augustinisme*, Publications de l'université de Saint-Etienne, Saint-Étienne, 1998.

- Laurent BOVE, « Vauvenargues politique, l'héritage machiavélien et spinoziste », dans *Entre Épicure et Vauvenargues*, Honoré Champion, Paris, 1999.

- Laurent BOVE, « Vauvenargues, une philosophie pour la 'seconde nature' », dans *Vauvenargues, philosophie de la force active*, Honoré Champion, Paris, 2000.

- Laurent BOVE, « Le désir, la vie et la mort chez Pascal et Spinoza », dans *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, éd. L. Bove – G. Bras – É. Méchoulan, Éditions Amsterdam, Paris, 2007, pp. 199-208.

- Léon BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Brentano's, New York, 1944.

- Léon BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporaines,* PUF, Paris, 1971[5] (1951[1]).

- André COMTE-SPONVILLE, « Pascal et Spinoza face au tragique », dans *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, éd. L. Bove – G. Bras – É. Méchoulan, Éditions Amsterdam, Paris, 2007, pp. 311-25.

- Vincent CARRAUD, « La destruction de l'égologie », dans *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris, 1992, pp. 287-345.

- Pierre COURCELLE, *L'Entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes*, Vrin, Paris, 1960.

- Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Études augustiniennes, Paris, 1974-79, 3 vol.

- Sergio CREMASCHI, *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Vita e Pensiero, Milano, 1979.

- Paolo CRISTOFOLINI, *La scienza intuitiva di Spinoza*, ETS, Pisa, 2009[2].

- Donald DAVIDSON, «What Metaphors Mean», *Critical Inquiry* 5 (Autumn 1978), No. 1, pp. 31-47.

- Donald DAVIDSON, « Spinoza's Causal Theory of the Affects », dans *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, éd. Y. Yovel, Little Room Press, New York, 1999, pp. 95-111.

- Michael DELLA ROCCA, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

- Gilles DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, traduction italienne par A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007 (traduction des leçons de Deleuze sur Spinoza tenues à Vincennes, entre novembre 1980 et mars 1981. Textes originaux repérables à l'adresse www.web-deleuze.com).

- Stanislaus DUNIN BORKOWSKI, *Spinoza*, Achendorff, Münster, 1933.

- Émile FAGUET, *Discours sur les passions de l'Amour, attribué à Pascal*, Paris, 1911.

- Ignacio FALGUERAS SALINAS, « El esteblecimiento de la existencia de Dios en el Tractatus Brevis de Espinoza », *Anuario filosofico* (5) 1972, pp. 99-151.

- Gérard FERREYROLLES, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Honoré Champion, Paris, 1995.

- Emilia GIANCOTTI-BOSCHERINI, « Sul concetto spinoziano di *mens* », dans *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, éd. G. Crapulli – E. Giancotti Boscherini, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1969, pp. 119-84.

- Emilia GIANCOTTI-BOSCHERINI, « Note », dans Baruch SPINOZA, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma, 1988.

- Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1932.

- Carlo GINZBURG, *Occhiacci di legno: Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano, 1998.

- Carlo GINZBURG, « Montaigne, i cannibali e le grotte », dans *Il filo e le tracce. Il vero, il falso, il finto*, Feltrinelli, Milano, 2006, pp. 52-77.

- René GIRARD, *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, Grasset, Paris, 1961.

- André GOUNELLE, *L'Entretien de Pascal avec M. de Sacy. Étude et commentaire*, PUF, Paris, 1966.

- Stephen GREENBLATT, *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.

- Susan JAMES, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

- Chantal JAQUET, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Paris, 2004.

- Chantal JAQUET, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005.

- Chantal JAQUET, « I rapporti corpo/mente in Spinoza e la critica al 'parallelismo'», traduction italienne d'A. Delfino, dans *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, éd. C. Piazzesi – M. Priarolo – M. Sanna, Pisa, 2008, pp. 109-19.

- René JASINSKI, *À travers le XVII^e^ siècle*, Nizet, Paris, 1981.

- Louis LAFUMA, « Introduction » à *Discours sur les passions de l'Amour*, étude et critique du texte par L. Lafuma, Delmas, Paris, 1950.

- Christian LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, Paris, 1993.

