



HAL
open science

L'agent automate. Le concept de disposition chez Spinoza

Jacques-Louis Lantoine

► **To cite this version:**

Jacques-Louis Lantoine. L'agent automate. Le concept de disposition chez Spinoza. Philosophie. Université de Lyon, 2016. Français. NNT : 2016LYSEN040 . tel-01414622

HAL Id: tel-01414622

<https://theses.hal.science/tel-01414622v1>

Submitted on 12 Dec 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.



Numéro National de Thèse : 2016LYSEN040

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON
opérée par
L'École Normale Supérieure de Lyon

École Doctorale N° 487
École doctorale de Philosophie

Spécialité de doctorat :
Philosophie

Soutenue publiquement le 25/11/2016, par :
Jacques-Louis Lantoine

L'agent automate.
Le concept de disposition chez Spinoza

Devant le jury composé de :

Delphine ANTOINE-MAHUT, Professeur des Universités, École Normale Supérieure de Lyon

Chantal JAQUET, Professeur des Universités, Université Paris I Panthéon Sorbonne

Frédéric LORDON, Directeur de recherche au CNRS

Pierre-François MOREAU, Professeur des Universités, École Normale Supérieure de Lyon, directeur de thèse

Pascal SEVERAC, Maître de conférences, Université Paris-Est Créteil

Remerciements

Je tiens à exprimer toute ma gratitude et ma reconnaissance à Pierre-François Moreau, qui a dirigé cette thèse. Sa grande générosité et ses encouragements furent des aides précieuses pour seconder le désir d'entreprendre et d'achever ce travail. Les nombreuses remarques qui accompagnaient ses relectures ont toujours été éminemment bienveillantes, éclairantes et formatrices. Je le remercie de sa grande disponibilité.

Ma rencontre avec Spinoza et Bourdieu doit beaucoup à Laurent Bove, dont l'enseignement suivi lors de mes premières années universitaires a déterminé un certain tour d'esprit et des affinités conceptuelles et doctrinales qui hantent cette thèse.

Je n'oublie pas tous ceux qui, parfois sans le savoir, par leurs ouvrages ou par leurs remarques lors de séminaires et discussions, ont contribué à l'élaboration de ce travail, notamment les participants et organisateurs du séminaire des doctorants spinozistes de l'ENS de Lyon ainsi que ceux du séminaire *Hexis*, et tout particulièrement mon ami Samuel, à qui je dois en outre l'idée même d'entreprendre cette thèse.

Je remercie tous mes très chers amis relecteurs : Aude, Benoît, Florence, Laurent, Maxime, Pierre, Samuel, Sandra, Sébastien, Stéphane. Leur sollicitude a été pour moi une précieuse marque d'affection. Je sais gré à Stéphane du temps qu'il m'a accordé pour les dernières mises au point informatiques. Je salue (le poing levé évidemment) mon très cher camarade MPS, pour ses encouragements, mais aussi pour les discussions et les ouvrages qu'il a bien voulu partager avec moi.

Je ne peux pas remercier Céline pour ces cinq années passées, tant cela passe toute question de réciprocité. Sa puissance de vie, son intelligence et sa joie sont les plus belles aides qu'une chose singulière puisse rencontrer dans son effort pour persévérer dans sa thèse.

Sommaire

REMERCIEMENTS	5
SOMMAIRE	9
INTRODUCTION GÉNÉRALE	13
PARTIE 1. DISPOSITIONS DU CORPS ET APTITUDES	33
PARTIE 2. LA PRODUCTIVITÉ CONTRAINTE DE L'AGENT : LA DISPOSITION COMME <i>AMOR FATI</i>	163
PARTIE 3. DISPOSER À LA LIBERTÉ	277
CONCLUSION	395
BIBLIOGRAPHIE	439
INDEX DES NOTIONS	461
INDEX DES AUTEURS	465
TABLE DES MATIÈRES	469

Avertissement

Éditions et traductions citées :

Les œuvres de Spinoza sont citées dans les éditions et traductions suivantes, sauf mention contraire :

Œuvres, volume III, *Traité théologico-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1999.

Œuvres, volume V, *Traité politique*, texte établi par Omero Proietti, traduction et notes de Charles Ramond, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2005.

Œuvres, volume I, *Premiers écrits*, texte établi par Filippo Mignini, traductions de Michelle Beyssade (*Traité de la réforme de l'entendement*) et de Joël Ganault (*Court Traité*), édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2009.

Éthique, texte présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat, édition bilingue, Paris, coll. Points Essais, 1999 (1^{re} édition au Seuil en 1988).

Correspondance, présentation et traduction par Maxime Rovere, Paris, Garnier Flammarion, 2010.

Principes de la philosophie de Descartes, in *Œuvres*, traduction et notes de Charles Appuhn, volume 1, Paris, Garnier Flammarion, 1964.

Pensées métaphysiques, in *Œuvres*, traduction et notes de Charles Appuhn, volume 1, Paris, Garnier Flammarion, 1964.

Pour le latin, nous avons consulté l'édition suivante :

Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 volumes, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924.

Les œuvres de Descartes sont citées dans l'édition Adam & Tannery, 11 tomes, édition établie par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1996.

Abréviations et références :

TTP pour *Traité théologico-politique*, suivi du numéro de chapitre en chiffres romains et du numéro de paragraphe en chiffres arabes. Les numéros de paragraphes correspondent à ceux de l'édition Fokke Akkermann (édition PUF citée ci-dessus).

TP pour *Traité politique*, suivi du numéro de chapitre en chiffres romains et du numéro de paragraphe en chiffres arabes.

E pour *Éthique*, suivi du numéro du livre en chiffres romains et de celui de la proposition en chiffres arabes. Les autres abréviations pour l'*Éthique* sont les suivantes :

- dém. pour démonstration.
- sc. pour scolie.
- post. pour postulat.
- ax. pour axiome.
- cor. pour corollaire.

PPD pour *Principes de la philosophie de Descartes*, suivi des mêmes abréviations que pour l'*Éthique*.

CT pour *Court traité*, suivi du numéro du livre et de celui du chapitre en chiffres romains, et du numéro de paragraphe en chiffres arabes.

TRE pour *Traité de la réforme de l'entendement*, suivi du numéro de paragraphe en chiffres arabes. Les numéros de paragraphes correspondent à ceux de l'édition Bruder repris dans l'édition PUF citée ci-dessus.

PM pour *Pensées métaphysiques*, suivi du numéro de la partie en chiffres romains, du numéro de chapitre en chiffres arabes.

L pour la correspondance, suivi du numéro de la lettre en chiffres arabes et de celui du paragraphe correspondant à celui de l'édition GF citée plus haut.

Les références à Descartes dans l'édition Charles Adam & Paul Tannery sont indiquées par les lettres AT, suivies du numéro de tome en chiffres romains et de la pagination en chiffres arabes.

Introduction générale

*C'est toujours ainsi, chez les êtres « sans défense » ;
ils savent qu'ils vont à leur perte, mais ils y vont¹.*

1) Pour une intelligence de la pratique

Les hommes sont mus par des passions qu'ils servent diligemment, parfois jusqu'à l'absurde. S'il leur arrive de voir le meilleur mais de faire le pire, ils ne sont pas toujours à l'abri de faire le pire en croyant sincèrement que c'est le meilleur. Il est vrai aussi qu'ils agissent souvent de façon raisonnable, mais il n'est pas certain que cela procède d'un décret de leur volonté éclairée par la raison. L'intelligence de la pratique ne doit pas ignorer que la pratique, même intelligente, n'est pas nécessairement le fruit de l'intelligence, encore moins d'une volonté libre. Elle doit aussi prendre en considération tout l'entrain que les agents mettent à accomplir et à croire les choses les plus irrationnelles, ainsi que la vitesse relative avec laquelle ils peuvent changer de convictions ou contredire leurs propres engagements. L'inertie de l'habitude et l'inconstance de la fortune semblent les gouverner davantage que leur raison. Drôles d'automates en vérité, qui ne bénéficient pas de la rationalité d'un horloger pour les mettre sur le droit chemin, et qui s'engagent avec un certain élan dans des directions incertaines et contradictoires. Il en va ainsi du héros du roman de Dostoïevski *L'adolescent*. Tandis qu'il assiste à une réunion plus ou moins politique de jeunes Pétersbourgeois, Arkadi s'échauffe soudainement et raconte avec la plus grande précipitation une histoire qu'il pense significative, ce qu'il regrette aussitôt :

¹ F. Dostoïevski, *L'adolescent*, trad. A. Markowicz, Paris, Babel, 1998, p. 112.

Et là, ç'a été encore une autre honte. Ce n'était pas le sentiment dégoûtant de me vanter de mon intelligence qui m'avait poussé à casser la glace et à parler, mais aussi le désir de me "jeter au cou". Ce désir de se jeter au cou pour qu'on me reconnaisse comme un gentil garçon et qu'on se mette à m'embrasser ou quelque chose dans ce genre-là (bref, une saloperie), je le considère comme la plus dégoûtante de toutes mes hontes, je la soupçonnais en moi depuis déjà très longtemps, et justement à cause du trou dans lequel je me suis maintenu pendant tant d'années, même si je ne regrette rien. Je savais que, parmi les gens, il fallait que j'aie l'air plus sombre¹.

La vie ne sera jamais aussi simple qu'une gestion de projets, si tant est que la gestion de projets échappe à ce côté un peu extravagant qu'ont nos actions même les plus ordinaires. On ne « choisit » pas sa foi comme dans un catalogue, et les bonnes résolutions ne parviendront jamais à faire qu'on puisse « gérer » sa relation amoureuse comme s'il s'agissait d'un portefeuille d'actions. Ces affaires, comme toutes les autres, obéissent bien davantage aux passions qu'à l'intellect ou à la volonté. Il faut une fois pour toutes faire le deuil des préjugés qui font obstacle à une compréhension adéquate de la pratique concrète. C'est le même vertige de l'abstraction qui menace certaines philosophies normatives dans leur souhait naïf de régler la pratique à partir de principes idéaux, recouvrant d'un voile d'ignorance les hommes réels et concrets qu'il s'agirait pourtant de comprendre avant de normer. Que les agents eux-mêmes fabulent en se représentant leurs propres actions comme voulues et inventent des rationalisations *post festum* ne change rien, sinon que cela montre à quel point ils s'ignorent et adhèrent à ce à quoi les condamnent leurs passions.

C'est d'un deuil joyeux dont nous parlons : plus de responsabilité morale, plus de mérite, plus de blâme, plus de haine, plus de dévotion aveugle, plus d'orgueil malheureux car mal placé, et, en prime, la joie de comprendre la nécessité à laquelle obéit notre existence. Impossible en effet de concevoir adéquatement notre vie sans saisir le lien indéfectible entre notre position dans la Nature – qui inclut le monde social – et nos dispositions affectives, éthiques et spirituelles, même si celles-ci sont vécues comme ayant leur origine dans la conscience. L'intelligence de la pratique concrète que doit être toute anthropologie comporte une charge démystificatrice qui ne doit laisser aucune place aux miracles ou aux mystères dans l'explication des agissements et des pensées des hommes. Néanmoins, cette démystification n'a rien à voir avec cette demi-habileté cynique qui consisterait à prendre un triste et malin plaisir à repérer les méchancetés et calculs mesquins des hommes sous les apparences de l'honneur et de la morale. Elle doit au contraire relever d'une certaine générosité spinoziste qui incline à considérer, sans raillerie, sans reproche et sans haine, que chacun fait toujours tout ce qu'il peut, « autant qu'il est en lui ». Il faut aussi se rendre attentif

¹ *Ibid.*, p. 108.

à cette adhésion, parfois même pleine et entière, que les agents ne peuvent pas ne pas mettre à ce qu'ils sont pourtant contraints d'accomplir : l'élan dont ils témoignent jusque dans leurs actions les plus contrariées ou les plus indifférentes interdit tout sermon qui ferait abstraction de leurs dispositions actuelles.

Désenchanter le monde et le rendre intelligible ne plaît guère, notamment quand il s'agit de traiter l'homme comme un automate tout entier soumis aux lois de la nature et non plus « comme un empire dans un empire¹ », conscience souveraine qui viendrait illuminer de sens l'univers brut et aveugle. Comme le faisait remarquer Hobbes, si les hommes ne se disputent ni par la plume ni par l'épée à propos des mathématiques, ce n'est pas parce qu'elles sont vraies, mais parce que la plupart des hommes s'en moquent. S'il advenait qu'un théorème vienne contredire les intérêts, les orgueils et les ambitions de quelques-uns, ceux-ci ne pourraient certes faire qu'il soit faux, mais pourraient néanmoins s'efforcer de le juguler². Il se trouve malheureusement que la philosophie de l'action n'a pas ce pouvoir de conviction absolue qu'emportent avec eux les théorèmes mathématiques, tandis que – ou plutôt *parce que* – elle touche nécessairement aux intérêts, aux orgueils et aux ambitions de chacun. L'idée même de référer les positions et postures idéologiques et pratiques à des dispositions passionnelles et sociales heurte les préjugés les plus consubstantiels à la nature humaine. Le scandale du spinozisme, jusque dans les questions morales, théologiques et métaphysiques qui ont été historiquement au centre des controverses, repose finalement tout entier sur ce programme : rendre raison des actions, des croyances et des affects « comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps³ ».

Cette analyse résolument déterministe ne doit cependant pas simplifier ce qui est compliqué ; elle doit au contraire montrer ce qu'il y a de compliqué dans l'apparente simplicité des choses. Les théories de l'action ignorent trop souvent les plans tortueux que dessinent les pratiques, et leur préfèrent des lignes droites, comme si les agissements des hommes suivaient des desseins bien tracés. À ce titre, les exemples signalent toujours très bien le degré de complexité – et de probité – qu'une théorie de la pratique prétend assumer : aux exemples abstraits de laboratoire qui foisonnent dans certains travaux de philosophie de l'action, nous préférons en toute logique la vigueur impériale et le réalisme lucide d'une romancière spinoziste. M. Tulliver, personnage du roman de George Eliot *Le moulin sur la Floss*, souhaite trouver une école pour son fils. Il sollicite en conséquence le conseil qu'il

¹ *Ibid.*

² Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1983, chap. XI, p. 101.

³ E III préf.

imagine avisé de son hôte et ami M. Riley. Celui-ci s'empresse de le lui donner, avec force recommandations et louanges pour le Révérend Stelling, dont il sait pourtant très peu de choses, et dont il ignore pratiquement tout. Mais enfin,

Son ami Tulliver lui avait demandé son avis : cela jette toujours un froid, dans une conversation entre amis, de dire que vous n'avez pas d'avis à donner. Et si vous donnez bel et bien un avis, il est vraiment stupide de ne pas le faire en prenant l'air d'être convaincu et sérieusement renseigné. En exprimant un avis, vous vous l'appropriez, et naturellement, vous y tenez¹.

On imagine le ridicule qui consisterait à formaliser la situation sous forme logique :

- M. R. croit que « ne pas donner son avis jette toujours un froid ».

- M. T. lui a demandé un avis.

- M. R. lui donne donc un avis.

- De plus, M. R. sait qu'« il est vraiment stupide de ne pas donner son avis sans avoir l'air convaincu et renseigné ».

- M. R. a donné un avis.

- M. R. prend donc l'air convaincu et renseigné.

Expliquer la scène en invoquant une décision libre de la volonté ne serait-il pas tout aussi fantastique ? On se représente M. Riley discerner dans son entendement différents possibles (« donner un avis ? » « ne pas donner un avis ? ») pour finalement élire par une autodétermination de la volonté l'idée qu'il conçoit comme un bien. Ce serait encore par trop absurde. Non moins ridicule serait la suspicion d'un calcul d'intérêt de sa part. George Eliot prévient cette balourdise : « M. Riley, étant un homme d'affaires, n'était pas insensible à ses intérêts personnels ; mais même lui se laissait plus facilement influencer par de petites impulsions que par des projets à long terme². » Il faut tout simplement considérer le fait suivant : M. Riley a donné son avis en toute bonne foi, volontiers – mais pas volontairement. On n'y verra pas en effet le fruit d'une délibération rationnelle et d'une décision libre ; mais enfin, cela s'est fait comme naturellement, de bon gré. Il ne s'était pas préparé à le donner, cet avis, mais il était tout prêt à le donner. C'est avec tout l'élan de la bonté même pas

¹ G. Eliot, *Le Moulin sur la Floss*, trad. A. Jumeau, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2003, p. 49. Signalons que George Eliot, de son vrai nom Mary Ann Evans, avait entrepris de traduire *l'Éthique* et le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Sur ce point, voir P. Bourl'honne, *George Eliot. Essai de biographie intellectuelle et morale*, Paris, Honoré Champion, 1933, le chapitre IV. D. Atkins a écrit une thèse intitulée *George Eliot and Spinoza*, Edwin Mellen Press, coll. Salzburg studies in Romantic reassessment, 1978. Voir aussi sa contribution « La philosophie de Spinoza selon George Eliot : traduction et transformation », in *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, actes du colloque du même nom, Les Cahiers de Fontenay, ENS Éditions, n°36-38, mars 1985. Enfin, I. Armstrong a écrit une contribution intitulée « George Eliot, Spinoza and the Emotions » dans A. Anderson, H. E. Shaw (dir.), *A Companion to George Eliot*, Chichester, Malden, Wiley Blackwell, Coll. Blackwell Companions to Literature and Culture, 2013.

² *Ibid.*, p. 47.

bienveillante tant elle est spontanée qu'il s'est laissé aller à se prononcer sur la question sans avoir rien de bien fondé à en dire. N'allons donc pas imaginer un projet libre, une inférence pratique ou un calcul rationnel :

[...] La sagacité, convaincue que les hommes parlent et agissent ordinairement selon des mobiles bien définis, visant un but consciemment choisi, est sûre de gaspiller son énergie à la poursuite d'une proie imaginaire. La cupidité calculatrice et les manigances délibérées pour arriver à des fins personnelles ne se trouvent en abondance que sur la scène du théâtre : elles exigeraient un effort intellectuel trop intense pour que la plupart des hommes de notre paroisse s'en rendent coupables. Il est assez facile de gâcher la vie de nos voisins sans prendre autant de peine. Nous pouvons le faire par une nonchalante approbation ou une nonchalante omission, par des mensonges ordinaires, dont nous ne connaissons pas la cause, par de petites malhonnêtetés, compensées par de petites prodigalités, par des flatteries maladroites et des insinuations gauchement improvisées. Nous vivons au jour le jour, pour la plupart d'entre nous, avec notre petite famille de désirs pressants... nous ne faisons rien d'autre qu'attraper un morceau pour satisfaire cette marmaille affamée, sans beaucoup penser aux semences ou à la récolte de l'année suivante¹.

Les causes et les raisons de nos actions composent en effet un tableau qui ressemble davantage à une nurserie ou à un champ de bataille qu'à la planification stratégique mûrement réfléchie d'un état-major. Cette « marmaille affamée² » que sont nos affects nous presse de toutes parts et n'a pas toujours égard à la logique ou à la morale. Sans cesse sollicités, contrariés ou favorisés par les circonstances, nos désirs nous conduisent plus que nous ne les maîtrisons. Mais nous aimons cette progéniture à laquelle nous nous identifions. Nous prenons un plaisir certain, et pas toujours malin – dans les deux sens du terme – à veiller sur nos rejetons. Les nourrir correctement nous coûte une agitation et des contrariétés sans fin. Cependant, les laisser mourir reviendrait à nous donner la mort. Aussi courons-nous de-ci de-là au gré de nos envies que nous servons avec toute la diligence que nous ne pouvons pas ne pas mettre à persévérer dans l'existence.

Il n'est pas inexact de parler de « calcul rationnel » pour certaines de nos actions les plus communes et les moins idiotes. M. Riley, homme d'affaires, sait parfois faire preuve d'une certaine rationalité pratique quand ses affaires sont en jeu. L'homme moderne a développé cette extraordinaire faculté de peser pertes et profits, de comparer gains et dépenses, et de consulter des conseillers bancaires au moins aussi avisés que M. Riley. Mais

¹ *Ibid.*, p. 47.

² En anglais, « *hungry brood* ». On trouve une métaphore identique et dont le sens est très proche chez le philosophe A. J. Jacobson : « Une fois que les émotions sont ainsi déclenchées, elles partent à la recherche de croyances appropriées. Par exemple, une foule excitée de colère peut se tourner vers une cible choisie, et la peur réveillée par un film d'horreur peut conduire un individu à la conviction tard dans la nuit que quelqu'un essaie de rentrer dans la maison. Les émotions peuvent être affamées de croyances [*belief-hungry*], en plus d'être saturées de croyances ». A. J. Jacobson, « Empathy, Primitive reactions and the modularity of emotion », in *The Modularity of emotions*, L. Faucher et Ch. Tappolet (dir.), trad. personnelle de Samuel Lépine, Calgary, University of Calgary Press, 2008, p. 100.

là encore, c'est toujours une marmaille affamée qu'il s'agit de nourrir, et il n'est pas certain que ce qui opère la pesée des morceaux qui viendront satisfaire ces désirs voraces soit cette balance froide et rationnelle que serait l'intelligence. Calculer, c'est encore servir, peut-être moins bêtement mais sûrement, toutes ces inclinations qui nous agitent en tous sens. De même, « l'inférence pratique » n'a de sens qu'au gré de nos préférences, qui nous disposent à déduire ceci plutôt que cela, quitte à violer les lois de la logique en toute bonne foi dans la sincérité de la passion. Nos calculs et nos délibérations prennent des voies impénétrables pour celui qui prétendrait formaliser sous forme logique nos décisions. L'*homo œconomicus* ne choisit pas toujours avec sagacité les meilleurs « morceaux », même après avoir longtemps tergiversé. Car ce qui nous incline dans un sens ou dans un autre, c'est encore cette « petite famille de désirs pressants » dont il faut imaginer qu'elle n'est petite que relativement au nombre d'enfants que comptent certaines familles de l'Angleterre victorienne. Ce ne sont pas les rationalisations *post festum* qui contrediront ce fait massif : le plus souvent, nous nous trouvons en situation de chercher des justifications à ce que nous avons fait *sans raison*.

Que M. Riley soit sur le moment relativement incapable d'explicitier lui-même toutes les raisons qu'il a de donner son avis ne doit cependant pas nous conduire à penser qu'il *n'y a pas* de raisons de l'avoir fait. La rencontre d'un contexte singulier – la sollicitation d'un ami – et d'un ensemble de normes sociales – se montrer plein de sollicitude désintéressée pour les intérêts d'un autre – produit tout naturellement le désir, chez M. Riley, d'« y aller » de son petit avis. Encore faut-il néanmoins que M. Riley soit animé d'un certain amour-propre discipliné qui le conduit à se satisfaire en s'empressant de satisfaire autrui. L'empressement qu'il met à répondre à la demande témoigne d'un élan irrésistible pour accomplir cette action : il est affectivement *tenu* de le donner, cet avis. Il le fait de bon gré – malgré lui. Il est irrésistiblement incliné à saisir l'occasion. Surprenant empressement qui, sous l'effet conjoint d'une contrainte sociale et d'une sollicitation extérieure, vient s'effectuer avec toute l'innocence et la spontanéité de la passion à laquelle toute la personne de M. Riley s'identifie. Car il est bien évident qu'une fois prononcé, l'avis devra être pris en compte par M. Tulliver, sous peine de vexation :

C'est ainsi que M. Riley, qui ne savait rien de défavorable sur le compte de Stelling, pour commencer, et qui lui voulait du bien, pour autant qu'il lui voulût quelque chose, ne l'eut pas plus tôt recommandé, qu'il se mit à admirer un homme recommandé par une telle autorité, et il aurait vite pris un intérêt si vif à la chose que, si M. Tulliver avait finalement décidé de ne pas envoyer son fils chez Stelling, M. Riley aurait pensé que son « ami de la vieille école » était décidément têtu comme un âne¹.

¹ G. Eliot, *op. cit.*, p. 49.

C'est donc bien l'avis *de* M. Riley, et ne pas faire cas de cet avis, c'est ne pas faire cas de M. Riley *lui-même*. Il faut, dans l'analyse des actions, prendre en compte l'idée que s'en fait l'agent. Il y a mis toute son âme et tout son corps – et pourtant son intellect n'y est pour rien. Pur effet d'une situation et d'une manière d'être dont il n'est pas l'auteur, l'action de M. Riley n'en est pas moins effectuée *par* M. Riley, et celui-ci adhère parfaitement à l'accomplissement de l'action qui se fait tout naturellement, sous la contrainte conjointe d'un contexte, d'un affect et d'une expérience passée. Autrement dit, d'une position et d'une disposition.

Il faut nommer ce désir de M. Riley, qui est tout à la fois celui *de* M. Riley et qui ne peut se comprendre que *par* la coïncidence d'un contexte social et d'une situation. Davantage encore qu'un nom, il faut un concept pour saisir cet état dans lequel se nouent une manière d'être singulière (le mécanisme singulier de l'automate) et un monde extérieur (les causes extérieures qui le mettent en mouvement), en et par lequel elle trouve l'occasion d'effectuer ses désirs (l'agentivité de l'agent). Il faut en effet tenir ensemble trois éléments. M. Riley est tout prêt pour répondre aux demandes, mais ce sont les demandes qui déclenchent l'accomplissement de l'action, et les situations et les inclinations n'ont de sens que relativement à une manière d'être qui lui est propre et qui explique une certaine allure singulière de la réponse. Le gré que nous mettons à accomplir nos actions est le signe que ces actions sont bien les nôtres, qu'il y va de nous et de nos désirs. En même temps, ces actions ne se comprennent que par la référence à un contexte qui vient produire les conditions de l'effectuation. Bien plus, cette manière d'être qui nous est propre est elle-même le fruit d'un tempérament, d'une expérience passée et d'une éducation. Nos actions et nos désirs ne s'expliquent pas tout entiers par nous. Nous sommes bien évidemment la cause de nos opérations, mais la cause *inadéquate*¹.

C'est précisément ce que permet de saisir le concept de disposition : M. Riley était disposé *de* telle sorte qu'il était tout disposé à donner son avis. Il y est bien disposé, il y incline tout à fait ; mais ça ne dépend pas seulement de lui, il a fallu toute la coïncidence d'un passé et d'une situation présente pour que la rencontre entre la « marmaille affamée » qui le compose et le « morceau » qu'on lui présente se réalise :

Le mot « disposition » paraît particulièrement approprié pour exprimer ce que recouvre le concept d'*habitus* (défini comme système de dispositions) : en effet, il exprime d'abord le *résultat d'une action organisatrice* présentant alors un sens très voisin de mots tels que

¹ E III déf. 1.

structure ; il désigne par ailleurs une *manière d'être*, un *état habituel* (en particulier du corps) et, en particulier, une *prédisposition*, une *tendance*, une *propension* ou une *inclination*¹.

Le concept de disposition désigne ce *relais* que l'agent effectue entre l'extériorité des circonstances, des rencontres et des normes sociales, et ses propres aspirations. Ce nœud qui se constitue dans l'agent entre les causes et les effets ou les raisons d'agir et le désir d'agir, n'est rien d'autre que ce qui opère la relation entre un agent et son milieu. Les dispositions sont ce qui marque *l'exposition* de l'homme dans la nature, son extrême passivité et fragilité ; mais aussi son *effort* pour réagir, bon gré mal gré, aux circonstances, et ce d'une manière certaine et déterminée².

La relation à trois termes que relève Bourdieu dans l'extrait cité ci-dessus exclut singulièrement la médiation de l'intelligence et de la volonté. Convoquer des dispositions dans l'explication de l'action, c'est aussi signaler le caractère largement *non intellectualisé* et *non volontariste* de cette relation. Ou plutôt, l'intelligence sera elle-même conçue comme une manière d'être dont les conditions de formation et d'effectuation échappent en grande partie à la réflexivité de l'agent. Pour agir avec intelligence, encore faut-il y être disposé. On oublie trop facilement le travail – souvent effroyable de cruauté –, assez proche de ce que Nietzsche appelait la « moralité des mœurs³ », qui a consisté à former notre intelligence réflexive ou calculatrice⁴. La volonté, quant à elle, entendue comme l'acte d'un sujet qui a ses raisons mais qui n'en est pas moins libre créateur de ses initiatives, n'est-elle pas au fond que l'effet d'une inclination, d'une *propension* qui travaille en sous-main et explique les décisions de l'agent ? Il faut certes vouloir pour pouvoir, mais ne faut-il pas *pouvoir vouloir*, avoir la *puissance*, être *disposé* à vouloir ?

Si je n'ai pas d'argent pour voyager, je n'ai pas de besoin, c'est-à-dire de besoin réel et se réalisant, de voyager. Si j'ai la vocation d'étudier, mais que je n'ai pas d'argent pour le faire, je n'ai pas de vocation d'étudier, c'est-à-dire pas de vocation active, véritable. Par contre si je n'ai

¹ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 2000, p. 393, note 39.

² Faut-il donc voir en George Eliot une romancière dispositionnaliste, à l'instar de Dostoïevski ? Ce serait suffisamment rare pour le signaler. Comme le fait remarquer Bourdieu, la représentation de l'homme comme sujet conscient auteur de ses actions est « inscrite dans le langage ordinaire et ses tournures grammaticales toutes préparées pour la description finaliste, ainsi que dans les formes conventionnelles de narration, comme la biographie, le récit historique ou le roman qui, au XVIII^e et XIX^e siècle, s'identifie à peu près complètement, comme le remarque Michel Butor, à la narration des aventures d'un individu, et qui prend presque toujours la forme d'enchaînements d'"actions individuelles décisives, précédées d'une délibération volontaire qui se déterminent les unes les autres" ». P. Bourdieu, *Méditations pascalienues*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 2003, p. 199. Néanmoins, il faudrait certainement nuancer ce jugement : Mme Bovary ne délibère pas souvent.

³ Nietzsche, *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Vol. IV, *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, suivi de *Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, §9.

⁴ Calculer profits et pertes plutôt que privilégier immédiatement l'honneur ne va pas de soi. Voir à ce sujet Ch. Laval, *L'Homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, coll. NRF essais, 2007.

réellement pas de vocation d'étudier, mais que j'en ai la volonté et l'argent, j'ai par-dessus le marché une vocation effective¹.

Si je manque d'argent et suis assuré de ne jamais en avoir à l'avenir, tout au plus aurai-je une velléité de partir en voyage. Plus probablement, je ferai de nécessité vertu, et prendrai « l'air d'être convaincu » en dénigrant les voyages qui sont faits pour les oisifs. Il en va ici comme de l'amant éconduit qui dénigre les femmes². On a les désirs, non qu'on mérite, mais qu'on peut. Même les cas exceptionnels témoignent de ce fait : celui qui a « voulu » voyager alors que son milieu social fermait cet horizon n'a pu le vouloir qu'en fonction de sa position singulière (rupture avec les parents et visite d'un recruteur de l'armée par exemple). Ce qu'on peut est déterminé par une pluralité de facteurs sociaux, affectifs et circonstanciels dont la rencontre trace la route de nos volontés. Faut-il alors en conclure que nous sommes contraints et forcés par notre position dans le monde social et naturel ? Mais comment comprendre alors le relais de ces contraintes, qui s'effectue dans et par les dispositions de l'agent ?

[...] On peut *déduire* les goûts populaires pour les *nourritures* à la fois les plus *nourrissantes* et les plus *économiques* [...] de la *nécessité de reproduire au moindre coût la force de travail* qui s'impose, comme sa définition même, au prolétariat. L'idée de goût, typiquement bourgeoise, puisqu'elle suppose la liberté absolue du choix, est si étroitement associée à l'idée de liberté, que l'on a peine à concevoir les paradoxes du goût de nécessité. Soit qu'on l'abolisse purement et simplement, faisant de la pratique un produit direct de la nécessité économique (les ouvriers mangent des haricots parce qu'ils ne peuvent se payer autre chose) et ignorant que la nécessité ne peut s'accomplir, la plupart du temps, que parce que les agents sont *inclinés* à l'accomplir, parce qu'*ils ont le goût* de ce à quoi ils sont de toute façon condamnés. Soit qu'on en fasse un goût de liberté, oubliant les conditionnements dont il est le produit et qu'on le réduise ainsi à une préférence pathologique ou morbide pour les choses de (première) nécessité, une sorte d'indigence congénitale, prétexte à un racisme de classe qui associe le peuple au gros et au gras, gros rouge, gros sabots, gros travaux, gros rire, grosses blagues, gros bon sens, plaisanteries grasses³.

L'*amor fati* déjà repéré chez M. Riley n'est pas autre chose que le symptôme d'une relation effectuée par et dans l'agent entre ses désirs et le monde extérieur : la disposition, c'est l'incorporation de l'extériorité, et dans « corps », il faut entendre ici les braillements de la « marmaille affamée » qui réclame son « morceau ».

2) Un concept spinoziste des dispositions

Le concept de disposition nous semble crucial pour l'élaboration d'une théorie de l'action qui ne fasse abstraction ni des conditions de l'action, ni de la nature de l'agent, ni enfin de la dynamique qu'il met dans leur effectuation, à quoi il faut encore ajouter les *vraies*

¹ Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. J.-P. Gougeon, Paris, Garnier Flammarion, 1996, p. 211.

² E V 10 sc.

³ P. Bourdieu, *La Distinction*, Paris, Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, 1982, p. 198-199.

idées – souvent fausses – que s’en fait l’agent. Autrement dit, une théorie de l’action concrète ne doit pas faire fi d’un fait patent qui, à l’instar de la lettre volée¹, semble trop souvent ignoré des philosophes, mais aussi des sociologues, économistes et psychologues : l’homme appartient à la Nature – et dans la nature, il faut compter aussi le monde social. Mais il serait tout aussi absurde de dénier l’*agentivité* des choses de la nature. Ne faut-il pas en effet s’étonner du gré et de l’élan que mettent les hommes à effectuer volontiers ce à quoi ils étaient condamnés ? Si l’intelligence de la pratique doit tant à Bourdieu, c’est parce qu’il a su tenir ensemble les deux principes d’explication de l’action, par l’utilisation de ce concept de disposition qui lui permet tout à la fois de *plonger l’homme dans le social* et de signaler que c’est *l’homme qui agit dans le social*.

Pourquoi alors relire ce concept à l’aune de la philosophie de Spinoza ? D’abord parce que c’est la condition pour constituer une théorie naturaliste de la pratique, au-delà des bornes sociologiques. Le social est très certainement surdéterminant pour rendre compte des dispositions des agents – c’était déjà le cas chez M. Riley, mais aussi chez Arkadi, symptôme d’une époque et d’une biographie sociale –, mais la matière travaillée par cette détermination sociale est de nature *affective*². Nulle mieux que la philosophie de Spinoza n’offre le cadre théorique pour penser les dispositions en les expliquant à partir d’une théorie naturaliste de l’homme, défini – comme toute chose de la nature – par son aptitude à être affecté et à affecter. Cette aptitude n’est pas simplement celle d’une matière « indifférente » : l’ontologie spinoziste fournit les moyens conceptuels pour penser les effets affectifs que ces affections de l’extériorité produisent dans l’agent. Car cet agent, comme toute chose de la nature, fait *effort pour persévérer dans son être*, ce qui revient bien souvent à faire effort pour *accomplir ce qu’il est contraint d’accomplir* par l’effet conjugué des causes extérieures et de sa manière d’être. Cette exposition de l’individu dans la nature n’est donc pas pure passivité, et on a pu parler à ce propos de « stratégie du *conatus* » pour désigner l’activité – passivement

¹ E. A. Poe, « La lettre volée », in *Histoires extraordinaires*, trad. Ch. Baudelaire, Paris, Belfrage, coll. Maxi-poche Classiques étrangers, 1996.

² F. Lordon use ainsi de Spinoza en complément de Marx et de Bourdieu pour proposer ce qu’il appelle un « structuralisme des affects ». Parmi ses ouvrages, signalons : F. Lordon, *L’intérêt souverain. Essai d’anthropologie économique spinoziste*, Paris, La découverte, coll. Armillaire, 2006. *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La fabrique, 2010 ; *La société des affects*, Paris, Seuil, coll. L’ordre philosophique, 2013 ; *Imperium*, Paris, La fabrique, 2015. On peut signaler aussi de nombreux articles. Contentons-nous de renvoyer ici à « Spinoza et le monde social », in P.-F. Moreau, Cl. Cohen-Boulakia et M. Delbraccio, (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS, 2012 ; « Derrière l’idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude. Le *Traité politique* comme théorie générale des institutions sociales », in Ch. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

déterminée – que déploie la chose pour persévérer dans son existence, notamment dans son activité de liaison des affections reçues du dehors¹.

Mais il n'est pas seulement question d'étendre la théorie dispositionnaliste de l'action au-delà du champ sociologique. Il s'agit aussi de la fonder sur un concept qui obéisse lui-même à certains réquisits : que l'explication de l'action soit intégralement *nécessitariste*, que toute indétermination dans le réel soit évacuée, et enfin qu'aucune place ne soit laissée à un quelconque « mystère » dans la « création » de l'action. Seule la philosophie spinoziste offre le cadre ontologique et épistémologique qui permette de produire une théorie absolument et résolument rationaliste de l'action². Il s'agit là très certainement d'un présupposé de notre part, largement tributaire d'une préférence : tout « asile de l'ignorance³ » doit idéalement être éliminé. C'est d'autant plus essentiel dans une théorie de l'action, car c'est encore et toujours le spectre du ressentiment, de la haine, de la culpabilisation, mais aussi de la justification par le mérite, la volonté, l'effort (en un sens rien moins que spinoziste cette fois) qui subrepticement peuvent s'immiscer dans notre rapport pratique et théorique aux autres et à soi-même. Peut-être est-ce là un lieu commun spinoziste, mais c'est très certainement aussi son véritable cri de ralliement éthique : « ne pas rire, ni pleurer, ni détester, mais comprendre. »

3) Une histoire de flou

Peut-être y a-t-il un peu d'ironie – involontaire – à convoquer le concept de disposition pour produire une philosophie de l'action rationaliste, déterministe et, nous le

¹ De L. Bove, citons notamment : *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996 ; son introduction au *Traité Politique* de Spinoza, Paris, Le Livre de Poche, 2002, intitulée « De la prudence des corps. Du physique au politique » ; « “Bêtes ou automates”. La différence anthropologique dans la politique spinoziste », in Cl. Cohen-Boulakia, P.-F. Moreau, M. Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza, op. cit.*, p. 157-178 ; « Le corps sujet des contraires et la dynamique prudente des *dispositiones corporis* », *Astériorion* [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 15 septembre 2005. URL : <http://asterion.revues.org/318> ; « La théorie du langage chez Spinoza », *L'Enseignement philosophique*, n° 4 de mars-avril 1991.

² Notre concept remplirait ainsi les conditions énoncées par Y. Citton et F. Lordon dans « Un devenir spinoziste des sciences sociales », qui sert d'introduction à l'ouvrage *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Y. Citton et F. Lordon (dir.), Paris, Éditions Amsterdam, Coll. « Cauter ! », 2008 (cité dorénavant *Spinoza et les sciences sociales*). Ils déterminent en effet 5 « thèses-positions » qui définissent le spinozisme : « le spinozisme est un naturalisme intégral », « le spinozisme est un déterminisme intégral », « le spinozisme est un antihumanisme théorique », « Le spinozisme dénonce par avance les illusions de l'individualisme méthodologique », « Le spinozisme propose une approche purement relationnelle des réalités humaines ». Ils signalent d'autre part des chantiers en cours ou en projet auxquels nous espérons contribuer : « l'analyse anthropologique des comportements humains à la lumière de la puissance propre du concept spinozien de *conatus* », « l'action dans une économie générale des affects », « l'analyse des mécanismes constituants de bouclages auto-transcendants dans lesquels peut entrer la puissance de la multitude », « L'analyse des phénomènes de confiance et de croyance : du monétaire au religieux », « Une théorie des institutions sociales et du changement institutionnel ».

³ E I app.

verrons, actualiste et mécaniste – en un sens qu’il faudra néanmoins préciser. Ce concept a en effet la réputation d’être un simple cache-misère, un asile de l’ignorance qui ferait signe vers des qualités « plus occultes que toute qualité occulte¹ ». La disposition n’est-elle pas de l’ordre de la vertu dormitive de l’opium, à laquelle on la compare très souvent ? Dire que l’agent a bien joué au tennis parce qu’il en avait la disposition, n’est-ce pas un peu se moquer du monde ? Est-ce bien là une *explication* ? Le plus souvent d’ailleurs, le concept est mobilisé *contre* la tentative d’explication par des causes actuelles, au profit d’une *compréhension* par les raisons irréductibles à des états de fait. C’est ainsi qu’une philosophie dispositionnaliste d’inspiration pragmatiste défend l’indétermination et la virtualité des dispositions comme un principe essentiel pour rendre compte adéquatement de la pratique². Un tennisman n’a-t-il pas la capacité de jouer au tennis même quand il ne joue pas ? Et peut-on concevoir une telle capacité comme une *cause* du fait qu’il joue ici-maintenant ? Il arrive ainsi qu’on objecte à la sociologie d’inspiration bourdieusienne de faire jouer au concept de disposition (ou d’*habitus*) le rôle de cause actuelle et de moteur de l’action, au nom du refus d’accorder aux dispositions une réalité substantielle – entendons par là « actuelle »³.

À ce propos, il a été reproché à P. Bourdieu le déterminisme qu’impliquent ses concepts de disposition et d’*habitus*. Pourtant, nous le verrons, le sociologue s’est plutôt défendu de tout déterminisme mécaniste, et s’est souvent référé à une tradition qui *refusait* un tel déterminisme, précisément au nom d’une certaine indétermination de la pratique. En réalité, nombre de ses critiques ont confondu le déterminisme social – qu’on trouve effectivement chez Bourdieu – et l’automatisme. Le « sens pratique » n’est pas un automatisme, par-delà toutes les ambiguïtés de l’auteur à ce propos, dues notamment à l’usage abondant qu’il fit dans son œuvre de la métaphore de l’automate. Les critiques que Bourdieu adresse à un déterminisme mécaniste qui réduit l’agent à un automate sont d’ailleurs, pour partie du moins, fondées, et impliqueront une redéfinition (spinoziste) du

¹ E V préf. à propos de la glande pinéale.

² L’ouvrage de référence à ce propos est très certainement celui d’E. Bourdieu, *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l’action*, Paris, Seuil, 1998. Voir aussi sa contribution à l’ouvrage collectif intitulée « Dispositions et action », in Ch. Chauviré et A. Ogien (dir.), *La Régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l’explication de l’action*, Éditions de l’EHESS, 2002, p. 95-110.

³ Ce qui ne revient pas forcément à adopter une position éliminativiste, ni même réductionniste. Contre Bourdieu ou Lahire, qui selon lui ont une conception trop substantialiste et causale des dispositions, A. Ogien considère que les termes dispositionnels ne devraient être considérés que comme des « tickets d’inférence », selon l’expression de Ryle auquel se réfère Ogien. Il ne croit pas en leur réalité, mais il ne pense pas pour autant qu’on puisse même idéalement s’en débarrasser, puisque la connaissance ordinaire elle-même mobilise le vocabulaire des dispositions conçues comme possibilités ou éventualités. La disposition acquiert alors une *fonction* d’anticipation dans l’action présente actuelle, et en ce sens, elle a une réalité *fonctionnelle*. Voir A. Ogien, « Les dispositions comme éventualités. Une conception sociologique de l’anticipation », in Ch. Chauviré et A. Ogien (dir.), *La Régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l’explication de l’action*, op. cit., p. 111-131.

mécanisme et de l'automatisme. Mais, nous le verrons, la conception que Bourdieu se fait des dispositions est au cœur de ce débat autour du déterminisme et de l'indétermination : loin de concevoir de façon univoque les dispositions comme des états actuels bien définis qui déterminent mécaniquement des actions, Bourdieu les considère souvent comme des schèmes d'action suffisamment vagues et flous¹ pour ne pas ruiner l'agentivité des agents. Quelle que soit l'ambiguïté du sociologue à ce sujet², elle fait ressortir toute la difficulté que représente l'usage d'un tel concept. Une philosophie actualiste et déterministe semble interdire d'y avoir recours. Le faire, c'est *a priori* s'inscrire dans une philosophie qui accepte une relative indétermination dans le réel.

Pour augmenter la difficulté, l'indétermination qui constitue l'intension du concept se retrouve dans son extension. Son usage en philosophie trouve son origine dans la médecine humorale grecque³, où il indique le terrain individuel qui prédispose à certaines pathologies – registre médical qui apparaît encore dans la formule « il ne peut pas vous recevoir, il est indisposé ». C'est la thématization et l'acception aristotélicienne du concept et ses reprises par la philosophie médiévale qui va en dessiner les contours essentiels⁴. Cette origine explique que le concept désigne, invariablement, une *puissance* séparée de *l'acte*⁵. C'est en forgeant qu'on devient forgeron, mais une fois devenu forgeron, on le reste sans avoir à toujours forger. Néanmoins, l'une des difficultés majeures vient de ce que le mot « disposition » est souvent utilisé comme synonyme d'« *habitus* », alors même qu'ils sont distingués dans les œuvres de référence, tant chez Aristote que chez Bourdieu. Ainsi, l'acception d'inspiration aristotélicienne des dispositions concerne en réalité, bien souvent, ce que le Stagirite appelait l'*hexis*, équivalent grec de l'*habitus* et distinct de ce qu'il appelait *diathesis*, dont la traduction

¹ P. Bourdieu parle ainsi de la « logique de l'à-peu-près et du flou » dans *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 146.

² Nous reviendrons bien entendu sur toutes ces questions, ainsi que sur celles qui suivent.

³ Le mot grec est « *diathesis* ». Voir par exemple Hippocrate, *L'ancienne médecine*, in *Œuvres complètes*, éd. bilingue, tome II, 1^{re} partie, trad. J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 2002, VI, 2 et VII, 2 ; *Du fœtus de huit mois*, in *Œuvres complètes*, tome XI, trad. R. Joly, *op. cit.*, 2003, XII, 1 ; *De l'aliment*, in *Œuvres complètes*, tome VI, 2^e partie, trad. R. Joly, *op. cit.*, 2003, 34. Nous reviendrons plus bas sur le sens médical de cette notion.

⁴ Aristote est le premier à conceptualiser la notion de *diathesis*, à partir des usages qui en sont faits non seulement dans la médecine, mais aussi chez Platon, par exemple dans le *Philèbe*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, Garnier Flammarion, 2002, 11d et *sq.*, ainsi que *La république*, trad. Georges Leroux, Paris, Garnier Flammarion, 2002, IX, 579e. Sur ce point, voir l'introduction du mémoire de Master de F. Marion, *Études sur les notions de diathesis et d'hexis chez Aristote*, soutenu en 2015 sous la direction de C. Cerami et M. Rashed, à l'Université Paris-Sorbonne. Thomas d'Aquin use très souvent du concept de *dispositio*. Quelques exemples significatifs parmi tant d'autres dans *Somme théologique*, trad. A.-M. Roguet, Paris, Les éditions du Cerf, 2004, tome I, Première partie, quest. 12, art. 5, p. 227 ; ou *Somme contre les Gentils*, trad. R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton et L.-J. Moreau, Paris, Les éditions du Cerf, 1993, Livre IV, chap. 95, p. 993. Pour le texte latin, nous sommes allés consulter l'édition Léonine.

⁵ Signalons dès maintenant que cette puissance, chez Aristote, est elle-même déjà l'actualisation d'une puissance. Elle n'est pas virtuelle. Nous y reviendrons.

littérale par le mot « disposition » est plus adéquate. La difficulté est accrue quand on sait que les distinctions qu'on trouve dans les travaux d'Aristote et de Bourdieu ne se recouvrent pas.

En réalité, sous le concept de disposition, on trouve une multiplicité de notions avec lesquelles il est souvent confondu. L'une de nos tâches sera précisément d'en délimiter l'extension. Par-delà la confusion fréquente entre « disposition » et « *habitus* », le mot « disposition » est souvent utilisé pour désigner tout un ensemble flou de notions relatives à des manières d'être, y compris pour des êtres inertes comme du sucre ou un électron. Ainsi, en lieu et place du tennisman ou du forgeron – une fois devenu forgeron, le reste-t-il quand il ne forge pas ? – un exemple récurrent dans les débats sur les dispositions est celui du sucre : celui-ci a-t-il ou non une disposition à se dissoudre, même quand il n'est pas au contact d'un liquide ? Dans ce genre de contextes, il est rare que des auteurs procèdent à des clarifications conceptuelles, et identifient le plus souvent « disposition » à « aptitude », « pouvoir », « capacité », voire à « inclination » ou « tendance » – ce qui donne des choses curieuses à propos d'un morceau de sucre : le sucre a-t-il le *pouvoir* de se dissoudre ? A-t-il une *inclination* à le faire ? Quoi qu'il en soit, le point commun de ces manières d'être, qui fait semble-t-il l'intension du concept de disposition, c'est qu'elles apparaissent comme des réalités irréductibles à des bases matérielles et actuelles : des *virtualités* ou des *puissances* distinguées de l'acte. Aussi, convoqué pour référer les actions et pensées des agents à un arrière-plan qui les rend possibles, le concept de disposition en vient-il à désigner un état qui n'en est pas vraiment un, une sorte de potentialité en réserve. Et l'on retrouve alors la critique des qualités substantielles chère à Molière : « le sucre s'est dissout parce qu'il avait la capacité de l'être », ce n'est pas là seulement une lapalissade, car faut-il alors peupler le réel de la qualité « solubilité » ?

Une telle compréhension des dispositions ne convient pas à notre projet qui s'efforce de fournir une *explication* adéquate de l'action, à la fois nécessitariste, actualiste et pleinement rationaliste. Si le recours aux dispositions permet de tenir ensemble l'agentivité dont fait preuve l'individu qui agit, l'adhésion qu'il accorde à ce à quoi il était condamné, et son conditionnement par l'extériorité, autrement dit son aptitude à être affecté et à affecter, il nous semble nécessaire d'évacuer toute indétermination dans l'agentivité qui viendrait ruiner le pari de démystifier l'action. Or, quelle que soit la perspective adoptée – réductionniste, éliminativiste ou antiréductionniste¹ – et le domaine de la philosophie concerné – philosophie

¹ Il faudrait ajouter la conception fonctionnaliste des dispositions, qui considère la distinction entre dispositions et bases catégoriques comme valide d'un point de vue conceptuel (elle assure différentes fonctions

des sciences ou philosophie de l'action – le concept de disposition est toujours utilisé pour désigner un pouvoir, une vertu, une capacité, entendus en un sens non actuel. C'est la raison pour laquelle le spinozisme a pu sembler incompatible avec le concept de disposition. On le voit notamment chez Julie Henry : parce qu'elle use du mot « disposition » pour parler de capacités en puissance, elle affirme fort logiquement le caractère non dispositionnaliste de la philosophie de Spinoza¹. Tout ce qui précède suffirait donc à condamner l'usage que nous voulons faire de ce mot.

Cependant, un aspect largement inaperçu de l'histoire du concept vient à notre secours. La philosophie classique hérite en effet du concept scolastique de disposition en lui donnant pour dénotation un *état actuel* le plus souvent référé au corps, et reçoit donc un sens largement *matériel et mécanique*. Il conserve néanmoins, y compris, nous le verrons, chez Descartes, sa valeur dynamique : la disposition *des* parties du corps dispose l'âme à se porter sur tel ou tel objet. Mais le spinozisme, qui hérite de cet usage, se signale par une théorie particulière du rapport entre les appétits du corps et les volontés de l'esprit, ainsi que par une ontologie singulière de la puissance qui s'épuise totalement dans ses effets : tout est en acte, aucune puissance n'est en réserve, celle-ci s'effectue *nécessairement*. Le concept de *conatus* offre la dynamique, l'*élan* à la notion de *dispositio* comme état actuel de l'esprit et du corps, qui permet d'échapper aux critiques légitimes adressées à un mécanisme vulgaire : « *dispositio seu conatus*² ». C'est donc par et dans Spinoza que la signification du concept vient trouver ses déterminants dans un cadre rationaliste. À quoi il faut ajouter que cette philosophie offre les moyens de déterminer les contours du concept en précisant son champ sémantique, notamment par la distinction entre « disposition » et « aptitude », « *ingenium* » et « *habitus* », « aptitude » et « capacité », « puissance » et « pouvoir », « effort » et « puissance d'agir ». Nous montrerons notamment en quel sens il est possible de parler de « diminution » ou d'« augmentation » de la puissance d'agir alors même que toute puissance est toujours tout entière en acte. La disposition, c'est l'effort pas forcément manifeste mais pleinement actuel, qui peut être contrarié ou aidé par les circonstances ; la puissance d'agir, c'est la manifestation dans le réel extérieur, dont l'effectivité augmente ou diminue selon les aptitudes de l'agent et le contexte. Si l'on a cru en des dispositions virtuelles, c'est peut-être parce

d'explication), mais pas d'un point de vue ontologique. Voir par exemple S. Mumford, *Dispositions*, Oxford University Press, 1998.

¹ Voir la thèse de J. Henry, *L'éthique spinoziste comme devenir. Variations affectives et temporalité de l'existence*, (publiée récemment sous le titre *Spinoza, une anthropologie éthique - Variations affectives et historicité de l'existence*, Paris, Classiques Garnier, 2015), par ex. p. 47.

² E III déf. 32 des affects, expl.

qu'on a confondu à la fois « dispositions réelles » et « aptitudes imaginées », et « dispositions actuelles » et « désirs manifestes ».

Précisons cependant qu'il n'est nullement question ici de « dépasser » Bourdieu ou de tourner le dos à ce qui constitue l'une de nos principales sources d'inspiration et d'information, pour ne pas dire de *formation* : la critique est ici prolongation et changement, sans ingratitude¹. Il serait par trop facile de prétendre avoir repéré chez Spinoza une théorie dispositionnaliste sans reconnaître que nous l'y avons cherchée avec et par Bourdieu². Il s'agit plutôt de *radicaliser* l'idée bourdieusienne de « disposition » par le concept spinoziste de *dispositio*. Il en va de notre travail comme il en va du remarquable ouvrage de Chantal Jaquet paru en 2014 et intitulé *Les transclasses, ou la non-reproduction*³ : il est le fruit d'une mutuelle affection, Spinoza pour affecter Bourdieu, qui nécessairement aura affecté notre manière de lire Spinoza.

4) Une conception dispositionnaliste de l'éthique spinoziste

Si le spinozisme se révèle apte à fournir un concept actualiste, déterministe, nécessitariste et rationaliste des dispositions, le concept ainsi théorisé permet en retour de mieux comprendre ce que Pascal Sévérac a appelé le « devenir actif » chez Spinoza⁴. Dans l'ouvrage qui porte ce titre, l'auteur s'attache à expliquer *comment* un affranchissement éthique est possible dans un cadre nécessitariste et actualiste qui est celui de Spinoza. Contestant les interprétations de la passivité comme aliénation ou séparation de la puissance d'agir, et insistant sur le fait que toute puissance s'épuise entièrement dans ses effets, Pascal Sévérac souligne l'actualité toujours pleine et entière des dispositions. Aussi, la libération dont il est question dans *l'Éthique* ne peut-elle consister en une actualisation d'une puissance en réserve. Mais ses recherches l'ont conduit aussi à contester une conception purement

¹ La critique adressée par B. Lahire nous paraît assez pertinente, pour autant qu'on la situe dans la continuité de l'œuvre de P. Bourdieu. Même s'il pluralise et complexifie la théorie de l'action de Bourdieu, il semble excessif de prétendre qu'il s'abstraie de toute théorie générale et totalisante au profit d'un pluralisme des approches et des théories. Très clairement, Lahire s'inscrit dans une théorie de l'action tranchée, qui refuse l'individualisme et le subjectivisme, l'idéalisme et le libre arbitre, et même s'il conteste la généralisation de l'anti-intellectualisme et du sens pratique infra-cognitif à l'ensemble des actions, il voit dans les pratiques réflexives l'effet de dispositions socialement inculquées. Héritier direct de Bourdieu, Lahire permet de préciser, complexifier et développer les travaux sociologiques dans le cadre bourdieusien d'intelligibilité du monde social. Voir B. Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Fayard/Pluriel, coll. Pluriel, 2011.

² Avec la médiation supplémentaire de L. Bove, qui ne cesse de mobiliser les concepts de disposition et d'*habitus*, P. Sévérac, F. Lordon et quelques autres. Sur les relations Bourdieu – Spinoza, signalons encore P. Sévérac, « Le Spinoza de Bourdieu », in Cl. Cohen-Boulakia, P.-F. Moreau, M. Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza, op. cit.*, p. 47 à 62, et Christian Lazzeri, « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu », in Y. Citton et F. Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales, op. cit.*, p. 345-395.

³ Ch. Jaquet, *Les transclasses, ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014.

⁴ P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2005.

intellectualiste de la libération éthique. Il ne s'agit pas de minorer le rôle de l'intellect dans la modération des affects passifs, mais d'en comprendre les conditions réelles de possibilité, qui ne sont pas toutes intellectuelles. Pour échapper à la fixation qu'est la passion, il faut développer nos aptitudes à être affecté, c'est-à-dire à pâtir. C'est dans la continuité de ses travaux que nous tenterons de rompre définitivement avec une représentation de la passivité comme aliénation, ainsi qu'avec une conception trop naïvement intellectualiste de l'éthique spinoziste : pour comprendre et être actif, il ne s'agit pas de renouer avec une essence perdue en opérant une conversion intellectuelle : il faut y être *disposé*, c'est-à-dire le pouvoir. Loin d'exclure la passivité dans la conquête de l'activité, c'est par et dans les affections du dehors que l'individu conquiert sa liberté. Les « dispositions du dedans », qui désignent la puissance dans un régime actif de causalité adéquate, dépendent dans leur déploiement des « dispositions du dehors¹ ».

Autant Spinoza vient aider à la constitution d'une *idée vraie* de la pratique, autant cette *idée vraie* vient en retour éclairer la philosophie pratique spinoziste. C'est que toute philosophie *de la* pratique doit se prolonger dans une philosophie *pratique*. Comprendre à quoi on a affaire, c'est se donner les moyens d'agir pour le mieux. L'explicatif est irrémédiablement normatif, du moins chez Spinoza – mais n'est-ce pas le cas aussi de toute bonne sociologie ? – car enfin, il s'agit toujours de *faire effort pour persévérer dans notre être*, et la raison n'est jamais que l'expression la plus haute de cette *nécessité*. Agir, sur soi ou sur les autres, suppose la saisie des ressorts de l'action. Impossible d'enseigner, de diriger ou de *se* diriger si l'on ne prend pas en compte ce que peut *et ce que ne peut pas* l'individu concerné. On ne cache pas la lettre volée au même endroit selon les dispositions de celui qui s'apprête à chercher, mais encore faut-il avoir les dispositions suffisantes pour y songer². Il faut être disposé à pouvoir s'adapter à l'intelligence et aux désirs de l'individu pour le déterminer à agir de bon gré malgré lui selon nos désirs ou selon le bien. On s'épuisera en vains reproches ou en vaines félicitations si l'on projette dans la tête des hommes l'intelligence que tout homme s'attribue volontiers. Partir d'une compréhension dispositionnaliste de l'action nous dispose ainsi à agir pour le mieux éthiquement ou politiquement. Si l'on ne comprend pas ce qui fait que les hommes obéissent ou désobéissent, apprennent leur leçon ou font l'école buissonnière, prennent plaisir à faire ce qui leur nuit et fuient toute remontrance qui leur serait bénéfique, c'est très certainement par préjugé intellectualiste ou volontariste selon lequel la seule connaissance ou présence du bien suffit à

¹ E II 29 sc.

² E. A. Poe, *op.cit.*, p. 138-139.

ce que nous inclinons spontanément vers lui. Il faut en effet donner toute sa force à l'anti-intellectualisme¹ de Spinoza selon lequel, pour agir selon ce que notre raison nous indique, il faut y être disposé. Sinon, voyant le meilleur, nous ferons le pire, car le vrai en tant que vrai ne peut rien contre les affects². Produire un changement, en nous ou en autrui, passe donc moins par l'intellect que par les dispositions affectives, précisément pour donner *force* à l'intellect. Cette approche dispositionnaliste de l'action – qui inclut rappelons-le les idées que s'en fait l'agent – explique l'allure toute particulière du *Traité politique*, qui préconise de « faire avec » les hommes tels qu'ils sont et tels qu'ils pensent, tout en prévoyant des mécanismes institutionnels contraignant pour les faire agir autrement et qu'ils fassent leur devoir malgré eux mais, Spinoza ne cesse d'y insister, de bon gré. Il y va de quelque chose qui ressemble en apparence à de la manipulation managériale, et la conduite pratique des hommes de pouvoir témoigne d'une certaine habileté empirique en matière de connaissance des dispositions³, que Durkheim repérait par exemple chez les prédicateurs :

[...] Quand les prédicateurs entreprennent de convaincre, ils s'attachent beaucoup moins à établir directement et par des preuves méthodiques la vérité de telle ou telle proposition particulière ou l'utilité de telle ou telle observance, qu'à éveiller ou réveiller le sentiment de réconfort moral que procure la célébration régulière du culte. Ils créent ainsi une prédisposition à croire, qui devance les preuves, qui entraîne l'intelligence à passer par-dessus l'insuffisance des raisons logiques, et qui la porte à aller, comme d'elle-même, au-devant des propositions qu'on lui veut faire accepter. Ce préjugé favorable, cet élan à croire, c'est précisément ce qui constitue la foi⁴.

En plus de ce que Bourdieu appelait la « violence symbolique », qui fonctionne par l'incorporation des signes du pouvoir, et qui désigne cette disposition à reconnaître et reproduire l'ordre établi dans ce qu'il a de plus arbitraire, il faut ajouter le rôle des affects qui nous disposent à adhérer à ce qui nous opprime, à nous lancer avec tout l'élan de la passion vers ce qui signe notre mort certaine, bref, à « combattre pour notre servitude comme si c'était pour notre salut⁵ ». Mais il faut ajouter la *plasticité*⁵ des dispositions que la conception

¹ En fait, ce terme est tout sauf précis, et nous admettons qu'il y a un sens à parler d'intellectualisme pour l'éthique spinoziste. Si l'on entend par « intellectualisme » l'idée selon laquelle la connaissance des choses, de soi et de Dieu est la clé de la béatitude et la condition pour dépassionner notre rapport au monde, il est évident que Spinoza est intellectualiste. Mais si l'on entend par « intellectualisme » l'idée qu'il y aurait une prééminence de l'intellect sur les affects ou la volonté, et que la connaissance vraie suffirait à diriger la vie pratique, la philosophie de Spinoza est absolument anti-intellectualiste. Nous y reviendrons dans notre troisième partie.

² E IV 14.

³ C'est tout le sens du §2 de TP I.

⁴ Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1994, p. 514-515. Les termes « prédisposition » et « disposition » apparaissent aussi dans *Le suicide*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2002, par ex. p. 326 ou p. 365. La société dispose les individus à se suicider, et ce en déterminant même la manière et le moment de le faire. Nous ne distinguons pas ici « prédisposition » et « disposition », même si implicitement le sociologue semble accorder au premier terme une valeur plus explicative qu'au second : une prédisposition est une tendance ou disposition qui explique que l'agent soit disposé d'une certaine façon.

⁵ TTP préf. §7.

spinoziste autorise à penser – et que passe trop sous silence l’image de l’automate –, plasticité que nous mettrons en évidence dans notre première partie. La labilité de l’automate spinoziste en régime de passivité, ouvert à tous vents et fluctuant entre divers affects, explique la facilité avec laquelle il se laisse parfois dominer, mais aussi la facilité avec laquelle il peut se rebeller, parfois pour le meilleur, parfois pour le pire. Régner par les affects en donnant un objet stable et constant sanctionné par le pouvoir est un moyen de capter¹ la puissance de ces automates ignorants. Pour prendre « de bonnes dispositions » législatives, il faut connaître les dispositions des agents.

La théorie dispositionnaliste et spinoziste de l’action, qui donne lieu à une philosophie explicative réaliste, semble donc naturellement déboucher sur une éthique qui ne se donne pas la solution de son problème en postulant une miraculeuse toute puissance de la volonté et de l’intellect. Comprendre la réalité telle qu’elle est ne condamne pas à renoncer à la transformer, mais enjoint à produire les conditions concrètes d’un changement. On ne commandera rien aux hommes qui leur soit impossible, et on ne se contentera pas d’invoquer des valeurs et des principes universels pour ensuite sermonner ceux qui ne s’y conforment pas. On ne s’étonnera pas davantage qu’ils fassent ce qu’ils savent pourtant être nuisible, ou qu’ils ne sachent pas ce qui leur est utile. Cependant, on ne renoncera pas à faire effort pour disposer les hommes à agir et penser mieux, en faisant fond sur les lois qui régissent les affects et les opinions des hommes. On expliquera ainsi le rôle de l’imagination dans *Éthique* IV, censée venir au secours de la raison pour affecter l’individu et lui donner les forces de progresser. On développera ce que peut être une éducation spinoziste, emprunte de générosité, attentive à s’adapter à son public, mais qui ne se satisfait pas de la flatterie. On rendra aussi compte de la nature de l’État dans le *Traité politique*, pure machine automatisée qui fonctionne par le concours de tous – la puissance de la multitude – mais paradoxalement grâce à la loyauté de personne. Car enfin, quelle confiance accorder à des agents automates aussi dégingandés et aux comportements souvent absurdes que sont les hommes, y compris philosophes ?

Mais c’est peut-être là la grande différence entre une théorie spinoziste des dispositions et la connaissance empirique des habiles managers qui tendent des « pièges² » aux hommes : eux-mêmes ne savent pas ce qu’ils font et ce qui est bon pour eux. Il n’est qu’à voir l’échec fréquent, dans l’histoire de l’ambition tyrannique, du désir de *se faire aimer* de

¹ F. Lordon use souvent de ce terme. En dehors des ouvrages cités ci-dessus, voir encore : « L’empire des institutions (et leurs crises) », *Revue de la Régulation*, n°7, 2010 ; à propos de la monnaie, avec A. Orléan, « Genèse de l’État et genèse de la monnaie », dans *Spinoza et les sciences sociales*, *op. cit.*, notamment p. 168.

² TP I-2.

celui qu'on opprime. Seule la rationalité d'institutions soutenues de toute la puissance commune peut produire les conditions d'une libération éthique en disposant les hommes, malgré eux mais de bon gré, à convenir entre eux et à agir rationnellement, plutôt que d'être toujours menés par la crainte ou, ce qui est peut-être pire encore, par la dévotion. La plasticité des dispositions, c'est ce qui fait l'inconstance, mais aussi la perfection – c'est-à-dire la puissance – de l'homme, dont le grand nombre d'aptitudes à être affecté et à affecter doit être cultivé. C'est toute une philosophie pratique rationaliste, et donc réaliste-utopique, qui se dégage ici. « Faire avec » les hommes tels qu'ils sont ne doit pas conduire en effet à sombrer dans les limbes de l'exploitation habile, ni dans une vaine et triste résignation, mais doit mener à l'exigence de ce que Bourdieu appelait une *Realpolitik* de la raison, qui n'est rien d'autre que l'affirmation d'une rationalité sans fausses illusions, qui ne se veut pas tyrannique, mais qui reste universaliste et militante. C'est peut-être là l'intellectualisme de Spinoza : rien n'est meilleur pour nous que de connaître. Mais cet intellectualisme est aussi un communisme de la connaissance¹ : rien n'est meilleur que de connaître, sinon le fait de faire partager aux autres, c'est-à-dire à tous les hommes, l'amour de la vérité et l'amour de la Nature. Produire les conditions politiques, sociales, éducatives et éthiques d'un tel partage, c'est refuser ce relativisme béat des « tolérants » qui « respectent » tout ce qui est jusqu'à l'absurde, sans céder néanmoins au désir impérialiste de conformer tout le monde à sa propre complexion sans avoir égard aux dispositions des agents. La rationalité militante n'est pas la passion souvent militarisée pour des « Valeurs Universelles » abstraites qu'on chercherait à imposer, mais n'a rien à voir non plus avec l'amour abstrait pour une humanité qui réellement est aux abois et se déchire sous l'emprise des affects tristes. La *Realpolitik* de la raison, c'est la production d'un bien commun à même un réel dont on connaît sans illusion la nature mais pour lequel on ne s'interdit pas d'imaginer généreusement des promesses raisonnables.

¹ Voir A. Matheron, qui développe une telle thèse dans son ouvrage *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, 1988.

Partie 1. Dispositions du corps et aptitudes

Introduction

Le concept de « disposition » souffre d'être trop souvent considéré comme un terme générique regroupant des notions aussi diverses que « capacité », « aptitude », « pouvoir », « savoir-faire », « tendance », « inclination », « potentialité ». Emmanuel Bourdieu prévient, dans l'introduction de son ouvrage *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action* :

Nous partirons de la définition provisoire suivante : avoir une disposition, c'est être enclin à agir régulièrement de telle ou telle manière, dans telles ou telles circonstances. On peut se demander pourquoi, néanmoins, nous n'avons pas utilisé un mot du langage courant, tel que, précisément, « aptitude », « tendance », « capacité » ou même « habitude ». C'est simplement qu'il nous a semblé que, dans son usage savant, le mot « disposition » était, parmi tous les mots de la même famille, celui dont l'extension était la plus grande¹.

Bruno Gnassounou et Max Kistler annoncent quant à eux, dès la première note du premier chapitre de l'ouvrage collectif qu'ils dirigent sur les dispositions : « Nous utiliserons ici indifféremment les termes de “pouvoirs”, “dispositions” ou “capacités”². » On peut lire aussi dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, à l'entrée « Dispositions », cette étrange remarque méthodologique qui, pour éviter la confusion, propose d'identifier sous une même catégorie générale des concepts différents :

De nombreux termes ont été utilisés pour décrire ce que nous voulons dire par dispositions : « pouvoir » (terme de Locke), « puissance » (terme d'Aristote), « aptitude », « force », « capacité », « tendance », « potentialité », « propension », « capacité », etc. En un sens très général, ils signifient une disposition, ou quelque chose qui s'en rapproche. Pour éviter la confusion, cependant, nous nous en tiendrons au terme « disposition »³.

Tant en philosophie des sciences qu'en philosophie de l'action, l'idée d'un possible ou d'un virtuel non actuel est censée constituer l'intension du concept et rendre compte de son

¹ E. Bourdieu, *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, op. cit., p. 8-9.

² B. Gnassounou et M. Kistler, « Brève histoire des pouvoirs et dispositions », in B. Gnassounou et M. Kistler (dir.), *Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie. Le retour des vertus dormitives*, Paris, PUF, séries « Les rencontres de Normal'Sup », 2005.

³ « Many terms have been used to describe what we mean by dispositions: 'power' (Locke's term), 'dunamis' (Aristotle's term), 'ability', 'potency', 'capability', 'tendency', 'potentiality', 'proclivity', 'capacity', and so forth. In a very general sense, they mean disposition, or otherwise something close by. To avoid confusion, however, we will stick to the term 'disposition'. » S. Choi et M. Fara, « Dispositions », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (éd.), été 2012, URL : <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/dispositions> ./ Nous traduisons. On notera quelques efforts de distinction, par exemple chez Ryle qui, nous le verrons plus loin, propose de faire une différence entre capacité et tendance. Voir aussi N. Cartwright, « D'où viennent les lois de la nature ? », in Ch. Chauviré et A. Ogien (dir.), *La régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, op. cit., p. 86-89, qui distingue « capacité » et « disposition » ou « pouvoir », dans des termes qui ne sont cependant pas les nôtres.

extension. Une disposition serait, au sens le plus général du terme, une capacité latente qui pourrait se réaliser ou est en passe de se manifester, voire qui a tendance à s'actualiser. On pourrait ainsi dire d'un verre, exemple classique de la philosophie qui s'intéresse aux dispositions, qu'il a une disposition à se briser, au sens où, si les circonstances y sont favorables, il se brisera : il en a la capacité ou le pouvoir. Mais le concept renvoyant tout autant, et de façon confuse, à des inclinations ou à des propensions, faudrait-il dire alors qu'il a *tendance* ou qu'il *incline* à se briser, ou, comme le laisse entendre l'expression populaire, qu'« il penche du côté où il veut tomber » ? Certains philosophes des sciences physiques n'hésitent pas à parler de dispositions dans le sens de propensions, donc de tendances, à propos d'objets inanimés. S'il ne s'agit pas là d'un anthropomorphisme grossier mais d'une simple manière de parler, c'est que le concept est utilisé pour signifier une probabilité statistique virtuelle, et non un désir, un effort qui incline à se réaliser. Néanmoins, un certain usage non probabiliste mais réaliste du terme pris dans cette acception est parfois préconisé en physique. La disposition ne désigne plus seulement une capacité en attente d'actualisation, encore moins une configuration matérielle qui détermine une probabilité statistique : elle signifie au contraire une propension dont on affirme la réalité virtuelle. Plus qu'un possible en attente de réalisation, le concept de disposition semble signifier une virtualité, une tendance en passe de se réaliser, comme c'est le cas dans l'extrait ci-dessous :

La position et la vitesse doivent à présent être rattachées non à des propriétés spatiales ou à des formes actuelles, mais à des propensions [...] La mécanique quantique emploie des dispositions du type « propension », car ce type de disposition manifeste ses effets de façon probabiliste [...] Si donc nous nous demandons à quoi doit ressembler le monde pour que la mécanique quantique le décrive correctement, nous sommes conduits à affirmer l'existence de propensions réelles. On pense parfois qu'il est possible de réduire les expressions en termes propensionnels à des expressions en termes de probabilité conditionnelle etc., mais [on a montré que cela n'était pas possible]. Dans la théorie quantique des champs (une forme plus complète de la physique quantique), c'est jusqu'à l'*existence* des objets qui est une propriété dispositionnelle, laquelle peut ou non se manifester, comme par exemple, des paires de particules et d'antiparticules peuvent ou non se former. [...] La notion [de disposition] a des chances d'être fondamentale pour une analyse réaliste et non paradoxale de la physique quantique ; aussi importe-t-il de résister à certaines interprétations de la physique et du monde physique qui rendent impossibles les dispositions¹.

Deux sens du mot « disposition » apparaissent donc, et la confusion règne quant à la valeur statique ou dynamique qu'il faut lui donner : tantôt capacité abstraite qui dessine un ensemble de possibles, tantôt inclination ou tendance virtuelle, la distinction n'est pas

¹ I. J. Thomson, « Real Dispositions in the Physical World », *British Journal for the Philosophy of Science*, 39-1, Janvier-Mars 1988, 76-77, cité par Cl. Tiercelin dans « Le réalisme des universaux », Colloque de l'université de Caen (28 février-2 mars 2001) : *Sur la réalité des propriétés dispositionnelles*. Traduction de Cl. Tiercelin légèrement modifiée.

toujours clairement établie. Si l'intérêt de ce terme peut résider dans cette équivocité¹, encore ne faut-il pas, nous semble-t-il, *jouer* de cette équivocité en donnant une signification trop indéterminée au concept. Ainsi, que veut-on dire précisément quand on dit d'un verre qu'il aurait une disposition à se briser ? Veut-on dire que, si certaines conditions sont réunies, il se brisera ? Veut-on dire qu'il a une fâcheuse tendance à se casser, qu'il a un *penchant* à se briser ? En réalité, on comprend bien que sa « disposition » au sens de tendance n'est qu'une façon de parler et s'explique, d'un point de vue objectif, par sa position spatiale : c'est parce qu'il est *penché* qu'il a tendance à se briser. Littéralement et au présent, il ne tient pas debout, d'ailleurs on en a cassé plein, sa position dans l'espace est instable. On ne peut pas dire, à la lettre, qu'il soit disposé à se briser et qu'il y incline virtuellement. Mais il y a un sens à dire qu'il est disposé *de* telle façon qu'il y a des chances qu'il se brise : sa disposition dans l'espace dessine un certain champ d'effets possibles.

Il est toutefois assez curieux de remarquer que la littérature sur le sujet des dispositions n'insiste jamais, voire annule et nie activement la connotation spatiale du mot, pourtant la plus évidente. On peut s'étonner par exemple qu'un philosophe qui se réclame de la tradition de la philosophie du langage ordinaire exclue d'emblée tous les sens les plus courants du terme, y compris et au premier chef celui de configuration spatiale :

Précisons qu'il ne sera, ici, question que du concept « savant » de disposition, qui n'a pas d'équivalent dans l'usage ordinaire du mot. Nous excluons donc, d'emblée, tous les emplois courants qu'on peut faire [de ce mot, notamment quand il s'agit de] désigner la manière dont des objets sont répartis dans l'espace (*la disposition des chaises autour de la table*) [...]².

Le concept de disposition se trouve ainsi opposé à celui de base ou d'état catégorique, qui désigne une configuration ou une propriété actuelle. Le champ sémantique du mot « disposition » dans la philosophie est ainsi déconnecté du sens commun et ordinaire, si bien qu'un penseur comme Quine en vient à contester la réalité des dispositions et la vérité objective des termes dispositionnels au nom d'un matérialisme qui expliquerait les propriétés des choses à partir des configurations de la matière, autrement dit de la disposition de ses parties :

Chaque disposition, à mon sens, est un état ou un mécanisme physique. Le nom d'une disposition spécifique, comme par exemple la solubilité dans l'eau, mérite sa place dans le vocabulaire de la théorie scientifique comme nom d'un état ou d'un mécanisme particulier.

¹ Signalons que cette équivocité se retrouve dans le concept de virtualité lui-même : son étymologie (« virtualité » vient de « vertu ») lui confère à la fois le sens de capacité et de force, permettant ainsi de tenir ensemble la dimension abstraite du possible non réalisé et la dimension dynamique d'un principe d'actualisation qui gouverne le mouvement du réel en train de se faire.

² E. Bourdieu, *Savoir-faire*, *op. cit.*, p. 8. L'auteur se réclame notamment de Strawson p. 11-12. Sont évacués, en plus du sens spatialisant, l'idée d'état d'esprit à l'égard d'une personne (« être bien disposé »), celle d'être à disposition de quelqu'un, et enfin celle de planification de l'avenir (« prendre ses dispositions »).

Dans certains cas, comme dans le cas aujourd'hui de la solubilité dans l'eau, nous comprenons les détails physiques et sommes capables de les présenter explicitement en termes de l'arrangement et de l'interaction de petits corps. Une telle formulation, une fois achevée, peut même dès lors prendre la place du vieux terme dispositionnel, ou s'entendre comme sa nouvelle définition¹.

Ce que Quine appelle ici « vieux terme dispositionnel », c'est l'ensemble de ces mots indiquant une virtualité ou un possible non actuel : une capacité, un pouvoir ou une tendance. Mais le *mot* disposition indique pourtant ce qu'il appelle un « arrangement » de « petits corps », une certaine position des parties dans un espace. La disposition des tables et des chaises dans une pièce, avant de déterminer un champ d'actions possibles, désigne un arrangement, une structure, un agencement. Rien de plus actuel, en ce sens, qu'une disposition. Il est donc étrange de nier la base catégorique des dispositions pour en affirmer l'irréductibilité², tout autant que de nier l'existence des dispositions au nom d'un positivisme, d'un réductionnisme ou d'un éliminativisme.

Dans l'idée de disposition, il y a bien d'abord l'idée de positions différentielles de parties agencées dans l'espace d'une certaine manière. Plus largement, parler de disposition

¹ Quine, *The roots of reference*, La Salle, Open Court Publishing Company, coll. The Paul Carus lectures, 1990, p. 10. Cité et traduit par Cl. Tiercelin, *art.cit.* Voir aussi « Mind and verbal dispositions », in S. Guttenplan, ed. *Mind and Language*, New York, Oxford University Press, 1975, p. 92-94 : « A disposition is in my view simply a physical trait, a configuration or mechanism [...] The dispositional way of specifying physical traits is as frequent and as useful as it is because we are so often not prepared, as we now happen to be in the case of [*ex. gr.*] solubility, to specify the intended physical trait in other than the dispositional style. The dispositional way of specifying physical traits is indeed pretty generally *the* way of specifying them, except at high levels of scientific theory. [...] Disposition to behaviour, then, are physiological states or traits or mechanisms. In citing them dispositionally we are singling them out by behavioural symptoms, behavioural tests. Usually, we are in no position to detail them in physiological terms, but in this there is no anomaly ; we also commonly specify ailments *par accidens*, citing gross signs and symptoms and knowing no physiological details. » Tiercelin cite aussi D. M. Armstrong, « Dispositions are Causes », *Analysis* 30, 1969, p. 138-140 : « [...] il est impossible que le monde contienne quoi que ce soit d'autre et de plus que ce qui est actuel car il n'y a pas d'intermédiaire entre l'existence et la non existence. » Un ouvrage permet de bien comprendre les enjeux et les termes du débat autour des dispositions : D. M. Armstrong, C.B. Martin, U.T. Place, *Dispositions. A debate*, avec une introduction intéressante de T. Crane, qui est aussi l'éditeur de l'ouvrage avec J. Wolff, Londres, International library of philosophy, 1996.

² En plus de Thomson cité ci-dessus, citons B. Ellis, qui défend une conception anti réductionniste des dispositions. Certes, comme le remarque très justement V. Viljanen dans *Spinoza's geometry of power*, l'idée spinoziste selon laquelle, de la nature d'une chose, il suit causalement un ensemble déterminé de manières d'être, rejoint l'essentialisme dispositionnel de B. Ellis ou bien encore de R. Harré. Voir V. Viljanen, *Spinoza's geometry of power*, Cambridge University Press, 2011, p. 52. Cl. Tiercelin explique ainsi que, selon l'essentialisme dispositionnaliste, « des choses de telle ou telle espèce sont disposées à se comporter de telle ou telle espèce de manière, du seul fait qu'elles sont des choses de telle ou telle espèce. Leur identité comme membres de ces espèces dépend de ce qu'elles sont ainsi disposées à agir. » Il en résulte que les lois de la nature sont absolument nécessaires. Les capacités des choses, leurs propensions et leurs pouvoirs causaux sont des propriétés *essentielles*. En conséquence, « Il doit être impossible pour des choses, constituées comme elles le sont, de se comporter autrement qu'en accord avec les lois de la nature. Même Dieu [...] ne pourrait faire en sorte qu'elles se comportent autrement qu'en accord avec les lois de la nature. » Cl. Tiercelin, « Dispositions et essences », in B. Gnassounou et M. Kistler (dir.), *Les dispositions en philosophie et en sciences*, CNRS éditions, 2006. Pour autant, il serait exagéré de parler de spinozisme, étant donné qu'Ellis maintient une conception virtualiste des dispositions, qui sont réelles mais non actuelles et sont indépendantes d'une quelconque base catégorique.

renvoie, dans le langage courant, à un *état* actuel. Même dans son sens figuré de planification, lorsqu'il s'agit de « prendre nos dispositions », le mot désigne la spatialisation en acte de l'avenir dans le présent pour en conjurer la virtualité ou la contingence. En ce sens, rien de plus actuel qu'une disposition. Et peut-être serait-ce cette disposition *des* parties qui expliquerait l'aptitude et l'inclination à agir d'une certaine manière déterminée. N'est-ce pas d'ailleurs en ce sens que le sens commun utilise ce mot quand il dit d'une personne qu'elle est « bien disposée à notre égard » ? N'est-ce pas signifier tout ensemble ce complexe de manières d'être corporelles (sourire, entrain pour nous accueillir, « bonne tête ») et de tendance prête à s'accomplir ?

Il n'est pas interdit de reprendre à nouveau frais l'analyse de ce qu'est une « disposition » et d'affirmer un sens pleinement actualiste à ce terme, plus conforme au sens courant. D'autant plus que la philosophie spinoziste dans laquelle nous inscrivons notre travail confirme cette décision lexicale et conceptuelle : elle conduit à refuser de parler en termes de « capacités » en puissance, mais certainement pas à renoncer à parler en terme de « dispositions ». Le texte même de *l'Éthique* use de ce mot pour désigner à la fois un arrangement des parties pleinement actuel et une certaine orientation de l'effort ou *conatus*, fidèle ainsi à la double connotation du mot : position de parties et tendance ou inclination. C'est donc aussi l'occasion de préciser le lien entre le sens actualiste, statique du concept, et son sens dynamique¹. Une acception des dispositions dans un cadre métaphysique spinoziste conduit non seulement à refuser d'accorder une quelconque réalité à des virtualités ou des possibles dessinés par des capacités, mais aussi à affirmer le lien nécessaire et déterminé entre une disposition *de* la chose et ses dispositions à opérer d'une certaine manière déterminée. Autrement dit, et paradoxalement, il s'agit grâce à ce concept d'évacuer toute référence au possible ou au virtuel dans l'ontologie de l'action au nom d'un actualisme radical, ce qui passe par sa distinction d'avec les concepts de capacité, pouvoir, faculté et peut-être même celui d'aptitude, qui relèvent quant à eux de fictions de l'imagination.

Mais un avantage supplémentaire est conféré par l'usage spinoziste de ce mot dans une théorie de l'action : une disposition de parties désigne une *relation* et non pas une substance. Tandis que celle-ci est censée demeurer toujours une et la même en-deçà des changements, la disposition est ouverte aux modifications : les parties et leurs rapports peuvent changer. C'est par cette idée de disposition que Spinoza pense la *plasticité* du corps, dont le corps humain est certainement l'exemple le plus frappant. Les configurations et le

¹ Le sens dynamique sera abordé dans la deuxième partie.

réseau des parties étant modifiables dans une certaine mesure, c'est toute la diversité des individus et des sociétés qui peut être rapportée à cette idée fondamentale selon laquelle le corps peut recevoir différentes dispositions tout en restant le même. Conçues de manière spinoziste, les dispositions permettent ainsi de rendre compte des traits de comportement qui font la complexion propre et singulière d'un individu et d'un peuple, tout en faisant signe vers une extrême labilité des agents. Ce sera alors l'occasion d'évaluer la pertinence du concept d'*habitus* entendu, chez Aristote comme chez Bourdieu, comme disposition durable.

Chapitre I

Dispositions du corps : plasticité et singularités individuelles

[...] voilà ce qui fait la langue naturelle de notre imagination, ce langage qui est chargé de toutes les associations subtiles et inextricables, que les heures fugaces de notre enfance ont laissées derrière elles¹.

Spinoza ne cesse d’user du concept de « disposition » pour désigner l’agencement des parties du corps, conformément à la nouvelle philosophie qui, depuis Descartes, réduit les qualités à des rapports quantitatifs et mécaniques. Pour s’en tenir à l’*Éthique*, c’est dans l’Appendice de la première partie qu’on rencontre les premières occurrences de *dispositio* ou *disponere*, d’abord à propos de la disposition des choses dans la nature selon un ordre qu’on imagine avoir été voulu par Dieu, puis à propos d’une certaine configuration du cerveau. Ces deux occurrences ont un lien, étant donné que l’ordre ou le désordre qu’on croit trouver dans la disposition des choses de la nature dépend de notre imagination, qui elle-même dépend de notre constitution physique. Ainsi, « les hommes jugent des choses [et notamment de la disposition des choses] selon la disposition de leur cerveau [*dispositio cerebri*]² ». « *Dispositio cerebri* » doit s’entendre ici en un sens très matériel : il s’agit pour Spinoza de désigner un certain agencement des parties cérébrales. En ce sens, quand il parle de « disposition de l’imagination », il faut entendre qu’il doit y avoir la présence d’une image ou d’une trace dans le cerveau. Comme il le dit explicitement dans le chapitre II du *Traité théologico-politique*, Moïse, n’ayant « formé aucune image dans son cerveau », n’a pas la « disposition de [l’] imagination » des autres prophètes qui leur permet de « voir » Dieu³.

Le terme *constitutio*, qu’on traduit généralement par « état⁴ », est utilisé par Spinoza pour désigner la façon dont sont disposées les parties du corps à tel ou tel moment. Celui de

¹ G. Eliot, *Le Moulin sur la Floss*, *op. cit.*, p. 69.

² E I app.

³ TTP II-15. Nous ne distinguerons pas ici « trace » et « image ». Sur ce point, voir L. Vinciguerra, *Spinoza et les signes. La genèse de l’imagination*, Paris, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, 2005, chap. XI et XII.

⁴ Parfois cependant, Ch. Appuhn – et il n’est pas le seul – traduit *constitutio* par « disposition », par exemple dans E III déf. 1 des affects.

dispositio est privilégié quand il s'agit de rendre compte du caractère composé et plastique¹ du corps, qui rend possible la variation des états². Le scolie d'*Éthique* III 59 renvoie ainsi clairement le changement d'état du corps à un changement de disposition³. Néanmoins, les deux termes renvoient à la même réalité : la façon dont est agencé un corps. Le corollaire 2 d'*Éthique* II 16, qui parle de l'état [*constitutio*] du corps qu'indiquent les idées de l'esprit, renvoie à l'appendice d'*Éthique* I selon lequel les idées de l'imagination varient grandement selon la *dispositio cerebri* de chacun. On comprend donc que ces concepts n'ont pas un sens et une fonction équivalents, mais qu'ils ont un seul et même référent.

Le concept de disposition exprime la plasticité du corps et sert à expliquer la variation et la multiplicité possible des états (et donc, par exemple, des idées de l'imagination). Cette variation et cette multiplicité concernent non seulement les différentes positions relatives que peuvent recevoir les parties du corps sans pour autant détruire l'ensemble, mais aussi la configuration des parties elles-mêmes qui peuvent être modifiées par les chocs plus ou moins répétés des parties environnantes, dont elles retiennent les traces. C'est grâce à cette idée de disposition que Spinoza peut produire une théorie des manières d'être singulières, individuelles ou collectives. Si les hommes sont si inconstants et divers, qu'ils partagent néanmoins un *ingenium* commun selon leur environnement culturel et qu'ils conservent une identité propre malgré les grands changements qui les affectent, c'est parce qu'ils sont essentiellement plastiques. La disposition, c'est ce par quoi il est possible de penser l'incorporation d'une extériorité et les manières singulières qu'ont les individus d'être affectés par cette extériorité.

¹ La métaphore de la plasticité nous semble mieux convenir que celle de l'élasticité, évoquée par F. Alquié dans ses *Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2003, p. 250. L'élasticité fait signe vers la permanence de l'essence, par laquelle « certaines personnes prennent l'aspect de leur environnement tout en gardant leur propre penchant », comme l'exprime J. Dewey dans *Démocratie et éducation*, trad. G. Deledalle, Paris, Armand Colin, coll. U, 1975, p. 66. Pour qualifier la capacité qu'a un agent d'être éduqué et de croître, Dewey préfère le terme d'élasticité, et plus encore celui de malléabilité, car selon lui, l'éducation ne peut être réduite à une adaptation passive à l'environnement, même si nombre d'habitudes sont de cet ordre. Il insiste sur la capacité d'utilisation active et de transformation de l'environnement que nous confèrent certaines habitudes, ainsi que sur l'activité qu'implique toute expérience à la racine de nos dispositions. Pour lui, le terme de « plasticité » ferait signe vers une trop grande univocité et réceptivité dans l'acquisition d'habitudes, tandis qu'il cherche à insister sur la spontanéité qu'implique toute croissance. Il s'oppose ainsi aux conceptions de l'éducation qui visent l'inculcation d'habitudes fixes et rigides selon une fin censée signer l'arrêt de la croissance. Il faut au contraire, selon lui, prêter attention aux aptitudes de l'enfant (et de l'adulte, puisque la croissance ne s'arrête jamais) qui s'expriment. Si nous ne rejetons pas *a priori* l'ensemble de cette analyse, nous préférons employer le terme de plasticité, qui convient mieux à une conception spinoziste du corps : avant de conquérir une certaine élasticité dans ses rapports avec le milieu, l'individu est en effet soumis à un ensemble de conditionnements qui signalent son extrême passivité.

² J. Henry affirme que le terme *constitutio* « indique une variation possible de la disposition ou de la complexion du corps humain. » note 54 p. 79. Il nous semble que c'est plutôt l'inverse : le terme *dispositio* indique que la *constitutio* d'un corps peut changer selon la position différentielle des parties.

³ E III 59 sc. : « tandis que l'estomac se remplit, nous changeons d'état [*constitutio*]. Si donc, le corps ayant changé de disposition [*dispositio*]... ». Pautrat traduit ici *dispositio* par « état ».

1) Forme et disposition : identité et plasticité du corps

On sait le caractère peu développé de la physique telle qu'elle est exposée dans l'*Éthique*. Un problème semble intéresser particulièrement Spinoza : mettre en évidence la possibilité pour un individu de rester le même tout en ne cessant de changer¹. Sa définition de l'individu doit inclure l'unité d'une multiplicité et la permanence dans le changement, tout en évitant de donner à l'individualité les caractères d'une substance. C'est la raison pour laquelle il définit l'individu par sa *forme*, autrement dit par un rapport constant de communication du mouvement ou par une union extrinsèque entre des parties². La « nature » de l'individu, c'est donc sa « forme³ », entendons non pas sa figure visible, mais la « loi » ou « raison⁴ » qui régit selon un rapport déterminé les relations dynamiques entre les parties. L'intérêt d'une telle définition, c'est qu'elle autorise dans une certaine mesure un changement des parties sans que ce changement produise une transformation de l'individu⁵. Il est ainsi tout à fait possible que des parties soient reconfigurées ou déplacées, voire remplacées, sans que le tout ne change de nature : « un Individu composé peut être affecté de bien des manières tout en conservant néanmoins sa nature⁶. » La disposition des parties peut être modifiée sans que leur rapport fondamental ne se transforme.

Il faut donc que ce que Spinoza appelle *dispositio* ne soit pas identique à ce qu'il appelle la « forme ». C'est tout le sens des lemmes 4 à 7 de ce qu'on appelle la petite physique (qui suit la proposition 13 de la partie II de l'*Éthique*) que de déterminer une telle distinction. Ils doivent permettre de rendre compte de la possibilité de changer d'état dans la continuité de l'être individuel, de façon à expliquer par exemple qu'une passion excessive et obsessionnelle puisse engendrer un déséquilibre corporel et mental⁷ sans pour autant provoquer un changement de nature. Sauf si, bien évidemment, ce déséquilibre est si grand

¹ R. Andrault, dans *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Honoré Champion, 2014, p. 87, affirme que « la physique des lemmes s'attache moins à saisir les conditions de permanence d'un corps composé, que la nature des modifications actives et passives d'un corps complexe dont on postule la subsistance. » Il est vrai que Spinoza ne s'attache pas à *démontrer* les conditions de la permanence, mais il s'intéresse bien à en établir les conditions de possibilité. R. Andrault a raison de souligner que l'enjeu derrière cela, c'est de pouvoir insister sur la variabilité des états et des aptitudes dont est capable un individu, véritable critère de hiérarchie, nous le verrons, entre les individus – d'espèces différentes comme au sein d'une même espèce.

² E II, déf. qui suit la proposition 13, et lemmes 4 et 5.

³ E II Lemmes 4 à 7 qui suivent la proposition 13.

⁴ L32 §3 et TTP IV-1. Le terme « loi » s'appliquant aux choses de la nature ne doit cependant pas être compris sur le mode du commandement, comme s'il désignait une réalité transcendante : les choses n'obéissent pas aux lois, elles sont définies par un certain rapport de communication du mouvement, rapport qu'on peut appeler « loi » ou « nature ».

⁵ On distingue « changement » et « transformation », conformément à PM II-4.

⁶ E II Lemme 7 sc. qui suit la proposition 13.

⁷ E IV 43 sc. et 44 sc.

qu'il met en péril la communication du mouvement qui définit l'individu. Certains peuvent mourir d'amour par exemple. Le plus souvent néanmoins, nous nous languissons ou nous enthousiasmons juste un peu trop. Il en va de même pour les effets de l'alcool : ils nous changent, mais il arrive qu'ils tuent.

L'enjeu de tout cela est aussi de rendre pensable l'émancipation de la servitude, qui suppose cette plasticité corporelle dans le cadre d'une permanence de la forme. Il faut évidemment pouvoir changer sans se transformer si l'on veut prétendre pouvoir progresser. C'est à condition de distinguer la forme individuelle et la disposition des parties que les propositions 38 et 39 d'*Éthique* IV ne se contredisent pas : « tout ce qui fait que se conserve le rapport de mouvement et de repos que les parties du Corps humain ont entre elles, est bon », mais « ce qui dispose le Corps humain à pouvoir être affecté de plus de manières, ou ce qui le rend apte à affecter les corps extérieurs de plus de manières, est utile à l'homme ». En ce sens, conserver son être, c'est à la lettre ne pas conserver sa vie *en l'état*, mais au contraire faire effort pour accroître sa puissance d'agir et de penser. Il faut donc développer les aptitudes, développement qui est directement corrélé à la question de la variété des dispositions dont le corps et ses parties sont susceptibles. Cette culture de la variation des dispositions doit cependant se faire dans la mesure où cela ne contredit pas notre nature : « la mort survient au Corps [...] quand ses parties se trouvent ainsi disposées [*disponere*] qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos¹. » Il arrive en effet que la disposition des parties soit tellement bouleversée qu'elle dépasse les limites ou le cadre formel qui définissait l'individu. Si « nous vivons dans un continuel changement² », il y a des changements utiles, des changements nuisibles, et des changements mortels. Le plus grand malheur consiste à première vue en un changement du corps vivant en cadavre, mais ce malheur ne touche pas à proprement parler le corps vivant³. Dans l'échelle des malheurs qui affectent véritablement l'individu, on peut donc penser que le plus grave, c'est de rester le même formellement et de ne pas accroître ses aptitudes, ou, pire encore, de les voir décliner. L'absence de changement, voire une régression à l'état infantile, reviendrait à quelque chose de profondément nuisible, car « qui a, comme le nourrisson ou l'enfant, un Corps apte à très peu de choses, et dépendant au plus haut point des causes extérieures, a un

¹ E IV 39 sc.