- Christian LAZZERI, « Pascal, Spinoza et la question du politique », dans *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par P.-F. Moreau, ENS éditions, Fontenay/Saint-Cloud, 1996, pp. 173-204.

- Christian LAZZERI, « Pascal et Spinoza : deux modèles de reconnaissance », dans *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste: de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, éd. L. Bove – G. Bras – É. Méchoulan, Éditions Amsterdam, Paris, 2007, pp. 245-72.

- Anthony LEVI, *French Moralists: The Theory of the Passions 1585-1649*, Clarendon Press, Oxford. 1964.

- Lia LÉVY, *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Van Gorcum, Assen, 2000.

- Pierre MACHEREY, « Entre Pascal et Spinoza : le vide », dans *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, éd. E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 71-87.

- Syliane MALINOWSKI-CHARLES, *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Olms, Hildesheim – Zürich – New York, 2004.

- Antony McKENNA, « La composition de la *Logique* de Port-Royal », *Revue philosophique* 2 (1986), pp. 183-206.

- Antony McKENNA, *Entre Descartes et Gassendi : la première édition des « Pensées » de Pascal*, Universitas, Paris-Oxford, 1993.

- Jean MESNARD, *Pascal, l'homme et l'œuvre*, Hatier-Boivin, Paris, 1951.

- Jean MESNARD, *Les* Pensées *de Pascal*, SEDES, Paris, 1995.

- Marco MESSERI, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Il Saggiatore, Milano, 1990.

- Christian MEURILLON, « Un concept problématique dans les Pensées : « le moi » », dans *Méthodes chez Pascal. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand 10-13 juin 1976*, PUF, Paris, 1979, pp. 169-80.

- Michel MEYER, *Le Philosophe et les passions*, PUF, Paris, 1991.

- Filippo MIGNINI, « Per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de Intellectus Emendatione di Spinoza », *La Cultura* (17:1-2) 1979, pp. 87-160.

- Filippo MIGNINI, « Introduzione » à Baruch de SPINOZA, *Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, éd. F. Mignini, Japadre editore, L'Aquila, 1986.

- Filippo MIGNINI, «Spinoza's Theory of the Active and Passive Nature of Knowledge», *Studia Spinozana* (2) 1986, pp. 27-58.

- Filippo MIGNINI, « Entre Pascal et Spinoza : la philosophie ou l'indifférence de la substance comme sujet de contraires », dans *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par P.-F. Moreau, ENS éditions, Fontenay/Saint-Cloud, 1996, pp. 213-26.

- Pierre-François MOREAU, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994.

- Bruno NACCI, « Nota » à *Discorso sulle passioni d'amore*, Greco Editori, Milano, 1993.

- Bérengère PARMENTIER, *Le siècle des moralistes*, Seuil, Paris, 2000.

- Marie PÉROUSE, *L'invention des Pensées de Pascal. Les éditions de Port-Royal (1670-1678)*, Honoré Champion, Paris, 2009.

- Kenneth PIKE, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, Mouton, Den Haag, 1954[1].

- Richard H. POPKIN, « Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt », *The Journal of Philosophy* Vol. 51, No. 25 (1954), pp. 831-7.

- Manfred POSANI LÖWENSTEIN, « Le astuzie del moralista », *Rinascimento*, 2010, pp. 525-49.

- Jean-Marie POUSSEUR, « La première métaphysique spinoziste de la connaissance », *Cahiers Spinoza* (2) printemps 1978, pp. 287-314.

- Hilary PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

- Charles RAMOND, « Un seul accomplissement (Hypothèses sur *Éthique* V39) », *Philosophique* 1 (1998), pp. 161-183.

- Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

- Geneviève RODIS-LEWIS, *L'Individualité selon Descartes*, Vrin, Paris, 1950.

- Jean STAROBINSKI, *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, Seuil, Paris, 1999.

- Fortunat STROWSKI, « L'énigme de Pascal et du *Discours sur les passions de l'Amour* », *Le Correspondant*, août 1920, pp. 603-16.

- Laurent THIROUIN, « Le défaut d'une droite méthode », *Littératures classiques* 20 (janvier 1994), pp. 7-21.

- Laurent THIROUIN, *L'Aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Honoré Champion, Paris, 1997.