² E V 39 sc.

³ Ce qui ne veut pas dire que la *peur* de la mort n'affecte pas l'individu vivant, y compris le sage, qui cependant n'y pense quasiment plus. Sur la différence entre épicurisme et spinozisme relativement à la question de la mort, voir l'article de Chantal Jaquet, « Le mal de mort chez Spinoza, et pourquoi il n'y faut point songer », dans Ch. Jaquet, P. Sévéric et A. Suhamy (dir.), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Paris, Kimé, 2003, p. 147-162.

Esprit qui, considéré en soi seul, n'a presque aucune conscience ni de soi, ni de Dieu, ni des choses [...]»¹. C'est la raison pour laquelle on fait effort pour que « le Corps du nourrisson se change, autant que sa nature le souffre et s'y prête, en un autre qui soit apte à beaucoup de choses [...]»². C'est l'effort de l'humanité tout entière qui est ici concerné, en-deçà même de toute préoccupation de sagesse : tout faire pour ne pas laisser le nourrisson dans son état misérable. On aime tant les nouveaux nés qu'on désire immédiatement les changer. Mais il ne s'agit évidemment pas de les tuer. Il faut donc, là encore, distinguer la nature ou configuration formelle, de la disposition ou de l'agencement matériel des parties, pour expliquer qu'on puisse changer de corps (le corps du nouveau-né « se change en un autre ») tout en restant le même individu (« autant que sa nature le souffre et s'y prête³ »).

C'est en ce sens qu'on a pu distinguer l'essence formelle et l'essence actuelle, l'être de la chose et son existence concrète constituée par ses états qui peuvent varier dans certaines limites. Comme l'explique Nicolas Israël dans *Spinoza. Le temps de la vigilance*, l'essence formelle est ce qui forme comme un cadre ou une loi qui détermine les limites au sein desquelles la puissance d'exister peut varier. L'essence actuelle est cette puissance d'exister qui varie dans les limites de ce cadre. On se gardera cependant d'imaginer trouver dans cette distinction la place pour une quelconque zone d'indétermination ou un espace pour du possible non réalisé. La forme ne dessine pas un ensemble de facultés ou de capacités en réserve, plus ou moins actualisées par l'essence actuelle. N. Israël prévient cette interprétation en posant le problème du possible et de la privation : si Spinoza distingue essence formelle et essence actuelle, ne risquons-nous pas en effet de réintroduire une réalité ontologique de la privation, l'essence actuelle n'effectuant pas toute la puissance *possible* permise par l'essence formelle ? D'un point de vue pratique, Spinoza pose d'ailleurs un modèle de nature humaine qui constitue comme un horizon de perfection possible. Cependant, d'un point de vue ontologique, N. Israël rappelle que la nécessité et la continuité des transitions affectives invalident l'idée selon laquelle la forme pourrait être plus ou moins actualisée : « L'essence formelle n'est donc pas un faisceau de possibilités qui existeraient au sein de la puissance d'agir sous forme de facultés⁴. » La catégorie du possible suppose l'ignorance de la nécessité du passage continu entre les différents états, selon la définition du possible qu'on trouve au paragraphe 53 du *Traité de la réforme de l'entendement*. Ainsi, la forme affectée à l'instant t par tel ou tel état n'aurait jamais pu être affectée autrement : le cadre est toujours rempli.

¹ E V 39 sc.

² *Ibid.* Dorénavant, nous traduirons le mot « *infans* » par « nourrisson ».

³ *Ibid.*

⁴ N. Israël, *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Paris, Payot, coll. Critique de la politique, 2001, p. 131.

Il faut ajouter à cet argument que si l'essence formelle est bien une loi, alors elle est toujours pleinement actuelle (de la naissance jusqu'à la destruction de la chose) puisque c'est elle qui règle les variations et les rapports entre les parties changeantes. La loi qui régit le sang, c'est ce qui fait du sang du sang, et ce qui impose que les variations se fassent selon un certain rapport déterminé toujours réalisé. En ce sens, acquérir des aptitudes et cultiver la variété des dispositions du corps ne peut consister en une actualisation toujours plus grande du rapport de mouvement et de repos, puisque c'est à la condition que ce rapport soit toujours déjà effectué en acte que des changements peuvent survenir sans détruire la chose. Il ne faut donc pas voir dans cette distinction forme – disposition une distinction réelle. Lorenzo Vinciguerra explique ainsi qu'il serait faux de considérer la forme comme « le support sur lequel viendraient se greffer des figures [...] ». Il ajoute que « si l'on peut dire que les figures “habillent la forme”, ce ne peut être que dans le sens très particulier, d'un habit si profondément attaché au corps qu'on ne saurait l'en séparer. Les habits de la forme constituent plutôt ses *habitus*¹ », entendons ses *manières d'être*. Il faut insister sur l'idée selon laquelle, *concernant le mode existant*, il n'y a pas de distinction autre que logique à faire entre l'essence formelle et l'essence actuelle : tout état déterminé effectue pleinement mais d'une certaine manière déterminée le rapport de mouvement et de repos qui définit l'essence d'une chose. C'est pour la même raison que nous montrerons qu'il faut distinguer « diminution de la puissance d'agir » et « contrariété de l'effort » : la *puissance* d'une chose est toujours aussi grande qu'elle peut l'être. Il n'est pas *possible* qu'un certain état effectue *moins* le rapport de mouvement et de repos qu'un autre. En conséquence, parler de « limite » ou de « cadre » n'est pas forcément le plus adéquat, étant donné qu'on imagine facilement une réalité ne pas remplir le cadre, ou en sortir. Quitte à multiplier les images, peut-être faudrait-il plutôt parler d'un moule qui vient forcer toutes les parties à « rentrer dans le moule », mais n'allons pas multiplier les images.

Quoi qu'il en soit, l'important pour le moment est de comprendre que nous ne cessons d'être affecté et de changer tout en restant le même, dans certaines limites. Par analogie, on peut par exemple changer la disposition des tables de mariage, ainsi que les tables elles-mêmes, sans pour autant annuler le mariage qui donne sa loi à la configuration du repas. Cependant, si les tables sont disposées à une trop grande distance les unes des autres, ou si elles sont chacune derrière un pilier, ou pire, si elles sont bancales et fragiles, le repas risque bien de ne plus être un repas de mariage, tant les échanges, la circulation des paroles et des

¹ L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, op. cit., p. 140.

gestes propres à un mariage seront empêchés. Enfin, l'identité d'un mariage singulier dépend de la manière singulière dont sont agencés les éléments, manière qui détermine la circulation des paroles et des gestes mais n'exclut pas des changements dans le cadre de certaines limites.

Si les corps composés sont capables de subir des changements tout en restant les mêmes, il n'y a pas lieu cependant de les considérer comme des substances. La distinction entre la forme et la disposition permet à Spinoza de penser un devenir de l'individu qui ne soit pas une destruction, sans ruiner le statut métaphysique de l'individu comme simple mode de la substance divine. La petite physique d'*Éthique* II permet ainsi de concilier deux éléments fondamentaux pour son éthique et sa politique : si l'évidence première nous apprend que nous restons identiques à travers les changements, l'expérience nous apprend aussi que les hommes sont divers et inconstants, qu'ils peuvent progresser comme régresser, et qu'ils ne cessent d'avoir commerce avec le réel extérieur qui les affecte. Par la plasticité du corps dont il rend compte, le concept de disposition permet de saisir notre exposition aux affections du dehors.

2) Traces et tracés singularisants : plasticité des parties du corps

Si Spinoza opère cette distinction entre la nature ou forme d'un corps et ses dispositions physiques, ce n'est pas forcément le cas de l'opinion : « un homme d'âge avancé » peut ne pas croire avoir été un nourrisson tant il croit sa nature différente de la leur, et seule la vue des nourrissons devenant des adultes peut l'en persuader¹. La différence entre nature et disposition est parfois si délicate que Spinoza reconnaît lui-même, face au cas du poète espagnol ayant perdu une grande partie de sa mémoire qu'il aurait « bien du mal à dire qu'il est le même² ». À l'égard de soi-même comme à l'égard d'autrui, la connaissance adéquate de notre identité ne semble pas aller de soi. Notre esprit a beau être l'idée de notre corps, il n'en a pas l'idée adéquate. Nous ignorons sa nature, et ne le connaissons qu'au travers des idées de ses affections, autrement dit de ses dispositions³. Nous savons ce qui nous arrive, mais quant à savoir qui est ce « nous » à qui il arrive quelque chose, c'est une autre affaire. En conséquence, si nous avons bien le *sentiment* d'être le même, ce ne peut être par *connaissance* de soi, mais par conscience de notre état. Il faut donc que nous conservions des traces de ce qui nous est arrivé, c'est-à-dire de notre passé.

¹ E IV 39 sc.

² *Ibid.* Il n'est « pas facile » [*non facile*] de dire qu'il est le même, ce qui ne veut pas dire qu'il n'est pas le même. Nous reviendrons sur cette question dans la deuxième partie.

³ E II 19 et *sq.* L'esprit ne se connaît lui-même que par les idées qu'il a des affections du corps ; l'homme n'a donc conscience de soi qu'au travers de ses états (voir l'explication de la définition du désir d'E III).

Poser le problème de l'identité au niveau de la mémoire permet d'ajouter un nouvel argument à l'idée d'une plasticité du corps. En effet, la mémoire est d'abord, chez Spinoza, un phénomène corporel¹. Aussi, perdre la mémoire, c'est en quelque sorte changer de corps, et toute la question de l'identité du poète espagnol est de savoir si c'est la forme du corps qui change, ou seulement sa disposition. Le poète se souvient bien de sa langue, mais c'est là ce qui fait de lui un espagnol, et il y en a d'autres ; ce qui fait sa singularité s'est effacé : il ne se souvient plus d'avoir été poète – et encore moins nourrisson ! Mais c'est là un cas limite. À chaque instant, une part de notre passé s'efface de notre mémoire, et de nouvelles expériences viennent enrichir notre vécu, sans pour autant que nous changions d'identité. C'est dire notre plasticité et notre aptitude à être affecté et à retenir les affections.

Le mécanisme de la mémoire repose sur le postulat 5 de la petite physique :

Quand une partie fluide du Corps humain est déterminée par un corps extérieur à venir souvent frapper contre une autre partie molle, elle change la surface de celle-ci, et y imprime comme des traces du corps extérieur qui la pousse².

La distinction entre des parties fluides, molles et dures a été postulée juste avant ce texte³. Spinoza a précisé que ces parties, pour être dites telles, devaient être des individus composés. Si certains individus – disons un organe comme le cerveau – sont mous et s'ils peuvent changer tout en restant le même, c'est parce que la disposition de leur propres parties peut changer sans qu'eux-mêmes ne changent de nature individuelle. Certaines parties du corps sont donc elles-mêmes plastiques. Or, le changement de disposition d'une partie change aussi, du même coup, le corps de l'individu que compose cette partie (si mon cerveau ne cesse de changer, alors mon corps lui-même change). Il ne s'agit plus tant ici d'un changement de la disposition des parties dans l'espace du corps, que d'un changement de la disposition d'une partie qui affecte l'ensemble de ses interactions avec les autres⁴. Autrement dit, tandis que nous avons montré la plasticité du corps au niveau des changements qui affectaient la

¹ E II 17 et 18.

² E II post. 5 qui suit la proposition 13.

³ E II post. 2 qui suit la proposition 13. Dans L6 §19, Spinoza considère ces qualités comme des idées inadéquates, de pures apparences subjectives. C'est très certainement le rôle joué par la plasticité du corps dans le procès éthique qui a conduit Spinoza à modifier son point de vue sur cette question. Précisons cependant que ces qualités ne font que signaler des différences de nature mais ne sont rien en soi, elles sont purement relatives. Aussi, même si nous nous exprimerons *comme si* certaines parties étaient molles, d'autres fluides, etc., il faut l'entendre en un sens relatif. Voir à ce sujet L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, le chapitre VIII. Voir aussi du même auteur « Pour une physique des traces. Spinoza avant Derrida », in Ch. Jaquet, P. Sévèrac, A. Suhamy (dir.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, Paris, Éditions Hermann, coll. Philosophie, 2009, p. 130-133.

⁴ Il est probable qu'un tel changement, engendrant une nouvelle distribution des relations entre les parties, provoque leur réordonnement global. L'achat d'un nouveau meuble entraîne toujours la réorganisation globale de la pièce, qui pourtant reste la même. De même, on connaît les phénomènes de compensation suite à la perte de la vue ou de l'ouïe, qui entraîne une réorganisation cérébrale sans qu'il y ait pourtant changement d'identité.

disposition relative des parties, il s'agit maintenant d'expliquer la plasticité du corps au niveau des changements qui affectent la disposition interne de certaines parties.

L'importance de ces parties molles ne doit pas être minorée. C'est à partir de la plasticité de ces parties que Spinoza explique la contraction d'habitudes et la formation de ce qu'il appelle l'*ingenium*, qui désigne une complexion particulière, une manière d'être singulière. Le postulat cité plus haut est convoqué directement par la démonstration du corollaire proposition 17 d'*Éthique* II afin de rendre compte du mécanisme de l'imagination, du souvenir, des hallucinations, des délires, mais aussi, très certainement, des obsessions, des tours de pensée et des travers propres à un individu, à une classe ou à un peuple. Le postulat 2 d'*Éthique* III réunira à son tour les acquis de ces deux textes, de façon à fournir les bases d'une physique des passions. Spinoza affirme dans ce postulat que le corps humain « peut pâtir de bien des changements et néanmoins retenir les impressions ou traces des objets, et par conséquent les mêmes images des choses ». La plasticité des parties du corps humain offerte par sa complexité et la diversité de ces parties le rend apte à être affecté de nombreuses manières et à retenir ces affections sans se transformer. Et en effet, on ne comprendra rien à la vie affective si on ne tient pas ensemble deux idées fondamentales : la vie affective des hommes est changeante et inconstante, nous ne cessons de subir des changements et d'être affectés par l'extériorité. Pour autant, chaque changement « laisse des traces », comme on dit, traces qu'il faut d'abord entendre au sens affectif et physique du terme. C'est ce qui fait que malgré les changements incessants, il est possible de repérer une certaine manière d'être constante et régulière qui forme l'*ingenium* de chacun. L'automate est labile ou plastique, mais il n'est pas friable. On aurait pu dire qu'il est « mou », mais cela ne concerne que certaines de ses parties. Notons que ce postulat 2 d'*Éthique* III n'est jamais mobilisé explicitement par la suite : il faut en conclure, soit qu'il est inutile, mais alors on ne voit pas bien pourquoi Spinoza l'aurait placé là (on se passerait volontiers de postulats dans un système géométrique) ; soit qu'il est nécessaire à l'intelligence de tout le livre III, voire au-delà.

Pour expliquer la formation de la mémoire, Spinoza insiste sur l'importance du temps de la répétition, ce qui suppose que l'individu soit plongé dans un milieu naturel et social relativement stable et constant. Si des corps extérieurs (entendons aussi des mots, et des images au sens usuel du terme) viennent régulièrement affecter notre corps par l'intermédiaire des parties fluides, certaines parties molles, susceptibles de recevoir et de conserver des traces, vont finir par imprimer, graver profondément l'impression des corps extérieurs. Le poète espagnol se souvient de sa langue : l'environnement socio-culturel nous affecte bien

plus durablement que nos créations poétiques les plus personnelles. Nous sommes ouverts à tous vents et ne cessons d'être affectés par l'extériorité qui, plus ou moins régulièrement, laisse des traces plus ou moins profondes dans notre être. Si le corps n'était composé que de parties fluides ou de parties dures, aucune trace du passé ne pourrait subsister sans impliquer une destruction de l'individu. Une permanence dans le changement et une rétention des expériences supposent l'existence de parties capables de rester elles-mêmes sans forcément garder la même disposition intrinsèque, de façon à ce que le rapport ou la forme du corps soit identique mais que les relations entre les parties puissent être affectées. Le plastique, c'est précisément cette matière qui autorise une multiplicité de changements sans changer de nature.

L'importance de ces parties molles est telle qu'elle peut donc expliquer à elle seule la formation de corps individués, non pas tant au niveau abstrait de la physique qu'au niveau concret du social et de l'histoire individuelle. Les multiples dispositions que peuvent prendre les individus composant les parties molles du corps humain rendent compte de la diversité humaine, individuelle, mais aussi sociale et culturelle. Car, comme le fait remarquer P.-F. Moreau à propos des traditions nationales :

L'individu n'est pas une marionnette soumise passivement aux influences externes qu'il subit à un moment donné ; il réagit en fonction des lois de la nature humaine, et sa biographie a déjà commencé à incurver ces lois générales dans un certain sens, en rendant certains cheminements plus aisés, donc certains aiguillages plus vraisemblables. Sa réaction aux impulsions des causes externes du moment dépend de sa biographie individuelle, mais aussi de la tradition nationale que l'éducation est venue importer dans l'individu¹.

Cette « incurvation », ces « aiguillages » ou tracés, ces « frayages² », qu'il faut entendre en un sens très matériel, rendent compte aussi des traditions familiales, des habitudes propres à chaque classe sociale, ou bien encore des coutumes religieuses et des manières d'être individuelles. C'est une certaine configuration des parties acquise au fil du temps qui imprimera une certaine orientation aux gestes et pensées des individus. Ainsi du prophète, dont la révélation varie « selon la disposition de son tempérament corporel et de son imagination [*dispositio temperamenti corporis, imaginationis*]³ ». On remarquera que la disposition du tempérament (la tendance à la colère, à la tristesse, à la joie, etc.) est référée à une disposition du corps, à prendre au sens propre du terme. C'est une certaine configuration

¹ P.-F. Moreau, « Spinoza narrateur », in Cl. Cohen-Boulakia, P.-F. Moreau, M. Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, op. cit., p. 282.

² La notion de frayage est empruntée à L. Bove, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 137.

³ TTP II-7, traduction légèrement modifiée.

des parties du corps qui l'engage à telle ou telle disposition comportementale. La lettre 17 à Balling confirme cette interprétation :

Les effets de l'imagination naissent de la constitution soit du corps, soit de l'âme. Pour éviter toute prolixité, je me contenterai ici de le prouver par la seule expérience. Nous savons par expérience que les fièvres et les autres maladies du corps sont des causes de délire, que ceux qui ont un sang épais n'imaginent que des rixes, des sévices, des meurtres et autres choses semblables.

Reste que cette idée d'une disposition du tempérament corporel, comme en témoignent les illustrations qui suivent le texte du *Traité théologico-politique*, n'autorise pas ici à parler d'une plasticité du corps relative à la disposition de ses parties. En effet, Spinoza semble ici davantage parler de caractères durables, voire peut-être innés, et non d'une configuration historique et plastique¹. Cependant, « disposition » s'applique ici non seulement au tempérament du corps, mais aussi à l'imagination². Or, qu'est-ce qu'une disposition de l'imagination ? C'est justement ce qui obéit à une certaine disposition du corps : « l'ordre que l'habitude a, pour chacun, mis dans son corps entre les images des choses³. » Par exemple, Spinoza explique dans le *Traité théologico-politique* qu'un prophète de la campagne prophétise plutôt avec des images de bœufs et de vaches, tandis qu'un prophète soldat verra plutôt des généraux et des armées. On repense ici au paysan et au soldat d'*Éthique* II proposition 18 qui, voyant une trace de cheval sur le sol, pensent chacun à des choses radicalement différentes, la charrue et les champs d'un côté, un cavalier et la guerre de l'autre. Ces exemples montrent que la disposition de l'imagination dépend de la disposition des parties du corps qui crée comme des chemins privilégiés, des tracés qui déterminent l'enchaînement des images, conformément à une expérience inséparablement personnelle et sociale. C'est cette plasticité du corps qui explique qu'une sociologie de l'imagination soit possible. À chaque milieu social son corps et ses traces affectives, à chaque classe sociale son imaginaire. À la lettre, pour Spinoza, le social s'inscrit dans les corps.

¹ H. Laux, dans *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Vrin, 1993, p. 39, écrit à propos des dispositions du tempérament corporel et de l'imagination TTP II-7 : « Dans cette classification, les deux facteurs ont en commun leur insistance sur le corps, lieu d'émergence de la situation personnelle ou sociale du prophète. Le premier indique un état momentané du corps, affecté par la colère (le plus souvent) ou par la joie, c'est-à-dire par une passion individuelle liée à une disposition du prophète, soit habituelle, soit occasionnelle. Le deuxième indique le corps dans sa position sociale, c'est-à-dire un état durable qui s'accompagne des modes d'expression correspondants, en l'occurrence ceux de l'homme de cour ou ceux du campagnard. » D'après les exemples qu'il donne, quand il parle de tempéraments, Spinoza semble plutôt songer à des caractères très profondément ancrés dans les corps, chaque prophète semblant n'être apte qu'à une certaine coloration affective de prophéties.

² Quand Spinoza aborde, dans ce passage du TTP, les variations entre les prophéties selon la disposition de l'imagination, les traducteurs (J. Lagrée et P.-F. Moreau) ne traduisent pas *dispositio*.

³ E II 18 sc.

Il existe une différence entre les deux références aux soldats et paysans : dans le cas des paysans et soldats prophètes du *Traité théologico-politique*, il s'agit moins d'une liaison d'affections qui fait qu'à partir d'un signe présent, on imagine autre chose habituellement lié à lui, que d'une hallucination ou d'une rêverie, comme il l'explique dans la démonstration du corollaire de la proposition 17 d'*Éthique* II. Le « mouvement spontané » des parties fluides rencontre les parties molles sur lesquelles elles ont imprimé des traces par le passé ; ces parties se trouvent alors réfléchies de la même manière et affectent le corps comme si l'objet était présent, ce qui conduit l'esprit à imaginer la chose comme présente. Quand il s'agit de distinguer les prophéties dont les paroles et figures étaient extérieures des prophéties purement imaginaires, Spinoza explique ces dernières par le fait que « l'imagination du prophète était disposée [*disponere*], même en état de veille, de façon qu'il lui parut clairement entendre des paroles ou voir quelque chose¹ ». En fait, la plupart des prophètes prophétisent pendant leur sommeil, les sollicitations extérieures de la vie éveillée étant moindres. Le mouvement spontané des parties fluides est moins affecté par les causes extérieures, ce qui autorise le réveil d'images et leur insistance dans l'esprit². Il n'en reste pas moins vrai que certains, à l'imagination vive comme Samuel, imaginent des choses en plein jour, sous l'effet conjugué de la force de la coutume, qui a imprimé des traces importantes dans les parties molles, et d'un mouvement spontané des parties fluides. Samuel prétend ainsi avoir entendu parler Dieu, qui avait cependant la voix d'Héli, Héli le grand prêtre qu'il « entendait tous les jours, et dont il pouvait donc assez facilement former l'image. » Certainement Samuel est-il un cas exceptionnel, lui qui peut ainsi à proprement parler « rêver les yeux ouverts », mais il révèle à quel point la coutume façonne les corps autant qu'elle façonne les esprits et leur imaginaire, jusque dans leurs hallucinations prophétiques.

La disposition des parties dans l'espace corporel détermine un ensemble de frayages qui expliquent le réveil spontané (le prophète) ou immédiat et rapide (le Romain d'*Éthique* II 18 sc.) de certaines images. La plasticité des corps produit un modelage de l'imaginaire. Même le philosophe pense et définit selon les « dispositions de son propre corps ». Si tous partagent la même limitation de l'aptitude à imaginer les corps extérieurs distinctement et ont par conséquent tous tendance à inventer des fictions conceptuelles comme l'« Étant » ou la « Chose », chacun a sa propre « manière » d'imaginer les universaux, « en fonction de la chose qui a plus souvent affecté le Corps³ ». L'habitude, la répétition fréquente d'une même

¹ TTP I-7.

² TTP I-9. Voir aussi E III déf. 32 expl., et la lettre 17 à Balling. Nous y reviendrons plus bas.

³ E II 40 sc. 1.

impression (à prendre aux deux sens du terme, propre et figuré) induit chez le philosophe un travers, un chemin de traverse, une certaine inclinaison ou un certain penchant qui le conduit à forger des notions universelles d'une façon singulière et privilégiée, autrement dit des « images universelles des choses ». Selon qu'on a été dans le passé plus affecté par le rire, la bipédie ou la rationalité, on définira spontanément l'homme par le rire, la bipédie ou la rationalité. Les plus grandes controverses entre les philosophes qui, trop souvent, croient concevoir alors qu'ils imaginent, ont pour origine la plasticité du corps et la variété de ses dispositions possibles.

3) Manières singulières de sentir et d'opiner selon les dispositions corporelles

C'est en fait un lieu commun au 17^{ème} que de convoquer le concept de disposition pour expliquer la diversité et la relativité des jugements. La plasticité des dispositions corporelles permet de rendre compte de la variété individuelle et culturelle. Dans la Lettre à Chanut du 6 Juin 1647, Descartes explique ainsi son intérêt pour les femmes louches en terme de « disposition » : la jeune fille un peu louche imprime un pli dans la matière cérébrale de M. René Descartes et y produit une nouvelle disposition de son cerveau, dont dérive une disposition non seulement à se replier de la même façon, mais à *privilégier* les traits marquants un lien de ressemblance avec les traces du passé¹. L'intérêt singulier que Descartes porte aux femmes affectées de strabisme s'explique ainsi par la disposition de son corps. Malebranche réfère lui aussi les travers singuliers de l'imagination et de l'habitude à la disposition des fibres du cerveau et à leur plasticité, fibres qui forment des plis sous l'effet du temps, de l'air et du sang². Signalons enfin le quatrième traité des *Essais de morale* de Pierre Nicole, intitulé *Le prisme, ou Que les différentes dispositions font juger différemment des mêmes objets*³. Le prisme y désigne d'abord de façon non métaphorique ce qui diffracte la lumière, et qui n'est pas l'objet du même intérêt selon qu'on est philosophe, homme du monde ou enfant : occasion de science pour le philosophe, il est un objet fort commun pour l'orgueilleux qui s'en moque, tandis que, faisant voir de très jolies couleurs, l'enfant s'en émerveille et s'en amuse. Pour finir, le prisme devient la métaphore de la foi : si on le

¹ Descartes, Lettre à Chanut du 6 juin 1647, AT V p. 56-57. Le texte de référence pour cette théorie de la mémoire comme ensemble de dispositions cérébrales, plis et traces laissés par le passage d'esprits animaux, se trouve dans le *Traité de l'homme*, AT XI 177-179.

² Malebranche, *De la recherche de la vérité*, in *Œuvres*, vol. I, Gallimard, Pléiade, 1979, respectivement p. 167 et 150.

³ Traité qu'on trouvera dans *Œuvres morales*, éd. établie par Th. Barrier, Paris, Manucius, coll. Le Philosophe, 2015.

renverse, le monde extérieur nous apparaît inversé, la foi nous fait voir les grandeurs du monde comme des bassesses et des vanités, et l'humilité comme une grandeur morale. C'est donc au fond le cœur qui est le prisme : le sentiment (la foi, la concupiscence) altère notre vision du monde, et par exemple notre rapport à l'objet qu'est un prisme. C'est en ce sens que, comme le titre du traité l'indique, « les différentes dispositions font juger différemment des mêmes objets ».

Le concept de disposition est donc communément utilisé de façon à rendre compte de la diversité des opinions. En ce sens, l'usage qu'en fait Spinoza, dans l'appendice du *De Deo* notamment, est au plus près de celui qu'on trouve dans la tradition sceptique. Pour rendre compte de la relativité et de la variation des jugements selon les différentes manières d'être des individus, Sextus Empiricus a en effet souvent recours à la notion de *diathesis* :

[...] si parce que le fou ou l'homme qui dort est considéré comme étant dans une certaine disposition [*diathesis*], il n'est pas un juge fiable de ce qui lui apparaît, alors puisque l'homme normal ou l'homme éveillé eux aussi se trouvent dans une certaine disposition [*diathesis*], eux non plus ne seront pas crédibles en ce qui concerne la capacité de discernement de ce qui leur arrive¹.

L'affection que l'on subit est en même temps et de façon absolument nécessaire subie *d'une certaine manière*, non seulement en raison de notre appartenance au genre humain, mais aussi selon des variations individuelles et culturelles. C'est ainsi que le deuxième mode de suspension du jugement qu'expose Sextus fait référence à l'« idiosyncrasie » individuelle², et que le quatrième mode se réfère aux « circonstances [*peristasis*] », que Sextus identifie expressément aux « dispositions [*diathesis*]³ ». Les « circonstances » désignent des états transitoires du corps et de l'esprit comme la veille, le sommeil, l'ivresse, la sobriété, l'âge, mais aussi des affects et des maladies⁴. Ces états modifient les données sensibles de telle sorte

¹ Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, in Sextus Empiricus, *Sexti Empirici Opera*, Herman Mutschmann (éd.), vol. II : *Adversus Dogmaticos Libros Quinque* (Adv. Mathem. VII-XI continens), Leipzig, Teubner, 1984, AM VII-VIII, I, 63. Traduction personnelle de Stéphane Marchand.

² Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 1997, I, 14, 79-80. En réalité, Sextus cite dans ce passage les dix tropes d'Énésidème.

³ *Ibid.*, 100 et sq.

⁴ Sextus fait référence à la théorie des humeurs dans les *Esquisses Pyrrhoniennes*, *op. cit.*, I, 14, 80 et 100. Le concept de diathèse hante l'histoire de la médecine : « L'histoire du mot *diathesis* est un chapitre dans la lutte éternelle qui oppose localisme et généralisme [...], l'approche ontologique qui voit la maladie, et l'approche individuelle qui voit le patient. » E. H. Ackerknecht, « Diathesis: The Word and the Concept in Medical History », *Bulletin of the History of Medicine*, Automne 1982, vol. 56, n° 3, p. 325. Nous traduisons. Son rôle tend à disparaître aujourd'hui de la pratique médicale, même si les dictionnaires médicaux la mentionnent encore : la désaffection dont elle fait l'objet est d'abord due au fait que ce qu'on désignait jadis comme étant de l'ordre dispositionnel (la diathèse, c'est en quelque sorte le terrain individuel, la prédisposition à certaines pathologies) s'est vu assigner des causes locales et identifiables. Ce terme, dont le sens reste assez équivoque (cette équivocité est bien mise en avant dans l'article cité ci-dessus), est assez proche, en médecine humorale, de ceux de constitution (*katastasis* en grec) et de tempérament (*krasis*). Quoi qu'il en soit, dans le contexte médical,

qu'il est impossible de discriminer ce qui relève de l'objectif de ce qui relève de la subjectivité, tant le rôle des humeurs est crucial dans la formation des impressions. Chez Spinoza comme chez Sextus, on ne voit donc jamais un corps, ni même un reliquat de corps, mais un effet de ce corps en nous, dont on garde ensuite une trace. Cet effet puis cette trace sont forcément dépendants au plus haut point de la matière réceptrice, du sujet et de sa relation à l'objet. C'est en ce sens que l'idée qu'a Paul de Pierre par le biais de la sensation « indique plutôt l'état [*constitutio*] du Corps de Paul que la nature de Pierre [...] »¹.

C'est la raison pour laquelle Spinoza comme Sextus expliquent les différences de sensation en insistant moins sur les facteurs physiques extérieurs – comme ont davantage tendance à le faire les épicuriens² – que sur les variations corporelles et affectives. On ne sent jamais la chose en tant que telle, mais toujours son effet sur nous. Les nombreux exemples qu'énumère Spinoza entrent ainsi en écho avec ceux de Sextus³. La proposition spinoziste selon laquelle « Des hommes différents peuvent être affectés par un seul et même objet de manière différente, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de manière différente à des moments différents⁴ », qui, rationalisme oblige, conserve la référence à une objectivité connaissable par la raison, trouve ainsi son exact pendant sceptique dans les *Esquisses pyrrhoniennes* :

[...] puisqu'il y a une telle irrégularité aussi selon les dispositions [*diathesis*], et que les humains sont différents par leurs dispositions [*diathesis*] à divers moments, il est sans doute facile de dire ce que chaque objet réel paraît être à chacun, mais pas du tout ce qu'il est, puisque l'irrégularité empêche la décision⁵.

Les dispositions variées que peut recevoir un seul et même corps expliquent la variété des manières de sentir et d'opiner, tant par référence à des facteurs biologiques et individuels que culturels et sociaux. Précisons néanmoins que l'usage du concept pour expliquer la relativité des jugements, commun chez Spinoza et Sextus, sert une finalité opposée chez les deux penseurs : tandis que le second use de ces arguments pour parvenir à la suspension du jugement, le premier en use pour expliquer comment naissent les préjugés et controverses – les hommes jugent d'après leur imagination et non d'après leur raison –, et pourquoi certains,

la diathèse ne désigne pas une capacité virtuelle, mais un état du corps, une manière singulière et actuelle d'être affecté, de réagir à certains facteurs.

¹ E II 17 sc.

² Voir l'exemple de la tour carrée que donne Lucrèce, *De la nature*, trad., introduction et notes de J. Kany-Turpin, Paris, Garnier Flammarion, édition bilingue, 1998, IV, 353-363.

³ Citons par exemple la différente appréciation d'un même aliment selon l'état de satiété ou de faim, qu'on trouve dans *Esquisses pyrrhoniennes*, *op. cit.*, I-14 109 et dans E III 59 sc.

⁴ E III 51.

⁵ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, *op. cit.*, I, 14, 112.

las de ces controverses et ignorants de l'aptitude de la raison et de l'intellect à produire du vrai, en sont venus à suspendre leur jugement¹.

4) L'histoire faite corps

Pour Spinoza, que la disposition soit innée ou acquise, elle changera nécessairement dans le temps. S'il est entendu que « les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau », leurs jugements ne cessent eux-mêmes de varier selon les variations de la disposition de leur cerveau. Ou de l'estomac, ou du sexe : Spinoza explique le dégoût culinaire ou le changement d'attitude de l'amant à l'égard de la chose aimée à partir du changement d'état (*constitutio*) corporel qui succède à l'action de manger ou de forniquer². Pour en rester à l'exemple de la nourriture, l'estomac qui se remplit ou la longue fréquentation du plat appété modifie la disposition du corps, ce qui conduit le mangeur à imaginer et à désirer tout autre chose que ce plat qui le faisait pourtant saliver. Il apparaît donc qu'« un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de manière différente à des moments différents », voire au même moment. Si une même chose peut affecter différemment un même individu dans le temps comme elle affecte différemment des individus différents, c'est parce que l'affection n'est pas qu'une réception passive et neutre mais dépend aussi de l'état du corps affecté. Un corps³ affecté par un autre a sa manière singulière de l'être, et affecte donc en retour celui-ci d'une façon singulière. La démonstration de la proposition citée ci-dessus renvoie à l'axiome 1 qui suit le lemme III de la petite physique, axiome qui affirme le lien entre manière d'être affecté et disposition ou manière d'être⁴. Comme c'est le cas pour un miroir, nous réfléchissons la lumière et les impacts qu'ont les corps extérieurs sur nous à notre manière, c'est-à-dire selon la disposition de notre corps. Une psychologie, une typologie et une sociologie des impressions sensibles et affectives sont ainsi rendues possibles, le corps étant modelé par la biographie individuelle, qui est elle-même évidemment largement informée par le social. Au-delà de la simple sensation, c'est la réceptivité à certaines paroles et croyances qui est dépendante des aptitudes de chacun. Pour reprendre l'exemple de Pierre-François Moreau, deux peuples peuvent réagir très différemment face à des procédés idéologiques selon leur manière d'être :

¹ Voir la fin de l'appendice d'E I, qui propose une généalogie du scepticisme différente de celle proposée dans L 56 §7, où Spinoza écrit que Sextus Empiricus et les sceptiques sont animés par une passion de la contradiction.

² E III 59 sc.

³ Précisons, si besoin était, que nous parlons toujours des corps composés.

⁴ L'expression « manière d'être » doit être entendue en un sens ontologique autant que descriptif : la façon singulière, le façonnement, voire la façade du corps est une modification de l'être, au même titre que la disposition du corps est une certaine configuration de la nature individuelle, déterminée spatialement et temporellement. Une manière d'être est toujours une manière de l'Être.

[...] quand Alexandre tente de se faire adorer comme un dieu, les généraux macédoniens refusent, alors que les Perses acceptent [...] Ainsi la causalité externe citée dans chaque épisode extrait de l'*Histoire d'Alexandre* n'agit-elle que par l'intermédiaire des règles mises en place par la vie et les coutumes d'Alexandre et de ses compagnons – l'*ingenium* individuel de chacun et leur *ingenium* national¹.

Par-delà la variation affective qui touche chaque individu selon sa constitution ou son état², il faut aussi poser l'existence d'une disposition corporelle socialement partagée. À la lettre, on trouve chez Spinoza l'idée d'une *incorporation* de l'ordre social établi, ne serait-ce qu'au travers de son analyse du langage. Car seul un romain relie avec une telle vitesse³ le mot « *pomum* » à l'image d'un fruit, étant entendu que, selon l'histoire de chaque romain, ce mot sera relié de façon privilégiée à tel ou tel fruit particulier. De même, la contraction des associations d'images dans la mémoire, corrélative d'une certaine disposition du corps contractée par le passé⁴ (connexions synaptiques par exemple) permet d'expliquer la formation artificielle et culturelle de certaines liaisons affectives sur lesquelles se fondent certains jugements de valeur :

[...] il n'y a rien d'étonnant à ce que tous les actes, en général, qu'on a coutume [*consuetudine*] d'appeler *vicieux* soient suivis de Tristesse, et ceux qu'on dit *corrects*, de Joie. Car [...] cela dépend au plus haut point de l'éducation [...]. Ce sont les parents, en réprouvant ceux-là, en en faisant souvent reproche à leurs enfants, et au contraire en conseillant ceux-ci, en en faisant l'éloge, qui ont fait qu'à ceux-là se sont trouvés joints des mouvements de Tristesse, et de Joie à ceux-ci. Ce que confirme également l'expérience même. Car la coutume [*consuetudo*] et la Religion n'est pas la même pour tous ; bien au contraire, ce qui chez les uns est sacré est profane chez les autres, et ce qui chez les uns est honnête est déshonnête chez les autres. Donc, selon que chacun a été éduqué, il se repent d'un acte ou s'en glorifie⁵.

C'est par une « amnésie de la genèse⁶ » qu'il est possible de croire que l'émotion spontanée ressentie face à certains actes témoigne d'une objectivité de la valeur. L'inculcation de liaisons d'affections dans le corps dès le plus jeune âge a pour corrélat dans l'esprit des liaisons d'idées et d'affects dont on ignore le caractère absolument déterminé et incorporé dans des dispositions. En réalité, le relativisme spinoziste est un objectivisme de la relation. Impossible de penser le réel, et notamment la réalité humaine, sans mettre l'accent sur les relations qui ont constitué le corps. Celui-ci a une histoire, il *est* l'histoire faite corps, en un

¹ P.-F. Moreau, « Spinoza narrateur », in Cl. Cohen-Boulakia, P.-F. Moreau, M. Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza, op. cit.*, p. 283.

² E III 57.

³ Nous reviendrons sur ce point plus loin, mais Spinoza, dans E II 18 sc. d'où est tiré l'exemple, ne cesse de répéter le mot *statim*, qui veut dire « aussitôt ».

⁴ E II 18 démonstration.

⁵ E III déf. 27 expl.

⁶ P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, 1970, p. 23.

sens absolument matériel, spatial et physique¹. C'est selon « l'ordre que l'habitude [*consuetudo*] a, pour chacun, mis dans son corps entre les images des choses » que « chacun, d'une pensée, tombera dans une autre² ». Cet ordre consiste en une liaison d'affections du corps qui a été affecté par le passé par deux choses à la fois. Sitôt que le Romain entend le son « *pomum* », il « tombe » dans la pensée d'un fruit, suivant en cela les frayages corporels (dispositions du cerveau) tracés au fil de son expérience personnelle. Mais cet exemple ne trompe pas, ni même les suivants que donne Spinoza dans ce passage. Un Romain, un soldat, un paysan sont autant de *types sociaux*, dont le vécu est moins forgé par une expérience singulière que par une forme de conditionnement social. Les dispositions du corps sont une « connaissance par corps » des manières d'être, de sentir et de juger propres à une classe sociale (soldat, paysan) ou à une société tout entière (Romain). Ainsi, des enchaînements de mots et des tours de phrase tout automatiques distinguent une manière d'imaginer propre à chaque peuple. Quand Oldenburg lui demande comment il entend certains passages de l'*Évangile* et de l'*Épître aux Hébreux* selon lesquels « le Verbe s'est fait chair » et Dieu s'est incarné, Spinoza répond que l'auteur « hébraïse³ ». Il y aurait là comme une inertie de la tradition qui signale son caractère incorporé. De même, s'il est inconcevable qu'un seul homme puisse changer le sens d'un mot, c'est non seulement parce que le vulgaire tout entier en est comme le gardien involontaire, mais aussi parce que celui qui se livrerait à une telle entreprise ne pourrait pas s'y tenir, avec toute la meilleure volonté du monde : « [...] si quelqu'un voulait modifier la signification qu'il a l'habitude de donner à un mot, il aurait du mal à se contraindre à l'observer tant dans ses paroles que dans ses écrits⁴. » Mais au travers de la langue, c'est tout une conception du monde qui est impliquée : au sens propre, si la langue est incorporée, c'est la *culture* tout entière qui l'est. Les dispositions du corps sont la mentalité et la structure de pensée faite corps. Ce qu'on appelle « esprit d'un peuple »,

¹ En ce sens, il ne nous semble pas nécessaire de distinguer, du moins ontologiquement, un corps affectif d'un corps organique, comme le fait P. Sévérac dans *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., chapitre III « La puissance du corps », p. 157-158. P. Sévérac distingue en effet le corps « pensé comme organisme vivant, comme corps fait de sang, de chair et d'os : c'est le corps que doit prendre en charge la médecine », et le corps considéré comme « composé de liaisons et d'affects, c'est-à-dire en tant qu'il est traversé par des affections, ou des enchaînements d'affections, qui augmentent, aident, diminuent ou contrarient sa puissance d'agir : ce corps [...] dont traite l'*Éthique* ». R. Andraut émet d'ailleurs la même réserve que nous, dans *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, p. 188-189 et note 17. Il nous semble que, contrairement à ce qu'affirme J. Henry, mais pour établir la même chose qu'elle, il n'est pas besoin de s'appuyer sur cette distinction « pour comprendre les diverses variations que peut supporter un corps sans changer de forme ». Voir sa thèse, *L'éthique spinoziste comme devenir. Variations affectives et temporalité de l'existence*, op. cit., p. 23.

² E II 18 sc.

³ L75 §8. Voir aussi TTP VII-5.

⁴ TTP VII-9.

« idéologie », « représentations culturelles » trouvent en dernière instance leur détermination dans l'ordre matériel des rencontres entre les corps et l'extériorité sociale.

C'est là ce qui justifie toute l'importance qu'il faut accorder au langage. Ce ne sont pas seulement des représentations qui sont liées selon une histoire incorporée. Le texte cité ci-dessus relatif à l'éducation morale des enfants insiste en effet sur le rôle du langage, non seulement dans sa dimension symbolique signifiante, mais aussi dans la charge affective qu'il enveloppe. Les actes qu'on a « coutume d'appeler vicieux » sont suivis de tristesse, ceux qu'on « dits corrects » sont suivis de joie, car les parents « réprouvent », « font des reproches », « conseillent » et « font l'éloge ». Pour que cette éducation – qui semble plus proche d'un dressage en vérité – fonctionne, encore faut-il que l'enfant ressente la charge affective comprise dans ces réprobations et ces éloges, ce qui suppose qu'il ait incorporé en amont la liaison affective communément pratiquée entre certains mots, certaines intonations et expressions gestuelles, et certaines sanctions ou récompenses. Tout une « violence symbolique », pour parler comme Bourdieu, est ici impliquée, dont il ne faut relativiser ni la violence, ni la dimension symbolique, c'est-à-dire culturelle. Il faut donc considérer que les affects qui se déduisent de la nature humaine comme on déduit de sa nature les propriétés du cercle doivent eux-mêmes être compris à partir de la logique individuelle, sociale et historique de leurs tracés singuliers, qui se constituent notamment par la médiation du langage.

On aurait donc tort de croire que la sociologie, quand elle parle de « corps », ne devrait le faire que de façon imagée pour parler de dispositions non conscientes mais virtuelles et non situables :

Le travail de construction symbolique ne se réduit pas à une opération strictement *performative* de nomination orientant et structurant les *représentations*, à commencer par les représentations du corps (ce qui n'est pas rien) ; il s'achève et s'accomplit dans une transformation profonde et durable des corps (et des cerveaux) [...]¹.

Si le concept de disposition doit être central pour une anthropologie – il faut entendre par là une science qui inclut la psychologie, la sociologie, l'histoire culturelle – ce n'est pas seulement d'un point de vue pragmatique, mais aussi parce qu'il met l'accent sur la base matérielle et physique des affects, des aptitudes et des jugements. Une disposition, c'est d'abord une disposition *de* quelque chose d'une certaine *manière*, l'agencement pratique et physique d'une certaine *matière* plastique, seule à même d'expliquer l'incorporation d'une extériorité à la fois naturelle, sociale et historique :

¹ P. Bourdieu, *Domination masculine*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 2002, p. 40.

Parler de disposition, c'est simplement prendre acte d'une prédisposition naturelle des corps humains, [...] la *conditionnabilité* comme capacité naturelle d'acquérir des capacités non naturelles, arbitraires. Nier l'existence de dispositions acquises, c'est, quand il s'agit d'êtres vivants, nier l'existence de l'apprentissage comme transformation sélective et durable du corps qui s'opère par renforcement ou affaiblissement des connexions synaptiques¹.

Les dispositions sont ici référées par Bourdieu à un état de corps : elles correspondent à une certaine configuration cérébrale. Dans le passage cité ci-dessus, Bourdieu renvoie par un appel de note à Jean-Pierre Changeux qui, dans *L'homme de vérité*², parle d'*habitus* neuronal, notion censée désigner l'entrelacement des facteurs innés génétiques et des facteurs acquis culturels dans le façonnement du caractère de l'individu. Nous reviendrons sur la difficulté que représente chez Bourdieu une telle affirmation, peu compatible avec une représentation d'origine pragmatiste des dispositions pourtant développée par le sociologue et qui implique la négation de leur caractère actuel et déterminé. Pour le moment, contentons-nous de noter que la philosophie de Spinoza permet de poser les fondements théoriques qui autorisent à référer les dispositions à des agencements matériels et actuels³, sinon exclusivement – on peut parler de disposition de l'esprit –, du moins de façon privilégiée. On trouve aujourd'hui en neurobiologie une théorie du fraying ou des traces qui confirme les intuitions de Spinoza, à condition de modifier les images de mollesse, dureté et fluidité. Des trains d'impulsion bioélectriques laisseraient des traces à long terme en consolidant et stabilisant les connexions déjà empruntées. La création de connectivités privilégiées aux dépens d'autres possibles résulterait de l'apprentissage et de l'expérience⁴. De nombreuses recherches en neurosciences et en sciences cognitives se donnent pour hypothèse de travail le principe énoncé par Hebb, selon lequel « des neurones qui stimulent en même temps, sont des neurones qui se lient ensemble [*Neurons that fire together wire together*]⁵. » Une plasticité fonctionnelle et morphologique des synapses a ainsi pu être mise en évidence⁶. C'est à partir de ces théories qu'on pourrait expliquer par exemple que le corps de l'enfant, dont parle Spinoza dans *Éthique* III 32 sc., soit « en continuel équilibre » et ouvert à toutes les stimulations qui le dépassent et le soumettent à une grande passivité, au contraire de l'adulte dont les frayages se sont constitués, offrant ainsi une relative constance à ses affections et affects. C'est à

¹ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 197-198.

² J.-P. Changeux, *L'homme de vérité*, Paris, Odile Jacob, 2004.

³ Pour l'anecdote, rappelons que Changeux cite en exergue de son introduction à l'ouvrage cité ci-dessus deux phrases de Spinoza, notamment celle selon laquelle « les hommes jugent les choses suivant la disposition de leur cerveau. »

⁴ Voir G. Chapouthier, *La biologie de la mémoire*, Paris, PUF, Coll. Que sais-je ?, 1994, p. 56-59.

⁵ D. O. Hebb, *The Organization of Behavior. A Neuropsychological Theory*, New York, Wiley & Sons, 1949. Ce postulat résume (et simplifie) la théorie exposée dans cet ouvrage, et n'est pas énoncé tel quel par l'auteur.

⁶ Voir par exemple l'article de D. Müller, « Plasticité des fonctions et structures synaptiques », *Revue Epileptologie*, 21: 2 – 6, 2004, http://www.epi.ch/_files/Artikel_Epileptologie/Muller_1_04.pdf.

condition d'avoir contracté des habitudes et d'être apte à réagir selon des frayages stables que l'individu acquière une certaine maîtrise de son environnement. Jean-Pierre Changeux développe ainsi l'idée selon laquelle les connexions neuronales de l'enfant sont beaucoup plus étendues que celles de l'adulte, qui ne conserve que les connexions utilisées¹. Curieusement, l'histoire qui s'inscrit dans les corps vient tracer des liaisons d'affections exclusives qui restreignent ainsi la plasticité première, mais cette restriction est aussi la condition pour que ce corps soit disposé de telle sorte qu'il soit apte à agir avec un certain sens pratique. C'est donc au niveau même du corps et de ses dispositions qu'il faut penser la constitution d'une humanité : le développement des aptitudes corporelles et mentales passe par un travail sur les dispositions corporelles.

¹ J.-P. Changeux, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard/pluriel, coll. Pluriel, 2012.

Chapitre II

Des dispositions aux aptitudes

La configuration dispositionnelle du corps met en évidence l'inscription de l'individu dans une extériorité avec laquelle il interagit. Si les effets qu'il subit produisent des changements qui l'affectent dans la limite de sa forme, la plasticité est une puissance de conserver ces changements et d'acquérir des aptitudes. Celles-ci influenceront nécessairement sur la manière dont l'agent produira à son tour des changements dans le réel extérieur. Autrement dit, plus un corps est plastique, plus il est capable d'être disposé différemment par les circonstances extérieures. En retour, l'incorporation par l'expérience d'une extériorité naturelle et sociale est au principe d'un nombre croissant d'aptitudes à affecter cette extériorité. L'aptitude à *être* affecté est corrélative d'une aptitude à *affecter*, et il n'y a là rien d'étonnant : pour savoir faire, encore faut-il avoir appris. Lier des affections, c'est échapper à l'étonnement béat et conquérir le pouvoir de produire des effets dans le réel ; c'est acquérir le pouvoir de parler, et donc, par exemple, de commander ; c'est aussi contracter l'aptitude à marcher, à frapper, à nager, bref, à agir. C'est au niveau même des dispositions corporelles et de l'imagination qu'il faut situer au moins en partie¹ la hiérarchie des individus et des espèces quant à leurs aptitudes à être affecté et à affecter, ce qui signifie très concrètement que l'éducation et l'humanisation passent d'abord et avant toute chose par une culture du corps. C'est la raison pour laquelle l'éducation de l'enfant consiste essentiellement en la contraction de frayages corporels qui le rendent apte à échapper à sa condition première, et que la lutte contre les passions exclusives passe par l'adoption d'un régime bien équilibré d'activités corporelles. Il est ainsi possible de rapporter les aptitudes à des manières d'être concrètes et actuelles, et au premier chef à des états de corps. C'est une évidence qui semble-t-il doit être rappelée : éduquer et apprendre passe par un grand changement *du corps*. C'est donc au niveau des dispositions corporelles et, corrélativement, de l'imagination, qu'il faut situer la constitution des aptitudes.

¹ La question de la rationalité et de la sagesse pouvant d'une certaine manière et pour le moment être pensée indépendamment des dispositions du corps.

1) *Dispositions multiples, aptitudes plurielles*

Il nous a été impossible, tandis que nous parlions plus haut avec Spinoza de *dispositio corporis*, de faire abstraction de la notion d'aptitude. La diversité des dispositions des parties dont un corps est capable détermine en effet ce que ce corps sera apte à faire et à subir. Nous contesterons plus loin l'assimilation pure et simple de l'aptitude à une disposition, mais il n'en reste pas moins que ce que nombre de philosophes considèrent comme une espèce du genre « disposition à », l'aptitude, dépend en droite ligne de la « disposition de ». Ainsi des prophètes : selon la « disposition du tempérament corporel », un prophète sera « plus apte [aptus] à telle révélation qu'à telle autre¹. » Par-delà l'ambiguïté de l'expression *dispositio temperamentis corporis* relevée plus haut, il n'en reste pas moins que dans ce passage, Spinoza fait dériver directement l'aptitude comme manière d'être singulière d'une disposition du corps. C'est en réalité toujours le cas : dans l'*Éthique*, chaque référence aux aptitudes les rattache aux dispositions corporelles dont elles procèdent. On trouve aussi dans la Lettre 58, à propos de la pierre et des autres choses singulières, l'idée selon laquelle les aptitudes dépendent directement de la complexité des corps, et donc des différentes dispositions que leurs parties sont susceptibles d'adopter. L'aptitude d'un corps à être affecté et à affecter dépend en effet directement de sa composition qui autorise des interactions singulières avec l'extériorité. Plus un corps peut être disposé de différentes manières, plus il peut interagir avec les éléments qu'il rencontre. Cela est évident pour un organe comme le cerveau. Mais il est aussi possible d'exemplifier cette relation de dépendance entre les dispositions et les aptitudes de façon plus naïve : une main permet de saisir, indiquer, frapper, etc., le tout mieux qu'une nageoire, étant entendu que ce n'est pas parce que nous sommes des êtres intelligents ou parce que cela nous est utile que nous avons une main, mais bien plutôt parce que nous avons une main que nos aptitudes sont si nombreuses². C'est la complexité d'un corps qui détermine son degré de plasticité dont dépendent directement les aptitudes de ce corps à être affecté et à affecter l'extériorité, au plus loin d'une conception téléologique du corps selon laquelle ce serait la fonction qui déterminerait la structure. Selon qu'il est composé de parties plus ou moins adaptables, il sera plus ou moins apte à être affecté et à affecter.

Ce qui fait l'unité d'un corps ne consiste pas en un ordre fixe et harmonieux des parties qui concourraient de façon téléologique au fonctionnement du tout. Dans la Lettre 32, avant d'expliquer à son correspondant Oldenburg comment il conçoit la cohésion des parties en tant qu'elles forment un tout, Spinoza prend soin de préciser qu'il refuse de penser cette

¹ TTP II-7.

² E I app.

cohésion autrement que de façon purement mécanique, sans recourir à des concepts finalistes comme ceux de beauté ou d'ordre¹. C'est d'ailleurs ce qui explique que les parties composeront un tout mais n'en seront pas moins des individus distincts : c'est « dans la mesure où leurs natures s'adaptent [*accomodare*] entre elles de manière à ce qu'elles s'accordent [*consentire*] toutes les unes aux autres autant que possible » qu'elles pourront être dites former ensemble un individu. Spinoza prend soin de subordonner l'« accord » des parties à leur aptitude à s'adapter les unes aux autres : les parties ne s'accordent pas entre elles par nature selon un ordre téléologique, mais leur nature individuelle propre leur permet certaines dispositions qui les rendent susceptibles de convenir avec d'autres pour former un individu supérieur. C'est en raison de leur figure et grandeur réciproques que leur mouvement respectif pourra s'accorder. Chacune restera un individu distinct, qui aura sa propre « loi » (qui rappelons-le est synonyme de nature), loi qui autorise un certain degré d'adaptation. Pour faire une analogie qui n'a rien de métaphorique, et si l'on accepte pour le moment de faire abstraction du degré de complexité qui autorise une plasticité dans l'adaptation, il en va ici comme du Christ qui adapte son discours aux aptitudes du vulgaire. Le Christ ne pouvait prêcher la haine entre les peuples, ç'aurait été aller à l'encontre de sa nature, ce qui pourtant pourrait séduire certains peuples. Pour autant, enseigner l'amour de Dieu selon le troisième genre de connaissance, ce serait contrarier les natures individuelles qui composent le vulgaire², qui ne comprendrait rien, n'étant pas présentement apte à penser ainsi. En conséquence, le Christ s'est adapté autant qu'il le pouvait aux aptitudes de la foule, sans pour autant trahir la nature de sa pensée, de façon à former un tout qui serait l'Église universelle. Le Christ peut donc bien être dit former un tout individuel avec ses fidèles, il n'en reste pas moins lui-même un individu.

On remarque au passage que concevoir le corps politique comme un individu à la manière de Spinoza ne revient pas à biologiser le social, mais bien plutôt à sociologiser le biologique : ce sont des individus *différents* qui sont soumis à une loi *pour autant* que leur nature le permet, et qui, bien que soumis au droit d'autrui, conservent leur propre loi. C'est ce qui explique le début assez renversant du chapitre XVII du *Traité théologico-politique* : au

¹ L32 §2. Voir aussi E I app. Ce qui suit doit beaucoup à l'ouvrage de R. Andrault, *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, op. cit.

² Signalons une fois pour toutes que le mot « vulgaire [*vulgus*] », utilisé par Spinoza, a bien une connotation relativement négative, puisqu'il désigne l'homme du commun en tant qu'il est ignorant et esclave de ses passions. On se gardera cependant d'y voir un mépris du *peuple*, notion qui n'a rien à voir, ni surtout un mépris du *bas peuple*, ou d'une classe sociale particulière. Non seulement le mépris est exclu du spinozisme, mais la « vulgarité » du vulgaire n'est qu'« euphémisée », pour parler comme Bourdieu, chez ceux qui passent pour l'élite. Voir le texte remarquable du TP VII-27, auquel nous nous référons en conclusion.

paragraphe 1, Spinoza fait remarquer qu'on ne peut faire faire n'importe quoi aux hommes, et que ceux-ci conservent toujours leur droit naturel. Ils ne peuvent pas être suffisamment subjugués par le droit du souverain pour en venir à contredire aux lois affectives fondamentales. Reste cependant, selon le paragraphe 2, que le pouvoir du souverain s'étend bien au-delà de la contrainte, et que son droit peut faire que les hommes soient soumis à son droit tout en agissant de plein gré, ce qui peut les conduire, conformément aux lois de la nature humaine et de leur propre nature, à agir presque en tous points conformément à la volonté du souverain. Cependant, ajoute enfin Spinoza au paragraphe 3, cette puissance du tout de l'État à l'égard des parties n'est jamais absolue, celles-ci ne sont adaptables que dans certaines limites.

C'est sur le modèle de la contrainte qu'il faut penser la nature ou loi individuelle du corps. Le sang par exemple exerce une contrainte¹, impose (sans que cela implique nécessairement une contrariété, notons-le) le rapport de mouvement entre les parties que sont le chyle, la lymphe, etc., autant que la nature respective de ces parties autorise cette adaptation (sinon il y aurait violence), et tant qu'aucune cause extérieure ne vient changer la communication du mouvement du sang à ses parties, ou ne vient modifier les parties de telle sorte qu'elles ne puissent plus s'accorder. C'est donc bien le tout, le sang par exemple, qui commande l'accord des parties, mais celles-ci ne concourent pas téléologiquement à la fonction qu'elles se voient imposer, et ne peuvent s'adapter que dans les limites des dispositions qu'elles peuvent prendre. C'est d'ailleurs tout le problème qu'on retrouve en politique : comment faire obéir des hommes qui ne le souhaitent pas forcément, mais sans violence ? Il faut considérer leurs dispositions.

Quoiqu'il en soit, la communication du mouvement imprimé aux parties par le rythme du tout définit un certain état [*status*]², mais cet état ne peut être pensé indépendamment de ses relations avec l'extériorité : le tout n'est un tout que si l'on fait abstraction du fait qu'il est lui-même une partie de l'univers. Nous avons bien supposé tout à l'heure que les parties étaient elles-mêmes des individus, donc d'une certaine manière des touts. Par conséquent, grandes sont les variations de mouvement imposées de l'extérieur à l'individu composé (par exemple au sang) et à ses composants (le chyle, la lymphe, etc. qui sont eux-mêmes composés). Ces variations seront autant de contraintes pour l'individu considéré à s'adapter pour conserver sa loi individuelle ou communication du mouvement selon un certain rapport,

¹ L32 §4. C'est le verbe *cogere* qui est employé.

² *Ibid.*

jusqu'à être détruit si ces contraintes dépassent les aptitudes du corps à « être disposé¹ » de différentes manières. Quand Spinoza émet l'hypothèse, contre Boyle, selon laquelle l'esprit de nitre et le nitre sont un seul et même individu mais dans deux états différents (le nitre étant chauffé, ses parties sont mises en mouvement), il soutient en fait l'idée selon laquelle ce qui définit un corps, ce n'est pas la disposition particulière de ses parties, mais bien une certaine loi-cadre qui autorise certaines variations dans la disposition de ces parties selon les causes extérieures (en l'occurrence, quand on chauffe le nitre ou le refroidit)².

Il faut donc considérer que c'est la diversité des dispositions dont est capable un corps qui ouvre un certain nombre d'aptitudes à s'adapter à l'extériorité. Puisque la nature n'est pas « bien faite », les choses de la nature sont forcées de « s'y faire » selon leur aptitude à être affectées. Pour ce qui est du chyle et de la lymphe, on comprend bien que ces corps peu composés ont une plasticité fort restreinte, qui ne leur permet pas d'adopter de nombreuses dispositions. Leurs aptitudes sont par conséquent extrêmement réduites. Il en va ici comme de la pierre, selon l'exemple de la Lettre 58 : corps fort peu complexe, ses aptitudes se réduisent comme la lymphe et le chyle à pouvoir recevoir une certaine quantité de mouvement de la part d'une force extérieure, pour autant que sa nature le lui permet (une force trop grande la détruit). Si l'on compare avec l'homme, son corps est par exemple apte à résister au mouvement en répercutant « ces variations sur le mouvement des parties qui le composent » (tension musculaire des jambes pour éviter de tomber par exemple) :

[...] on comprend bien que si le corps est simple, les actions qu'il produit résultent presque immédiatement de l'effet de choc d'un corps extérieur sur lui ; on pourra donc dire que cette action n'a pas tant été causée par le corps qui était en bout de chaîne causale que par les corps qui l'ont mu. A l'inverse, si le corps est composé, ses effets pourront être plus facilement déductibles de sa propre manière d'intégrer ces variations extérieures à sa loi de mouvement, ou de répercuter ces variations sur le mouvement des parties qui le composent. L'intensité des modifications subies et imposées est directement indexée sur la composition du corps. Le haut degré de composition d'un corps est donc la raison pour laquelle les mouvements ne sont pas facteurs de désagrégation, recomposition, ou transformation³.

Si le corps humain a une spécificité, elle réside dans le fait qu'il « peut être disposé d'un plus grand nombre de manières⁴ » que les autres corps composés, rendant possible de nombreuses aptitudes. Ce qui fait sa supériorité (jugement qui n'a rien de téléologique ou d'anthropomorphique), c'est que ses membres (et peut-être même ses organes, témoin la vicariance des fonctions dont est capable le cerveau, ou plutôt ses parties) peuvent être disposés d'un très grand nombre de manières différentes, qui ouvrent chacune une aptitude

¹ E II 14.

² L14 §14.

³ R. Andraut, *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, op. cit, p. 87.

⁴ E II 14.

nouvelle, et par là une plus grande facilité à interagir avec l'extériorité et à s'y adapter. La hiérarchie dont il est ici question se situe strictement dans l'ordre immanent de la puissance : dis-moi quels effets tu es apte à produire et quelles contraintes tu es apte à subir, je te dirai ce que tu vaux. L'extension quantitative des dispositions à laquelle un corps est apte détermine la quantité et la qualité des effets qu'il produit. Pour en rester à un exemple classique, avoir un pouce opposable représente un certain avantage sur d'autres êtres vivants en ce qu'il est lui-même un individu fortement adaptable qui peut prendre des positions fort diverses. La variété des manières d'être affecté que ce doigt autorise rend notre réaction aux contraintes extérieures bien plus souple, et permet de manipuler les objets de multiples façons. Les « instruments naturels » [*innata instrumenta*] que sont les mains de l'homme lui permettent ainsi de fabriquer des « instruments matériels » [*instrumenta corporea*] et sont l'analogue corporel de ce que Spinoza appelle la « force native » [*vis nativa*] de l'entendement qui lui permet de « fabriquer » la méthode, instrument intellectuel¹.

Si avoir des nageoires est un avantage pour qui vit dans l'eau, cela restreint aussi l'aptitude à se mouvoir dans d'autres milieux. Avoir des jambes et des bras multiplie les environnements dans lesquels nous pouvons évoluer, notamment dans l'eau. La disposition des parties et leur plasticité, que nous entendons ici en un sens très concret et peut-être trop naïf, déterminent un certain champ d'aptitudes à être affecté et à affecter, d'autant plus qu'elles peuvent être variées par des instruments techniques. Plus un individu est composé d'individus (pourquoi pas des outils) qui sont eux-mêmes composés, plus il peut subir des changements sans se transformer. Ses aptitudes à s'adapter à l'extériorité sont d'autant plus grandes qu'il est composé de davantage de parties aptes à être disposées de différentes manières selon les sollicitations externes et internes. Il est ainsi possible de hiérarchiser les êtres au sein d'une même espèce comme entre espèces différentes d'après le nombre, la complexité et la diversité des dispositions qu'un corps peut adopter et tolérer. Peut-être ne faut-il pas concevoir la puissance d'un point de vue exclusivement quantitatif : le nombre de dispositions possibles n'est pas le seul à expliquer la diversité des aptitudes d'un corps. Il faut qu'au nombre s'ajoute la plasticité des parties pour expliquer par exemple la mémoire des

¹ TRE §31 Sans trop forcer le texte, on pourrait avancer que, pour Spinoza, la technique étant l'analogue de la méthode, elle est comme la « forme » de la puissance naturelle du corps, qui augmente les aptitudes à être affecté et à affecter de celui-ci. La technique doit être considérée non seulement comme un prolongement du corps, en ce sens qu'elle en est une partie qui affecte sa disposition, mais encore comme sa forme réfléchie. De même que la méthode est l'idée de l'idée vraie, la technique serait comme l'épure de ce qui fait l'efficace de l'instrument naturel. Le marteau serait comme l'idée du caillou dont on se servait pour casser la noix, caillou qui était l'idée du poing, etc. Sur le rapport de l'organisme à la technique, voir G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, « Machine et organisme », Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1998.

gestes, la fluidité des rapports entre parties pour la souplesse et la rapidité de certains mouvements, la dureté pour la résistance qu'offre le corps à la rencontre des corps extérieurs. On remarquera que l'axiome 3 suivant le Lemme 3 de la petite physique d'*Éthique* II évoque la fluidité, la mollesse et la dureté pour qualifier non les corps ou parties elles-mêmes, mais leurs *rapports* avec les autres : selon qu'une partie est appliquée à une autre sur une plus ou moins grande superficie, le corps qu'elles composent est plus ou moins dur, mou ou fluide, ce qui explique qu'un individu change de « figure [*figura*] » plus ou moins facilement. Que Spinoza veuille signifier par ce mot « figure » la nature ou forme de l'individu ou qu'il veuille désigner plutôt sa disposition¹ importe ici assez peu : soit la qualité des rapports entre les parties détermine sa résistance aux transformations de forme et rend ainsi difficile sa destruction ; soit elle détermine sa grande souplesse aux changements de disposition, et rend alors facile son adaptation. De toute façon, c'est toujours la question de la *complexité* (nombre de dispositions possibles, diversité qualitative des rapports entre parties) qui détermine la question de la variété quantitative et qualitative des aptitudes à être affecté et à affecter, et la hiérarchie des êtres selon leur puissance d'affecter et d'être affecté.

Lorsque Spinoza reprend l'expérience de pensée de l'âne de Buridan, il envisage la possibilité d'un équilibre des affects² qui ferait par exemple qu'un homme, à égale distance de l'eau et de la nourriture et également assoiffé et affamé, se laisserait mourir. Il précise néanmoins qu'il aurait des doutes quant à sa qualité d'homme, et suggère qu'il ne faut pas l'estimer davantage qu'un âne – ou un sot, un enfant, un dément. Cela signifie clairement que c'est le nombre particulièrement réduit et pauvre des affects et des affections dont il est capable qui ferait d'un homme un âne. S'il avait davantage d'aptitudes à être affecté, il aurait davantage d'aptitudes à affecter, c'est-à-dire à agir³. On imagine ainsi qu'un homme un tant soit peu accompli qui se trouverait par un étrange concours de circonstances dans un tel état d'équilibre entre la faim et la soif aurait ne serait-ce qu'une préférence pour la nourriture qui est à l'ombre ou pour le caractère appétissant du repas, ou serait apte à se remémorer que manger en étant assoiffé est inconfortable et qu'il vaut donc mieux commencer par boire. Il

¹ Les deux sens sont possibles. Le mot « *figura* » réapparaît en E II 17 sc., dans lequel il est dit que l'image des choses ne reproduit pas leur figure. Cela peut signifier qu'elle ne reproduit pas leur essence formelle, mais cela peut signifier aussi qu'elle ne reproduit pas leur essence actuelle, y compris l'apparence physique.

² E II 49 sc. La position de Spinoza se distingue ici de celle Leibniz, qui exclut la possibilité d'un état d'équilibre au nom du principe des indiscernables : *Essais de Théodicée*, Garnier Flammarion, 1969, première partie, § 49, p. 131.

³ J. Henry, *L'éthique spinoziste comme devenir. Variations affectives et temporalité de l'existence*, op. cit., montre bien que ce passage de l'*Éthique* participe à produire une définition de l'homme par ses aptitudes. Ce qui distingue un homme d'un âne, comme d'un enfant, d'un idiot, d'un suicidaire ou d'un fou, c'est qu'il peut avoir de nombreux affects qui le traversent, et par conséquent peu de chances de se retrouver dans l'état de l'âne.

interagirait de façon relativement riche avec le milieu. Au fond, même un âne n'est pas aussi limité qu'il se laisserait périr. A la rigueur, une tique le pourrait, elle qui paraît-il peut attendre jusqu'à 18 ans qu'un mammifère passe sous sa branche¹.

La souplesse d'adaptation qu'autorise la grande composition du corps humain permet aussi de voir cette puissance d'être affecté et d'affecter évoluer dans le temps et dans les limites de sa forme. En ce sens, la complexité et la variabilité d'un individu définit non seulement un critère de hiérarchisation inter et intra spécifique, mais aussi un marqueur concret des progrès qu'effectue un individu dans sa vie. Le développement des aptitudes est en effet une condition essentielle du processus de libération éthique, et il dépend directement du développement des variations de dispositions qu'un corps peut supporter. La proposition 38 d'*Éthique* IV montre bien qu'il s'agit de modifier les dispositions du corps, en un sens très physique (la démonstration renvoie à *Éthique* II 14, qui elle-même renvoie aux postulats qui viennent clore la « petite physique »), et ce de façon à accroître les aptitudes : « Ce qui dispose [*disponere*] le Corps humain à pouvoir être affecté de plus de manières, ou ce qui le rend apte à affecter les corps extérieurs de plus de manières, est utile à l'homme [...] »². » Le fait de pouvoir s'adapter aux causes extérieures et aux autres natures ou lois qui nous contraignent et de pouvoir s'accorder ainsi avec l'extériorité sera une condition pour échapper le plus possible aux contrariétés de l'existence, mais aussi pour s'inscrire dans un devenir rationnel.

2) Comment petit homme deviendra grand

La démonstration de la proposition 14 de la deuxième partie de l'*Éthique* énonçait que « le Corps humain est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières, et est disposé de façon à affecter les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières ». On ne peut dire plus clairement ce qui relève d'ailleurs de l'expérience commune : savoir nager, et *a fortiori* savoir très bien nager, révèle les multiples façons dont le corps humain est capable d'être affecté et d'affecter. Mais savoir interagir avec l'eau et non pas se battre contre elle et être ballotté par elle suppose d'avoir un corps qui est, en acte, disposé d'une certaine manière, et ce très concrètement : non seulement une certaine disposition des muscles (la musculature du nageur n'a rien à voir avec la musculature du rugbyman), mais aussi une certaine ossature, une certaine tenue, un nouvel équilibre hormonal, une certaine répartition de la graisse, et même très certainement une certaine configuration cérébrale (ne serait-ce que

¹ J. von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, Payot & Rivages, coll. Bibliothèque Rivages, 2010, p. 44.

² E IV 38.

savoir repérer à quel moment opérer la culbute, où se placer dans la ligne, etc.). Et si l'on peut certes avoir des prédispositions physiques pour cela, celles-ci ne suffisent pas et l'apprentissage engendre une réorganisation générale des dispositions physiques.

Le rapport de dépendance des aptitudes au développement des dispositions du corps n'est jamais aussi bien mis en évidence que par l'exemple du nourrisson et de l'enfant¹. Si le nourrisson est au sommet de la passivité, cela est directement lié au fait que, selon E V 39 sc., son corps est « apte à très peu de choses² ». Spinoza a déjà, dans le scolie de la proposition 6, donné des exemples de ces aptitudes qui manquent à la naissance : un nourrisson ne sait pas parler, marcher, raisonner, et vit en conséquence inconscient de lui-même³. On peut en conclure une évidence : parler, marcher et raisonner, sont des aptitudes qui s'acquièrent dans le temps. Mais si le nourrisson est apte à faire « très peu de choses », il est bien apte à faire quelque chose : quelles sont les aptitudes que nous pourrions qualifier d'innées ? Et comment se développent les aptitudes qui l'affranchissent de son état de nouveau-né ?

L'enfant sait imiter, il est même la preuve par l'expérience de cette « propriété de la nature humaine⁴ » selon laquelle, « De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable⁵ ». Il s'agit bien là d'une loi de la nature humaine qui dessine ce que l'on peut appeler pour le moment une aptitude innée de l'homme qu'on trouve tout naturellement et de façon privilégiée chez l'enfant :

[...] parce que leur corps est continuellement comme en équilibre, nous savons bien par expérience qu'ils [les enfants] rient ou pleurent pour cela qu'ils en voient d'autres rire ou pleurer ; et tout ce qu'ils voient encore faire aux autres, ils désirent aussitôt l'imiter, et enfin, ils désirent pour eux-mêmes tout ce qu'ils imaginent être agréable aux autres ; c'est que les images des choses sont, comme nous l'avons dit, les affections mêmes du Corps humain,

¹ Il faut distinguer « enfant [*puer*] » et « nourrisson [*infans*] », comme le fait Spinoza, par exemple E II 44 sc. et 49 sc. qui parlent des enfants, et E V 6 sc. qui parle du nouveau-né. Cependant, la distinction n'est pas rigide, puisque E III 32 sc. prend l'exemple des enfants pour illustrer le phénomène de l'imitation, phénomène qui concerne aussi les nourrissons. De même, E V 39 sc., avant de ne parler que du nourrisson, parle indifféremment du nourrisson et de l'enfant [*puer vel infans*] pour signifier leur très petit nombre d'aptitudes. F. Zourabichvili rappelle d'ailleurs que le mot latin *infans* pouvait aussi englober les sept premières années nécessaires pour apprendre à maîtriser la langue (dans *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, PUF, coll. Pratiques théoriques, 2002, p. 29). Nous allons voir cependant que la distinction n'est pas insignifiante. Bref, il faut accepter une certaine souplesse dans l'usage des termes, et il s'agit surtout pour Spinoza de convoquer des cas limites pour marquer la différence avec l'adulte. Sur l'enfance chez Spinoza et sa différence de statut d'avec la tradition, on pourra consulter avec profit la deuxième partie de l'ouvrage de Zourabichvili cité ci-dessus.

² E V 39 sc.

³ E V 6 sc. Fait significatif : l'aptitude à raisonner est énoncée ici à la suite de la mention d'aptitudes corporelles, conformément à E V 39 sc. qui rattache le fait d'être conscient de soi, des choses et de Dieu au développement du corps. On y reviendra. Que raisonner soit une aptitude, c'est ce que confirme E V 26.

⁴ E III 32 sc.

⁵ E III 27.

autrement dit des manières dont le corps humain est affecté par les causes extérieures, et disposé par elles à faire ceci ou cela¹.

L'enfant a pour caractéristique bien connue d'imiter tout ce qu'il imagine semblable, et d'imaginer comme semblables un horizon de choses bien plus étendu que l'adulte. En ce sens, l'enfance n'est pas qu'une question d'âge : Adam, tel un enfant, imite les affects des bêtes car il les croit semblables à lui². Selon Spinoza, cela a d'abord un lien direct avec le fait que chez les enfants comme chez Adam le « corps est continuellement comme en équilibre », c'est-à-dire qu'il n'y a pas de partie qui domine sur les autres. Il est vrai que le nourrisson n'a pas encore développé de passions qui adhèrent tenacement aux dépens d'autres parties. Mais est-ce bien là la cause de l'état d'équilibre chez le nouveau-né ? Le sage aussi n'a pas de passion exclusive et entretient dans un certain équilibre ses aptitudes pourtant nombreuses³. L'état d'équilibre qui caractérise l'un n'a pas les mêmes raisons que celui qui caractérise l'autre : ce qui détermine un tel état dans le cas de l'enfant et à plus forte raison du nourrisson, ce n'est pas un entretien équilibré de leurs aptitudes, mais bien davantage l'absence d'aptitudes acquises. Ce serait un signe que l'enfant est devenu adulte s'il était apte à la lubricité ou à l'ivrognerie.

La vitesse d'imitation (« aussitôt », *statim*) et l'état d'équilibre pourraient signaler ici que le corps du nourrisson est ouvert à tout vent, toute sollicitation lui parle immédiatement. Manquent les détours, les frayages, les cheminements constitués durant l'éducation et la biographie personnelle et qui orientent l'affectivité dans certaines directions privilégiées et, le plus souvent, de façon déséquilibrée. L'enfant, c'est en quelque sorte l'aptitude innée telle qu'elle n'est pas « incurvée » par l'histoire, d'où l'illustration privilégiée qu'il constitue de la propriété de la nature humaine qu'est l'imitation des affects. Le passage à l'âge adulte n'efface pas cette aptitude, mais peut cependant lui donner des frayages singuliers et exclusifs. Paradoxalement, l'extrême passivité de l'enfant signifie l'absence de passion polarisée et s'oppose totalement à l'extrême passivité de l'adulte habité par une passion obsessionnelle : celui-là est complètement exposé aux vents contraires de l'extériorité, tandis que celui-ci est presque tout entier fermé aux sollicitations extérieures. En effet, les enfants imitent « tout ce qu'ils voient encore faire aux autres », et ils désirent pour eux-mêmes « tout

¹ E III 32 sc.

² E IV 68 sc. Adam a toutes les caractéristiques de l'enfant : selon TTP IV et les Lettres à Blyenbergh, il est ignorant, il comprend tout conseil de la raison sous la forme d'un interdit légal, il est charnel, et il imite les bêtes.

³ E IV 45 sc.

ce qu'ils imaginent être agréable aux autres¹ ». Pâte vierge de tout acquis, la manière dont l'enfant est « disposé » par les causes extérieures produit « aussitôt » son effet *naturel*, sans passer par des frayages acquis qui produisent chez l'adulte des réponses différées et différentes. C'est ce qui fait qu'il imite sans *différencier*. Ses réponses sont univoques et unilatérales, du fait même de ses dispositions corporelles.

Mais il ne sait donc pas non plus différencier² les degrés de ressemblance entre les êtres : l'enfant désire imiter tout ce que font « les autres », indistinctement. La grande complicité des enfants avec les animaux s'explique en effet par la faible capacité de leur corps à « former en soi de manière distincte³ » les images des choses extérieures. Très vite, tous les corps rencontrés par l'enfant sont confondus entre eux par ce qu'ils ont de semblable, c'est-à-dire par ce par quoi ils « conviennent » entre eux. À quoi il faut ajouter que si l'enfant se définit par son peu d'aptitudes, il est tout naturel qu'il confonde sa propre image avec celle des choses extérieures qui partagent sa débilité, et non avec ce que ces images peuvent avoir de spécifiquement humaines. L'enfant convient avec tout être vivant d'apparence à peu près similaire à lui. On imagine donc qu'avant même de pouvoir former l'universel « Homme » ou « Chien », le nourrisson a formé l'universel « Vivant », incluant même les animaux dessinés par exemple. Ne disposant pas encore de la raison, de la parole et de la marche, il identifie les « semblables » par ce par quoi les choses conviennent avec lui et auxquelles il peut le mieux s'adapter, et ce ne sera donc ni la raison, ni la parole, ni la marche, mais bien les rires (ou ce qui y ressemble : le rictus du singe), les larmes (ou ce qui y ressemble : l'air abattu du chien) ou les déplacements à quatre pattes. L'enfant, c'est l'être par excellence qui confond tout sous des universaux ou, on l'imagine aussi, sous des transcendants. Spinoza qualifie d'ailleurs de « puérile » la doctrine des formes substantielles⁴. Au fur et à mesure du développement corporel – qui doit s'entendre en deux sens : apprentissage de la marche et de la parole qui réduira le champ des semblables qui conviennent avec lui, et augmentation de la puissance à être affecté par plus de choses en même temps sans les confondre⁵ – l'enfant confondra moins de choses et distinguera différents universaux. Et ce n'est qu'avec le temps et le développement corporel que les petites différences entre les images seront distinguées, et qu'on en viendra à former les notions universelles « Homme » et « Chien » selon des critères

¹ E III 32 sc. Nous soulignons. On comprend ici que le terme *puer* porte sur des enfants en très bas âge, car les enfants [*liberi*] dont il est question à propos de l'éducation morale (E III déf. des affects 27) n'imitent pas tout indifféremment.

² Encore faudrait-il nuancer : il faut bien différencier des figures pour les imiter.

³ E II 40 sc. 1.

⁴ L13 §3.

⁵ E II 40 sc. 1

évidemment relatifs à certaines dispositions corporelles¹, c'est-à-dire à ce qui nous aura le plus affecté.

La faible aptitude du corps du nourrisson à distinguer les corps extérieurs ainsi que l'absence de polarisation affective sont autant d'éléments directement rattachés au nombre restreint des manières dont son corps peut être disposé. C'est cela qui explique la forme que prend l'aptitude à imiter chez l'enfant. Un adulte imitera de façon moins immédiate et unilatérale ses « semblables », similitude dont les critères auront évolué en fonction de ses propres aptitudes. Néanmoins, ce qu'on appellera « semblable » restera flou, c'est-à-dire non pas indéterminé, mais non fondé rationnellement.

Une autre aptitude apparaît innée, c'est celle d'imaginer. Non pas que l'imagination soit une aptitude, au sens d'une faculté ; mais il y a des degrés d'aptitude à imaginer, et l'enfant, et surtout le nourrisson, doit imaginer les choses simplement², car son corps encore vierge de frayages ne peut lier les affections présentes à d'autres. Le nouveau-né vit ainsi dans une perpétuelle admiration³, et s'il ne cesse de changer d'objet, il n'en est pas moins chaque fois émerveillé de façon exclusive. C'est en ce sens que Spinoza prend l'exemple d'un nourrisson qui entend pour « la première fois [*eerste maal*]⁴ » une clochette au son agréable. Il désirera nécessairement l'entendre et ne désirera que cela, restant dans la contemplation simple de cette sonorité⁵. Cet exemple intervient pour illustrer l'idée selon laquelle il n'y a

¹ *Ibid.*, à propos de la variété des définitions de « Homme » selon les expériences diverses.

² Selon E V 5, on imagine simplement une chose non seulement quand on ignore les vraies causes, mais aussi quand l'image de la chose n'est rattachée de façon empirique à aucune autre affection qui nous la ferait imaginer comme contingente ou possible.

³ E III 52 sc. et E III déf. des affects 4. Le mot latin *admiratio* peut être traduit par « étonnement », qui a l'avantage d'être plus proche du sens original de ce mot, ou par « admiration », qui a l'avantage d'en dériver directement mais qui doit alors être entendu dans son sens original de ce qu'on contemple avec surprise. On utilisera indifféremment les deux traductions.

⁴ E III déf. des affects 4 parle d'une image « nouvelle » [*nova*].

⁵ CT II XVII-4. Voir aussi E II 49 sc. pour l'exemple du jugement : l'enfant qui a l'image d'un cheval ailé ne doutera pas de son existence tant qu'aucune image ne viendra dans son esprit exclure l'existence des chevaux ailés. On trouve dans CT II III-5 des exemples de l'amour éveillé par le oui-dire cette fois-ci : Spinoza explique ainsi la naissance de l'amour d'une chose chez l'enfant par le seul fait d'avoir entendu son père dire qu'elle était bonne ; et il dit qu'il en va de même pour celui qui aime sa patrie et est prêt à se sacrifier pour elle : il imagine la chose simplement, aucun doute ne l'assaille, et en ce sens, le fervent patriote est un grand enfant. On remarque ici qu'imaginer simplement et être étonné ne signifie pas qu'on a une seule idée : il faut avoir l'idée de la chose dont on parle, celle des signes émis par l'autorité, celle de celui qui les émet, etc. ; ou bien encore l'idée du cheval, des ailes... Pour qu'il y ait admiration, il suffit que cette idée soit nouvelle et ne s'enchaîne pas avec d'autres. Ainsi L. Vinciguerra distingue, dans *Spinoza et le signe, op. cit.*, p. 47, l'hypothèse qu'il nomme celle du « monoïdéisme » qu'on trouve dans TRE 76, de l'expérience de l'étonnement : « si l'étonnement concerne bien une seule idée, celle-ci n'est pas unique dans l'âme, mais la dernière dans l'ordre d'une série, qu'elle a pour effet d'interrompre, non d'abolir. » Signalons dès maintenant que nous ne contesterons pas le rapprochement qu'opère l'auteur entre Spinoza et Peirce du point de vue de la sémiotique, et qui consiste à repérer chez Spinoza une théorie pragmatique (triadique) du signe selon laquelle le sens d'un signe dérive d'une chaîne d'autres signes et, en définitive, des dispositions de l'agent interprète. Ainsi l'enfant qui ne perçoit que la clochette ne perçoit pas à proprement que la clochette, car sinon il ne pourrait même pas sentir qu'il perçoit une clochette, mais ne

pas de liberté d'indifférence : la volonté n'a pas le pouvoir de suspendre son jugement ou d'écarter un appétit, seul le fait d'enchaîner et de penser à autre chose peut distraire le désir de son objet. C'est qu'il faut bien une cause qui puisse déterminer la volonté à changer d'objet. Ce qui caractérise ici l'enfant, c'est qu'il imagine les choses sur le mode de la pure contemplation admirative, étant entendu que cette admiration ou étonnement n'est pas due seulement à l'ignorance des causes, mais aussi à l'absence de liaison des affections. L'explication de la définition 4 des affects d'*Éthique* III renvoie en effet à *Éthique* II 18 sc. pour rendre compte de la possibilité de l'admiration. L'enfant ne se distingue donc pas tant par son ignorance (car, au fond, nombreux sont les adultes ignorants), que par l'absence des frayages qui font qu'en présence d'une clochette, le paysan pense immédiatement à une vache et se demande ce qu'elle fait dans le coin, tandis que le soldat pense aussitôt qu'il faut mettre son masque à gaz, étant entendu que personne n'est seulement et purement paysan ou soldat et qu'il faudrait complexifier l'analyse. Le nourrisson au contraire s'étonne et admire, et reste dans un état d'hébétéude tant qu'aucune autre idée ne vient de l'extériorité lever cette perception captivante. La puérité consiste ainsi en une incapacité à relier les choses entre elles, même dans un ordre imaginaire et non rationnel. C'est la raison pour laquelle la superstition, qu'on trouve chez bien des adultes, est qualifiée par Spinoza de puérite¹, précisément en ce qu'elle n'est pas seulement ignorance des vraies causes, mais qu'elle repose aussi sur un goût pour les nouveautés, un désir de mystères, autrement dit d'images qui ne sont pas reliées à d'autres². En plus de la confusion, c'est donc l'amour des mystères, c'est-à-dire la contemplation unilatérale et univoque, qui caractérise l'enfant. Cette aptitude à imaginer simplement les choses est directement rapportée, encore une fois, à une certaine disposition du corps, en l'occurrence l'absence de frayages et de tracés.

Le nourrisson contemple les choses, c'est dire qu'il n'y voit jamais de sens³. Ceci va de pair avec le fait qu'il ne sait pas parler : parler, c'est enchaîner. Curieusement, dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza semble suggérer que l'enfant sera plus apte à comprendre les *Éléments* d'Euclide que la Bible, parce qu'il n'est pas besoin d'interpréter le langage géométrique, c'est-à-dire de relier de façon complexe et plurivoque les mots aux idées qu'ils peuvent signifier. Car le langage ne va pas sans une certaine équivocité, non seulement entre

ferait que sentir. Voir sur ce point L. Vinciguerra, *op. cit.*, p. 49 et *sq.* C'est le *statut* ontologique des dispositions qu'il nous semble impossible de concevoir de façon peircienne.

¹ L21 §10.

² Par exemple TTP préface. Voir aussi L11 §1 à propos de Cassearius que Spinoza loge chez lui, et dont il dit qu'il est encore un enfant tant il aime la nouveauté plutôt que la vérité.

³ On renvoie encore une fois à L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe, op. cit.*

les hommes, mais aussi pour un seul et même homme¹. C'est évidemment un inconvénient pour la pensée, mais cela présente aussi des avantages : l'enfant qui ne maîtrise pas le langage ne peut évidemment pas comprendre les sous-entendus, le second degré, mais surtout, son imagination reste tout entière soumise à la contemplation, soit des choses, soit des mots. Pour Spinoza, un trait qui distingue radicalement un nourrisson d'un adulte, c'est la maîtrise de la langue : le poète amnésique reste au moins adulte en ce qu'il se souvient de sa langue maternelle². Une imagination incapable de lier les choses à des signes, et ces signes à d'autres signes, c'est une imagination condamnée à rester dans la contemplation d'une seule chose à la fois. Quand le romain voit un fruit dont il ne distingue pas la spécificité, il pense « *pomum* », mais ce mot étant très certainement relié à des signes qui spécifient le genre « fruit », il est très certainement capable d'en imaginer les traits communs et les traits distinctifs afin de l'identifier. Au contraire, quand l'enfant voit un fruit, il tend la main et cherche à l'atteindre, s'épuise dans ce geste vain jusqu'à tant qu'on le lui serve.

Car l'enfant est un être de désir. C'est la nature même de la chose existante que d'être une puissance qui fait effort pour persévérer dans son être, et ce n'est en rien une aptitude. Sa façon de désirer dépend au contraire de ses aptitudes. En effet, l'enfant désire de façon absolument dépendante des causes extérieures : l'enfant appète le lait, mais il l'attend de sa mère puisqu'il ne sait pas marcher ni le lui demander. Ce qui le caractérise surtout, c'est qu'il ne désire jamais qu'une seule chose à la fois. Nous y reviendrons, mais si Spinoza prend les exemples de l'enfant qui désire du lait, de la bavarde, de l'ivrogne ou de l'enfant en colère³ pour illustrer la croyance au libre arbitre, c'est parce que tous ont un point commun : une seule passion les domine, de façon plus ou moins invétérée. Certes, l'enfant a un corps « continuellement comme en équilibre⁴ » sans passion exclusive, mais c'est précisément ce qui fait qu'il lui suffit du moindre chatouillement ou de la moindre douleur pour éveiller en lui un désir, qui ne sera en rien contrarié par d'autres. Univocité et unilatéralité des désirs, donc, qui dépendent de son peu d'aptitude à être disposé en même temps de différentes manières par les causes extérieures.

¹ E II 47 sc. sur celui qui prétend que les lignes tracées de la circonférence d'un cercle à son centre sont inégales : « par cercle [entendons par le mot « cercle »] il entend, *du moins à ce moment là*, autre chose que les Mathématiciens. » De même, le mot Dieu est source d'équivoques parce que les hommes l'ont relié à ce qu'ils ont l'habitude de voir. Il est toujours très intéressant de discuter avec des croyants qui soutiennent que Dieu est partout mais n'est pas étendu, qu'il est parfait mais colérique, qu'il est bon mais que rien ne peut agir, y compris le pire criminel, sans qu'il le sache et le veuille, etc. La confusion règne ici, non seulement entre la raison et les images, mais aussi entre les images elles-mêmes, que le mot « Dieu » réunit bien commodément mais illusoirement.

² E IV 39 sc.

³ E III 2 sc. et L58 §5.

⁴ E III 32 sc.

C'est qu'un nourrisson n'a pas non plus rapport au temps. Tout entier au présent, il ne désire que ce qu'il imagine au présent, étant entendu que si rien n'exclut l'existence présente de la chose, il l'imaginera comme étant présente¹ même si elle est absente. On ne peut éprouver de flottement de l'âme, de la crainte ou de l'espoir que si l'on a rapport au temps, qui rend imaginable une certaine contingence dans l'advenue d'un bien ou d'un mal. Le temps est une construction de l'imagination, qui met bien en évidence la part d'activité que met l'agent même tout entier soumis au hasard des rencontres². *Éthique* II 44 sc. met ainsi en scène un enfant qui contracte différents événements d'une journée (le matin, visite de Pierre, le midi, c'est Paul, le soir, « tiens ! Siméon ! ») et les lie entre eux en une série. On notera qu'il aura suffi cette fois d'une seule expérience pour produire une habitude, par la liaison des images en un réseau complexe – lumière du matin qui renvoie à lumière du midi et lumière du soir, chacune liée à un prénom ou un visage. C'est ce rapport au temps, lui-même référé à des liaisons d'affections corporelles, qui rend possible le désir ou l'aversion pour un avenir ou un passé : si Siméon lui a été agréable (car il vient toujours avec une clochette), l'enfant désirera l'avenir plutôt que le présent. Mais Spinoza explique la contingence à partir de l'imagination du temps : si son attente, produite par l'habitude et la concaténation des images dans le corps, est trompée, un nouveau réseau d'affections va se constituer (Jacob est venu le soir au lieu de Siméon !), qui sera en concurrence avec la première liaison. Il suffit que Jacob lui soit bien moins agréable que Siméon pour que l'enfant éprouve de l'espoir et de la crainte, et plus généralement tous les « flottements », doutes et incertitudes de l'esprit³. C'est toute la vie affective humaine qui est ici rendue possible, et à partir de laquelle il faudra penser la libération éthique qui doit évidemment compter avec les structures imaginatives ainsi construites.

S'élabore ainsi, à partir de dispositions corporelles qui ne sont que des liaisons d'affections, tout un ensemble d'attentes, de craintes, d'espoirs, de calculs, de désirs qui se contrarient mutuellement, autant d'états de corps et d'esprit qui dépendent évidemment de l'expérience. Une manière d'être singulière se constitue, craintive si l'enfant a vécu dans un environnement où les réactions ou les visites de chacun sont toujours douteuses, peu prévisibles et peu agréables ; confiante au contraire si cet environnement jouissait d'une certaine stabilité et régularité dans la joie. Se constitue un agent qui n'est pas un simple automate rigide qui obéirait abstraitement à des lois, mais un individu singulier qui obéit

¹ E II 17 sc.

² Sur ce point, voir L. Bove, *La stratégie du conatus*, op. cit., chapitre I.

³ E III 18 sc. 1 et 2.

concrètement et automatiquement à des dispositions de son corps telles qu'elles ont été constituées dans sa biographie personnelle, et qui dessinent des aptitudes à être affecté et à affecter de manières différentes le réel.

On comprend donc que le peu d'aptitudes de l'enfant consiste dans l'imagination et la conservation des traces, dont dépend une certaine manière d'imiter. En ce sens, imiter et désirer ne sont pas des aptitudes, puisque c'est par le développement même des aptitudes (à imaginer plusieurs choses à la fois, comme étant distinctes ou semblables, et en ayant rapport au temps) que se resserre et se singularise l'expression de ce qui est une propriété de la nature humaine. Lier des affections entre elles afin de constituer un monde humain n'est pas non plus une aptitude, mais la condition même de l'acquisition d'aptitudes : l'éducation, chez Spinoza, consiste entièrement en la contraction d'habitudes, c'est-à-dire de liaisons d'affections. Il est remarquable en effet que jamais il n'évoque l'imitation seule pour expliquer l'évolution de l'enfant : il est toujours question d'une incorporation de liens entre des événements. Ainsi l'éducation morale suppose qu'on lie tristesse et joie à des actions, selon les éloges ou les réprimandes des parents¹. Bien entendu, une telle éducation repose d'abord sur l'imitation affective des parents : la tristesse des parents éveille chez le nourrisson de la tristesse, qu'il va lier à l'action qu'il a commise. Mais très vite, l'éducation va passer par l'obéissance, qui suppose la crainte et l'espoir, et donc un rapport au temps. L'un des traits distinctifs de l'enfance est en effet l'obéissance : si le peuple juif à sa sortie d'Égypte peut être qualifié d'enfantin au même titre qu'Adam, c'est parce qu'il reçoit la loi comme l'œuvre arbitraire d'un Prince à laquelle il obéira uniquement par crainte des sanctions et par espoir des récompenses².