- Giuseppina TOTARO, « *Acquiescentia* dans la Cinquième Partie de l'*Éthique* de Spinoza », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (1994-1), pp. 65-79.

- Alain VIZIER, « Descartes et les automates », *Modern Language Notes*, (Vol. 111, n° 4), Septembre 1996, pp. 688-708.

- Marx WARTOFSKY, «Action and Passion: Spinoza's Construction of Scientific Psychology», dans *Spinoza: a Collection of Critical Essays*, éd. M. Grene, Anchor Books, New York, 1973, pp. 329-53.

# Table des matières

Studio delle passioni e autocoscienza fra Spinoza e Pascal ..... 2

Introduction .....42

Divergences et paradigmes partagés..... 49

I. Définitions .....58

I.1. Présences et absences..... 59

Spinoza : *passio* et *affectus*..... 60

La définition de passion dans les *Pensées* de Pascal: raisons d'une absence..... 74

Le « paradoxe » delphique : ordre, confusion, et connaissance de soi-même ..... 77

I.2. Paix et guerre ..... 93

Imagination et affects : la « paix » spinozienne..... 95

Pascal : l'inévitable guerre intestine ..... 104

I.3. Naissance du *moi*, naissance de la *Mens* ..... 110

Statut de la définition, présence du moi: Pascal et le désordre, « signe du sujet »112

Démythification de la notion d'âme: *Anima*, *Mens*, *ziel* ..... 125

Spinoza contre le préjugé de la nature corporelle de l'âme..... 134

Ambiguïté d'un nom illégitime : se délivrer du parallélisme..... 138

I.4. Imagination et passions ..... 150

Spinoza et la modalité active de l'imagination..... 152

Ontogenèse d'Adam ..... 152

Le poète espagnol : mémoire émotive et identité ..... 155

Pascal: l'imagination et le désordre de la chair..... 164

Maîtresse de fausseté..... 165

Ambiguïtés ..... 168

Le vermisseau et le ciron, ou : la puissance positive de l'imagination *versus* sa puissance négative ..... 170

Le vermisseau ..... 171

Le ciron ..... 180

II. Automates ..... 190

Anatomie d'un automate ..... 194

II.1. Spinoza : péripéties de l'automate spirituel ..... 203

Le thème de la *conscientia* : analyse des occurrences ..... 219

La question de l'intentionnalité du désir ..... 223

*Fortitudo* – un exemple de puissance consciente ..... 239

Esquisse de la notion spinozienne de conscience ..... 242

II.2. Pascal : dialectique de l'automate ..... 243

Descartes renversé par la machine ..... 256

*Spongia solis* ..... 265

Habitudes corporelles ..... 271

La négativité de la conscience chez Pascal ..... 278

II.3. Affects actifs ..... 285

Spinoza. Activité de la Joie ..... 286

Pascal et l'honnêteté impossible ..... 294

III. Action, passion, réaction ..... 303

III.1. Le cas de l'*affectus* ..... 306

Une « dialectique » entre passivité et activité chez Spinoza ..... 322

III.2. Paradigmes. Étude et usage des passions ..... 329

1. Un héritage partagé : les transformations du lexique cartésien des *Passions de l'âme* 332

2. Ordre et désordre ..... 334

Hiérarchies des passions : destitution de l'admiration ..... 338

Divergences ..... 343

a) Spinoza et le désir autorégulant, Pascal et le désir-Tantale ..... 344

b) Les abîmes du désir. Amour-propre *vs. Amor* comme stratégie de perfectionnement 355

Mutilation de l'amour-propre ..... 355

Anatomie du Désir ..... 363

c) Solidarité de l'amour *vs.* antagonisme du désir ..... 367

Théories de l'amour (et de la haine) ..... 371

3. Un discours du corps ..... 387

Pascal et le théâtre des passions ..... 391

Le nez de Cléopâtre ..... 391

Théâtre des passions ..... 396

Optimisme du plaisir corporel ..... 404

*Corpus felix*, ac *Mens felix* ..... 420

Conclusion ..... 427

Appendice ..... 434

Tableau synoptique du traitement des passions ..... 434

Index des noms propres ..... 457

Bibliographie ..... 464

Table des matières ..... 480