Le propre de l'enfant qui s'affranchit de l'état capricieux du nourrisson, c'est en effet d'obéir³. Si bien que les parents s'appuient moins sur la raison que sur « le seul aiguillon de l'Honneur et de l'Envie » pour inciter « les enfants à la vertu⁴ ». Obéir, chez Spinoza, se fait toujours par désir. Tandis que la puérité consiste à « se croire supérieur » et en éprouver de la joie non par comparaison mais par simple acquiescement à soi-même⁵, l'éducation morale

¹ E III déf. des affects 27 expl.

² TTP II-15, IV-9, XII-2 et XIII-5.

³ Mais il obéit dans son propre intérêt (qu'il n'aperçoit pas), ce qui le distingue de l'esclave : TTP XVI-10.

⁴ E III 55 sc. Remarquons que l'expression « aiguillon de l'Honneur et de l'Envie » se retrouve chez Pascal : « Les enfants de P.R. [Port Royal] à qui on ne donne pas cet aiguillon d'envie et de gloire tombent dans la nonchalance. » *Pensées*, Paris, Gallimard, coll. Folio classique, éd. Le Guern, 2004, §59. La formule se trouve chez Cicéron, dans *Pour le poète Archias*, trad. F. Gaffiot, in *Discours*, Tome XII, Paris, Les belles lettres, 2002, §XI-29. Une deuxième sentence de Spinoza, E III 44 expl., entre en écho avec Pascal (Pensée 545) et vient du même texte de Cicéron, §XI-26 : « Même les philosophes, en tête des livres qu'ils écrivent pour inciter à mépriser la gloire, écrivent leur nom. »

⁵ TTP III-1 à propos du peuple juif.

des enfants peut compter sur l'envie et le sens de la compétition, qui supposent qu'il imagine ses actions « plus distinctement, c'est-à-dire d'autant plus qu'il peut mieux les distinguer des autres et les contempler comme des choses singulières¹ ». Il faut un certain développement de l'imagination, et donc du corps, pour pouvoir se distinguer clairement des autres, et éprouver de l'amour-propre. Il faut avoir affiné les grandes catégories pour se comparer et non plus imiter de façon immédiate, repérer les égaux qu'on dénigrera plutôt que s'identifier aux animaux, etc.

Il faut donc référer le devenir du petit homme à un développement des aptitudes qui dépend en droite ligne des dispositions corporelles. Il est certain qu'une telle éducation n'est pas exempte de défauts d'un point de vue rationnel, mais la rationalité de l'éducation consiste peut-être, au moins en partie, dans le recours habile à une certaine irrationalité de ses moyens. Les réprobations et reproches parentaux ou professoraux ne devraient-ils pas toujours faire preuve d'une certaine habileté pour être entendus ? Inculquer certaines mœurs, coutumes ou savoirs passe parfois nécessairement par des voies affectives, mais ces voies sont bien souvent négatives et sources de tristesse, ce qui risque de produire le contraire de l'effet désiré :

[...] les enfants ou les adolescents qui ne peuvent plus supporter d'une âme égale les réprimandes de leurs parents se réfugient dans le service militaire, préfèrent les inconvénients de la guerre et l'autorité d'un tyran aux avantages domestiques et aux admonestations parentales, et supportent qu'on leur impose n'importe quel fardeau, pour qu'ils se vengent de leurs parents².

Il faut beaucoup d'« art » et de « vigilance » pour ne pas blesser les amours-propres de chacun, en faisant preuve d'une certaine adaptation à leurs tempéraments, autrement dit à leurs dispositions corporelles. Nous le verrons dans notre troisième partie : la raison ne peut pas commander, dans un tel cas, de flatter les amours-propres, mais elle commande néanmoins de s'adapter autant que possible à la situation en adoptant un certain nombre d'attitudes qui, du point de vue d'une raison abstraite, sont vaines et futiles – qu'on pense au vêtement du sage dont parle le *Court traité*³. Quand il s'agit non pas tant de partager des démonstrations mathématiques avec un égal qui dispose de la raison, mais de transmettre des aptitudes qui relèvent de l'imagination et des dispositions du corps, il faut emprunter des voies dont la rationalité est, au mieux, toute extérieure.

¹ E III 55 sc., qui renvoie à E II 40 sc. 1.

² E IV chap. 13.

³ CT II XII-3

3) Entretien, augmentation ou diminution des aptitudes : pour une culture du corps et de l'esprit

C'est encore plus évidemment à des dispositions corporelles qu'il faut renvoyer l'apprentissage de la marche et de la parole, qui permettent d'être affecté et d'affecter les choses extérieures de façon à être moins ballotté par les circonstances. C'est en ce sens que l'éducation est conçue par Spinoza comme une contrainte qui s'exerce sur l'enfant de façon à opérer un changement en lui : « nous nous efforçons donc avant tout de faire que le Corps du nourrisson se change [...] en un autre qui soit apte à beaucoup de choses, et qui se rapporte à un esprit qui ait une grande conscience de soi et de Dieu et des choses [...] »¹ Le paradoxe, c'est que cette contrainte éducative, cette puissance qui s'exerce sur le nourrisson qui n'est donc évidemment pas cause adéquate de ces changements en lui, est censée l'affranchir de sa grande dépendance à l'égard des causes extérieures, directement corrélée par Spinoza au nombre trop réduit d'aptitudes du corps². C'est évidemment un paradoxe apparent et bien connu, mais qui mérite d'être souligné : l'éducation ne doit pas tant être conçue comme éveil des facultés ou instruction, que comme dressage et inculcation, du moins dans un premier temps. Ceux qui préconisent que l'enfant fasse ses propres choix rêvent les yeux ouverts : soit ils ignorent toutes ces causes extérieures qui nécessairement imprimeront des frayages tout aussi arbitraires – et pas forcément plus conformes à la raison ; soit ils condamnent l'enfant à l'inaptitude et à l'idiotie la plus complète dans son rapport au réel.

Les aptitudes doivent désigner des puissances extrêmement concrètes et actuelles. Et leur apparente bêtise ne doit pas nous leurrer : elles sont bien la condition pour le déploiement d'une certaine aisance et, peut-être, d'une certaine liberté (au sens d'une libre nécessité bien entendu), dans notre manière d'être affecté et d'affecter le monde : « Qui a un Corps apte à faire un très grand nombre de choses, est très peu en proie aux affects qui sont mauvais, c'est-à-dire aux affects qui sont contraires à notre nature [...] »³ Celui qui développe ses aptitudes est d'autant moins *contrarié* par les causes extérieures, même si ces causes extérieures exercent toujours leurs *contraintes* sur nous. Pour en rester à la dimension strictement passionnelle de notre existence, il est clair que même l'avare dépasse largement le nourrisson dans son aptitude à interagir avec le monde, même si son cas montre aussi que la passion obsessionnelle peut conduire à une atrophie des aptitudes. Il est bien capable de se nourrir lui-

¹ E V 39 sc.

² *Ibid.* : « [...] qui a, comme le nourrisson ou l'enfant, un Corps apte à très peu de chose », dépend « au plus haut point des causes extérieures [...] »

³ E V 39 dém.

même, mais se nourrit de moins en moins pour économiser. Il est capable de communiquer autrement que par des babilles et de parler de nombreuses choses, mais ne parle finalement que d'argent, et ne le fait qu'à lui-même car les autres sont suspects de vouloir le voler. Quand il voit une pomme, il est bien capable de se remémorer ses vacances en Normandie – qui remontent à très loin – mais songe plutôt à la vendre pour la faire fructifier. Un accident de voiture déclenche en lui le geste automatique de faire un constat, mais la colère qui naît des dépenses à venir le conduit à désirer se venger. Bref, « la puissance de cet affect [l'avarice par exemple] peut être si grande qu'elle surpasse toutes les autres actions du Corps, et y adhère tenacement, et par suite empêche le Corps d'être apte à être affecté d'un très grand nombre d'autres manières [...] »¹ Son monde, son milieu pourrait-on dire, se rétrécit, non pas parce qu'il perd l'aptitude à imaginer, à se remémorer, à marcher, mais bien parce que ses frayages et ses manières d'être disposé par les causes extérieures sont en nombre extrêmement réduit. Tout est au service d'une seule partie de son être qui gouverne toutes les autres². Bien évidemment, une telle réduction des aptitudes à être affecté et à affecter conduit à une augmentation certaine des contrariétés possibles. Si le réel ne nous « parle » plus, si nous sommes incapables d'en *faire* quelque chose, on ne cesse alors d'être soumis aux circonstances extérieures qui nous échappent : la passion exclusive nous conduit à la mort³.

En un sens, l'acquisition et le développement d'une aptitude provoquent un resserrement et non un élargissement de notre ouverture aux sollicitations du monde extérieur : les frayages qui se constituent rétrécissent le champ de notre intérêt et de nos réponses possibles. Qu'on compare à ce titre l'enfant qui ne cesse de regarder partout sans s'arrêter nulle part, et l'adulte dont le regard est orienté dans une direction. Mais ce resserrement s'accompagne d'une certaine part d'autonomie par rapport à l'extériorité : être apte à être affecté et à affecter, c'est savoir quoi faire de ce qu'on rencontre, et ne pas rester dans la contemplation simple et inconstante des choses. Autant dire aussi que ce resserrement n'est une bonne chose que s'il s'accompagne d'une culture du corps qui multiplie nos aptitudes de façon à moins subir les assauts des causes extérieures. Le développement des aptitudes est donc la condition pour être le moins possible contrarié par les causes extérieures, et pour pouvoir s'y adapter le plus possible.

La relation de dépendance des aptitudes à la disposition des parties du corps est bien mise en évidence par Spinoza quand il évoque la nécessité pour le sage de varier le plus

¹ E IV 43 dém.

² E IV 60 dém.

³ E IV 60 sc.

possible les activités et les plaisirs sensuels. Cette culture variée du plaisir doit permettre de développer et d'entretenir au maximum sa puissance d'être affecté et d'affecter :

Il est [...] d'un homme sage de se refaire et recréer¹ en mangeant et buvant de bonnes choses modérément, ainsi qu'en usant des odeurs, de l'agrément des plantes vertes, de la parure, de la musique, des jeux qui exercent le corps, des théâtres, et des autres choses de ce genre dont chacun peut user sans aucun dommage pour autrui. Car le Corps humain se compose d'un très grand nombre de parties de nature différente, qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée pour que le Corps tout entier soit partout également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature [...]².

On remarquera d'abord que l'« alimentation » concerne autant les nourritures terrestres que les nourritures dites spirituelles. Faire du théâtre semble constituer pour Spinoza une activité de même nature que boire de la bière, deux activités qu'il pratiquait d'ailleurs³. Peut-être faut-il comprendre ici qu'il s'agit moins ou pas seulement d'assister à une représentation que de, littéralement, « se mettre dans la peau » d'un personnage, c'est-à-dire d'adopter ou d'imiter (en imagination au moins) les gestes, intonations, locutions d'un acteur. Aller au théâtre, ce serait contracter toute une *hexis* corporelle qui n'est pas la sienne, de façon à entretenir l'aptitude du corps à adopter d'autres comportements que ceux sollicités par la routine. C'est ce que suggère d'ailleurs l'idée des « jeux qui exercent le corps » qui précède la référence au théâtre. Bien plus, il s'agit ici d'« user [*uti*] » des théâtres : on se demande si Spinoza pense plutôt au fait d'être spectateur ou au fait d'être acteur. Sans doute, compte tenu de la théorie de l'imitation des affects, la distinction n'est-elle que de degré. Quoiqu'il en soit, tous les sens (sauf le toucher) sont ici convoqués, mais aussi les attitudes, l'habileté du corps, son plaisir et non pas seulement sa conservation, tout cela non seulement pour entretenir sa santé et ses aptitudes acquises, mais bien pour les développer dans un certain équilibre global. La cible d'un tel passage, ce n'est pas uniquement l'envieux théologien qui interdit le rire et les plaisirs, c'est aussi le passionné qui ne privilégie qu'une passion, aux dépens des autres aptitudes :

Les affects auxquels nous sommes quotidiennement en proie se rapportent la plupart du temps à une certaine partie du Corps, qui se trouve plus affectée que les autres [...] Car nous voyons parfois des hommes à tel point affectés par un objet que, même en son absence, ils croient

¹ On notera ici encore que Spinoza envisage la permanence de l'individu corporel sous l'angle d'une continuité de la forme mais d'un changement continu des parties : il s'agit de se « refaire » et de se « recréer », ce qui fait signe vers une plasticité et une modification de soi permanente. C'est ce qu'on appelle la culture, qui ne se fait pas contre la nature individuelle, mais par et dans cette nature.

² E IV 45 cor. 2 sc. Le chapitre 27 d'E IV souligne l'utilité des choses extérieures, qui ne réside pas seulement dans leur apport indirect pour la connaissance de la nature, mais « surtout » [*praecipuus*] pour la conservation du corps. Cela nécessite leur transformation, de façon à faire varier les produits naturels, par trop insuffisants pour nourrir le corps et entretenir ses aptitudes.

³ Dans la L70 §5, Schuller informe Spinoza de la réservation, à son intention, d'un demi-tonneau de bière. Par ailleurs, Spinoza pratiquait sans doute le théâtre quand il fréquentait les leçons de Van den Enden.

l'avoir là devant eux, et, quand cela arrive à un homme qui ne dort pas, nous disons qu'il délire ou bien qu'il est fou [...]¹.

Spinoza donne comme exemples l'amoureux transi, l'avare ou encore l'ambitieux : tous ces personnages se caractérisent par le déséquilibre affectif qui n'est jamais qu'une atrophie des aptitudes insuffisamment exploitées et entretenues, déséquilibre clairement et nettement rattaché dans la démonstration d'*Éthique* IV 43 à une certaine disposition des parties du corps, et cela de façon nullement métaphorique². La référence à l'imagination hallucinatoire de l'objet d'amour ou de haine s'explique par la démonstration de la proposition 17 d'*Éthique* II, qui faisait intervenir les traces laissées par l'expérience passée sur les parties molles qui composent le corps. Le passionné est finalement concerné par ce qui arrivait au prophète Samuel : sa configuration corporelle jointe au mouvement spontané des parties fait qu'il rêve les yeux ouverts. La différence du passionné obsessionnel et du nourrisson consiste en ce que celui-ci change d'objet au gré des rencontres, tandis que le passionné ne fait plus de rencontres sans immédiatement les rapporter, selon les frayages contractés, au seul objet de son obsession.

Les deux extraits que nous venons de citer semblent se répondre, et ce n'est certainement pas un hasard si les deux scolies d'où ils ont été tirés se suivent : un des remèdes aux passions excessives consiste d'abord à cultiver de façon équilibrée ses aptitudes à être affecté et à affecter. Aller au théâtre voir *L'avare* de Molière doit permettre à l'avare de rire de lui-même (sans raillerie) et, appréciant cette représentation, il retournera au théâtre et y verra la force d'âme de Suréna, et ainsi de suite, si tant est qu'il se fasse inviter... Le développement des aptitudes corporelles passe donc, et c'est évident, par une culture des dispositions du corps, qui entraîne aussi, on le voit dans notre exemple, une culture de l'esprit. Au contraire, on imagine bien qu'une disposition du corps particulièrement polarisée (comme c'est le cas par exemple pour l'avare) risque fort d'entraîner, à la longue, un déséquilibre du rapport de mouvement et de repos qui définit notre nature (l'avare finit par se nourrir trop peu, car il n'est même plus invité, il ne sort plus, etc.) : manière de dire, de façon non métaphorique mais très matérielle, que la prédominance d'une passion qui devient exclusive conduit à la mort. C'est ainsi que la perte totale des aptitudes entraîne le changement de *forme*, donc la transformation du corps. Il est donc essentiel, non seulement pour la survie,

¹ E IV 44 sc. Voir aussi E IV 43 dém. : « Le Chatouillement est une Joie qui, en tant qu'elle se rapporte au Corps, consiste en ceci, qu'une ou quelques-unes de ses parties sont plus affectées que les autres [...] et par suite empêche le Corps d'être apte à être affecté d'un très grand nombre d'autres manières [...]. »

² On notera cependant que la polarité affective n'est que pratiquement exclusive, et non affectivement : l'avare adore manger, mais chez les autres, qui finissent par ne plus l'inviter. Voir E III déf. 48 expl. C'est le tragique de la passion : elle finit par empêcher les autres aptitudes de se développer. Nous reviendrons sur tout cela.

mais aussi pour une vie souple et facile, de développer la diversité de nos aptitudes, ne serait-ce que parce qu'ainsi nous sommes moins dépendants des circonstances extérieures. Un corps apte à nager est moins soumis aux contraintes de l'extériorité qu'un corps inapte : il s'adapte mieux à la nature de l'eau et forme un tout avec elle. On remarquera à ce propos que l'expression « apte à être affecté et à affecter » ne désigne pas deux types d'aptitudes différentes : être apte, c'est précisément être apte à recevoir des affections de l'extériorité et d'y répondre à *partir* de nos propres traces et frayages. Savoir nager, c'est savoir *se servir* de l'eau, créer sa propre vague par exemple : être « comme un poisson dans l'eau », c'est-à-dire former un tout avec elle, s'y adapter et s'en accommoder.

Acquérir des aptitudes consiste donc dans le fait de disposer son corps de manière à ce qu'il soit capable d'être affecté et d'affecter de différentes manières. Mais Spinoza n'a de cesse d'énoncer un rapport de corrélation (qui n'est cependant pas un rapport de causalité) entre les aptitudes du corps et celles de l'esprit. Disposer son corps d'une certaine façon, c'est non seulement donner une orientation aux affections corporelles dont nous serons capables, mais c'est aussi disposer l'esprit à percevoir ou à penser d'une certaine manière :

[...] Plus un corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et pâtir de plus de manières à la fois [*simul*], plus son Esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins il y a de corps qui concourent avec lui pour agir, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte¹.

Il suffit de considérer l'exemple de la tique tel qu'on le trouve chez Uexküll² pour illustrer l'idée selon laquelle les aptitudes du corps, clairement déterminées par l'organisation physique, déterminent (sans les causer) les aptitudes de l'esprit. Le corps d'une tique ne pouvant être affecté et affecter qu'un nombre extrêmement réduit de choses, l'esprit d'une tique ne perçoit qu'un nombre extrêmement réduit de choses. Pour Spinoza, le nourrisson ou l'enfant est celui qui exemplifie au mieux ce que c'est qu'avoir « un Corps apte à très peu de choses³ » et, corrélativement, un esprit apte à penser très peu de choses : ingurgiter ce qu'on lui présente, dormir, pleurer... voilà son univers corporel, qui a pour corrélat un univers mental franchement restreint. Les enfants ne disposent pas de nombreux frayages, liaisons d'affections qui entraînent l'esprit à penser à d'autres objets aussitôt qu'un premier objet se présente. Aussi, les enfants, à l'instar de la tique, sont tout entiers dans l'image présente, qui insiste dans l'esprit tant qu'aucune autre image ne vient en exclure l'existence⁴. On comprend que les aptitudes de l'esprit dépendent, du moins pour partie, de l'état du corps. Nous autres

¹ E II 13 sc.

² J. von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, op. cit., p. 31-46.

³ E V 39 sc.

⁴ E II 49 sc., avec l'exemple de l'enfant et du cheval ailé.

adultes ne cessons de passer à autre chose : quelqu'un nous sourit, *illico* nous passons à l'interprétation de ce sourire, « qu'est-ce qu'il me veut celui-là ? », « tiens ! comment vas-tu ? » Nous enchaînons l'image à d'autres images, et la pensée à d'autres pensées, dans un flux perpétuel la plupart du temps. Ces liaisons ont été évidemment contractées dans le passé, à l'image du romain qui relie « *pomum* » à l'image de fruit. C'est ce qui fait que, pour nous, le réel fait sens. Au contraire, pour le nourrisson, rien n'a de sens, et c'est la raison pour laquelle il imite si bêtement. Il ne s'agit évidemment pas de dire que l'adulte n'imité pas, mais il imite avec plus de détours, de calculs peut-être, bref il enchaîne. Un sourire rend joyeux un adulte sur un mode complètement différent de l'enfant : les deux réagissent, mais le second interprète, et il est difficile de déterminer s'il peut y avoir imitation sans projection de sens chez l'adulte. La complexification des dispositions du corps entraîne donc une augmentation des aptitudes à interagir avec le milieu.

Cependant, l'adulte a beau enchaîner au contraire de l'enfant qui contemple, il n'enchaîne bien souvent toutes ses idées que dans une direction générale relativement réduite. L'orgueilleux interprètera les sourires d'autrui et effectuera sa réponse selon sa complexion propre, qui sera très différente de celle de l'avare ou du lubrique. S'ajoute à cela le milieu social et culturel qui vient donner différentes significations aux images, significations bien souvent exclusives. Le paysan ou le soldat sont en quelque sorte des types sociaux d'une certaine rigidité : ils interprètent le réel selon certains frayages à l'exclusion d'autres, au contraire du sage qui, ayant pratiqué le théâtre et les jeux, saurait voir dans une trace laissée sur le sol divers sens possibles, qui seraient peut-être pour lui occasion de rêverie poétique ou de réflexion philosophique sur la plurivocité des signes. Certes, son « sens théorique » se développerait ici aux dépens du « sens pratique », manière de dire que les aptitudes se développent selon les exigences de la vie.

Ce qui distingue tout particulièrement les personnages à qui « adhère tenacement » un affect dominant, c'est leur clôture à l'égard des sollicitations extérieures. En effet, tout est interprété¹ selon une orientation dominante. Les détours que constituent les dispositions font emprunter à l'image perçue des cheminements de signification forts différents selon la biographie individuelle. Néanmoins, dans le cas de l'obsessionnel, les différentes rencontres peuvent toutes conduire au même point d'arrivée, ce qui explique le déséquilibre dont nous avons parlé plus haut. Un tel passionné n'est plus capable de changer d'état, sa plasticité est comme rigidifiée. C'est comme si le romain, devenu avare, ne pouvait plus entendre le son

¹ E III 55 cor. 1 scolie.

pomum sans penser immédiatement au profit qu'il pourrait en tirer. Bref, à l'atrophie des dispositions du corps, en variété comme en plasticité, correspond une atrophie des aptitudes, qui conduit à un appauvrissement des pensées jusqu'au délire :

La puissance de cet affect peut être si grande qu'elle surpasse toutes les autres actions du Corps, et y adhère tenacement, et par suite empêche le Corps d'être apte à être affecté d'un très grand nombre d'autres manières¹.

[...] il n'en manque [...] pas à qui adhère tenacement un seul et même affect. Car nous voyons parfois des hommes à tel point affectés par un objet que, même en son absence, ils croient l'avoir là devant eux, et, quand cela arrive à un homme qui ne dort pas, nous disons qu'il délire ou bien qu'il est fou².

La passivité et l'impuissance désignent dans un tel cas, au contraire du nourrisson, non pas tant le fait d'être sollicité voire contraint par des causes extérieures, que de ne pas pouvoir être affecté et affecter de manière diversifiée, ce qui, en plus d'exposer aux revers de fortune, est contreproductif pour ce qui concerne l'effort pour persévérer dans son être. Persévérant dans leur état croyant que cela leur est utile, l'avare, l'orgueilleux ou le lubrique courent à leur perte. Encore faut-il ne pas trop réifier la frontière entre le délirant obsessionnel et l'homme relativement équilibré : il nous arrive à tous, les premiers temps de l'amour, de voir partout l'aimée et de ne songer qu'à elle. Nous avons tous nos moments de délire où nous hallucinons le monde sous l'effet d'une passion qui, à la lettre, nous dévore. La proximité d'un examen vient par exemple nous priver d'un certain nombre d'aptitudes à interagir avec le monde. L'inconstance, nous le verrons, concerne tous les hommes, et il n'est pas rare que celui qui se vante de sa grande sagesse se voit soudainement en proie aux fureurs ou aux enthousiasmes les plus excessifs et irrationnels. Des événements tragiques ou particulièrement heureux qui marquent singulièrement les esprits – c'est-à-dire les imaginations, donc aussi les corps – peuvent ainsi générer des mouvements de foule extraordinaires, des communions affectives et des effusions sentimentales délirantes dont la durée d'emballement est le plus souvent inversement proportionnelle à leur force. Pendant ces instants où l'esprit « rêve les yeux ouverts³ » et « repasse dans sa tête », comme on dit, ce qui est arrivé, tous ne parlent que de « ça » et se complaisent dans la litanie de l'évocation de ce « drame » ou de cet « événement historique » sans interroger les vraies causes ni les vraies conséquences, et ne songent à rien moins qu'à en relativiser l'importance. C'est ainsi que, en temps de paix et de prospérité, chacun se vante de sa sagesse et de sa mesure, mais en temps de guerre et de détresse, chacun voit son champ de réflexion se rétrécir drastiquement et se rendre disponible

¹ E IV 43 dém.

² E IV 44 sc.

³ C'est la définition du délire chez Spinoza : voir notamment E III 26 sc. et E IV 44 sc.

pour les superstitions les plus idiotes¹. Les humanistes les plus enclins à la paix et à la « défense de la démocratie » se font par exemple les chantres de la guerre et ne pensent pas même en rêve à raisonner, c'est-à-dire à se rendre disponible pour penser la complexité du réel. Cela doit être immédiatement et très concrètement expliqué par les affections particulièrement puissantes qui viennent disposer le corps de telle sorte que toutes ses aptitudes habituelles se voient contrariées, empêchant ainsi l'esprit de penser.

On le voit, la disposition du corps est aussi corrélative d'une manière pour l'esprit d'*éprouver* le réel. Comme nous l'avons dit plus haut, les parents, faisant fond sur les mécanismes de l'imitation affective, vont inculquer de nouvelles liaisons affectives à des actes *a priori* indifférents :

[...] rien d'étonnant à ce que tous les actes, en général, qu'on a coutume d'appeler *vicieux* soient suivis de Tristesse, et ceux qu'on dit *corrects*, de Joie. Car, que cela dépend au plus haut point de l'éducation, nous le comprenons aisément à partir de ce qu'on a dit plus haut. Ce sont les parents, en réprochant ceux-là, en en faisant souvent reproche à leurs enfants, et au contraire en conseillant ceux-ci, en en faisant l'éloge, qui ont fait qu'à ceux-là se sont trouvés joints des mouvements de Tristesse, et de Joie à ceux-ci².

L'éducation consiste en l'inculcation de nouvelles aptitudes qui prennent appui sur les aptitudes innées. Ceci se fait nécessairement dans le temps : acquérir des habitudes, faire une mémoire, passe par l'inculcation de frayages, de traces, de marques, qui incorporent un savoir. Et comme c'est le cas pour la connaissance qui doit s'apprendre par cœur, le cœur lui-même, le sentiment, doit s'entendre comme une connaissance par corps³. Éduquer moralement, c'est ici disposer le corps d'une certaine manière déterminée qui s'accompagne nécessairement d'une certaine manière d'être affecté et d'affecter, et donc de juger. Tandis que le nourrisson imitait spontanément les pleurs de son frère, son éducation sexiste a pu lier de façon exclusive l'image des pleurs à l'image de la féminité, ce qui engendrera une incurvation de l'affectivité vers le mépris à l'égard de ce même frère, mépris qui consiste dans la contemplation de l'absence de virilité⁴. C'est d'ailleurs ce qui conduit Spinoza à accorder que le souverain ne peut certes pas par simple commandement faire qu'un homme éprouve le contraire de ce que sa nature le détermine à éprouver, mais qu'il peut cependant faire fond sur

¹ TTP préf. §2.

² E III déf. 27 expl.

³ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, titre du chap. IV.

⁴ E III, déf. 5.

les mécanismes passionnels pour « dévier¹ » ce mécanisme dans un sens qui lui sera favorable².

Mais les dispositions du corps ne déterminent pas seulement la manière de percevoir et d'être affecté par un certain nombre de choses. Elles déterminent aussi l'aptitude à percevoir plusieurs choses *à la fois*, en même temps (*simul*). Une telle remarque fait directement référence à l'extrême complexité qui caractérise notre corps, qui peut ainsi recevoir différentes dispositions dans le temps, mais qui peut aussi être disposé de différentes manières *en même temps*. On imagine ainsi que, tandis que le prophète paysan voyait ses dispositions corporelles affectées de façon répétée par des affections de vaches et de bœufs, il était en même temps affecté de leur mugissement, etc. Sa perception du monde extérieur est ainsi non seulement rendue plus riche quantitativement, mais elle peut donner lieu à une connaissance (du premier genre) qui consiste à établir des liens entre les signes des choses extérieures. C'est parce qu'en même temps (la proposition 18 d'*Éthique* II emploie le mot « *simul* ») le romain a été affecté du son « *pomum* » et de l'image visuelle d'un fruit qu'il a pu incorporer et contracter l'habitude de lier les deux et de passer, « sitôt [*statim*] » un signe perçu, à l'autre qui lui est relié, et ce, de lui-même. De la disposition extrêmement souple et complexe du corps dépend donc l'aptitude du corps à lier d'innombrables images, et par là l'aptitude de l'esprit à penser plusieurs choses en même temps. Certes, il n'est question ici que de connaissance du premier genre, mais il s'agit bien d'une connaissance, d'une aptitude de l'esprit bien plus développée que la simple sensation propre à certaines bêtes. Pas de langage, pas de connaissance pratique³, pas d'universaux ni de transcendants⁴ sans cette aptitude du corps à être affecté par différentes choses à la fois.

Mais ce n'est pas tout : nous verrons qu'un corps étant d'autant plus « autonome »⁵ qu'il a plus d'aptitudes, c'est du développement de ces aptitudes que dépend l'autonomie spirituelle. Loin de nous l'idée de confondre connaissance du premier genre et connaissance du deuxième ou troisième genre. Spinoza explique pourtant que la connaissance adéquate *suppose* l'aptitude de l'esprit à « contempler plusieurs choses à la fois », de façon à « comprendre en quoi ces choses conviennent, diffèrent ou s'opposent » : pour que l'esprit

¹ L'expression est de P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1994, p. 419.

² TTP XVII, 1 et 2.

³ E II 18 sc. : le soldat et le paysan ne peuvent exercer leur métier qu'en s'appuyant sur une connaissance par signes fondée sur la liaison d'affections différentes perçues en même temps : trace de sabot, un cavalier est passé par là, la bataille est certainement dans cette direction. Dans le TRE 20, Spinoza affirme que l'expérience vague est le mode de connaissance par lequel il a « appris presque tout ce qui contribue à l'usage de la vie. »

⁴ E II 40 sc. I.

⁵ Nous discuterons plus tard de la pertinence de ce terme pour parler de la liberté du sage chez Spinoza.

soit « du dedans [...] disposé de telle ou telle manière¹ », il faut qu'il cesse d'être soumis à la succession arbitraire des images selon l'ordre des rencontres avec l'extériorité. L'activité de penser repose en première instance sur l'aptitude du corps à maintenir présentes plusieurs images à la fois, et donc sur son aptitude à être affecté de différentes manières en même temps.

Quoi qu'il en soit, seules les dispositions *du* corps peuvent autoriser le déploiement d'aptitudes *à* agir (au sens large du terme, et qui inclut donc peut-être l'action au sens spinoziste d'agir d'après les seules lois de sa nature), à percevoir et à connaître. Reste que fonder ainsi les aptitudes sur des dispositions actuelles des parties du corps (et des idées corrélatives dans l'esprit) pose un problème logique et ontologique redoutable : comment peut-on réduire des aptitudes, qui semblent signifier des capacités virtuelles ou des états possibles, à des dispositions actuelles et déterminées ?

¹ E II 29 cor. sc.

Chapitre III

Une aptitude est-elle une capacité virtuelle ou une disposition actuelle ?

*Comprendre et expliquer ne font qu'un*¹.

Qu'est-ce que Spinoza entend par « aptitude » ? Notons d'abord que l'usage qu'il fait de ce concept, qui « n'est pas littéralement présent dans l'*Éthique* mais que nous pouvons élaborer à partir des occurrences de *aptus* [apte] et *aptior* [plus apte]² », apparaît très proche de celui de capacité. Dans la discussion qu'il a avec Boyle par l'intermédiaire d'Oldenburg, Spinoza mobilise toujours la notion d'aptitude pour désigner ce que la configuration des corps rend possible ou interdit, dans un sens apparemment très proche de celui de capacité³. Dans le *Traité théologico-politique*, il utilise indifféremment les deux termes *capacitas* et *aptitudo* sans la moindre nuance⁴. Ainsi, il est fait indifféremment référence aux aptitudes ou aux capacités du prophète pour expliquer ses prophéties⁵. On trouve aussi des références, dans ce même traité, aux « limites de la capacité humaine⁶ » ou à la « capacité naturelle et complexion commune des hommes⁷ » qui rappellent l'usage qui est fait dans l'*Éthique* du terme *aptus* pour désigner non seulement ce qu'un homme singulier est apte à faire ou penser, mais aussi les aptitudes du corps et de l'esprit humains en général.

Le recours à cette notion d'« aptitude » dans le *Traité théologico-politique* s'explique parfaitement si l'on considère le fait qu'il s'agit d'un traité sur l'*adaptation* (qui lui-même s'adapte à ses lecteurs) ; et si les mots *aptus* ou *aptitudo* restent relativement discrets, les

¹ P. Bourdieu, « Comprendre », in *La Misère du monde*, P. Bourdieu (dir.), Paris, Seuil, coll. Points essais, 1993, p. 1400.

² J. Henry, *L'éthique spinoziste comme devenir. Variations affectives et temporalité de l'existence*, op. cit., p. 19. Notons toutefois que le nom à l'ablatif *aptitudine* figure dans le TTP I-22.

³ Ch. Appuhn traduit d'ailleurs indifféremment *aptus* par « capable » et « apte ».

⁴ TTP I-22, le 4^e point. Les traducteurs P.-F. Moreau et J. Lagrée ont d'ailleurs traduit l'occurrence « *aptitudine* » par « capacité », qui n'intervient en latin [*capacitas*] qu'après.

⁵ TTP II-6 et II-9, confrontés à II-7, montrent que Spinoza utilise *capacitas* comme synonyme d'*aptitudo*.

⁶ TTP II-11.

⁷ TTP VII-22.

occurrences des verbes *adaptare* et *accomodare* – déjà rencontrés lors de notre lecture de la Lettre 32 – sont quant à eux nombreux. Pour recontextualiser les textes sacrés, en montrer le caractère situé historiquement et géographiquement, Spinoza doit montrer qu'un texte (autre que mathématique ou philosophique) n'est pas écrit par un homme abstrait, une raison, et encore moins par Dieu, et ne s'adresse pas non plus à des hommes abstraits, mais qu'il est plutôt la mise en relation d'un auteur et d'un public dont la complexion respective, *l'ingenium*, est singulière. La stratégie adoptée dans le *Traité théologico-politique* consiste, selon le modèle de la Lettre 32, à mettre en évidence la variation des aptitudes, qui commande une adaptation du message, de la parole et des figures dans le texte sacré, tant du point de vue de l'émetteur que de celui du récepteur. De même qu'il fallait que le chyle et la lymphe y soient aptes pour pouvoir s'intégrer au tout du sang et « convenir [*convenire*]¹ » avec lui, de même l'enseignement du prophète devait-il être adapté aux opinions du vulgaire pour qu'il puisse avoir une efficacité. Ainsi la Lettre 19 annonce une thèse qui sera développée dans le *Traité théologico-politique* : « l'Écriture, parce qu'elle convient [*convenire*] et sert surtout au commun du peuple, parle continuellement à la manière des hommes, car le peuple n'est pas apte [*inepta*] à entendre des choses sublimes². »

Reste qu'une relative indétermination lexicale gouverne l'emploi de ces mots : pour ce qui nous concerne particulièrement, Spinoza semble ne pas faire un usage technique et différencié des dérivés de *capacitas* et d'*aptitudo*. Il faut pourtant expliquer le *privilège*, non théorisé et à l'état pratique, que Spinoza accorde au concept d'aptitude dans l'*Éthique* : en effet, les dérivés de *capacitas* disparaissent presque totalement tandis que les mots *aptus* ou *aptior* sont convoqués à de nombreuses reprises. Il nous semble que c'est parce que le terme de « capacité » implique davantage l'idée d'un pouvoir non actuel, en réserve, qu'on pourrait mettre en œuvre ou non, comme un *savoir-faire* ou une compétence, tandis que celui d'« aptitude » enveloppe la référence à un état actuel. Or, prendre au sérieux l'idée selon laquelle toute chose est en acte et qu'il n'y a pas de possibles ni de virtuels implique de tenter d'évacuer, du moins ontologiquement, toute référence à des capacités ou, pire encore, à des facultés³.

¹ L32 §2 et 5.

² L19 §7, traduction légèrement modifiée. En ce sens, l'adaptation distingue tant le prophète dans sa relation au vulgaire que l'exégète raisonnable dans son rapport au texte biblique, des ambitieux théologiens qui ne cessent de torturer celui-ci pour le conformer de force à leur passion exclusive. Le verbe *torquere* est abondant dans le TTP.

³ Précisons que les distinctions conceptuelles auxquelles nous allons procéder ne doivent pas être surdéterminées par rapport à l'usage des mots : les définitions n'interdisent pas une certaine liberté. Nous verrons ainsi que l'emploi du mot « aptitude », qui charrie avec lui une dimension de virtualité irréductible, reçoit chez Spinoza sa

1) Capacités et aptitudes

Les occurrences ne trompent pas : dans l'*Éthique*, le terme privilégié, le seul qui reçoive une dimension conceptuelle dans l'économie du texte, c'est bien celui d'aptitude. Pourtant, le concept d'aptitude semble à première vue difficile à distinguer de celui de capacité. Comme ce dernier, il désigne de prime abord un champ d'actions ou de pensées possibles en fonction d'un état donné. Par exemple, dans une lettre à Oldenburg, Spinoza conteste l'affirmation de Boyle selon laquelle « les corps amples sont tout à fait inaptes à composer des fluides », en suggérant que, « quoique les os soient inaptes à composer le chyle ou autres semblables fluides, ils sont peut-être aptes à composer un fluide d'un certain genre nouveau¹. » L'aptitude semble pouvoir être caractérisée comme une capacité en réserve, qui ne produirait pas tous les effets dont elle est capable et qui ne pourrait actualiser son pouvoir qu'en fonction de circonstances extérieures. Elle correspondrait très bien à ce que la tradition, pragmatiste notamment, appelle une « *disposition* », mais en un sens absolument opposé à celui que nous avons dégagé ci-dessus. Elle serait un *would be*, pour parler comme Peirce, un contrefactuel qu'on pourrait traduire ainsi : « x a la disposition d'être liquide si et seulement si, si y lui était appliqué, x deviendrait liquide. » On notera le conditionnel, qui dépasse le factuel et l'actuel pour affirmer une qualité virtuelle et possible². En ce sens, une disposition comprise ainsi n'a rien d'un état de corps. Les os, pour Spinoza, ont peut-être une disposition à devenir liquide, même si, en acte et de fait, ils ne sont pas liquides et qu'on ignore précisément les circonstances qu'il faudrait réunir pour qu'ils le soient. Spinoza envisage donc ici des aptitudes qui ne se manifesteraient jamais. Et il est vrai qu'un paysan apte à rêver de bœufs et de vaches les yeux ouverts et à entendre des voix dans ses songes pourrait ne pas prophétiser, car son aptitude semble ne pouvoir s'actualiser que dans certaines circonstances.

Le sens d'aptitude est ici au plus près de celui de capacité, étant entendu qu'une capacité n'est pas toujours exploitée, et qu'elle se distingue d'une tendance ou d'une propension par le fait qu'elle puisse non seulement ne pas être manifeste, mais aussi ne pas

justification de sa fonction d'opérateur transitionnel entre l'ontologie et la pratique : il est utile de penser en termes d'aptitudes non exploitées et en devenir, conformément à l'utilité de certains vocables qui relèvent pourtant davantage de l'imagination, reconnue dans E IV préface. Bien plus, il est impossible pour un entendement fini d'évacuer de ses manières de dire toute référence à des possibles. Il faut donc séparer l'*usage* des mots que fait Spinoza, de leur détermination conceptuelle par le réseau de définitions que forme sa philosophie ; sachant que cette détermination conceptuelle que Spinoza confère au mot « aptitude » comprend une référence à son *usage* pratique.

¹ L6 §22.

² En fait, le conditionnel semble impliquer davantage la possibilité que la virtualité, tant le contrefactuel mime le factuel en faisant comme si l'événement décrit ne différerait de l'actuel que par sa temporalité. Un virtuel décrit une tendance, une force de passage et de transition d'un état à un autre, et diffère de l'actuel par sa multiplicité : le virtuel est gros de l'avenir, et reste indéterminé, à la différence d'un possible bien circonscrit.

être à l'œuvre, ne pas être en acte. Elle est une sorte de *pouvoir* en réserve, une puissance non actuelle. C'est la raison pour laquelle, quand Spinoza veut parler d'une puissance en acte de l'imagination à former des images, il convoque le concept de disposition : « l'imagination du prophète était disposée [*disponebatur*], même en état de veille, de façon qu'il lui parut clairement entendre des paroles ou voir quelque chose ». Au contraire, quand il veut parler d'une capacité générale, il convoque celui d'aptitude : « Ce n'était donc pas pendant la veille qu'il pouvait imaginer la volonté de Dieu, mais seulement pendant son sommeil (c'est-à-dire au moment où l'imagination est le plus apte naturellement à former l'image de choses qui ne sont pas)¹. »

Dieu n'a pas et ne peut avoir d'aptitudes ou de capacités : toute sa puissance est en acte, il produit tout ce qu'il peut². Tout le problème, c'est qu'une telle affirmation implique aussi qu'*aucun mode ne peut avoir d'aptitude, au sens de capacité ou de pouvoir*. Étant donné que « de la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d'une infinité de manières [...] »³, tout ce qui est est l'expression de la puissance divine d'une manière certaine et déterminée, si bien que « rien n'existe, sans que de sa nature ne s'ensuive quelque effet⁴ ». Cette proposition est convoquée par Spinoza en *Éthique* III 7 pour montrer que la puissance d'exister qu'une chose exprime n'est rien d'autre que son essence actuelle. C'est dire que l'essence d'une chose existante est non seulement d'exprimer une puissance et de produire des effets, mais aussi de produire *tous* les effets dont elle est capable, et ce nécessairement. L'idée de pouvoir ou de capacité en réserve qui pourrait ou non être actualisée renvoie en dernière instance à une conception de la nature où pourrait régner une certaine contingence. Il faut en effet supposer qu'une *chose*, une *réalité* – car la capacité en question doit bien être quelque chose, même si elle n'est pas un état de fait, selon la distinction peircienne entre l'existence et la réalité – puisse ne pas produire nécessairement d'effet, qu'elle ne soit pas une *cause*. Au contraire, Spinoza affirme que tout mode fait effort « autant qu'il est en lui » pour persévérer dans son être. Rien n'est aussi absurde à ses yeux que la formule « qui peut le plus

¹ TTP I-7 et 10.

² Voir E I, notamment la proposition 16, la proposition 17 et son scolie, ainsi que la proposition 35. F. Héran, « La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, XXVIII-3, Paris, CNRS Éditions, 1987, développe une idée similaire (avec des présupposés théoriques radicalement différents néanmoins) à propos d'Aristote et de la notion d'*habitus*. Il explique en effet que le concept d'*habitus* sert d'intermédiaire du fait de la finitude de l'homme : c'est en raison de cela qu'il faut un concept opératoire pour penser le passage de la puissance à l'acte. Aristote ne parle pas d'*habitus* divin. C'est le propre du monde sublunaire que d'avoir besoin d'un composé de puissance et d'acte. La matière, l'altérité fait écran à l'acte et le diffère.

³ E I 16.

⁴ E I 36, dont la démonstration renvoie à E I 16.

peut le moins » si l'on entend par là qu'il serait possible de ne pas exercer notre puissance¹. Chaque mode fait effort « autant qu'il est en lui », ni plus, *ni moins* : à la lettre, et à entendre aussi en un sens trivial, « on fait ce qu'on peut ».

À ce propos, la fameuse sentence de Spinoza selon laquelle « ce que peut le Corps, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé² » ne doit pas être comprise en dehors de son contexte. L'interpréter comme si elle indiquait un champ de virtualités ou de capacités inexplorées est contradictoire avec le spinozisme. C'est pourtant ce que tend à faire Pierre Macherey par exemple :

[...] la fameuse formule « ce que peut le corps, nul jusqu'ici ne l'a déterminé », est à interpréter dans ce sens propre : elle signifie qu'il y a dans le corps une puissance considérable, des potentialités de mouvement et d'action qui sont totalement méconnues ; et cette ignorance fait considérer le corps seulement comme un instrument ou comme une machine qui, sans l'apport d'une puissance extérieure à son ordre, resteraient inertes et inopérants³.

Nous souscrivons absolument à la deuxième partie de cet extrait, mais la raison qui est avancée dans la première partie nous semble discutable. Certes, sur le fond, Pierre Macherey a parfaitement raison : le corps humain peut être disposé de tant de manières qu'il peut très certainement accomplir des choses que nous ignorons. Mais s'il ne le *fait* pas en acte, peut-on dire alors qu'il le *peut* ? Et est-ce vraiment cette ignorance des potentialités inconnues de nous que Spinoza invoque pour expliquer notre fausse conception du rapport esprit – corps ? C'est très certainement Gilles Deleuze qui est à l'origine du succès de cette formule et de son interprétation la plus répandue. Celle-ci est cependant tributaire d'un modèle de la « séparation » du mode d'avec sa puissance et son essence, modèle que nous discuterons plus bas et qui est déjà discuté par P. Sévérac dans *Le devenir actif chez Spinoza*. Le mode n'exprimerait pas *tout* ce qu'il peut. Deleuze écrit en effet :

Nous ne savons pas ce que peut un corps, dit Spinoza. C'est-à-dire : Nous ne savons même pas de quelles affections nous sommes capables ni jusqu'où va notre puissance. Comment pourrions-nous le savoir à l'avance ? Dès le début de notre existence, nous sommes nécessairement remplis d'affections passives. Le mode fini naît dans des conditions telles que, à l'avance, il est séparé de son essence ou de son degré de puissance, séparé de ce qu'il peut, de sa puissance d'agir. [...] Nous ne savons pas quelle est cette puissance d'agir, ni comment l'acquérir ou la retrouver⁴.

¹ PPD I 7 sc.

² E III 2 sc.

³ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, Paris, PUF, coll. Les grands livres de la philosophie, 1998, p. 62.

⁴ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, coll. Arguments, 1968. Voir aussi du même auteur *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 28.

Il n'est pas forcément très spinoziste de vouloir voir dans l'expression « ce que peut le Corps, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé » l'évocation de virtualités mystérieuses, évocation qui ouvre grand les portes à toutes les superstitions les plus loufoques, et qui surtout réinjecte ce que Spinoza tente d'évacuer dans ce texte : comme s'il fallait que l'esprit imagine et se penche sur ce que peut le corps pour que celui-ci puisse enfin faire des choses qu'il ne faisait pas avant ! C'est là retomber dans un idéalisme paradoxal qu'une idolâtrie mal contrôlée du corps et de ses « potentialités » risque toujours de faire renaître.

Par cette phrase, Spinoza ne cherche pas à signifier que nous ignorons toutes les capacités virtuelles des corps, ce qu'ils pourraient faire si telles et telles conditions étaient réunies. Il fait simplement remarquer que l'expérience et la science de son temps ne nous ont pas encore appris ce qui, *dans nos actions les plus actuelles et banales*, revient au Corps seul et ne demande pas l'intervention de l'esprit. La question concerne donc la causalité à invoquer pour expliquer des actions somme toutes assez triviales et communes (productions artistiques par exemple¹). Les quelques exemples que nous fournit l'expérience commune illustrent ce que peut (et non *pourrait*) le corps sans la détermination de l'esprit (sommambulisme, comportement des bêtes). Quand Spinoza réfère à la « structure [*fabrica*]² » du corps humain, c'est pour signifier l'ignorance dans laquelle nous sommes du lien de causalité entre sa constitution et l'ensemble des fonctions que nous le voyons accomplir très concrètement. Il n'est donc pas question ici d'énoncer le fait que les hommes ne savent pas exploiter toutes les potentialités du corps, ni de suggérer toutes les choses qu'il pourrait accomplir, mais d'indiquer notre ignorance quant à la causalité réelle de nos actions les plus communes. Spinoza est au contraire toujours très prudent quand il s'agit d'indiquer des possibles qui n'auraient pas encore vu le jour, que ce soit en matière politique³ comme en matière ontologique⁴, et la tâche de la raison est moins de découvrir de nouvelles possibilités, que d'expliquer ce qui nous apparaît comme des possibles ou des contingents. Ce qu'il reste à découvrir, c'est davantage ce que peut le corps « par les seules lois de sa nature », étant

¹ P. Bourdieu, *Manet. Une révolution symbolique*, Paris, Raisons d'agir, coll. Cours et travaux, 2013, p. 123 notamment, développe l'idée d'une intelligence du corps pour rendre compte de la connaissance que met en œuvre l'artiste.

² À comprendre en un sens très anatomique, comme l'indique l'emploi du même mot dans E I app. à propos des théologiens qui s'étonnent de l'anatomie du corps humain, et E IV 59 sc. qui évoque l'action de frapper (lever le bras, fermer la main...). J. Henry, dans *L'éthique spinoziste comme devenir. Variations affectives et temporalité de l'existence*, op. cit., p. 68 à 94, analyse l'usage et la signification de ce terme chez Spinoza. Elle lui dénie son sens strictement anatomique parce qu'elle reconduit la distinction que fait Sévèrac entre corps organique et corps affectif.

³ TP I-2 à propos des différents types de régimes politiques : l'histoire a semble-t-il épuisé tous les possibles.

⁴ E IV 39 sc., où Spinoza déclare préférer s'arrêter dans ses considérations sur les changements et transformations qui peuvent survenir au corps, de façon à ne pas donner occasion aux superstitieux de spéculer sur des possibles imaginaires.

entendu que « de la nature, considérée sous n'importe quel attribut, il suit une infinité de choses¹ », et ce nécessairement, sans qu'il soit nécessaire pour cela d'invoquer l'intervention d'un mode relevant d'un autre attribut. Il s'agit donc pour Spinoza non de suggérer qu'on n'a pas encore exploré les potentialités que renferme le corps humain, mais d'affirmer que ce qu'on explique d'habitude par la causalité de l'esprit pourrait s'expliquer par la seule nature du corps. Loin de nous l'idée de nier que le corps *pourrait* des choses que nous n'avons pas encore découvertes. S'il suit des seules lois de la nature une infinité de choses, il est probable que du corps humain suive des choses que nous n'avons pas encore vues. Mais tant que nous ne les avons pas découvertes, il faut soutenir que le corps *ne peut pas* les accomplir. La preuve, c'est qu'il ne les accomplit pas.

Suivant l'ontologie spinoziste, le corps et l'esprit font toujours tout ce qu'ils peuvent, ni plus, ni moins. Que cette conception de la chose comme cause nécessaire de tous les effets qui s'ensuivent repose sur une métaphysique de la puissance immanente de Dieu comme cause non transitive de toute chose peut cependant ne pas convaincre les sceptiques, les empiriques ou les tenants du libre arbitre et d'un Dieu créateur transcendant, et c'est la raison pour laquelle Spinoza prend des exemples. Si on « suppose » qu'Adam « avait ce pouvoir » d'user correctement de sa raison, il serait

impossible qu'il n'ait 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 reconnaître 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 affects².

Dire d'un pauvre gueux qu'il pourrait, s'il le voulait, s'en sortir, c'est manifestement contradictoire. On suppose, pour pouvoir blâmer cet homme, une liberté de la volonté et une capacité non exploitée, mais cette supposition rend inexplicable ce qui devient un choix absurde et insensé. Il en serait de même d'un élève dont on dirait qu'il n'exploite pas ses capacités. Peut-on sérieusement penser qu'il le pouvait, mais a « préféré ne pas » ? Pouvoir vouloir, c'est forcément vouloir. Donc si l'effet ne manifeste pas un tel choix, c'est que le pouvoir de le produire n'en était pas donné. On remarque que Spinoza s'autorise ici d'une réduction à l'impossible en convoquant un fait empirique. Autrement dit, il recourt à une preuve par les *effets* : puisque les effets de la réalité postulée ne sont pas réels (Adam n'aurait pas péché s'il avait pu ne pas pécher), *alors* la réalité postulée n'existe pas (Adam ne pouvait pas ne pas pécher, il n'en avait pas la capacité). Un tel raisonnement n'est légitime que si l'on a établi métaphysiquement que toute cause produit tous ses effets : il est en effet illégitime de

¹ E III 2 sc., qui réfère implicitement à E I 36 et exclut toute référence à une puissance ou capacité en réserve.

² TP II-6.

remonter de l'effet à la cause ou de l'absence de l'effet à l'absence de cause si l'on n'est pas nécessitariste, immanentiste et partisan de l'univocité de l'Être. L'effet ou son absence n'apprendra *rien* de sa cause, et donc de la chose, si l'on pose qu'il n'y a pas d'enchaînement nécessaire de la chose comme puissance à son exercice dans la production d'effets. En conséquence, les empiriques et les partisans du libre arbitre ne peuvent *rien* conclure de la considération des choses, pas même l'existence d'un libre arbitre ou de capacités virtuelles.

Si l'on considère un tennisman en train de jouer au tennis, on peut certes penser qu'il existe une cause comme une « disposition à jouer au tennis », mais la nature de cette disposition reste inconnue si l'on se contente de la connaissance de l'effet : « la cause n'est alors expliquée qu'en termes très généraux comme ceux-ci, *Donc il y a quelque chose, Donc il y a quelque puissance, etc.*¹ » On débattrait alors pour savoir s'il existe virtuellement une telle aptitude tandis que le tennisman ne joue pas, ou s'il faut parler d'une mystérieuse règle que mobilise le joueur quand il veut jouer. Au contraire, si l'on a posé que toute essence concrète et actuelle dont on déduit des propriétés est une cause qui produit l'ensemble de ses effets de façon nécessaire et déterminée, alors on peut conclure légitimement qu'en l'absence d'un effet, il n'appartenait pas à l'essence de le produire². Un tennisman qui ne joue pas est un tennisman indisposé. Il en va ici, sur le plan des essences actuelles singulières existantes, comme il en va des essences formelles. Pour reprendre l'exemple du *Traité de la réforme de l'entendement* à propos de la différence entre les troisième et quatrième modes de perception, si la connaissance de l'essence de l'âme (qui est l'idée du corps) implique nécessairement de connaître la nécessité de son union avec le corps dont elle est l'idée³, alors il est légitime de considérer, comme le fait Spinoza, que tout corps est doté d'une âme⁴. Au contraire, Descartes, qui part du sentiment de l'union (l'effet) pour remonter à sa cause, non seulement ne comprend rien à cette cause⁵, mais peut croire que les animaux n'ont pas d'âme. Aussi, seul Spinoza, paradoxalement, a le droit de conclure de l'effet à la cause, précisément parce qu'il se donne une ontologie génétique de l'essence comme production d'effets nécessaires et déterminés. Dire que ce n'est pas parce que le joueur de tennis ne joue pas présentement au tennis qu'il ne sait pas jouer au tennis, et en conclure qu'il continue de savoir jouer au tennis

¹ TRE 19 note f.

² Encore faudra-t-il prendre en compte le fait que des effets de l'essence peuvent être inaperçus car contrariés par d'autres plus puissants : il n'en reste pas moins que l'absence d'effet *manifeste* témoigne du fait que la chose était *incapable* de manifester cet effet.

³ TRE 22.

⁴ E II 13 sc. et E IV 37 sc. 1.

⁵ E V préf.

même s'il n'y joue pas, c'est émettre des sons qui sont certes commodes et ont leur justification pratique mais qui ne disent positivement *rien* de la chose actuelle concrète.

En fait, l'analyse de la fiction que produit Spinoza dans ce même traité convient parfaitement pour expliquer le mécanisme qui préside à la croyance aux « dispositions » entendues comme des contrefactuels. N'apercevant pas les causes qui rendent *impossibles* le fait de jouer au tennis, mais se remémorant la personne jouant dans le passé au tennis, il est possible de feindre qu'elle sait jouer au tennis encore maintenant. Il suffit pour cela de se remémorer en même temps l'image de l'ancienne partie, ainsi que les mots « savoir-faire », « capacité », etc. Et, confondant le nom imaginé et la chose imaginée, il est facile de croire qu'on pense à quelque chose de réel quand on pense au mot, alors qu'on feint une fiction. Impossible de feindre un savoir-faire virtuel ou possible si nous adoptons un point de vue adéquat sur la chose. Autrement dit, il faut ignorer pour feindre, car alors on pourra « en paroles énoncer n'importe quoi », à condition de se remémorer. Prétendre au contraire que toute chose fait effort, *autant qu'il est en elle*, pour persévérer dans son être, c'est se donner les moyens, au constat de l'absence de partie de tennis, de conclure que la chose *ne peut pas* jouer au tennis : il n'en est pas capable, il n'en a pas le pouvoir, du moins présentement¹.

Spinoza refuse ainsi l'idée de pouvoir ou de capacité en réserve. Pour autant, il continue à user de ces termes, et surtout de celui d'aptitude qui leur semble proche. Si l'aptitude correspond à quelque chose, et qu'elle a une réalité (celle des dispositions), il faut que ses effets soient non seulement possibles, mais aussi (c'est la même chose) *en acte*. Impossible, dans un système comme celui de Spinoza, de concevoir une puissance qui ne serait pas actuelle, un pouvoir qui ne s'exercerait pas. Ainsi Julie Henry remarque :

C'est là une différence essentielle entre la conception spinoziste selon laquelle tout est en acte (et donc ce qui n'est pas actualisé n'est simplement pas), et la conception aristotélicienne selon laquelle il est des dispositions « en puissance » que l'on peut ou non actualiser².

Tout le problème, c'est qu'il est difficile de distinguer entre capacité et aptitude, et qu'il est encore plus difficile de ne pas parler d'aptitude comme étant « à disposition », c'est-à-dire comme n'étant pas en acte. On parle ainsi de recréer, de susciter ou d'exercer ses aptitudes, ce qui maintient l'idée qu'il ne s'agit pas tant d'une puissance en acte que d'un acte en puissance.

¹ Nous verrons plus bas en quel sens il est possible de dire qu'il sait pourtant jouer au tennis même quand il n'y joue pas.

² J. Henry, *L'éthique spinoziste comme devenir. Variations affectives et temporalité de l'existence*, op. cit., note p. 272.

On risque alors de faire de Spinoza un aristotélicien. Aristote n'oppose pas seulement l'aptitude et l'exercice, distinction qui renverrait à celle de la puissance (*dunamis*) et de l'acte (*energeia*). Il distingue plus précisément la capacité ou faculté (terme qui traduit celui de *dunamis*) et ce qu'il appelle l'« *hexis* », qu'on peut rendre par les mots « *habitus* », « disposition¹ » ou « état », ce dernier choix pouvant s'expliquer pour marquer le caractère *actuel* de ce qu'on appelle aussi l'« entéléchie première ». Il considère en effet que les aptitudes à la vertu sont des qualités qui sont déjà des actualisations d'une puissance, d'une faculté. Le mot « *hexis* » vient de « *echein* », qui signifie « avoir », comme « *habitus* » vient de « *habere* »². Aussi, les exemples que donne Aristote ne sont-ils nullement de l'ordre de la pure puissance : le sujet « est armé », « est chaussé³ », et ce non virtuellement. Une *hexis*, c'est un avoir. Comme on possède et revêt un habit ou un costume, on s'habitue ou s'accoutume à la vertu⁴. Il en est de même du vertueux, même s'il n'*agit* pas. On *possède*, du fait d'un entraînement⁵ particulier, l'*hexis* : c'est un *état* qui caractérise en propre la personne. Les capacités, quant à elles, sont distinguées des *hexis* justement en ce que ces qualités innées sont des puissances. St Thomas écrit ainsi que l'« *habitus* est en quelque sorte intermédiaire entre la pure puissance et l'acte pur⁶ ». Intermédiaire entre le potentiel et l'actuel, l'*hexis* n'est ni acte pur, ni puissance pure. Elle est bien actualisation d'une puissance, d'une capacité, mais elle reste elle-même en puissance d'actualisation. Ainsi, le vertueux, qui *est* bien vertueux, ne l'est pas virtuellement, alors qu'il était virtuellement *capable* d'être vertueux ou vicieux. Cependant, il doit *agir* actuellement, ce qu'Aristote considère comme n'allant pas de soi⁷. On peut donc être *capable* d'avoir la vertu ou la faculté d'être vertueux, sans *avoir* l'*hexis* de la vertu ; et avoir l'*hexis* de la vertu ne veut pas forcément dire qu'on va *agir* de façon vertueuse. L'*hexis* n'est donc pas l'*energeia*, l'*habitus* n'est pas l'*actus*, l'habit(us) ne fait pas le moine, même si c'est un état. Aristote remarque qu'avoir une *hexis* peut ne rien donner de

¹ Le terme « disposition » présente l'inconvénient suivant : on trouve une distinction, chez Aristote, entre *hexis* et *diathesis*, terme qui peut difficilement être traduit autrement que par « disposition ».

² Voir F. Héran, « La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, *op. cit.*, ainsi que P. Rodrigo, *Aristote. Une philosophie pratique. Praxis, politique et bonheur*, Vrin, coll. Tradition de la pensée classique, 2006, p. 116.

³ Aristote, *Catégories*, trad. et commentaire de F. Ildefonse et J. Lallot, bilingue grec-français, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 2002, IV, 2a, et IX, 11b.

⁴ Voir F. Héran, *art. cit.*, qui retrace très bien l'histoire de ces mots, leur origine et leurs dérivés.

⁵ Acquisition de l'*habitus* par entraînement : voir la comparaison entre l'acquisition de la vertu et l'entraînement sportif dans *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, III, 7, 1114a. L'*hexis* se distingue de la capacité par son caractère acquis : *Catégories*, VIII.

⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *op. cit.*, Première partie, quest. 87, art. 2.

⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, 1099a 1-10, où l'on trouve encore la comparaison avec l'entraînement physique.

bon dans les actions, quand on dort par exemple, ou quand on est empêché¹. Il faut cependant relever l'ambiguïté des circonstances évoquées : dire que le vertueux ne l'est pas quand il dort ou quand il en est empêché, c'est dire aussi qu'il est difficile d'imaginer un vertueux ne pas agir vertueusement *en temps normal*.

Nous verrons plus tard ce qu'il faut entendre exactement par *hexis* chez Aristote et sa différence avec le concept de *diathesis*. Il suffit pour le moment d'avoir montré qu'insister sur le caractère actuel de l'aptitude entendue comme *état* par opposition à une capacité qui reste purement virtuelle ne revient pas à évacuer toute ontologie de la puissance séparée de l'acte. Il est tout à fait possible d'affirmer le caractère actuel d'une *hexis*, comme l'ontologie de Spinoza conduit à le faire pour le concept d'aptitude référé à celui de disposition, tout en la considérant comme une puissance en réserve d'actes potentiels. Il faut donc remarquer que traiter les aptitudes comme des *états* en acte mais ne donnant pas nécessairement lieu à des *actions* ou au moins à des *tendances* risque de réintroduire ce que le spinozisme visait à exclure : l'idée de possibles non réalisés mais en attente, ou de virtualités indéterminées qui s'actualiseraient sans s'épuiser. Et c'est ce qui semble en effet découler de certains textes spinozistes qui, jusque dans l'*Éthique*, suggèrent que les aptitudes demandent à être exercées.

Que l'aptitude soit distincte de la capacité, il est en réalité assez facile de le montrer. Certes, nous l'avons dit, Spinoza n'engage pas, notamment dans ses lettres, toute la rigueur nécessaire dans l'usage des *termes*, mais il a pourtant déjà, dès les premières lettres, engagé une distinction entre les *concepts*, qui déterminera très certainement la prolifération future du terme « aptitude » aux dépens de celui de « capacité » dans l'*Éthique*. Rappelons en effet qu'un usage non théorisé de certains mots récurrents mais dont les contours et les synonymes restent indéterminés peut signaler un concept à l'état pratique. Althusser développe, à propos de l'expression « humanisme réel » chez Marx, l'idée selon laquelle certains concepts non théorisés en tant que tels ont une fonction pratique : celle d'indiquer « quel mouvement il faut effectuer », quel déplacement théorique se produit dans le texte². De même que l'adjonction de « réel » à « humanisme », non explicitée par Marx, signale au lecteur qu'il s'opère sous ses yeux un bouleversement théorique important, de même l'apparition du concept d'« aptitude » conjoint à celui de « disposition » dans l'*Éthique*, ajouté à la rareté des autres concepts dits « dispositionnels », nous semble signaler un déplacement théorique significatif.

On peut ainsi lire l'ensemble de la correspondance avec Blyenbergh comme une critique du concept de capacité, au nom d'une compréhension concrète des aptitudes. En effet,

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, 1098b 30 et *sq.*

² L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, Poche, 2005, notamment p. 254.

juger le comportement ou les pensées d'un homme comme étant un péché ou une erreur dont la réalité consisterait en la privation d'un *état* plus parfait repose sur la croyance selon laquelle il *aurait pu* ne pas les commettre, ce qui revient à lui prêter une *capacité* qu'il n'avait pas. L'idée selon laquelle un homme a été privé du bien, qu'il a manqué à son devoir par exemple,

[...] naît du fait que tous les singuliers d'un même genre, par exemple tous ceux qui ont la figure extérieure des humains, nous les exprimons par une seule et même définition, et qu'en conséquence, nous jugeons qu'ils sont tous aptes [*apta*] à la plus grande perfection que nous puissions déduire d'une telle définition¹.

C'est là confondre aptitude et capacité. Certes, dans l'abstrait, un être ayant une nature ou une structure d'homme² est capable de voir ou de ne pas être lubrique. On pourrait donc regretter que l'aveugle ne voie pas, ou que le lubrique ne soit pas meilleur, mais c'est là faire abstraction de l'*état* concret et nécessaire dans lequel il se trouve. On le compare aux autres (point de vue relatif) en ignorant les causes concrètes qui l'ont constitué de telle ou telle manière (point de vue de l'en soi universel par abstraction) ; il faut au contraire considérer la chose en elle-même (point de vue de l'en soi singulier), c'est-à-dire dans ses relations avec la nature (point de vue relationnel). C'est pourquoi Dieu ne pense pas en termes de capacités abstraites mais d'aptitudes concrètes :

Mais Dieu ne connaît pas les choses de manière abstraite, il ne forme pas de définitions générales de ce genre, et il ne rapporte pas aux choses plus de réalité que celle que la puissance et l'intellect divins leur ont fournies et attribuées en vérité. Il en suit donc manifestement qu'on ne peut parler de privation qu'en égard à notre intellect, mais non à Dieu³.

Dans l'extrait précédent, Spinoza use du concept d'aptitude pour signifier ce qu'on peut attendre *concrètement* d'une personne, et ce qu'il dénonce, c'est la confusion entre ce qu'on peut attendre concrètement d'une personne, ses aptitudes réelles, et ce qu'on projette en elle d'aptitudes abstraites, c'est-à-dire de capacités qu'elle a mobilisées par le passé ou propres à une nature humaine imaginée. Or, il est vrai en un sens que cette personne a pu être ou serait dans l'abstrait *capable* de ce qu'on attend d'elle, c'est de l'ordre du possible. Par exemple, il est abstraitement possible que le lubrique cesse d'être lubrique et devienne vertueux, lui qui peut-être l'a été dans le passé. Hélas, il n'y est pas *apte* :

[...] quand nous portons attention à la nature de l'homme que mène un appétit lubrique, et que nous comparons le présent appétit avec celui qu'on trouve en un homme probe, ou avec celui

¹ L19 §6.

² Dans les Lettres à Blyenbergh, Spinoza identifie nature et état, ce qui pose de nombreux problèmes, analysés par N. Israël dans *Spinoza. Le temps de la vigilance*, *op. cit.*, où l'on trouve tout un chapitre portant sur la correspondance. Nous ferons ici comme si la distinction était acquise.

³ L19 §6.

qu'il a eu lui-même par ailleurs, nous affirmons que cet homme est privé d'un appétit meilleur parce que nous jugeons alors qu'un désir vertueux lui appartient. Cela, nous ne pouvons le faire si c'est à la nature des décrets de Dieu que nous portons attention : car à cet égard, cet appétit meilleur n'appartient pas plus à la nature de cet homme à ce moment qu'à la nature du diable ou de la pierre, et, en conséquence, à cet égard, le désir meilleur n'est pas privation mais négation¹.

Pour reprendre un exemple d'Aristote², si tout le monde est capable, dans l'abstrait, de lire ou d'écrire et de devenir savant, tout le monde *n'est* pas savant, c'est-à-dire n'a pas l'aptitude concrète, la possession de la science. Aristote considère cependant comme *réelle* la capacité de celui qui n'est pas *actuellement* savant de le devenir, tandis que Spinoza la considérerait comme une fiction relevant d'un point de vue abstrait³. Mais ce dernier opère bien la différence entre l'équivalent de ce qu'Aristote appelle l'*hexis* et la capacité, en donnant au premier terme un contenu plus actuel qu'au second.

Cependant, Spinoza ne parle pas en termes d'*hexis* ou d'*habitus*, mais en terme d'aptitude : que signifie donc ce terme ? Il est clair qu'il renvoie, d'une manière qui reste à préciser, à un *état*, et *en ce sens*, le rapprochement avec l'*hexis* est légitime. On peut dire avec Kant⁴ qu'un savant podologue est capable, en soi et abstraction faite de son état, de faire une bonne chaussure, mais il n'y est pas apte. Autrement dit, le terme de « capacité » implique plus facilement la possibilité de faire abstraction de l'action. En conséquence, d'un point de vue spinoziste, la capacité est un concept qui fait penser à des facultés imaginaires comme le sont la volonté ou l'entendement, au contraire de l'aptitude, qui désigne quelque chose de précis et de déterminé. Être apte se vérifie dans une complexion singulière, une manière d'être, tandis qu'être capable peut toujours être invoqué quand bien même rien ne le vérifierait. On déclare « apte » quelqu'un après la réussite à un examen, tandis qu'on évoque des « capacités » en cas d'échec, voire d'absence à l'examen. Comme nous l'apprend un nombre indéfini de bulletins scolaires, d'une capacité, on regrette davantage qu'elle ne soit pas exploitée qu'on ne craint qu'elle soit exercée. Si le concept d'aptitude semble impliquer un point de vue plus actualiste sur la chose, (on *est* apte ici et maintenant à faire quelque chose), le concept de capacité est imaginaire : l'idée de contingence ou de possible virtuel

¹ L21§6.

² Aristote, *De l'âme*, trad., R. Bodeüs, Paris, Garnier Flammarion, 1993, II, 5, 417a21.

³ Point de vue pas forcément inutile d'ailleurs : imaginer qu'on est capable de faire ce qu'on n'est pas présentement apte à faire peut nous conduire à désirer contracter l'aptitude, ce qui nous rend actuellement apte à l'acquiescer. C'est tout le sens de la préface d'E IV qui souligne le rôle de l'imagination dans le devenir éthique, comme nous le verrons dans notre troisième partie.

⁴ Kant, *Critique de la faculté de juger*, §43, in Kant, *Critique de la faculté de juger*, suivi d'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et de *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. A. J.-L. Delamarre, L. Ferry, J.-R. Ladmiral, M. de Launay, J.-M. Vaysse et H. Wismann, édition publiée sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1989.

qu'il inclut suppose l'ignorance des causes qui rendent impossible son exercice. On ne parle de capacité que quand on se trouve incapable d'énoncer les raisons qui excluent la manifestation ou la possession de l'aptitude, et quand on suppose qu'il *serait* possible d'acquérir ou d'exercer l'aptitude. L'emploi du conditionnel, fréquent pour le terme de capacité, semble incongru pour le terme d'aptitude. Être déclaré apte à faire la guerre, ce n'est pas forcément y aller, mais ce n'est pas la même chose que s'en sentir capable. S'imaginer apte à se battre, ce n'est pas être apte à faire la guerre.

Mais être apte à faire la guerre ne fait pas non plus de nous un guerrier. Et l'on semble ainsi retomber dans la définition de l'aptitude par la référence à une capacité virtuelle qui resterait en attente d'actualisation. Bien plus, il semblerait qu'on puisse être apte à quelque chose (faire la guerre) mais qu'on en soit incapable, qu'on n'en ait pas la puissance ou le pouvoir (on a peur d'y aller). L'aptitude semble à nouveau être au plus loin d'une action, même si elle est un état actuel.

2) L'aptitude : une manière d'être ou une manière de parler de l'être ?

Mais n'est-ce pas, là encore, être abstrait ? Être réellement et pleinement apte à aller à la guerre, n'est-ce pas non seulement avoir la santé nécessaire, mais aussi avoir l'aptitude à le désirer, être disposé de telle façon que non seulement on le peut, mais on le souhaite ? Être « déclaré » apte au service militaire, ce n'est pas se sentir ni être apte à y aller. Les pouvoirs prennent souvent leurs décrets pour la réalité, en exigeant abstraitement à partir d'universaux abstraits que chacun ait l'aptitude qui leur sied, ne voyant pas alors qu'ils confondent aptitudes et capacités. Une aptitude concrète semble devoir être une puissance en exercice, ou prête à s'exercer. La dissuasion nucléaire a pour sens d'*empêcher* ou de *contrarier* les velléités belliqueuses d'une nation, intention qu'elle manifeste dans le fait même de son aptitude à déclencher sa force – c'est toute la fonction des essais nucléaires : en même temps qu'on teste sa force de frappe, on frappe pour montrer sa force. Ne peut-on soutenir en effet que l'aptitude, en plus d'être un état pleinement actuel, est aussi et toujours une *tendance* actuelle, un désir, voire une action, si elle n'est pas contrariée ? Être apte, n'est-ce pas nécessairement faire, ou être sur le point de faire ? Pascal Sévérac rencontre exactement la même question que la nôtre, et s'inscrit dans le même effort d'évacuer les puissances virtuelles :

[...] un corps apte à nager et un corps inapte à nager ne marchent pas de la même façon, l'un possède des affections, traces et vestiges, qui sont telles que, si elles sont déterminées par d'autres corps à produire un certain effet, alors le corps nage. Cependant, ces traces corporelles constitutives de ce qu'on pourrait appeler un « savoir » du corps ne sont pas

inertes lorsque le corps accomplit d'autres activités que la nage : elles ne peuvent être mises au compte d'une puissance seulement en puissance, qui attendrait l'occasion favorable pour être mobilisée. [...] Ce n'est pas parce que le corps ne mobilise pas ses dispositions à la nage pour nager, que celles-ci, n'étant pas alors les moyens d'une fin désirée, demeurent inactives. [...] et il ne faudrait pas concevoir cette mémoire dispositionnelle comme un ensemble d'affections dormantes mais agissantes : elles agissent en chacune des actions du corps, et elles définissent une aptitude corporelle non pas potentielle, mais en acte¹.

Reste qu'une telle interprétation rencontre un certain nombre de difficultés. Une seule fois dans l'*Éthique* est explicitée l'idée d'une aptitude qui produit nécessairement son effet. La proposition 26 de la cinquième partie énonce en effet que « Plus l'Esprit est apte à comprendre les choses par le troisième genre de connaissance, plus il désire comprendre les choses par ce même genre de connaissance ». La démonstration est sans ambiguïté : être apte, c'est être déterminé à opérer d'une certaine manière, conformément à la première définition des affects d'*Éthique* III (à laquelle renvoie E V 26) qui veut que, d'un état donné ou affection, il s'en suive nécessairement une certaine orientation de l'effort. L'aptitude est donc ici corrélative d'un état pleinement actuel qui produit des effets pleinement actuels. Impossible de ne pas désirer exercer notre aptitude à penser selon le troisième genre de connaissance si nous y sommes aptes, puisqu'une aptitude correspond à une disposition de l'essence qui détermine l'orientation du *conatus*. Qu'une aptitude désigne une affection, c'est ce qu'on comprend de ce qui a été établi plus haut : l'aptitude renvoie à une certaine manière d'être du corps ou de l'esprit, une certaine configuration des parties du corps et des idées de l'âme. Mais si l'on suit la définition du désir d'*Éthique* III et la proposition 26 d'*Éthique* V, on doit alors immédiatement conclure que toute aptitude est immédiatement désir. Mais est-il vrai que nous exerçons ou désirons exercer nécessairement nos aptitudes ? On imagine un nageur pianiste qui effectuerait en même temps ses aptitudes, le résultat ne serait pas concluant. Si nous avons montré que Spinoza prenait un soin tout particulier à faire dériver les aptitudes des dispositions corporelles, pleinement actuelles, il n'en reste pas moins vrai que le romain, par exemple, qui est *apte* à lier le son *pomum* à l'image d'un fruit parce qu'il a une disposition cérébrale qui le permet, n'est pas toujours *en train* de le faire ni même *en train de désirer* le faire, bien qu'il y soit apte et que cette aptitude soit une affection.

Il n'est peut-être pas superflu de noter que la remarque de Spinoza concerne le troisième genre de connaissance, *c'est-à-dire l'esprit en régime d'activité*. Sans chercher pour le moment les conditions requises pour que l'esprit soit apte à connaître ainsi, il est possible de considérer que l'aptitude une fois donnée détermine nécessairement un désir qui, *s'il n'est pas trop contrarié* par des affects passifs, produit lui-même des modifications positives dans

¹ P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., p. 141-143.

la manière d'être de l'esprit qui cherchera naturellement à persévérer dans cette tendance. L'aptitude est ainsi plein exercice de la puissance actuelle qu'est l'effort pour persévérer dans son être, en tant qu'elle correspond à une autoaffection de l'esprit par lui-même qui n'est pas (trop) contrarié par d'autres affections. De même on pourrait se demander si un corps en régime d'activité (toujours relative de toute façon) ne serait pas un corps qui ferait *tout* ce dont il est apte. Mais il semble difficile de soutenir que toute aptitude soit une modification actuelle de l'essence qui détermine en acte un désir : tout ce qu'on peut effectuer n'est pas effectué.

Cependant, la difficulté que nous éprouvons à dégager l'aptitude de toute virtualité et de tout caractère contrefactuel est peut-être due à la fonction du concept dans l'*Éthique*. Le fait que Spinoza n'utilise jamais le substantif « *aptitudo* » signale en effet que l'aptitude n'est pas pour Spinoza une *chose*, une réalité. Bien plus, la plupart du temps, Spinoza use du mot « apte » pour *comparer* deux états distincts : on est *plus ou moins* apte, relativement à un temps passé ou futur, ou relativement à d'autres hommes. La première occurrence le met bien en évidence :

Je dis pourtant, de manière générale, que, *plus* un Corps *est apte comparativement aux autres* [*corpus aliquod reliquis aptius est*] à agir et à pâtir de plusieurs manières *à la fois* [*simul*], *plus* son Esprit *est apte comparativement aux autres* [*mens reliquis aptior est*] à percevoir plus de choses *à la fois* [*simul*]¹.

Cette affirmation insiste en un même mouvement sur le caractère actuel de l'aptitude, au sens où il s'agit bien de l'aptitude *en tant qu'elle est exercée au présent* et concrètement (l'individu est apte à *faire* plusieurs choses *simultanément*), et sur le caractère relatif et donc abstrait de l'aptitude (l'individu est *plus* apte qu'un autre à faire plusieurs choses à la fois), la comparaison se faisant ici par rapport à d'autres individus. C'est dire que, pour Spinoza, il ne s'agit pas de parler d'aptitudes ou de pouvoirs plus ou moins exercés, mais de parler d'exercice ou de puissance actuellement exercée plus ou moins grande selon les individus. C'est ce que vérifie la proposition 14 et sa démonstration :

L'Esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et *d'autant plus apte* que son Corps peut être disposé d'un plus grand nombre de manières.

Démonstration : En effet le Corps humain *est* affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières, et *est* disposé de façon à affecter les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières. Or, tout ce qui *arrive* dans le Corps humain, l'Esprit humain *doit* le percevoir ; donc l'Esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte, etc².

¹ E II 13 sc. Trad. légèrement modifiée. Nous soulignons.

² E II 14 et dém. Nous soulignons.

Il est frappant de voir Spinoza ramener l'aptitude à son exercice *actuel*, tout en signalant les variations possibles correspondant aux dispositions du corps. Tandis que la proposition signale les possibles qu'ouvre l'aptitude, la démonstration insiste sur la *nécessité* et l'*actualité* de l'exercice de ce dont on est apte : le corps apte *est* affecté et affecte, et l'esprit rendu ainsi apte à percevoir *perçoit nécessairement*. C'est dire que le concept d'aptitude a pour fonction de signaler à l'*imagination* un champ de possibles (c'est le rôle de la proposition), étant donné que, *pour la raison* et à parler concrètement, la chose n'est apte à rien d'autre, au présent, qu'à ce qu'elle fait. Ce que confirme encore le corollaire de la proposition 39 d'*Éthique* II, selon lequel l'esprit est « d'autant plus apte à percevoir adéquatement plus de choses que son Corps a plus de choses en commun avec les autres corps¹. » Traduit dans un discours rationnel concret : l'esprit *le fait* si le corps *a* ces propriétés communes *et qu'il est* affecté par d'autres corps. Dans un discours de l'imagination : l'esprit pourrait ou pourra le faire, *si* le corps avait ou quand il aura ces propriétés.

C'est là la valeur *éthique* du concept. L'imaginaire n'est pas à considérer comme de l'ineffectif ou de l'irréel. Une idée de l'imagination comme une image corporelle sont des réalités, des affections et des affects qui, en tant que tels, produisent des effets : « tout ce que l'homme imagine ne pas pouvoir faire, il l'imagine nécessairement, et cette imagination le dispose [*disponere*] de telle sorte qu'il ne peut pas faire, en vérité, ce qu'il imagine ne pas pouvoir faire². » Inversement, l'imagination d'aptitudes inexistantes actuellement peut faire naître un désir et des actions qui font acquérir ces aptitudes. C'est d'ailleurs tout le sens du modèle de la nature humaine qu'évoque la préface d'*Éthique* IV. Les parents, qui font effort pour que le corps du nourrisson change, le font parce qu'ils se représentent ce qu'il n'est pas mais pourrait être. Curieusement, l'ignorance de la nécessité nous conduit à pouvoir feindre l'acquisition d'aptitudes qu'on se représente comme possibles, selon le §53 du *Traité de la réforme de l'entendement*, fiction qui participe, en tant qu'état actuel du corps et de l'esprit forgé à partir de la mémoire de modèles par exemple, des causes qui déterminent l'individu à désirer acquérir ces aptitudes. Une telle imagination rend possible le développement éthique. On ne peut pas parler de vertu productive de l'ignorance, puisque ce n'est pas en tant qu'on ignore qu'on feint, mais c'est en tant qu'on ignore que ce qu'on feint – qu'on connaît forcément (selon le 1^{er} genre de connaissance) – est impossible présentement. Autrement dit, c'est une connaissance actuelle (même inadéquate) qui est la cause productive d'un changement. Traiter l'imagination de possibles comme un état actuel qui cause des

¹ E II 39 cor.

² E III déf. 28 des affects, explication.

changements actuels permet de conserver toute la pertinence de la notion de virtualité sans en conserver l'ambiguïté ou le mystère : un état est cause efficiente d'actions qui provoquent en retour des changements d'état, et ce indéfiniment. Le virtuel, qui décrit un principe de mouvement qui cause des transitions, serait un concept plus pertinent que celui de possible, qui n'est jamais qu'un état actuel passé ou à venir, complètement abstrait car séparé de ses causes. Reste que le virtuel implique l'idée d'un réel qui serait indéterminé et ne s'épuiserait pas dans l'actuel, ce qui le place du côté des « qualités occultes » et des possibles indéfinis. Renvoyer le concept d'aptitude du côté de l'imagination et lui conférer un rôle éthique permet de conserver la positivité des représentations imaginaires de l'avenir, tout en l'inscrivant, dans ses conditions de possibilité et d'exercice, dans des dispositions actuelles.

Le concept d'aptitude permet à Spinoza d'opérer cette transition délicate entre ce qui est imaginativement possible et ce qui est réel et actuel, mieux que ne le ferait le concept de capacité. Dans le scolie d'*Éthique* III 2 est avancée l'idée selon laquelle l'esprit est privé de l'aptitude à penser si le corps est inerte¹, ce qui signifie clairement que la pensée n'est pas, pour Spinoza, une faculté ou une capacité distincte de l'acte même de penser et que l'aptitude à penser est strictement identique au fait même de penser. Pour autant, quelques lignes plus loin, il signale que l'esprit « n'est pas toujours également apte à penser sur le même objet », et que cette aptitude est corrélative de l'aptitude plus ou moins grande du corps « à ce que s'excite en lui l'image de tel ou tel objet² ». Si l'aptitude est susceptible de telles variations dans le temps, c'est bien qu'on se situe du point de vue de l'imagination qui établit des comparaisons. Car il s'agit bien de variations dans le *temps*, non dans la durée : la comparaison entre deux états, comme c'est le cas ici, n'a rien à voir avec le passage continu et concret d'un certain degré de perfection à un autre. L'affect qui accompagne la perte ou la multiplication des aptitudes n'a ontologiquement rien à voir avec la comparaison abstraite que l'on peut faire des aptitudes passées et présentes³. Le concept d'aptitude permet ainsi de maintenir le langage courant de l'imagination qui veut qu'on conserve la capacité même si elle n'est pas exercée, son actualisation selon les circonstances restant possible, tout en étant adéquat à la raison qui veut que toute puissance soit en acte. L'aptitude peut désigner à la fois un pouvoir en réserve et une puissance en acte, et c'est clairement le rôle qu'elle revêt chez Spinoza, à la lisière de la description objective et de l'imagination prospective et

¹ E III 2 sc.

² *Ibid.*

³ Sur tout cela, voir l'explication de la définition générale des affects d'E III.

prescriptive¹. On peut illustrer cette ambiguïté avec ce passage des *Principes de la philosophie de Descartes* où Spinoza conteste (contre Descartes) que « qui peut le plus peut le moins² ». La puissance, et donc la difficulté ou la facilité à faire quelque chose, est relative aux aptitudes. Spinoza prend l'exemple de l'araignée, qui peut tisser facilement une toile, tandis qu'un homme ne pourrait le faire que très difficilement. Il prend soin de préciser que ces aptitudes sont elles-mêmes relatives à la nécessité concrète qui détermine l'effectuation de la puissance :

[...] les forces que je dépense pour ma conservation pourraient faire plusieurs autres choses plus facilement, si je n'avais pas besoin d'elles pour me conserver ; mais aussi longtemps que j'en use pour ma conservation, je nie que je puisse les dépenser pour faire d'autres choses, même plus faciles [...].

S'exprime ici le refus de donner un sens objectif à un raisonnement contrefactuel. Spinoza conteste l'idée selon laquelle, si une chose est apte à opérer d'une certaine manière, et si cela ne lui est pas particulièrement difficile, alors cela lui est objectivement possible. Parce qu'une puissance s'exerce nécessairement, la transition du facile au possible lui semble absurde. On voit bien cependant que dans ce passage, Spinoza ne récuse pas le procédé contrefactuel en tant que tel mais qu'il lui donne le statut de raisonnement purement fictif. Autrement dit, il lui dénie le statut de *raisonnement* proprement dit. Le discours sur les aptitudes séparées de l'effectuation concrète et actuelle de la puissance est une fiction contrefactuelle qui relève de l'imagination, mais qui peut avoir sa valeur pratique. Pour reprendre l'exemple de la préface d'*Éthique* IV : pour imaginer une maison, il faut avoir l'appétit de l'habitation ; mais pour avoir l'appétit de l'habitation, encore faut-il imaginer l'habitation comme possible. La définition 28 des affects selon laquelle imaginer, c'est être disposé, ne dit rien d'autre : celui qui s'imagine impossible de tisser une toile à la manière de l'araignée y sera évidemment inapte ; celui qui a besoin de cela, et à qui on suggère que cela est possible, cherchera peut-être (toutes choses étant égales par ailleurs) à en conquérir l'aptitude. Toute une pédagogie est ici suggérée, et le cheminement éthique, nous le verrons, mobilise largement l'imagination d'aptitudes.

¹ Comme le remarque A. Suhamy, « Le corps avant l'âme », in Ch. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (dir.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, op. cit., p. 16, qui souligne très bien le caractère relatif et comparatiste de la notion d'aptitude : « nous sommes ici au point où l'ontologie se modifie en éthique ».

² PPD I 7 sc. Pour une analyse détaillée de ce passage, voir P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., p. 37-40, qui en conclut que pour Spinoza « toute puissance est épuisée dans son activité », sans réserve de possibles.

Sans citer toutes les occurrences du terme « *aptus* » ou « *aptior* », on peut cependant se référer aux occurrences où le terme semble recevoir une dimension non comparative¹, usage qui semble contester cette dimension proprement *éthique* et *imaginative* du concept. La proposition 26 d'*Éthique* V déjà citée affirme bien qu'*être* apte à connaître par le 3^e genre de connaissance, *c'est* être déterminé à connaître par le 3^e genre de connaissance. De même, la proposition 39 affirme que, « Qui a un Corps apte à un très grand nombre de choses, a un Esprit dont la plus grande part *est* éternelle² ». Cela suppose bien que le corps n'a pas seulement la capacité virtuelle d'être affecté et d'affecter d'un grand nombre de manière, mais qu'il le *fait* au présent et en acte :

[...] il est très peu en proie aux affects qui sont mauvais [et] il a le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps selon un ordre pour l'intellect, et par conséquent de faire [*effectio*] que toutes les affections du Corps se rapportent à l'idée de Dieu, par où il se fera que l'affecte un Amour pour Dieu qui doit occuper ou constituer la plus grande part de l'Esprit, et partant il a un Esprit dont la plus grande part est éternelle³. »

Le scolie de cette proposition explique qu'inversement, un Corps au très petit nombre d'aptitudes a un esprit très peu conscient de soi, de Dieu et des choses. Dans ces passages, l'aptitude ne désigne pas un pouvoir virtuel mais une puissance actuelle, un *état* qui est effectif et qui produit des effets.

Le concept d'aptitude peut désigner des puissances extrêmement précises et déterminées. C'est la raison pour laquelle, dans le *Traité théologico-politique*, le mot « apte » intervient toujours pour désigner une capacité très singulière, propre à un prophète ou à une prophétie en particulier :

[...] suivant que le Prophète était miséricordieux, affable, colérique, sévère, etc., il était plus apte à telles ou telles révélations [...] Josias ne voulut pas [...] consulter [Jérémie], mais s'adressa à une femme de ce temps qu'il jugeait plus apte, en raison de sa complexion féminine, à lui révéler la miséricorde de Dieu... Ainsi, suivant leurs divers tempéraments corporels, les Prophètes étaient plus aptes à telles ou telles révélations⁴.

Ici, le concept d'aptitude renvoie clairement à un état de corps actuel. La dimension comparative est cependant évidente, même si elle n'a pas de valeur éthique : il s'agit de comparer différents états de corps qu'il est possible de rencontrer chez les prophètes. Il peut être légitime en effet, en dehors même de toute préoccupation éthique, de se représenter les différentes dispositions qu'est susceptible de prendre un corps humain. Même si deux

¹ Mis à part les autres occurrences dans *l'Éthique*, qu'il serait fastidieux de citer ici, le terme apparaît sous forme comparative dans la Lettre 58, et dans toutes les occurrences du TTP sauf une mais qui correspond à une exégèse.

² E V 39, c'est nous qui soulignons.

³ E V 39 dém.

⁴ TTP II-7 et 8.

prophètes ne sont pas ici et maintenant aptes à prophétiser de telle ou telle manière, il est utile, pour les comparer, de parler de l'aptitude de chacun d'un point de vue abstrait.

S'il faut entendre la réalité des aptitudes en un sens extrêmement concret et singulier, on comprend le caractère ambigu de ce concept dans l'économie du texte spinoziste : immédiatement dépendantes des dispositions pour ce qui concerne leur actualité et leur réalité, c'est de leur développement que dépend la libération éthique, développement extrêmement général et pluriel qui passe par les aptitudes du corps à éprouver des plaisirs et pratiquer les arts¹ en allant jusqu'à l'aptitude à penser selon le troisième genre de connaissance². Aussi, le rôle de ce concept est bien de désigner à la fois, et souvent dans un même mouvement, un champ de possibles forcément assez indéterminé puisqu'extrêmement pluriel, et une disposition hautement concrète et singulière. C'est bien évidemment la plasticité des dispositions qui rend légitime cette imagination d'aptitudes possibles.

Reste une difficulté : comment expliquer qu'un corps et un esprit aux très nombreuses aptitudes puissent être dits *effectuer tout* ce dont ils sont capables ? N'est-ce pas là quelque peu délirant d'imaginer un homme rationnel qui, ayant alimenté son corps de façon qu'il « soit partout également [on peut ajouter ici *en même temps*] apte à tout ce qui peut suivre de sa nature », *effectue* tout ce qu'il peut ? A cela, deux réponses possibles dont on se contentera pour le moment. Tout d'abord, la suite dit bien que cela est fait de façon que « par conséquent [...] l'Esprit soit lui aussi partout également apte à comprendre plusieurs choses *à la fois*³ ». Aux diverses aptitudes du corps correspondent diverses perceptions ou pensées *actuelles*. Il est vrai qu'on ne pense et qu'on ne fait jamais véritablement une seule chose à la fois. Mais il est aussi possible de répondre que l'aptitude ne désigne pas tant l'état présent actuel, que les divers états que pourront prendre le corps et l'esprit, abstraction faite des circonstances et de la disposition actuelle du corps, susceptible de varier de multiples façons et de recevoir différents états. On retrouve encore une fois le statut d'opérateur transitionnel de ce concept, entre d'une part l'ordre de l'imagination, qui doit prévoir des possibles, se tenir prête à réagir et agir dans des circonstances imprévues et repérer des récurrences dans les attitudes

¹ E IV 45 sc.

² E V 26. On remarquera que la proposition : « plus l'Esprit est apte à comprendre les choses par le troisième genre de connaissance, plus il désire comprendre les choses par ce même genre de connaissance », signale qu'on ne peut pas rigoureusement dire que l'esprit *possède* l'aptitude à connaître par le troisième genre de connaissance, mais qu'il développe cette aptitude au fur et à mesure qu'il est apte à penser concrètement et actuellement les choses selon ce genre de connaissance. Rappelons la démonstration, qui est intéressante en ce qu'elle traduit « l'Esprit est apte à comprendre les choses par ce genre de connaissance » en « nous le concevons comme déterminé à comprendre les choses par le même genre de connaissance » : c'est dire que l'aptitude à connaître les choses par leur essence singulière n'est pas une faculté abstraite et absolue, mais l'exercice déterminé et en acte de cette compréhension.

³ E IV 45 sc. Nous soulignons.

individuelles, et d'autre part l'ordre rationnel qui veut que tout état produise de façon nécessaire et déterminée tous ses effets.

Nous l'avons vu avec la notion de capacité : l'idée fondée sur une comparaison, qui introduit les idées de privation et de possible, est une idée *de l'imagination*. Mais si Spinoza privilégie le concept d'aptitude par rapport à celui de capacité, c'est parce que le premier fait moins signe vers une virtualité que le second. Et chaque fois qu'apparaît dans *l'Éthique* la notion d'aptitude dont l'exercice serait virtuel, c'est toujours pour dégager un horizon éthique qui implique une finalité et un possible imaginaire (mais efficace). En effet, « pour l'usage de la vie, il vaut mieux – bien plus, c'est indispensable – considérer les choses comme possibles¹ ». Bref, la notion d'aptitude conserve un relent de virtualité parce qu'elle est une notion d'ordre éthique ou pratique, et non pas ontologique ou explicatif. L'aptitude semble être ainsi le concept opératoire qui assure la jonction entre philosophie de la nature, ou philosophie de la pratique, et philosophie pratique et normative. Et le concept qui correspond *ontologiquement* ou objectivement à cette image qu'est l'aptitude, c'est justement celui de disposition.

3) L'aptitude est-elle une disposition transposable, un schème opératoire ?

Le concept d'aptitude renvoie en dernière instance, dans le texte spinoziste, à des états de corps (et corrélativement de l'esprit). Cependant, rapporter ainsi les aptitudes à des états soulève une difficulté majeure : autant la réduction des capacités à des aptitudes semble légitime, autant la réduction des aptitudes à des liaisons d'affections produit, semble-t-il, l'impossibilité de rendre compte d'un aspect essentiel de l'apprentissage et de l'action. En effet, l'apprentissage ne semble pas fonctionner de façon strictement mécanique sur le modèle du dressage et de l'association. Le conditionnement béhavioriste d'Alex dans le film de Stanley Kubrick *Orange mécanique*² ne peut avoir d'efficace que si l'on convoque une certaine part d'activité schématisante qui opère par analogie³, en abstrayant des situations particulières une certaine structure. Celle-ci permet par la suite de repérer (schème de perception) dans d'autres situations similaires les signes permettant d'ajuster la réponse (schème d'action). Une certaine part de généralisation non conceptuelle (non catégoriale),

¹ TTP IV-1.

² S. Kubrick, *A Clockwork Orange*, d'après le roman d'A. Burgess (*A Clockwork Orange*, UK, William Heinemann, 1962), GB, 1971.

³ P. Bourdieu parle d'analogie à propos du fonctionnement des schèmes, par exemple dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.*, p. 333.

implicite et non formalisable logiquement (même si elle peut être formulée) semble devoir être impliquée dans tout apprentissage, et plus largement dans toute pratique. C'est cette activité schématisante qui ferait de l'apprentissage autre chose qu'un conditionnement et qui permettrait l'acquisition d'aptitudes non réductibles à des réflexes conditionnels acquis¹.

Le schème est en effet, dans sa définition la plus générale, ce qui permet d'opérer la liaison du particulier et de l'universel au travers d'une activité imaginative capable d'abstraire une structure d'un contenu. En ce sens, être apte à agir ou à penser semble supposer une capacité d'identifier dans la situation actuelle ce qu'il y a d'analogie à d'autres situations rencontrées, et de produire en conséquence une réponse adaptée. Double mouvement donc, du particulier à l'universel (schème de perception ou d'identification de signes), et de l'universel au particulier (schème d'action). L'une des difficultés majeures de l'associationnisme consiste à ne pouvoir expliquer les actions et les pensées qu'à partir de liaisons d'affections particulières. L'apprentissage consisterait dans ce cas à accumuler les expériences sans jamais abstraire le « squelette » ou la structure commune de ces expériences. Aussi, le personnage d'Alex d'*Orange mécanique* ne pourrait-il ressentir la nausée qu'à la vue des femmes ou des scènes qu'il aurait déjà vues. C'est la limite de tout dressage, quoique tout dressage semble déjà impliquer une certaine schématisation minimale :

[...] ni le conditionnement simple, ni l'apprentissage instrumental ne sont des processus d'apprentissage purement mécaniques. Tous les deux présupposent une « appréhension synthétique » du matériau à apprendre. [Pour ce qui concerne le conditionnement simple] ce que l'on associe ce ne sont pas des occurrences particulières du stimulus, telle sonnerie de cloche à telle réaction de salivation, mais un type de stimulus à un type de réaction [...]². »

La logique imaginative (car un schème n'est rien d'autre qu'une certaine logique ou structure du sensible) semble donc être requise pour expliquer les aptitudes : être apte, en effet, c'est être prêt à faire face à une pluralité de situations particulières auxquelles, précisément, on n'a pas été particulièrement préparé. Aussi, ce concept d'aptitude semble-t-il irréductible à celui de disposition tel que l'entend Spinoza.

Pierre Bourdieu convoque le concept de schème de façon à échapper au subjectivisme comme à ce qu'il appelle l'objectivisme, auquel il reproche son mécanisme³. Dans ses études d'ethnologie kabyle, il met en évidence le fait que les hommes ne sont certes pas les auteurs de leurs actions, mais qu'ils n'appliquent pas non plus de façon automatique, selon un rituel

¹ Sur ce point, voir notamment F. Efraim, « Schèmes virtuels et schèmes actifs dans l'apprentissage des sciences », in *Revue française de pédagogie*, Vol. 45, 1978, p. 119-125.

² E. Bourdieu, *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, op.cit., p. 100.

³ Sur l'identification du structuralisme à une certaine « mécanique cérébrale », voir *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 253. Voir aussi, du même auteur, *Le sens pratique*, op. cit., p. 70.

bien déterminé, les règles régissant l'honneur, la parenté ou la maisonnée. Autrement dit, ils n'obéissent pas à des liaisons incorporées qui feraient qu'au signe « cousine » soit immanquablement liée l'image « mariage », ou qu'à l'image « offense » soit immédiatement liée une réponse univoque et nécessaire. L'*habitus*, défini par Bourdieu comme « système de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes¹ », peut être compris comme un système de schèmes :

[...] l'*habitus* [est] un système de dispositions durables et transposables qui, intégrant toutes les expériences passées, fonctionne à chaque moment comme une matrice de perceptions, d'appréciations et d'actions, et rend possible l'accomplissement de tâches infiniment différenciées, grâce aux transferts analogiques de schèmes permettant de résoudre les problèmes de même forme [...]².

C'est ce concept qui lui permet de déjouer l'alternative entre structuralisme et subjectivisme. L'agent n'est pas le créateur *ex nihilo* du sens de la situation et de son action³, tout cela obéissant à des schèmes que l'agent a incorporés dans sa vie sociale. Cependant, cette incorporation n'est ni un dressage, ni une instruction. C'est par familiarisation

¹ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 256.

² *Ibid.*, p. 261.

³ Signalons cependant que c'est là une caricature que nous faisons du subjectivisme : les auteurs visés par cette étiquette n'ignorent pas tous, loin de là, le rôle de l'expérience passée dans la structuration des actions et pensées présentes ou à venir, sans que cela soit nécessairement conçu sur un mode intellectualiste. Husserl écrit notamment : « Ce vécu lui-même, et le moment objectif constitué en lui, peut être oublié ; mais pour autant il n'est d'aucune manière disparu sans laisser de trace, il est seulement devenu latent. Il est, quant à ce qui s'est constitué en lui, une *possession en forme d'un habitus*, toujours prêt à être réveillé à nouveau par une association en acte [*Es ist nach dem in ihm Konstituierten ein habitueller Besitz, jederzeit bereit zu erneuter aktueller assoziativer Weckung*] [L'objet] a pris sur soi les formes de signification constituées originaires dans les actes d'explication au titre d'un *savoir sous la forme d'habitus*. » E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, éd. établie par L. Landgrebe, Prague, Academia Verlagsbuchhandlung, 1939, p. 137. Traduction française : *Expérience et jugement*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1991, p. 143-144, nous modifions légèrement la traduction. On trouve aussi chez A. Schütz la référence à des « schèmes » préconstitués durant l'enfance et qui informent notre rapport au monde. Il n'en reste pas moins vrai que la phénoménologie, et la sociologie qu'elle a inspirée, restent largement sous la domination d'une philosophie subjectiviste du primat de la conscience individuelle (ou inter-individuelle) qui voit l'agent comme un « interprète » des situations qui en auto-constitue le sens de façon réflexive – ce qui, encore une fois, ne veut pas nécessairement dire de façon intellectualisée –, comme c'est le cas en ethnométhodologie. Elle risque toujours ainsi de prendre les interactions sociales sur le mode du « ce qui va de soi » sans en interroger les structures sociales déterminantes. Significativement, un article qui s'attaque à la critique que fait Bourdieu de la phénoménologie prend soin, après avoir – parfois malhonnêtement – montré que presque tout ce qu'il y a de bien chez Bourdieu est déjà chez Husserl et Schütz, de reprocher au sociologue français son déterminisme et son anti-subjectivisme : C.J. Throop & K.M. Murphy, « Bourdieu and phenomenology. A critical assessment », *Anthropological Theory*, vol. 2, n°2, 2002, p. 185-207. Le point de vue phénoménologique est fondamentalement attaché à la notion de sujet doué d'une relative autonomie. Signalons que Bourdieu a répondu à cet article dans « Response to Throop and Murphy », *Anthropological Theory*, vol. 2, n°2, 2002, p. 209. Sur les liens qu'a pu entretenir Bourdieu avec l'œuvre de Husserl et de Merleau-Ponty, voir D. Robbins, « La philosophie et les sciences sociales : Bourdieu, Merleau-Ponty et Husserl », in *Bourdieu politique*, *Cités*, n° 51, 2012/3. Sur les liens entre Bourdieu et Husserl à propos de la question du temps, voir J. F. Rey, « Faire le temps. D'une phénoménologie des attitudes temporelles à une théorie des pratiques temporelles », in *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, M.-A. Lescourret (coord.), Paris, PUF coll. Débats philosophiques, 2009, p. 145-164. Rappelons enfin, sur la notion d'*habitus*, l'article de F. Héran, « La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *art. cit.*, qui revient sur l'approche phénoménologique de ce concept.

progressive que l'agent identifiera les situations et les réponses à y apporter selon des schémas sociaux, qui ne sont pas des règles au sens de lois de comportement ou de normes explicites¹, mais davantage des « généralisations sensibles », autrement dit des dispositions, au sens pragmatiste du terme², ou des capacités, au sens wittgensteinien³, qui structurent la perception et l'action mais n'excluent pas la mise en œuvre d'une stratégie de la part de l'agent. Ainsi, pour ce qui concerne par exemple les affaires d'honneur dans les sociétés kabyles :

Bien que toute affaire d'honneur, considérée du dehors et comme *fait accompli*, c'est-à-dire du point de vue de l'observateur étranger, se présente comme une séquence réglée et rigoureusement nécessaire d'actes obligés et qu'elle puisse donc être décrite comme un rituel, il reste que chacun de ses moments, dont la nécessité se dévoile *post festum*, est, objectivement, le résultat d'un choix et l'expression d'une stratégie. Ce que l'on appelle le sentiment de l'honneur n'est autre chose que la disposition cultivée, l'*habitus*, qui permet à chaque agent d'engendrer, à partir d'un petit nombre de principes implicites, toutes les conduites conformes aux règles de la logique du défi et de la riposte et celles-là seulement, grâce à autant d'inventions que n'exigerait aucunement le déroulement stéréotypé d'un rituel⁴.

Les conduites d'honneur réellement observées [...] frappent à la fois par leur diversité inépuisable et par leur nécessité quasi mécanique ; cela sans avoir besoin de construire à grands frais des modèles « mécaniques » qui, dans le meilleur des cas, seraient à l'improvisation réglée de l'homme d'honneur ce qu'un manuel de savoir-vivre est à l'art de vivre ou ce qu'un traité d'harmonie est à l'invention musicale⁵.

Un tel texte met bien en évidence l'antidéterminisme et l'antimécanisme de Bourdieu. La « logique de l'à-peu-près et du flou⁶ » qui caractérise le sens pratique s'explique par le statut des dispositions conçues comme des schèmes qui ne sont pas des règles « dans le cerveau⁷ » qui produiraient l'action mécaniquement. Les schèmes permettent une certaine

¹ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 250.

² Pour une analyse pragmatiste de l'apprentissage et du rôle des schèmes dans une telle conception, voir E. Bourdieu, *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, op. cit., chapitre IV. L'expression « généralisation sensible » se trouve p. 103.

³ Dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 253 et sq., Bourdieu cite Wittgenstein et Quine pour combattre le juridisme contenu dans l'appréhension de la règle par le structuralisme. Celui-ci hésite en effet perpétuellement entre l'identification de la règle à un simple modèle de l'action construit par l'anthropologue, et la réification de la règle comme norme de comportement qui agirait dans la tête de l'agent censé y obéir inconsciemment. Nous ne voulons pourtant pas signifier que les dispositions au sens de Bourdieu sont réductibles à des capacités au sens wittgensteinien : « Car si l'*habitus* n'a rien d'une force motrice, il a bel et bien, semble-t-il, une certaine « force », alors que la règle de Wittgenstein, pouvant tout au plus guider l'action sans la contraindre, n'a pas de force, elle a une autorité [...]. Les capacités (au sens faible) acquises ne « nécessitent » pas (au sens d'un déterminisme rigide) les actes, toujours libres en définitive, des agents qui suivent une règle [...]. » Ch. Chauviré, « Bourdieu/Wittgenstein : la force de l'*habitus* », in *Des philosophes lisent Bourdieu*, Paris, Critique, août-septembre 1995, Tome 51, n° 579-580, p. 551-552.

⁴ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 43.

⁵ *Ibid.*, p. 230.

⁶ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 146.

⁷ Bourdieu critique souvent cette idée, et prend pour cible Chomsky. Voir par exemple *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 348. Nous avons pourtant cité d'autres passages où Bourdieu considère comme évident la base cérébrale des dispositions. Il s'agit surtout pour Bourdieu de critiquer une certaine représentation de la règle

marge d'indétermination et d'improvisation réglées, qui fait de l'agent social autre chose qu'une marionnette. Celui-ci est capable de « stratégies », il se définit par son « habileté », sa « vigilance qui est indispensable pour contrôler le fonctionnement des automatismes [...] »¹. Paradoxalement, l'agent bourdieusien, qui apparaît souvent condamné à la reproduction, semble plus inventif que l'automate spinoziste, pourtant bien plus inconstant et labile.

Le schème, par son caractère implicite, opère une médiation entre le particulier de l'expérience acquise et le particulier de l'expérience présente de façon non formalisée, et en ce sens, il s'exerce malgré l'agent ; mais il se révèle suffisamment imprécis et vague pour permettre à l'agent tous les « jeux » de correspondance possible avec la pratique actuelle. Jeu à entendre ici au sens où l'agent joue, il n'exécute pas², mais aussi au sens où il y a du jeu, du décalage, donc de l'invention possible. En d'autres termes, la logique pratique n'est pas absolument systématique et logique. Pour prendre un exemple librement inspiré des schèmes dégagés par Bourdieu, il est clair que, même dans les sociétés occidentales modernes, il existe une certaine correspondance dans notre esprit entre les couples de termes masculin/féminin et sec/mouillé. Ainsi, on a pu dire que le film de Nicolas Winding Refn intitulé *Drive* est « un thriller sans graisse mené de main de maître » (*Le Monde.fr*) ; par contre, la comédie *Marley et moi* de David Frankl, qui raconte l'histoire d'un jeune couple et d'un labrador, est volontiers caractérisée comme étant « sucrée, à l'eau de rose » : « vos filles vont adorer ! » (*Terrafemina.com*). Bien sûr, on peut parler plutôt de film « sec et violent » (Michel Ciment pour *Positif*) ou tout simplement « viril » (*ilovecinema.blogstop.fr*) pour *Drive*, ou de film « mignon » (*allocine.com*) pour *Marley et moi*, mais ce sont toujours les mêmes schèmes qui sont à l'œuvre, nécessairement. Il semble clair pourtant que les critiques de cinéma ne se rapportent pas à une règle formalisée, ni qu'ils exécutent passivement des automatismes associatifs : ils rapportent le divers sensible, pour parler comme Kant, à une certaine catégorisation à laquelle, pour ne plus parler comme Kant, manque l'unité et la détermination rigide des catégories.

Au-delà et du fait même de leur caractère flou et indéterminé, il faut aussi concevoir ces schèmes comme transposables. Les dispositions acquises permettent en effet de s'y

et de son fonctionnement, et non pas tant de discuter du statut ontologique des dispositions, sur lequel il reste en définitive assez flou.

¹ *Ibid.*, p. 305.

² Bourdieu reproche à l'objectivisme de voir l'agent comme un exécutant, faisant abstraction de la manière, du style, bref de la pratique concrète, au profit de la seule considération de la règle, prenant le modèle pour la réalité. Voir par exemple *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 56. Signalons, sur tous ces points, l'ouvrage de Cl. Gautier, *La force du social. Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu*, Paris, Cerf, 2012.

retrouver dans des situations qui ne sont jamais identiques à tout point de vue. Ainsi, la disposition esthétique développée dans un certain milieu nous rend apte à nous adapter à d'autres milieux dans lesquels une disposition au désintéressement sera la bienvenue. Le fait d'apprendre, dans le monde musical professionnel, à parler du compositeur et de l'œuvre davantage que de l'interprète distingue fortement le musicien de l'amateur ; mais le musicien transposera cette disposition au savoir gratuit et savant¹ dans le domaine du cinéma par exemple, en retenant spontanément le nom des réalisateurs, ce qui le distinguera immédiatement en tant qu'amateur cinéophile du simple consommateur de films, qui parlera essentiellement des acteurs. Cette disposition est elle-même soumise à une disposition générale au désintéressement : attacher de l'importance au réalisateur, c'est prétendre avoir égard à la forme davantage qu'au contenu. Il s'agit bien là d'un schème, puisque cette disposition est obtenue par « généralisation sensible » à partir d'expériences dont on a construit (de façon nullement intellectualisée) le « squelette ». La disposition esthétique au désintéressement n'a pas été obtenue suite à l'enseignement de la *Critique de la faculté de juger* de Kant, ni par dressage, mais par la familiarisation progressive avec le milieu de l'art et ses adeptes.

Ces schèmes de perception et d'action structurent donc notre rapport au monde, et en cela, nous permettent de nous y reconnaître et d'agir sur lui. C'est en ce sens qu'ils sont des dispositions conçues comme des aptitudes. Notre exemple du repas de mariage énoncé plus haut peut être convoqué à nouveau ici. Bourdieu explique en effet :

[...] la mise en scène dans les grandes cérémonies collectives s'inspire [...] de l'intention [...] d'ordonner les pensées et de *suggérer* les sentiments à travers l'ordonnance rigoureuse des pratiques, la disposition réglée des corps, et en particulier de l'expression corporelle de l'affection, rires ou larmes².

Le réel est tout entier constitué de signes sociaux et obéit à certaines règles non explicites que nous sommes disposés à identifier et à lier avec un comportement adapté, et ce d'une certaine manière. Cela suppose un « schème moteur³ » qui fonctionne comme *hexis* corporelle et qui produit une aptitude à se mouvoir, à parler, à rire ou à s'asseoir, bref à se conduire d'une certaine manière propre au sexe ou à la classe sociale à laquelle on appartient, et qui se trouve adaptée à la situation sociale⁴. Mais cela suppose aussi un schème de perception qui identifie le divers sensible (dont nous-mêmes faisons partie) et l'appréhende conformément à des principes structurants. Ainsi, notre musicien professionnel sera apte à

¹ P. Bourdieu, *La distinction*, op. cit., p. 26.

² Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 116.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 117.

attacher de l'importance à la forme, qui concerne tant la tenue de son corps que l'attention à la « déco » – toutes choses égales par ailleurs. Sauf que le sens pratique n'est pas un automatisme : il pourra bien « jouer » avec les signes de façon à « interpréter » le mariage comme un moment privilégié où on se lâche, ce qu'il est d'autant plus disposé à faire qu'il le fera dans les règles en jouant avec ces règles, l'aisance conférée par la disposition esthétique permettant d'autant mieux de prendre ses distances avec la rigidité des impératifs formels.

Il est alors possible de définir l'aptitude comme une disposition entendue comme schème d'appréciation et d'action dans un champ donné (champ esthétique par exemple), l'*habitus* n'étant chez Bourdieu que le *système* de ces dispositions ou l'« opérateur analogique » qui est au principe de l'unité des dispositions¹ diverses qui « symbolisent² » entre elles. Une belle illustration de ce que Bourdieu entend par *habitus*, qui n'a plus grand-chose à voir avec ce qu'en dit Aristote, est donnée dans *La distinction* :

La vision du monde d'un vieil artisan ébéniste, sa manière de gérer son budget, son temps ou son corps, son usage du langage et ses choix vestimentaires, sont tout entiers présents dans son éthique du travail scrupuleux et impeccable, du soigné, du figolé, du fini et son esthétique du travail pour le travail qui lui fait mesurer la beauté de ses produits au soin et à la patience qu'ils ont demandés³.

L'*ethos*, la disposition esthétique et l'*hexis* corporelle sont les trois dispositions générales qui composent, dans leur unité analogique, l'*habitus*, système de dispositions durables. Dans le langage aristotélicien, il faudrait dire que l'*habitus* bourdieusien est un système d'*habitus*. Mais ce que Bourdieu appelle « disposition » prend souvent la valeur d'un schème davantage que celle d'un état.

Bourdieu incline souvent à parler en termes d'automatismes⁴, afin d'exclure le subjectivisme et l'intellectualisme et d'insister sur le caractère socialement conditionné de nos actions ; mais il refuse aussi de parler d'automatisme⁵, afin d'exclure non seulement l'objectivisme, mais plus généralement le mécanisme, pour insister sur l'agentivité de l'individu qui ne fait pas qu'exécuter une partition déjà écrite. L'ambiguïté s'explique si l'on comprend l'équivocité du terme d'« automate » : l'automate agit bien d'une certaine manière de façon « autonome », son mouvement n'est pas actuellement contraint et s'explique par le seul principe d'inertie, qui est bien une force immanente à la chose. Pour autant, l'automate obéit à des mécanismes, à un enchaînement de causes et d'effets univoque et déterminé, bref à des lois. Afin de corriger la représentation mécanique et causale qu'induit l'image de

¹ P. Bourdieu, *La distinction*, *op. cit.*, p. 109, note 1. Voir aussi p. 112.

² *Ibid.*, p. 193.

³ *Ibid.*, p. 195-196.

⁴ Un exemple parmi d'autres, dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.*, p. 272.

⁵ Un exemple parmi d'autres, dans ce même ouvrage, p. 345.

l'automatisme, Bourdieu met en avant la notion d'« agent » afin d'insister sur la part d'inventivité et d'indétermination relative des actions et des pensées. Mais cette notion peut elle-même être relativement ambiguë : on peut entendre par « agent » un acteur ou un simple exécutant, alternative que refuse justement le sociologue.

C'est encore l'alternative entre l'objectivisme et le subjectivisme qui le conduit à maintenir toujours une certaine ambiguïté sur le sens à donner aux concepts de disposition et d'*habitus*. Ils peuvent en effet revêtir le sens de principes structurants, mais peuvent aussi recevoir une dimension dynamique. L'*habitus* est ainsi parfois défini comme « formule génératrice¹ », « principe générateur de pratiques² » :

L'*habitus*, comme le mot le dit, c'est ce que l'on a acquis [...]. Mais pourquoi ne pas avoir dit habitude ? L'habitude est considérée spontanément comme répétitive, mécanique, automatique, plutôt reproductive que productrice. Or, je voulais insister sur l'idée que l'*habitus* est quelque chose de puissamment générateur³.

Reste qu'il ne faut pas donner une valeur trop dynamique à l'expression « générateur », qui doit être comprise par référence à la grammaire générative de Chomsky à laquelle Bourdieu fait très souvent référence. L'ambiguïté de la position de Bourdieu à l'égard de l'œuvre de Chomsky est d'ailleurs symptomatique de l'ambiguïté de son concept. Préférant manifestement la conception wittgensteinienne de la règle au modèle chomskyen qui la réifie trop en plus de confondre un modèle purement théorique avec le sens pratique⁴, Bourdieu conserve cependant l'idée d'un ensemble de principes qui seraient comme la formule unificatrice et d'engendrement d'une pluralité de pratiques inventives⁵. Bourdieu hésite au fond toujours entre un mécanisme et ce qu'on appellera un pragmatisme – même si Wittgenstein n'est pas pragmatiste. Ses références à Humboldt et Chomsky, qui sont les cibles privilégiées des conceptions pragmatistes ou wittgensteiniennes du langage, marquent cette ambiguïté⁶.

Cependant, dans une veine cette fois-ci franchement spinoziste, Bourdieu peut écrire que « l'*habitus* tend à engendrer toutes les conduites “raisonnables”⁷ », c'est-à-dire envisageables pour l'agent. Celui-ci « incline » à agir selon l'*habitus*, conçu comme une

¹ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 97.

² *Ibid.*, p. 88. Voir aussi *La distinction*, op. cit., p. 191.

³ P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p.134.

⁴ Chomsky serait victime du point de vue scolastique, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 80 et *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 348.

⁵ *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 254.

⁶ Voir sa postface à E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, trad et postface de Bourdieu, 1967. Sur les rapports de Bourdieu à Wittgenstein et Chomsky, voir par exemple J. Bouveresse, « Règles, dispositions et *habitus* », in *Des philosophes lisent Bourdieu*, op. cit., p. 573-594.

⁷ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 93.

force. Le plus souvent, le terme « disposition » se voit ainsi complété par l'adjonction de deux termes récurrents : propension ou inclination d'un côté, et aptitude de l'autre¹. Bourdieu doit reconnaître une certaine dynamique aux aptitudes ou aux dispositions, et ce parce qu'il cherche à la fois à évacuer l'intellectualisme et le subjectivisme, tout en refusant le mécanisme :

Les stimuli n'existent pas pour la pratique dans leur vérité objective de déclencheurs *conditionnels et conventionnels*, n'agissant que sous condition de rencontrer des agents conditionnés à les reconnaître. [...] L'illusion de la création libre des propriétés de la situation et, par là, des fins de l'action trouve sans doute une justification apparente dans le cercle, caractéristique de toute stimulation conditionnelle, qui veut que l'*habitus* ne puisse produire la réponse objectivement inscrite dans sa « formule » que pour autant qu'il confère à la situation son efficacité de déclencheur en la constituant selon ses principes, c'est-à-dire en la faisant exister comme *question pertinente* par référence à une manière particulière d'interroger la réalité².

Si l'action de l'agent n'est pas causée par une extériorité de façon univoque et déterminée, le sens conféré à cette extériorité n'est pas non plus le fruit d'une libre subjectivité constituante. Aussi Bourdieu doit-il maintenir dans sa conception du sens pratique, une conception de la disposition conçue à la fois comme aptitude à percevoir et à agir d'une certaine manière adéquate au champ social, et comme propension, préférence ou tendance à agir et à percevoir d'une certaine manière. L'ajustement ou le caractère adapté d'une action dans un espace social ne doit pas être une simple réponse univoque à un stimulus, mais ne doit pas être non plus le fruit d'une libre création à partir d'un projet de soi-même. L'agent *donne* sens à des situations, il *incline* à agir d'une manière privilégiée, mais il ne peut le faire que parce qu'il y est *apte*, c'est-à-dire socialisé ; inversement, l'agent est *apte* à donner du sens aux situations, mais la mise en œuvre de cette aptitude suppose qu'il *incline* à agir conformément à ses aptitudes. C'est la raison pour laquelle l'*habitus* apparaît tantôt

¹ Un exemple parmi tant d'autres : *La distinction*, *op. cit.*, p. 26.

² P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 89 et note. L'idée d'une communion de l'individu avec son milieu rapproche Bourdieu de Merleau-Ponty, comme l'analyse É. Bimbenet dans « Sens pratique et pratiques réflexives. Merleau-Ponty et Bourdieu », qui constitue le chapitre VII de son ouvrage *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 2011. Il remarque notamment l'« intrication circulaire » entre le corps percevant et l'extériorité perçue. Sur la présupposition réciproque des dispositions et des institutions, E. Bourdieu écrit : « Pour que l'institution existe, il faut qu'il y ait des gens qui soient prêts à s'agenouiller devant elle, mais le fait qu'il y ait des gens ainsi disposés présuppose également, pour une part, que cette institution existe, que ces gens la fréquentent et soient familiers avec ses usages. Bref, il faut croire (c'est-à-dire s'agenouiller) pour voir ce qui fait croire (c'est-à-dire ce qui fait s'agenouiller). Les produits de l'institution ne peuvent être compris que par des individus possédant la disposition, c'est-à-dire la croyance, adaptée à leur perception, disposition qui, par là même, se révèle être nécessaire à l'existence de cette institution, en même temps que déterminée par elle. Cette relation circulaire peut paraître paradoxale, pour qui néglige le fait que, de part et d'autre, c'est-à-dire à la fois dans la croyance et dans l'univers pratique qui la suscite, il y a un mélange d'inertie propre (celle de l'institution et celle de la disposition individuelle) et de dépendance. » E. Bourdieu, *Savoir faire*, *op. cit.*, p. 223. Sur la constitution circulaire du groupe et du délégué ou porte-parole, voir Cl. Gautier, *La force du social. Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu*, *op. cit.*, p. 412 et sq.

comme un système, une structure, tantôt comme un effort pour persévérer dans son être, ou *conatus*. Il use en effet du mot « *conatus*¹ » et rattache les probabilités statistiques à des tendances ou des propensions. Le sociologue, qui se réfère plus souvent à Leibniz en comparant l'*habitus* à une *vis insita*², parle d'inertie des *habitus* à propos des trajectoires sociales, optant pour un modèle clairement dynamique qui semble difficilement compatible avec la représentation des dispositions comme schèmes. Il use aussi parfois de l'expression « persévérer dans leur être » pour désigner la tendance des individus à adhérer à leur état. Les dispositions sont ainsi traitées par Bourdieu à la fois comme compétences ou savoir-faire et comme tendances ou propensions, de façon à saisir le sens pratique à la fois dans sa dynamique et son indétermination relative. Plus généralement, il s'agit pour lui de montrer que les aptitudes ne sont pas des savoirs ni des automatismes.

Traiter les dispositions comme des schèmes, c'est en faire des aptitudes non actuelles, des structures qui inclinent vers certains possibles à l'exclusion d'autres, tout en laissant à l'agent une marge d'indétermination dans l'actualisation de ces principes. Au contraire, réduire ces aptitudes à des états de corps conditionnés qui consisteraient en des liaisons univoques d'affections conduirait à réduire l'éducation à un dressage purement mécanique et le sens pratique à une simple exécution automatique. S'il y a de l'indéterminé, c'est qu'il y a du virtuel, de l'inactuel. Évacuer cette part d'indétermination dans les aptitudes qui rend les hommes capables d'improviser, de s'adapter, de s'ajuster à des situations nouvelles, sans perdre la logique du vague et du flou qui caractérise le sens pratique, représente donc une difficulté pour une conception spinoziste de l'apprentissage et de l'action.

Néanmoins, un paradoxe indique que cette difficulté peut être dépassée. Les philosophies de la pratique de Bourdieu et de Spinoza mettent en effet chacune l'accent sur un aspect de la pratique différent. Chez Bourdieu, l'étonnant est que tout fonctionne assez régulièrement, la reproduction de l'ordre établi connaissant finalement assez peu de ratés. Chez Spinoza, ce qui est remarquable, c'est que ça fonctionne toujours assez mal, les hommes

¹ P. Bourdieu, dans *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 310. P. Sévérac met en évidence un certain spinozisme de Bourdieu, mais pour finalement signaler qu'« il y a chez Spinoza une insistance absente chez Bourdieu, sur la nature pleinement positive et agissante de chaque mode, corporel ou mental, qui s'explique par l'ontologie de l'activité infinie de la première partie de l'E, et qui rend compte de l'éthique de la libération éternelle de la cinquième partie. » P. Sévérac, dans « Le Spinoza de Bourdieu », in Cl. Cohen-Boulakia, P.-F. Moreau, M. Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, *op. cit.*, p. 54. Il est vrai que Bourdieu envisage davantage l'effort comme effort pour persévérer dans son *état* que comme effort pour persévérer dans son *être*.

² P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 209. De Leibniz, voir le *De ipsa natura*, dont le sous-titre est : *sive de vi insita actionibusque creaturarum pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque (De la nature en elle-même, ou de la force inhérente aux choses créées et de leurs actions, pour servir de confirmation et d'éclaircissement à la dynamique de l'auteur)*, in Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*, trad. P. Schrecker, édition bilingue, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 2001.

faisant toujours un petit peu n'importe quoi, même si ce qu'ils font obéit à des lois : leur obéissance à l'ordre établi – pour ne pas parler de la raison – n'est jamais assurée, ce qui est tout à fait prévisible pour celui qui connaît les lois de la nature et la force des passions. La théorie indéterministe des dispositions chez Bourdieu vient soutenir une représentation du monde social assez rigide, alors même que la théorie la plus déterministe selon laquelle les hommes sont des agents automates insiste plutôt sur l'inconstance et la diversité des hommes et leur invariable variabilité. Nous reviendrons sur l'enjeu politique de cette différence de constat, mais nous pouvons d'ores et déjà remarquer la capacité du spinozisme à prendre en compte l'apparente indétermination de la pratique, et ce dans un système déterministe. N'est-ce pas là en effet le signe qu'il est possible d'expliquer le « sens pratique » et sa logique du flou et du vague dans le cadre d'une philosophie actualiste qui exclut les possibles et prétend réduire l'agent à un automate ? La réduction des schèmes à des dispositions actuelles est-elle possible ?

4) Le flou n'est pas indéterminé, le vague n'est pas inactuel.

La philosophie de Spinoza entre, pour partie au moins, dans ce qu'Emmanuel Bourdieu appelle le « fondationnalisme ». Rejetant l'indétermination, elle conduit au mécanisme, ce qui produit un antidispositionnalisme (au sens pragmatiste)¹. Ce « fondationnalisme » spinoziste n'est cependant pas assimilable à celui de Descartes, qui sert de contre-modèle à E. Bourdieu. Comme le rappelle L. Vinciguerra², Spinoza rejette le fondationnalisme cartésien qui consiste à partir de l'intuition d'un *Je pense* fondamental et « monadique ». Il montre qu'il n'y a pas, chez l'auteur de l'*Éthique*, de sensation première et fondamentale, ni d'intuition pure d'un être, et notamment de soi-même, car il n'y a perception qu'à partir d'une rencontre, autrement dit d'une affection. D'où la critique spinoziste que Vinciguerra fait de la phénoménologie : l'ordre de la « réduction phénoménologique » n'est pas le bon ordre, car on ignore alors la « relation constitutive » de notre être avec « les autres choses qui le font être ». S'il situe son analyse dans la continuité des travaux de Peirce et du pragmatisme, c'est en toute logique qu'il montre l'antifondationnalisme spinoziste. L'une des thèses fortes de Peirce est en effet qu'il n'y a pas de pensée *fondamentale*, et que toute pensée n'a de sens que par ses liens – indéterminés – avec d'autres. Un doute radical et une intuition fondamentale comme le « *je pense* » sont impensables, ou plutôt faussement radicaux et fondamentaux.

¹ Voir E. Bourdieu, *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, op. cit., chapitre III.

² L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, op. cit. p. 111 et sq. Voir aussi p. 166.

Ils sont d'ailleurs absents du spinozisme. Cependant, Spinoza reste, en un sens, fondationnaliste, ne serait-ce que parce qu'il prétend qu'il y a un ordre vrai pour philosopher : l'ordre génétique. Il est en effet possible de partir d'une idée vraie et d'en déduire de façon certaine et déterminée d'autres idées vraies, par exemple l'idée vraie concernant la nature de notre esprit comme idée du corps. Pour procéder à une genèse du *signe de l'imagination*, comme le fait Vinciguerra, il est non seulement possible mais très éclairant de suivre un modèle pragmatiste, qui montre que le signe n'a de sens que sur fond d'un système complexe de signes et de dispositions. Mais cela, dans une perspective spinoziste, revient en même temps à expliquer que la connaissance par signes n'est pas la connaissance vraie et ne sera jamais qu'interprétation par un agent. La connaissance vraie montre d'ailleurs le caractère absolument déterminé de la constitution des signes et du sens et rend compte de façon très mécaniste du caractère apparemment flou et indéterminé des règles d'interprétation. À cet égard, Spinoza est et reste fondationnaliste, ce qui le conduit notamment à refuser les notions de possible ou de virtualité et d'indétermination. Le rationalisme absolu de Spinoza, pour lequel tout est intelligible, le conduit à affirmer que tout est déterminable car déterminé. En ce sens, l'interprétant qu'est l'agent qui imagine n'est jamais qu'un « automate interprétatif¹ ». Les règles ou les habitudes d'après lesquelles l'agent agit sont des états de corps et d'esprit pleinement actuels. Une telle philosophie peut-elle néanmoins rendre compte de ce flou et de ce vague que semble mettre en évidence la pratique ?

L'objection adressée à la philosophie actualiste oublie que le caractère prétendu flou et vague de certains comportements ne paraît flou et vague que si l'on ignore l'ensemble des causes très actuelles et efficaces qui déterminent ces comportements. Le « jeu » avec les règles s'explique ainsi rationnellement par la concurrence entre la puissance de détermination de ces règles et d'autres puissances de détermination qui orientent l'agent dans une certaine direction. Loin de nous l'idée de restaurer un mécanisme unilatéral victime de l'illusion scolastique qui voudrait que les règles de la parenté dégagées par l'ethnologue agissent dans les cerveaux des agents sociaux comme des rails dont ils ne pourraient s'écarter. Il ne faut pas en effet ignorer la multiplicité des parties d'un individu : celles-ci étant diversement disposées et le corps n'étant pas un tout harmonieux, il peut arriver que chacune, qui forme elle-même un individu, persévère dans son être ou son état indépendamment, voire *aux dépens*, des autres parties de l'individu qu'elle compose. On comprend bien que l'appât de l'argent peut être plus fort que celui du bénéfice attendu de la défense de l'honneur. Bien des affects

¹ F. Lordon, *La société des affects*, op. cit., p. 198.

peuvent très efficacement détourner l'agent de sa cousine. L'individu multiple ne poursuit pas stratégiquement *son* intérêt, même dans le cadre et l'horizon restreints de possibilités que sont censés être les schèmes *a priori*. L'individu poursuit consciemment l'intérêt qui a *manifestement* triomphé des autres dans une lutte qu'on prend parfois pour une délibération voire une décision, et qui n'a rien d'un processus de paix. Complexifier le mécanisme permet ainsi d'expliquer parfaitement l'*apparence* de flou et d'aléatoire qui semble régner dans les pratiques.

Finalement, ce n'est peut-être pas tant *parce que* la pratique est indéterminée et obéit à une logique du vague et du flou qu'il faut, aux yeux de certains, refuser le déterminisme (sans y inclure Bourdieu dont la théorie dépendait davantage du champ intellectuel dans lequel il s'inscrivait). Peut-être en effet s'agit-il pour beaucoup d'entre eux d'échapper au déterminisme, ce qui les conduit à *postuler* le caractère indéterminé de la pratique. L'amour de l'indétermination n'a pas de limites. Il en va de la défense de l'indétermination comme il en va du libre arbitre ou de la défense de Dieu : bien souvent elle ne se fait pas dans les limites de la simple raison, ce qui n'exclut pas que les irrationalistes mettent tout en œuvre pour justifier leur préjugé. C'est ainsi que des défenseurs de la religion ou du libre arbitre se trouvent soudainement pris de passion pour les preuves scientifiques qui semblent aller dans leur sens. Schrödinger n'acceptait pas l'usage qu'on faisait de la physique quantique pour prouver le libre arbitre, prétendant que les actions humaines sont bien plus déterminées que les phénomènes physiques, qui eux-mêmes obéissent à des régularités statistiques extrêmement fortes¹. De même, c'est très souvent un préjugé inné pour l'indétermination qui anime l'antidéterminisme dans ses constructions théoriques, et qui l'empêche de voir le déterminisme qui règne dans les actions humaines. Ce n'était certes pas le cas de Bourdieu, dont le problème est tout différent, et dont l'approche sociologique n'ambitionne pas la fondation d'une ontologie de l'action. Néanmoins, le caractère indéterminé des pratiques prend souvent l'allure d'un postulat. S'il prend en considération la multiplicité des déterminations qui pèsent sur l'individu, multiplicité qui suffirait à expliquer l'indétermination apparente, le défenseur d'une conception indéterministe et antimécaniste de la pratique se voit contraint d'*affirmer* le caractère aléatoire des pratiques. E. Bourdieu écrit ainsi, à propos des règles de parenté en Kabylie :

¹ E. Schrödinger, *Science et humanisme*, Paris, Seuil, 1992, p. 77-83. Précisons cependant que le physicien s'inspire de la critique humienne de la liberté de la volonté développée dans le livre II du *Traité de la nature humaine*, intitulé *Des passions*, trad. et présentation J.-P. Cléro, Paris, Garnier Flammarion, 1999, Partie III, Section 1 et 2. Hume faisait remarquer que, dans la vie pratique, on ne cesse de prévoir les comportements individuels.

[...] pas plus la règle traditionnelle elle-même que les déterminations dispositionnelles, éventuellement divergentes, que les agents doivent à leur position particulière dans le groupe, ou ont héritées [*sic*] de la fréquentation d'autres communautés, ne sont ce que Max Weber appelle des « déterminations en dernière instance », c'est-à-dire ne suffisent à déterminer, de façon univoque, une et une seule ligne de conduite possible, à l'exclusion de toutes les autres. Il intervient nécessairement, dans la mise en pratique de la règle, un facteur purement aléatoire, irréductible aux déterminations tant structurelles qu'individuelles. Celui qui possède une disposition ne suit donc pas, en lui obéissant, un processus mécanique, dont il se contenterait de parcourir les étapes, sans y intervenir spontanément¹.

Une telle argumentation relève davantage de la pétition de principe que de la démonstration d'une impossibilité logique ou pratique. Le fait qu'une « détermination » soit « en dernière instance » rend justement la « ligne de conduite » équivoque puisqu'elle est la dernière. Elle est donc précédée par bien d'autres qui expliquent l'action, ne serait-ce qu'en la contrariant. Selon le complexe affectif déterminant et la tension qu'elle vient clore, l'action produite par la « dernière » détermination ne sera pas univoque. E. Bourdieu semble ici victime d'un préjugé concernant l'agent conçu comme sujet unifié dont l'action découlerait d'un principe directeur unique. Avec un tel présupposé, il est évident qu'il faille soutenir le caractère indéterminé des dispositions pour rendre compte de la diversité et de l'imprévisibilité pratique de nos comportements. Mais pour qui a pris en considération la multiplicité qui compose l'individu, et la diversité des causes extérieures et des dispositions qui le déterminent, il n'est nullement besoin de défendre le caractère général et vague des règles de comportement. La « logique de l'à-peu-près et du flou » peut-être expliquée de façon bien plus convaincante par la référence à la plasticité et à la variété des parties corporelles, que par l'invocation d'un *ars inveniendi* qui fonctionne ici comme qualité « plus occulte que toute qualité occulte² ».

On ne sait pas ce que peut le corps, c'est-à-dire ce qu'il *fait*. Le refus de l'actualisme méconnaît la complexité des corps. Comme si les stimulations, les informations et leur traitement devaient être univoques et élémentaires dès lors qu'on les assigne à une activité corporelle. N'est-ce pas implicitement un préjugé sur le corps qui s'exprime dans l'affirmation d'une irréductibilité des dispositions ? Un certain ascétisme et un certain idéalisme semblent en effet s'exprimer dans le regard porté sur la réalité corporelle, qui inclinent à voir dans la réalité corporelle une réalité si pauvre et rigide, si bête et vile qu'elle nécessiterait l'intervention de l'âme ou de ses avatars immatériels pour échapper à sa débilité ontologique. Pourtant, la plasticité, notamment cérébrale, montre au contraire la multiplicité des connexions possibles, leur réagencement selon l'expérience, la pluralité des individus qui

¹ E. Bourdieu, *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de la pratique*, op. cit., p. 178-179.

² E V préf.

composent notre corps s'ajoutant à la diversité des frayages et à la plurivocité des signes et des réponses possibles. Si le mécanisme sociologique doit être complexifié, ce n'est peut-être pas tant par l'invocation d'une indétermination et d'une agentivité plus ou moins créatrice que par la référence à d'autres facteurs sociologiques ou extra-sociologiques, comme l'amour de l'argent, l'amour des femmes, la haine d'une race, un dégoût personnel, bref une biographie singulière, autant d'éléments qui jouent évidemment un rôle dans l'interprétation et la réaction aux signes du monde social et dans l'obéissance aux règles. Le corps est multiple, ses déterminations sont abondantes.

Il faut ajouter à cela que les schèmes de classement qui opèrent à même la pratique, dans l'identification des signes comme dans l'identification de la réponse appropriée, n'ont que l'apparence de l'indétermination du fait même du regard trop exclusivement sociologique porté sur eux. Chantal Jaquet montre très bien que les trajectoires sociales des transclasses qui échappent à leur destin de reproduction – phénomènes favorisés des antibourdieusiens – peuvent s'expliquer par des déterminations affectives qui viennent incurver le destin social de ces personnes. Elle convoque le concept de complexion [*ingenium*] dans son sens spinoziste pour rendre compte de la configuration singulière des dispositions individuelles :

L'analyse de la complexion n'implique pas la récusation des *habitus* sociaux, mais leur inclusion dans une logique combinatoire plus vaste et plus complexe où l'enfance, l'histoire familiale, la place dans la fratrie, l'orientation sexuelle, la vie affective, les relations amicales et amoureuses, sont intégrées dans l'examen de la trajectoire¹.

Ce que nous avons dit à propos de la singularité du corps percevant qui, selon son expérience singulière et sa biographie, déterminera les traits singuliers des « images universelles » que nous forgeons doit être rappelé ici : « chacun formera selon la disposition de son propre corps des images universelles des choses² ». D'où le caractère apparemment flou et vague de la logique à l'œuvre dans la pratique sociale. Les biographies singulières incurvent les trajectoires sociales dans certaines directions *sociologiquement* indéterminées, mais *anthropologiquement* nécessaires.

Il ne s'agit en rien d'échapper ici à une quelconque suspicion de sociologisme : il ne faut pas nier en effet la connotation sociale de ces universaux. La détermination circulaire évoquée plus haut entre les dispositions de l'agent et les signes sociaux du monde objectif s'explique par la régularité sociale du réel qui façonne les corps individuels, qui reproduisent

¹ Ch. Jaquet, *Les transclasses, ou la non-reproduction*, *op. cit.*, p. 220. À partir d'un cas particulier (les transclasses), cet ouvrage réalise exactement ce que nous tentons de faire : non pas sortir de Bourdieu, mais l'asseoir, le radicaliser et le compléter par un système conceptuel et une anthropologie spinozistes. Voir aussi les suggestions de F. Lordon, par exemple *La société des affects*, *op. cit.*, « La légitimité n'existe pas. Éléments pour une théorie spinoziste des institutions », p. 135 et note 1.

² E II 40 sc. 1.

à leur tour cette régularité, toutes choses égales par ailleurs – mais jamais rien n'est égal dans le réel. Le milieu est ajusté aux dispositions corporelles, puisque ces dispositions corporelles sont constituées au gré des rencontres avec ce milieu qui est lui-même déjà façonné socialement. Former l'universel « Homme », c'est le former à partir de traits caractéristiques socialement et pratiquement partagés, et son concept est biographiquement constitué par la coïncidence et la ressemblance *effective* des hommes singuliers eux-mêmes façonnés concrètement à partir des représentations sociales. En ce sens, les préjugés sociaux ne sont jamais tout à fait faux, puisqu'ils contribuent à produire des êtres conformes à leur contenu. Ainsi, on assimilera plus ou moins vaguement, plus ou moins fortement, « homme » avec « sec », « femme » avec « mouillé », selon la régularité avec laquelle on aura été affecté par ces signes, c'est-à-dire selon le degré d'incorporation de ces termes par les agents sociaux qui constituent notre milieu. Il est entendu qu'à moins de vivre dans une société extrêmement rigide dans ses catégories sociales, *personne* n'assimile *de façon absolument rigide* homme et sec, femme et mouillé, ou encore homme et animal rationnel, puisque les connexions sont multiples et diverses en fonction des rencontres elles-mêmes multiples et diverses, quoique relativement régulières. Néanmoins, tout le monde a tendance à assimiler sec et viril, mouillé et féminin – mais de façon plus ou moins souple.

Ces schèmes de perception trouvent leur équivalent dans la conception spinoziste des notions universelles, dont nous allons voir que le flou et le vague n'impliquent aucune indétermination. Symptomatiquement, Spinoza donne pour corrélat corporel aux notions universelles ce qu'il appelle des « images universelles des choses [*rerum universales imagines*] ». L'expression est pour le moins surprenante, étant donné que, par définition, une image semble devoir être particulière. Impossible en effet de *s'imaginer* un homme *en général*, ou l'Homme : on imagine nécessairement *un* homme particulier. Aussi, qualifier une image d'« universelle » est pour le moins étrange, car cela supposerait qu'il y a des corps universels. En réalité, la notion universelle dont parle Spinoza est le corrélat mental d'une image tout ce qu'il y a de plus particulier, mais dont le contenu est si flou, ou plutôt si grossier, si imprécis, qu'elle s'applique à peu près à une « infinité de particuliers ». Autrement dit, ce n'est pas un schème, mais un *schéma*¹.

Nous avons évoqué plus haut la constitution progressive d'universaux de plus en plus déterminés en intension comme en extension. Tandis que l'enfant confond tout sous un universel du type « Vivant », l'homme adulte distingue « Homme » de « Chien ». Ces

¹ Ce schéma est aussi un modèle, idée universelle qui fonctionne comme règle d'évaluation, à l'aune de laquelle on juge les choses singulières : voir E IV préf. ou les Lettres à Blyenbergh.

universaux restent extrêmement généraux et font abstraction des singularités au profit des traits communs à chacun de ces êtres, ou plutôt des traits qui apparaissent communs à celui qui est affecté par eux selon une certaine disposition singulière. Rappelons en effet que ces idées n'expriment rien des choses et « ne reproduisent pas les figures des choses », mais « indiquent¹ » l'état de notre corps en tant qu'il est ou a été affecté par d'autres. L'aptitude à imaginer distinctement des corps ou à se les remémorer étant forcément limitée, notamment à la naissance, toutes les traces se confondent en une même impression, impression qui varie selon les dispositions de chacun mais qui est aussi relative à un certain degré de ressemblance entre les choses qui nous affectent, ressemblance sinon objective, du moins subjective. Ainsi, l'esprit « n'imagine distinctement que ce en quoi tous [les singuliers], en tant qu'ils affectent le Corps, conviennent ; car c'est cela qui, se trouvant dans chaque singulier, a le plus affecté le Corps² ». La notion universelle « Homme » est absolument inséparable d'une trace particulière, mais dont les traits sont si grossiers que la notion qui en est l'idée peut s'appliquer à n'importe quel particulier ayant un trait de ressemblance avec elle³. La production d'universaux consiste donc moins en l'abstraction d'un modèle analogique que dans le gommage des différences et la constitution d'une *image particulière désingularisée*⁴. Pour le dire autrement : c'est un schéma, mais un schéma est une image, à la différence d'un schème. Nul besoin donc d'une activité schématisante pour opérer la translation du concept au particulier, puisque le concept, ou plutôt la notion universelle, est *un particulier* qui est lié à différentes idées, à la manière du mot *pomum* relié à des images de fruits singuliers.

Cela ne signifie pas que la notion universelle soit identique au mot. Le mot est lui-même une image sonore et visuelle qui se forme sous l'effet de l'impression d'une trace sur notre corps, elle-même liée à une autre trace, en l'occurrence l'impression de l'objet qui accompagne régulièrement l'élocution du mot. On remarquera d'ailleurs que pour que le mot

¹ E II 17 sc.

² E II 40 sc. 1.

³ Il n'est nullement question de ressemblance entre l'image et la figure du corps, ni même entre l'image et la trace ou entre la trace et la figure, ou encore entre la trace et la notion, et encore moins d'une ressemblance objective entre les êtres. Voir L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, op. cit., p. 186. Il s'agit simplement ici d'une ressemblance entre les effets qu'ont les corps sur nous, qui dépend davantage de l'aptitude et de la constitution du corps percevant que du corps perçu.

⁴ On pourrait parler aussi d'une « singularité générale », à l'instar de P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., p. 290-293. Sévérac fait notamment remarquer que Spinoza fait dériver l'objet de la notion universelle de l'état d'admiration, ce qui semble paradoxal, puisqu'on s'étonne d'un singulier, pas d'une image commune. En fait, dans la formation des notions universelles, on s'étonne de l'image commune parce qu'on y voit dans un premier temps quelque chose de singulier, ce qui arrête et fixe notre pensée au lieu de nous faire considérer les rapports entre les choses singulières. Il remarque ensuite que l'admiration d'un trait singulier (station droite, rire, etc.) s'estompe au fur et à mesure qu'on rencontre d'autres êtres qui ressemblent au premier, ce qui fait qu'une fois formée la notion commune, l'admiration a disparu mais n'en a pas moins été paradoxalement la condition de possibilité de la reconnaissance des singuliers sous une catégorie générale.

pomum soit compris dans des échanges linguistiques, il faut qu'il soit reconnu. Il faut donc que la trace qui lui correspond soit suffisamment grossière, vague, générale si l'on veut, pour être appliquée à une élocution particulière, car jamais deux interlocuteurs différents ne le prononceront de la même manière. Il en va évidemment de même de l'écriture. Quoi qu'il en soit, la notion universelle est l'idée des traces des choses sur notre corps et de leur image confuse, idée qui est elle-même liée à l'idée du mot, ou plutôt de sa trace. C'est ainsi que l'imagination peut former une notion universelle comme celle d'un genre ou d'une espèce, et lui assigner ensuite un mot :

Pourquoi les Êtres de Raison ne sont pas des Idées de choses et sont cependant tenus pour telles. — Il est clair par ce qui précède que ces modes de penser ne sont pas des idées de choses et ne peuvent être du tout rangés parmi les idées ; aussi n'ont-ils aucun objet qui existe nécessairement ou puisse exister. Mais la cause qui fait que ces modes de penser sont pris pour des idées de choses est qu'ils proviennent et naissent des idées de choses assez immédiatement pour être très aisément confondus avec elles à moins de l'attention la plus diligente ; c'est pourquoi on leur a appliqué des noms comme pour désigner des êtres situés en dehors de notre esprit et on a appelé ces Êtres, ou plutôt ces Non-Êtres, Êtres de Raison¹.

Spinoza distingue la formation des universaux, ou « Êtres de Raisons », et le nom qu'on leur accole, qui vient à la fois acter et redoubler la croyance en leur réalité objective. Il faut donc considérer au moins cinq termes : la trace, en elle-même confuse car grossière, qu'ont imprimée en notre corps les rencontres avec des corps qui ont entre eux quelque trait de ressemblance, du moins du point de vue du corps de l'agent ; la trace, elle aussi confuse et grossière, qu'ont laissée la vue et l'ouïe des mots souvent attachés à ces corps ressemblants ; les idées, forcément confuses, de chacune de ces traces ; et enfin l'idée de l'idée du mot lui-même, puisqu'il arrive que des philosophes par exemple s'attachent à expliquer l'idée de l'image sonore ou visuelle qu'est le mot :

Lorsqu'Aristote dit, par exemple : « le chien est un animal aboyant », il en conclut : *donc tout ce qui aboie est un chien* ; mais lorsqu'un paysan dit : « *un chien* », il entend par là, implicitement, la même chose qu'Aristote par sa définition. C'est pourquoi, lorsqu'il entend aboyer, le paysan dit : « *un chien* », de sorte que s'ils entendaient un autre animal aboyer, le paysan, qui n'avait tiré aucune conclusion, serait tout aussi étonné qu'Aristote, qui avait tiré une conclusion².

Aristote et le paysan forment tous les deux la même idée générale (on fera ici abstraction de la disposition du corps qui les singularise dans la formation de cette pensée) à partir d'une trace confuse et vague des différents chiens rencontrés, trace reliée à celle du mot « chien ». Mais tandis que le paysan enchaîne l'idée du chien avec l'idée du mot « chien » sans y penser, et les confond toutes deux, Aristote s'interroge sur ce qu'on appelle « chien »,

¹ PM I-1.

² CT II-III-2, note.

montrant par-là que l'idée du mot n'est pas l'idée de la chose, quoiqu'il les confonde finalement, puisqu'en définissant le mot il croit définir la chose. La confusion première qui préside à la formation de la notion universelle se redouble alors de la confusion entre le mot et la chose, si bien qu'à toute idée générale se trouve liée l'idée d'un mot elle-même générale.

Spinoza ne distingue pas formellement la notion universelle et le mot qui l'exprime, mais le processus génétique de ces universaux décrit dans le premier scolie d'*Éthique* II 40 permet de repérer les cinq étapes que nous venons d'énoncer : d'abord une image confuse se constitue dans le corps de l'agent, à laquelle correspond la notion, que Spinoza distingue typographiquement par une majuscule (« *Homo* ») ; puis vient le nom, qui l'exprime, et que Spinoza signale par des italiques sans majuscules (« *nomine hominis* »), nom « qui est prédiqué de l'infinité des singuliers » qui perdent donc leur statut de singuliers pour n'être plus que des particuliers¹. De ce nom, on a l'idée, d'où la dernière étape dans la formation des universaux : la signification du nom, implicite chez la plupart, explicite chez le philosophe, comme le signalent les exemples issus de la philosophie grecque et de la scolastique que prend Spinoza. La confusion est à son comble quand on en vient à vouloir « expliquer les choses naturelles par le seul moyen des images des choses », c'est-à-dire par les notions universelles et par les mots qui les expriment, parce que chacun a formé ces images selon ses dispositions singulières et non selon l'ordre vrai, et parce qu'il prend l'ordre de l'imagination pour l'ordre rationnel. On en vient alors à juger des choses singulières selon leur degré de conformité à la définition générale qu'on leur applique de façon automatique, quel que soit le degré de réflexivité exercé sur ces définitions.

Aussi devient-il possible, sous l'effet des dispositions contractées dans l'enfance et quel que soit le développement de notre aptitude à imaginer plusieurs choses en même temps de façon de plus en plus distincte, de continuer à confondre sous une même catégorie des choses singulières essentiellement différentes en y appliquant le même mot, étant entendu que le mot vient renforcer la confusion de la notion. Sitôt qu'une affection survient, par exemple la vue d'une pomme, une autre qui lui est liée est convoquée, par exemple le mot *malum*, ce

¹ L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, *op. cit.*, p. 213, parle de « règle générale de signification » pour qualifier le nom. Signalons ici que l'auteur a tendance, par la suite (notamment p. 216-217) à référer la formation du signe à une activité, un « art » ou encore un « travail » de l'imagination, ayant distingué l'image de la simple trace. De là, il en conclut que la formation du signe ou de l'image universelle correspond à la formation d'une règle générale, une habitude ou une loi, conformément à la pensée de Peirce qu'il cite en note justement dans ce passage. Il nous semble cependant que Spinoza voit, tant dans la notion universelle que dans le nom, soit, pour ce qui relève du corps, une simple trace, soit, pour ce qui relève de l'esprit, une idée singulière confuse. Il semble difficile de tenir ensemble l'idée selon laquelle le nom (ou plus généralement le signe) serait effectivement une règle générale, et en même temps l'idée selon laquelle il serait une image particulière, à moins de considérer que cette règle générale n'est générale qu'au sens où elle est une image particulière mais confuse : mais dans ce cas, le signe n'est plus exactement un Troisième (un universel) au sens de Peirce.

qui serait impossible si l'individu restait dans l'étonnement face à la singularité de *cette* pomme, et alors même qu'il est devenu depuis apte à imaginer ce qui distingue cette pomme d'une autre. Mais le mot *pomum* est aussi convoqué, mot qui est relié à d'autres traces d'autres fruits, si bien que la pomme disparaît peu à peu sous des catégories de plus en plus générales et abstraites¹ – toutes choses étant égales par ailleurs et indépendamment des goûts particuliers de l'individu.

C'est donc « selon que [les mots] se composent vaguement dans la mémoire en vertu de quelque disposition du corps [*dispositione corporis*], que nous forgeons bon nombre de concepts² ». Ces concepts, qui correspondent à ce que l'*Éthique* appelle des notions universelles, mais en tant qu'elles sont indissociablement liées à des mots, sont les idées confuses de ces composés d'affections confuses. Plus on imagine de façon confuse, plus on généralise, et « plus il est facile³ » d'attribuer l'idée et le mot à la chose. Nul besoin donc de convoquer tout un ensemble de schèmes indéterminés et de dispositions transposables pour rendre compte de la confusion de toute chose, et donc de la logique pratique qui fait que nous pouvons nous y retrouver dans le monde alors même que nous ignorons la nature des choses particulières. Il n'est pas étonnant que l'agent puisse s'adapter à différentes situations jamais rencontrées auparavant, puisqu'il en ignore la singularité et les confond, du point de vue de l'esprit sous une même notion universelle, et du point de vue du corps sous une même « image universelle ».

Il ne faut pas s'y tromper : si l'ordre de l'imagination fait *en un sens* obstacle à la compréhension de la nature, et par là à la libération éthique, Spinoza souligne lui-même le caractère pragmatique de l'expérience vague qui « fait [*facere*] » l'usage de la vie⁴. Impossible de mener sa vie sans préjugés : c'est par expérience vague que l'on sait que « l'huile est un aliment propre à entretenir la flamme et que l'eau est propre à l'éteindre⁵ », et c'est cette connaissance abstraite qui peut être la plus rapidement convoquée. Penser par notions universelles et rapporter les singuliers à des noms permet en effet d'échapper à

¹ Le sens du mot « abstrait » chez Spinoza doit être précisé : l'abstrait, ce n'est pas ce qui relève de l'intellect et de la raison, mais ce qui relève de l'imagination. Il faut prendre le mot dans son sens le plus immédiat : c'est l'*image* qui est abstraite, au sens où on ne *retient* ou ne *perçoit* qu'une image, en faisant abstraction de l'essence de la chose et de ses liens avec les autres et avec la Nature. C'est en ce sens que l'abstrait est confus : en un sens il est très clair puisqu'il est simple, mais c'est cette simplicité qui le rend confus, puisqu'il peut être confondu avec n'importe quoi qui apparaît ressemblant.

² TRE 88.

³ TRE 55.

⁴ Voir TRE 20. Le lien entre l'expérience vague et les notions communes est affirmé dans E II 40 sc. 1. Les exemples du TRE, convoqués pour illustrer la connaissance par expérience vague, consistent tous en définitions générales, et notamment celle du chien animal qui aboie, et de l'homme animal rationnel. Voir aussi L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe, op. cit.*, p. 221-222.

⁵ TRE 20.

l'étonnement constant qui résulterait automatiquement d'une imagination capable de tout imaginer distinctement et qui ne confondrait et n'assimilerait rien du tout. En l'absence d'un entendement infini, l'usage de la vie commande l'arbitraire de l'imagination :

Que, d'ailleurs, il existe certains modes de penser nous servant à retenir les choses plus fermement et facilement et à nous les rappeler à l'esprit, quand nous voulons, ou à les maintenir dans l'esprit, c'est ce qui est assez certain pour ceux qui usent de cette règle bien connue de la Mémoire : pour retenir une chose tout à fait nouvelle et l'imprimer dans la Mémoire, nous avons recours à une autre chose qui nous est familière et qui s'accorde avec la première soit seulement par le nom, soit en réalité¹.

L'usage pratique de la vie veut que nous assimilions ce qui diffère, que nous jugions abstraitement des choses en les confondant avec des notions universelles et des mots, et que nous procédions de façon automatique et bête dans le repérage des signes rapportés à des images confuses. À cet égard, l'expérience vague n'a rien de vague, au sens de flou et d'indéterminé. Elle est vague parce qu'elle est faite sans ordre, au hasard, mais elle « reste en nous comme inébranlée », soustraite au doute tant qu'aucune expérience contraire ne s'y oppose². C'est l'expérience vague qui permet aux marchands de mobiliser la règle de trois, et ce de façon très précise et déterminée : sitôt³ qu'on voit trois nombres et qu'on cherche le quatrième qui serait au troisième ce que le second est au premier, on pense automatiquement à la règle, qui n'est pas du tout conçue comme une généralité mais qui est une idée particulière (par exemple le schéma d'un tableau avec quatre cases, où l'on multiplie le 2^e nombre par le 3^e et où l'on divise le produit par le 1^{er}) liée d'une façon ou d'une autre aux images de nombres.

La notion universelle est le corrélat mental d'un particulier tout à fait actuel qui a pour lui d'être flou et vague, non parce qu'il est indéterminé, mais parce qu'il est grossier et fait au hasard. À ce titre, il est bien une « image universelle des choses », par identification des choses singulières sous un schéma fictif commun. D'une certaine façon, c'est être encore victime de la croyance platonicienne et intellectualiste que de considérer que l'agent *joue* (pas forcément consciemment) avec les règles et les catégories, car c'est encore croire que les règles générales qui orientent la pratique auraient une *réalité*, et qu'il y aurait donc des réalités – même virtuelles – *générales*. C'est tout le sens de la distinction peircienne entre le réel et l'existant : l'existant est actuel, mais le virtuel est pleinement réel. Cela permet d'accorder aux dispositions entendues comme habitudes ou règles générales une réalité, tout

¹ PM I-1.

² TRE 19. Si l'expérience nous apprend qu'il faut se marier avec la cousine, mais qu'en même temps se crée un tropisme pour d'autres alliances, l'empire de la règle se trouve contrarié mais n'est pas annulé.

³ E II 40 sc. II renvoie, à propos de la connaissance par signes, au scolie d'E II 18, qui emploie à de nombreuses reprises le mot *statim* que nous étudierons plus loin.

en leur refusant l'actualité de l'existence singulière. Le spinozisme exclut une telle distinction, ce qui conduit à affirmer qu'il n'y a rien de général dans la réalité, car il n'y a que de l'actuel. À ce propos, on se gardera de voir dans les notions communes des notions générales douées de réalité. Elles renvoient à des propriétés des essences singulières, propriétés qui sont communes à ces essences. Spinoza se garde bien de considérer ces propriétés communes comme des lois ou des règles générales de signification, d'où par exemple l'absence d'une définition de l'« Homme » dans l'*Éthique*. On peut bien caractériser l'homme comme étant un individu corporel aux très nombreuses aptitudes, et dont l'idée qu'est l'esprit peut imaginer et concevoir de nombreuses idées : cela renvoie à une propriété commune à un ensemble de choses singulières, mais pas à une réalité (ce qu'on appelle « l'espèce ») en tant que telle. La preuve, c'est que ce qu'on appelle un « homme » selon l'image universelle qu'on se fait des hommes peut être un âne du point de vue de la notion commune : ce sont les choses singulières qui sont règles de signification des notions communes, non l'inverse. L'étendue, le mouvement et le repos, ou bien encore le *conatus*, sont des notions communes en tant que tous les corps sont étendus, en mouvement ou en repos, ou que toute chose tend à persévérer dans son être, mais « Le *Conatus* » n'a aucune réalité indépendamment des choses existantes, et l'étendue n'existe qu'en tant qu'attribut de l'essence actuelle de Dieu, le mouvement et le repos, qu'en tant que mode infini de l'étendue, autant de réalités actuelles singulières. Le spinozisme exclut l'idée même de réalité générale.

Invoquer des schèmes pour expliquer l'aptitude à transposer dans des situations nouvelles des dispositions acquises repose sur le présupposé que la ressemblance n'est pas capable d'expliquer l'analogique. Il est vrai que la conception que se fait Spinoza de l'imagination ne peut rendre compte que de la perception d'une similarité de contenu et non de forme ou de rapport. L'imagination étant une activité radicalement distincte de celle de l'entendement, elle n'est en rien apte à abstraire des relations entre les éléments, et ne fait que retenir l'effet singulier qu'imprime un corps sur le nôtre, quitte à le confondre avec d'autres. Mais il n'est pas du tout certain que l'apprentissage¹ consiste en une généralisation sensible de la forme et non d'une projection d'un contenu. À l'approche d'un escalator que nous savons en panne, nous ne pouvons nous empêcher pourtant de l'aborder comme s'il était en marche, alors que, formellement, ce n'est plus qu'un escalier². Des études montrent encore que notre perception des couleurs dépend pour partie des attentes de notre mémoire qui, en

¹ Nous parlons bien ici exclusivement de l'apprentissage en tant qu'il concerne l'imagination, non la raison, qui est au contraire capable de concevoir les rapports.

² R. F. Reynolds, A. M. Bronstein, « The broken escalator phenomenon. Aftereffect of walking onto a moving platform », *Experimental Brain Research*, août 2003, vol. 151 Issue 3, p. 301-308.

présence d'une forme dont la couleur typique n'est pas respectée, corrigera cette perception en projetant en elle le contenu habituel¹. Spinoza conçoit bien l'activité généralisante de l'imagination, mais cette généralisation porte toujours sur le contenu. Il s'agit moins d'une généralisation par abstraction d'une structure que d'une *attente* de ressemblance des futurs corps singuliers qu'on rencontrera aux traces laissées par les particuliers rencontrés dans le passé. C'est l'exemple de l'enfant d'*Éthique* II 44 sc. déjà évoqué précédemment, ou bien encore celui de « quelqu'un qui, n'ayant jamais vu que des moutons à queue courte, s'étonnerait devant les moutons à longue queue du Maroc² ». C'est en effet ce qui explique l'étonnement ou l'admiration : si notre activité imaginative consistait en l'abstraction même non formalisée de schèmes, nous pourrions, face à un événement qui sort de l'ordinaire, projeter en lui un schéma interprétatif ou causal imaginaire analogue à celui qui vaut pour les cas ordinaires. L'histoire des représentations de la divinité, à laquelle réfère implicitement Spinoza dans l'appendice d'*Éthique* I, montre bien que c'est la ressemblance et non l'analogie qui constitue le fil directeur de l'interprétation imaginative : les choses utiles que les hommes n'ont pas pu se procurer sont d'abord interprétées comme étant les œuvres de dieux imaginés d'après le *contenu* d'images déjà formées, hommes ou animaux. De manière similaire, l'événement insolite est interprété comme prodige, ce qui implique la projection sans autre forme de procès de l'*image* anthropomorphique de dieux colériques ou capricieux. C'est ensuite, par un effort pour protéger le préjugé des objections de l'expérience et de la raison, qu'on a procédé à une épuration de l'image jusqu'à ne conserver que le *contenu formel* de l'action finaliste humaine, produisant ainsi la représentation monothéiste abstraite. Ce contenu formel est moins le *schème* de l'action que le *schéma* grossier et confus obtenu par confusion des images anthropomorphiques qu'on se fait de l'action.

C'est par l'identification d'une similarité de contenu que nous sommes capables de transposer ce que l'on sait dans une situation nouvelle. Alex, dans *Orange mécanique*, ne ressent de la nausée qu'en présence de jolies femmes nues ou de visages se faisant menaçants et humiliants, autant d'images qu'il confond sous une notion universelle. L'éducation comporte donc une part de dressage irréductible. Elle ne consiste pas tant à transposer une forme qu'à se familiariser avec des contenus divers. S'il est entendu qu'un cours de *méthode pure* n'a jamais servi à rien et produit parfois des catastrophes, la disposition esthétique qui autorise à ne pas reproduire à l'identique l'*image* que l'on se fait du discours savant et à

¹ Voir l'exemple de la banane qu'on voit jaune même si l'image diffusée est achromatique, in T. Hansen, M. Olkkonen, S. Walter & K. R. Gegenfurtner, « Memory modulates color appearance », *Nature neuroscience*, novembre 2006, n°11, vol. 9, p. 1367-1368.

² CT, II, III, §2.

observer une certaine distance vis-à-vis du savoir qu'on respecte suppose une familiarisation avec une attitude et une façon de faire qu'on *imite* dans la longue fréquentation des œuvres et des hommes. Les élèves sérieux mais dont on dit qu'ils sont « scolaires » éprouvent notamment des difficultés à ne pas réciter parce qu'ils ne disposent pas de ces *formules* toutes faites qui évitent le catalogue d'auteurs et permettent, sur le mode automatique et un peu bête d'abord, mais qui se diversifie peu à peu ensuite, de produire un discours qui échappe à la bêtise de la récitation, jusqu'à ce que la raison prenne le relais. Autre manière de dire que c'est par la multiplication des frayages et la diversification des aptitudes qu'on augmente notre puissance d'agir et de penser. Compter sur l'activité schématisante de l'imagination dans l'apprentissage, c'est se rendre incapable de comprendre que des élèves ne parviennent pas à transposer ce qu'ils ont appris dans des situations analogues mais non similaires, ce qui arrive constamment.

Chapitre IV

Peut-on parler de dispositions durables ?

Le mode d'argumentation utilisé par les tenants d'une irréductibilité des dispositions à des états de corps insérés dans des déterminations causales est proche de ce que Spinoza appelle la réduction à l'ignorance¹, qui n'est donc pas l'apanage des théologiens. Ce mode d'argumentation fallacieux est mobilisé pour triompher du rationaliste en le poussant par des questions sans fin à reconnaître qu'il n'a pas réponse à tout, lui qui tente de savoir quelque chose. La finitude de l'entendement étant ainsi mise à jour, le questionneur en conclut malhonnêtement que c'est lui qui sait en invoquant un principe d'explication mystérieux. Sous prétexte que la logique de la pratique semble échapper à une détermination causale stricte, on en conclut qu'elle ne serait pas réductible à un enchaînement mécanique et actuel entre des choses ou des idées. Autrement dit, parce que le philosophe, le sociologue, le psychologue, le neuropsychologue, l'ethnologue, le physicien, le biologiste, ne sont pas aptes à définir toutes les causes qui ont présidé à l'action, on en conclut que cette action n'est pas explicable selon des causes efficientes, et qu'il faut donc faire appel à des causes occultes, cet asile de l'ignorance.

Se contenter d'invoquer des réalités mystérieuses au nom d'une soi-disant irréductibilité de la pratique à des causes efficientes revient à invoquer des causes finales dans l'explication du réel. Ce peut être la volonté de Dieu, ou la volonté humaine, ou les « dispositions » considérées d'un point de vue pragmatique. Peirce considère en effet les dispositions comme des causes finales : il « soutient une conception organiciste de la disposition, censée agir à la manière d'une cause finale, d'une tendance qui tout à la fois oriente et détermine les comportements² ». L'idée essentielle consiste à montrer que la causalité efficiente ne suffit pas pour rendre compte de la régularité et de l'ordre qui semble régner dans la nature : « la causalité efficiente sans la causalité finale [...] n'est que pur

¹ E I app.

² Ch. Chauviré, « Dispositions ou capacités ? », in Ch. Chauviré et A. Ogien (dir.), *La Régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, op. cit., p. 30.

chaos¹. » Autrement dit, il faut comprendre que pour Peirce, la loi ou la généralisation à partir de la régularité empirique est une *raison* pour laquelle les causes et les effets s'enchaînent de cette manière. Il en va ici comme de l'exemple du shérif, qui peut bien user de sa force selon des causes efficientes, mais dont l'usage obéit cependant à des raisons qui la transcendent et la motivent :

On ne peut imaginer un tribunal sans shérif. La causalité finale ne peut être imaginée sans causalité efficiente. Mais on ne peut pas davantage concevoir leur mode d'action comme des contraires. Le shérif aurait certes toujours son poing, même s'il n'y avait pas de tribunal ; mais une cause efficiente, détachée d'une cause finale sous la forme d'une loi, ne posséderait pas même d'efficacité ; elle pourrait éventuellement être exercée, et pourrait avoir quelque conséquence *post hoc*, mais pas *propter hoc* ; car *propter* implique la régularité potentielle. Et sans loi il n'y a pas de régularité².

Il prend certes le soin dans les *Collected Papers* 1.211 de préciser qu'il ne faut pas restreindre le sens du concept de cause finale au seul sens d'intention ou de dessein conscient [*purpose*] : le dessein, c'est la cause finale devenue intelligente, et en tant que tel, il reste propre à l'homme et n'est qu'un cas particulier. Mais ce qui semble n'obéir qu'à un enchaînement mécanique aveugle de causes et d'effets est lui-même soumis à la causalité finale, qu'il faut moins concevoir comme un événement qui précéderait le déroulement du processus que comme une règle ou encore une potentialité préférentielle, une régularité qui dessine un type d'objet comme finalité, un état idéal³. Peirce va jusqu'à suggérer que la tendance à l'équilibre dans la cinétique des gaz est irréductible à des causes efficientes et doit s'expliquer par une propension, un but. Citons l'exemple d'un homme qui s'apprête à tirer sur un oiseau, exposé dans les *Collected Papers* 1.212 : il vise un endroit où l'oiseau ne se trouve pas encore, prévoyant ce qui va se produire et réglant son action en fonction de cette prédiction. On a donc ici affaire à une croyance qui dispose selon une certaine habitude à agir d'une certaine manière (non mécaniquement déterminée, il peut charger son domestique de le faire par exemple). Mais si l'on suit Peirce, même la balle se « conforme » à la loi de la gravité selon une certaine causalité finale : elle « tend » à rejoindre son lieu naturel selon une certaine habitude ou disposition, pour le coup beaucoup plus rigide et contraignante que dans le cas des hommes. La cause finale est le médiateur entre cause et effet, c'est en ce sens qu'elle correspond aux dispositions, croyances⁴, désirs ou habitudes : elle est ce qui vient

¹ Peirce, *Collected Papers*, Thoemmes Press, 1998, 1. 220, cité par E. Bourdieu, *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, p. 123 ; on citera désormais les *Collected Papers* par l'abréviation CP.

² *Ibid.*, 1. 213.

³ *Ibid.*, 7. 471

⁴ Sur les croyances comme dispositions entendues en un sens pragmatiste, voir l'article de P. Engel, « Croyances, dispositions et probabilités (Peirce et Ramsay), in *Revue philosophique*, n° 4, 1984, p. 401-426.

relier deux états de fait (enchaînement causal déterminé) pour en faire des moyens en vue d'une fin générale visée (désir de chasser un oiseau, croyance selon laquelle il continuera d'avancer, etc.), selon une relation dite triadique.

À ce titre, les dispositions sont ce que Peirce appelle des Troisièmes. Claudine Tiercelin¹ présente la tiercéité comme un universel réel, réellement opérant dans la nature, et qui transcende ce qu'il relie. C'est l'ordre du général, qui explique par exemple les attentes et prédictions que nous faisons dans notre vie quotidienne. Elle ajoute qu'« une véritable croyance ou opinion » est « quelque chose sur la base de quoi un homme est prêt à agir ; c'est donc en un sens général, une habitude » qui « déterminera nos actions² ». La croyance ou la disposition ne serait pas une chose dans l'esprit mais une façon habituelle d'agir dans telle ou telle circonstance, un « principe général opérant dans la nature de l'homme pour déterminer comment il agira ». Mais Claudine Tiercelin prétend que la disposition, vague et non actuelle, est néanmoins réelle car physiquement efficiente, c'est une *tendance* qui cherche à se réaliser. Elle n'est pas un pur « peut-être » (*may-be*) mais une potentialité réelle, ou encore un *would-be*³.

Tout ceci relève du même type de confusion que celle concernant le mot loi, qui ne s'applique à la nature que par « métaphore [*translatio*] », comme le dit Spinoza dans le *Traité théologico-politique* IV-2. Se représenter la loi sur le modèle d'un principe général mais réel de commandement qui ordonne les particuliers existants est en effet confondre loi juridique transcendante (qui d'ailleurs s'explique elle-même par des déterminations immanentes, selon le *Traité théologico-politique* IV-1) et rapports immanents, actuels, nécessaires et déterminés entre les choses, et qui s'expliquent par leur essence singulière. C'est faire preuve d'anthropomorphisme que de considérer les dispositions singulières comme des principes généraux d'action, quand bien même on les conçoit de façon non-intellectualisée.

Mais peut-on vraiment faire l'économie, dans l'explication de l'action, du recours à des habitudes ou règles générales d'action, à la fois durables et irréductibles à des phénomènes actuels ? Une philosophie qui affirme que rien n'est réel qui ne soit aussi pleinement actuel se trouve en effet confrontée à une difficulté : il semble impossible de rendre compte de la pratique tout en faisant l'économie de ces concepts que sont ceux de « savoir-faire » et d'*habitus*, qui font référence à des dispositions durables pas forcément

Voir aussi, du même auteur, l'article « Les croyances », in *Notions de philosophie*, vol. II, D. Kambouchner (dir.), Paris, Gallimard, Folio, 1995, qui aborde la question au-delà du seul pragmatisme.

¹ Cl. Tiercelin, *La pensée-signé. Etudes sur C.S. Peirce*, Nîmes, Jacqueline Chambon, coll. Rayon philo, 1993, p. 96 et sq.

² *Ibid.*, p. 338 et sq. Elle renvoie à CP 2.148, 5.417, 5.371 et 5.487.

³ Sur les dispositions comme *would be*, voir CP 1.342, 5.453. Voir aussi CP 5. 431 et 3. 105.

opérantes. Toute la question est cependant de connaître le statut de ces concepts : décrivent-ils des réalités ou ne sont-ils que des moyens commodes pour l'imagination de saisir dans leur durée et leur unité des dispositions plurielles et variables ? C'est tout le sens, nous semble-t-il, du concept spinoziste d'*ingenium*.

1) Savoir faire n'est pas faire

La conception des dispositions comme réalités virtuelles ou comme descriptions de capacités irréductibles à des états de corps a une raison massive en sa faveur. Si l'on veut prendre au sérieux l'idée selon laquelle il n'existe aucune puissance virtuelle, aucune capacité ou aptitude réelle qui ne soit pas un état actuel, ainsi que l'idée corrélatrice selon laquelle un individu fait toujours *tout* ce qu'il peut, il faut semble-t-il assumer le paradoxe suivant : un nageur n'est pas nageur tandis qu'il mange, et un pianiste n'est pas pianiste tandis qu'il nage. L'argument phare en faveur du traitement des dispositions comme étant des virtuels réels, c'est cette apparente évidence selon laquelle je continue à savoir ou savoir-faire quelque chose même quand je ne le fais pas.

Il est vrai qu'il serait totalement incongru de soutenir qu'on ne sait pas le français quand on cesse de le parler :

Nous ne disons pas qu'il ne sait cette langue qu'au moment où lui viennent à l'esprit les mots particuliers qu'il a à dire ; car alors il ne pourrait jamais être certain de savoir entièrement cette langue s'il savait seulement le mot particulier nécessaire à tel moment. De sorte que son savoir de la chose, qui existe tout le temps, n'existe qu'en vertu du fait que quand une certaine occasion se présente, une idée lui viendra à l'esprit¹.

L'idée selon laquelle le savoir ou le savoir-faire « existe tout le temps » sans pourtant exister actuellement en dehors de certaines occasions conduit à considérer les capacités comme des virtualités « à disposition » :

On peut dire qu'un homme sait une langue étrangère. Et qu'est-ce que cela veut dire ? Seulement que si l'occasion se présente, les mots de cette langue lui viendront à l'esprit. Cela ne veut pas dire qu'ils sont tout le temps à l'état actualisé dans son esprit².

Peirce a une position qui fait écho à celle de Wittgenstein quand il affirme qu'une disposition³ n'est pas un *état* de l'esprit ou du corps, et qu'essayer de la situer constitue une

¹ Peirce, *CP*, 7.342. Nous citons la traduction qu'en fait Ch. Chauviré dans son article « Dispositions ou capacités ? », in Ch. Chauviré et A. Ogien (dir.), *La Régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, *op. cit.*, p. 27. Nous corrigeons la référence donnée dans cet article, qui est erronée. Les citations suivantes sont aussi tirées de cet article et de la traduction qu'en fait Chauviré.

² *Ibid.*

³ Wittgenstein préfère en l'occurrence parler de capacité, au nom du caractère trop causal et mécanique du terme « disposition ». Chez Peirce en effet, la disposition n'est pas un savoir-faire ou une croyance virtuels sans être aussi tendance ou inclination à agir d'après ces capacités. Voir à ce propos Chauviré, *art. cit.*, p. 28.

erreur de catégorie. Emmanuel Bourdieu, qui se situe dans une perspective pragmatiste inspirée de Peirce, soutient ainsi qu'une disposition n'est pas une éventualité (au sens d'un événement) – stative ou non-stative¹, peu importe – en ce sens qu'une disposition a la propriété d'être permanente et en même temps non entièrement actuelle, autrement dit qu'elle dure sans exister ici-maintenant. Il a recours, dans sa démonstration, à l'analyse du langage que développe Wittgenstein, qui constitue une critique de la capacité comme état mental ou cérébral².

Il est vrai que cette interprétation des dispositions, capacités ou aptitudes a pour elle semble-t-il un argument assez massif : avoir la disposition à parler une langue ne peut signifier actualiser dans sa tête toutes les actualisations possibles de la disposition, par exemple avoir dans son cerveau toutes les règles de grammaire et toutes les phrases possibles. Ainsi, si la disposition se manifeste sous forme d'éventualités mais sans être une éventualité elle-même, il faut distinguer le *savoir (faire)* du *faire* ou *penser*. Peirce peut ainsi soutenir qu'« il est parfaitement concevable que l'homme ait des facultés auxquelles on n'a jamais recours, auquel cas l'existence des facultés dépend d'une condition qui ne se produit jamais³ ».

Si une telle affirmation semble rejoindre l'usage que faisait Spinoza des concepts d'aptitude et de capacité dans ses lettres écrites à l'intention de Boyle, il faut cependant immédiatement rappeler qu'il n'envisage absolument jamais une aptitude qui ne soit pas fondée sur une certaine disposition du corps ou de l'esprit, donc sur un certain *état* qui explique cette aptitude. Les efforts théoriques fournis par Peirce comme par Wittgenstein pour désubstantialiser les dispositions et pour en faire soit des virtuels doués de réalité mais non actuels, soit des descriptions de régularités pratiques, conduisent au contraire à refuser de voir dans les habitudes, aptitudes, *habitus* ou tout ce que l'on veut des états, de corps ou d'esprit. Ainsi, pour ce qui concerne Wittgenstein :

Comme le remarque Wittgenstein, qui trouve cela plutôt surprenant, nous avons une propension irrésistible à croire que, toutes les fois que quelqu'un a acquis un *habitus* ou une façon de faire régulière quelconque, une modification significative a dû se produire dans son esprit ou dans son cerveau. Et nous pensons que l'explication proprement dite ne pourrait être donnée que par la description d'un état hypothétique d'un mécanisme mental ou cérébral [...]⁴.

¹ E. Bourdieu, *op. cit.*, p. 24, qui se réfère à E. Bach, « The algebra of events », *Linguistic and Philosophy*, vol. 9, issue 1, February 1986, p. 5-16. Statif désigne un état permanent, non-statif désigne une action en cours.

² Précisons qu'E. Bourdieu assimile toujours capacité et disposition.

³ Peirce, *CP* 7.343.

⁴ P. Bouveresse, « Règles, dispositions et *habitus* », *art. cit.*, p. 591-592.

Nous sommes plutôt surpris de trouver cela surprenant : comment ne pas voir qu'acquérir une aptitude s'accompagne forcément d'un grand changement *en* nous ? Et que serait un dressage qui ne modifierait pas le corps de l'individu, ne serait-ce qu'au niveau des « connexions synaptiques », pour parler comme Pierre Bourdieu ? Certes, Wittgenstein ne nierait pas une telle affirmation, mais il considérerait que ce serait là confondre deux catégories d'explication : celle par les causes, et celle par les raisons. On retombe alors dans le vieux problème dualiste qui consiste à se demander comment le mental (qui peut désigner les usages, les mœurs, autant que les croyances, les lois, les raisons d'agir, et ne désigne donc pas forcément une entité psychologique) s'articule au physique (l'ordre des causes naturelles). C'est ce problème que remarque Jean-Pierre Cometti :

Ce que tout cela entraîne pour une philosophie de l'esprit – ou d'ailleurs pour une philosophie de l'action : la question de savoir, par exemple, comment tout cela s'accorde et fonctionne du point de vue des agents, en tant qu'ils sont des êtres de pensée ; ou celle de savoir comment il faut dès lors se représenter les rapports du physique et du mental, voire le physique tout court et le mental tout court ; comment les règles entrent toutefois dans le champ de la pensée et de la représentation ; que signifie le fait d'avoir des représentations par rapport à cela – appartient à une autre histoire qui s'ouvre sur une autre philosophie de l'esprit dont Wittgenstein et les philosophes pragmatistes ont dessiné les contours¹.

Remarquons que ce problème n'en est pas un aux yeux de Wittgenstein, puisqu'il est question pour lui de séparer les deux ordres d'explication, l'un sémantique, l'autre ontologique. Néanmoins, certaines formulations de penseurs wittgensteiniens sont parfois non dénuées d'ambiguïté quand il s'agit de penser le rapport de l'agent aux règles. Vincent Descombes prétend que les règles ne sont pas des causes ou des rails, mais sont appliquées parce qu'on y tient, ou parce qu'on *veut* (bien) faire² : « La règle n'est pas une cause mais une *norme* que les gens suivent parce qu'ils *veulent* s'en servir pour se diriger dans la vie³. » Christiane Chauviré prétend quant à elle que

[...] la règle ne me contraint que si je décide de me contraindre à la suivre. Ainsi, dans l'ordre des causes, le dressage et l'exercice déterminent en nous un conditionnement à suivre les règles, mais dans l'ordre des raisons, l'agent est vis-à-vis de la règle dans une situation d'autonomie au sens kantien du terme (bien entendu Wittgenstein ne parle pas en ces termes) : il suit la règle qu'il s'est librement donnée⁴.

Le rapprochement avec Kant se trouve aussi chez Antonia Soulez, dans sa présentation des cours de Wittgenstein sur la volonté : « Kant n'a-t-il pas déjà montré qu'on peut à la fois

¹ J.-P. Cometti, « Qu'est-ce qu'une règle », *Éducation et didactique*, vol. 2 n°2, PUR, 2008, p. 139-148.

² V. Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, Coll. Critique, 1996, p. 158.

³ *Ibid.*, p. 257.

⁴ Ch. Chauviré, « Dispositions ou capacités ? », *art. cit.*, p. 40. On restera prudent cependant sur cette interprétation, qui semble contredire la conception wittgensteinienne des raisons d'agir : l'idée d'une autodétermination de la volonté est, d'un point de vue wittgensteiniien, encore trop « explicative » ou causale, et bien trop intellectualiste et psychologisante.

croire en un déterminisme physique et être éthiquement libre¹ ? » La distinction radicale de l'ordre des fins et de l'ordre des causes efficientes conduit alors à refuser l'explication causale des comportements à partir de dispositions actuelles, et à rétablir un dualisme – certes méthodologique – de la volonté et des actions. À ce propos, on peut citer ce texte éloquent qui montre l'hostilité de Wittgenstein à l'égard d'une philosophie qui établit le caractère illusoire du libre arbitre au nom d'une explication univoque du réel :

Mais Spinoza n'a-t-il pas dit que si une pierre était consciente, elle croirait qu'elle tombe par terre parce qu'elle le veut ? C'est là le genre de fiction qui peut avoir une fonction dans un conte, mais qui ne sert absolument à rien en philosophie. Premièrement : Comment en venons-nous à nous représenter une pierre consciente ? Deuxièmement : Quelle raison avons-nous de supposer qu'une pierre, si elle pouvait croire quelque chose, croirait ceci plutôt que cela ? Troisièmement : Quand nous qui sommes conscients tombons d'une hauteur, croyons-nous que nous tombons parce que nous le *voulons*² ?

Par-delà l'incompréhension de la fonction de l'expérience de pensée de la pierre consciente, il faut noter l'*hostilité* à l'égard de l'argument spinoziste, corrélative de l'importance que Wittgenstein confère à sa distinction des raisons et des causes. Les raisons sont conçues par Wittgenstein comme des règles collectives d'usage inculquées par dressage. Mais s'il parle de dressage, il refuse d'y voir un principe d'explication causale et mécaniste de l'action régulière ancré dans les corps ou les esprits. Les raisons d'agir ne sont pas des événements privés, psychologiques ou physiques. L'usage du mot « dressage » permet de lutter contre l'intellectualisme psychologisant, mais Wittgenstein maintient le caractère descriptif et non mécaniste ou matérialiste d'un discours sur les raisons d'agir. Un dressage sans corps, autrement dit.

Un traitement anti-actualiste des dispositions conduit donc à poser un certain dualisme et une forme d'idéalisme qui ne disent pas leur nom, du seul fait de ce refus d'ancrer les dispositions dans des états de corps et d'esprit. Chez Peirce, l'absence d'explication claire concernant la connexion entre la croyance comme disposition à agir d'une certaine manière et l'action elle-même est masquée par un traitement ambigu du terme de disposition, que renforce encore Emmanuel Bourdieu. Celui-ci, plus proche en cela de Peirce que de Wittgenstein, tente de rendre compte du mode d'action des causes finales que sont les dispositions sur les comportements des agents. Mais il finit par « postuler » une telle

¹ A. Soulez, *Essai sur le libre jeu de la volonté*, qui suit l'édition des *Leçons sur la liberté de la volonté* de Wittgenstein, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1998, p. 146.

² Cité par E. Rigal, « Wittgenstein et Spinoza », *Kairos*, 2006, N°28. Elle cite aussi le passage suivant des *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 2004, §390 : « Pourrait-on se représenter une pierre pourvue de conscience ? Et si quelqu'un le pouvait – pourquoi cela ne prouverait-il pas simplement que cette prétendue représentation n'a aucun intérêt pour nous ? ».

détermination à partir d'une « phénoménologie de la pratique dispositionnelle¹ », bref d'un appel au sens commun qui sait bien que pour agir il n'est pas besoin de toujours convoquer consciemment et actuellement des règles. S'il doit postuler le rapport de la disposition à l'action, c'est parce qu'il s'interdit de voir dans la disposition un état actuel qui est causé et qui produit des effets à son tour, mais veut voir en elle une règle générale virtuelle. Il soutient alors une conception des dispositions comme tendances, mais le statut ontologique de ces tendances serait celui d'un *would-be*, ou « possible réel ». Il souligne qu'« une disposition n'est pas une simple possibilité, mais une *propension*² », tout en affirmant son caractère contrefactuel qui fait d'elle un possible : « le possible dispositionnel, ou “possible réel”, occupe une position intermédiaire entre la pure possibilité logique et l'existence actuelle³. » Emmanuel Bourdieu reproche ainsi à Ryle sa distinction entre tendance et capacité⁴ : selon lui, pas de capacité qui ne s'accompagne d'une tendance à l'exercer. Mais il ne cesse en même temps de distinguer la disposition et l'acte. D'où l'idée selon laquelle la disposition est une règle *et* une tendance, une propension, une cause finale. Claudine Tiercelin explique ainsi que la disposition « est réelle, car physiquement efficiente, car c'est une *tendance* qui cherche à se réaliser [...] elle n'est pas pur “peut-être” (*may-be*) mais une “potentialité réelle”⁵ », autrement dit un *would-be*. Mais comment concilier l'idée d'un savoir-faire dont on nie le caractère physique et cette idée d'une tendance efficace physiquement ? Il n'est déjà pas certain qu'on puisse considérer les capacités, abstraitement conçues, comme des tendances. Comme le remarque Charles Ramond,

[...] les « dispositions » ne s'exprimeraient [...] pas correctement par les expressions en « savoir faire » : car « savoir nager », ou « savoir faire du vélo », à supposer qu'on considère cela comme des « dispositions », n'en feraient nullement des « propensions » ; et inversement, des activités addictives, ou fortement propensionnelles, comme « être fumeur » ne s'expriment pas dans le registre du « savoir faire » (on ne dit pas « il sait fumer », ou « il sait se droguer », mais « il est fumeur » ou « il se drogue ») : il n'est donc pas parfaitement cohérent de dire que les « dispositions » sont des « propensions », et d'ajouter qu'elles s'expriment principalement sur le mode du « savoir faire »⁶.

¹ E. Bourdieu, *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, op. cit., p. 126.

² E. Bourdieu, op. cit., p. 112. C'est notamment sur ce point que l'auteur se révèle plus proche de Peirce que de Wittgenstein, qui refusait le concept de disposition pour sa connotation trop causale, au profit de celui de capacité.

³ *Ibid.*, p. 113. On notera l'usage du terme « intermédiaire » à propos de l'*hexis*, *habitus* ou disposition, qu'on trouve aussi chez Aristote, Thomas d'Aquin et D. M. Armstrong – qui en use pour rejeter leur existence.

⁴ G. Ryle, *La notion d'esprit*, trad. S. Stern-Gillet, Paris, Payot, coll. Petite bibliothèque Payot, 2005, p. 228-229 : les tendances diffèrent des capacités et des dispositions du point de vue de la certitude qu'un événement se produira. Les concepts relatifs à la tendance indiquent qu'il y a beaucoup de chances que l'action se produise. Avoir tendance implique de pouvoir, mais pas l'inverse : pouvoir ou savoir faire quelque chose n'implique pas qu'on ait tendance.

⁵ Cl. Tiercelin, *La pensée-signé. Études sur C.S. Peirce*, op. cit., p. 155.

⁶ Ch. Ramond, « Les dispositions sont-elles des manières d'être ? », in Cl. Lavaud (dir.), *Itinéraires de la*

Mais l'assimilation de la disposition à un savoir-faire, à une habitude et en même temps à une tendance peut étonner, d'autant plus quand on considère que la plupart des exemples mobilisés par ces auteurs, et par Peirce lui-même, relèvent du domaine de la physique : le plus fréquent est celui du verre qui aurait une disposition à se briser. Selon une perspective pragmatiste, faudrait-il ici comprendre non seulement qu'il y a une loi, une régularité qui explique que, dans telle ou telle circonstance, il se brisera, mais aussi qu'il a une propension, une tendance, peut-être même l'habitude et le désir de se briser ? L'équivocité du terme « disposition », dans une telle perspective, conduit à passer constamment du domaine purement physique de la régularité expérimentale ou statistique à la tendance que met tout être vivant à actualiser ses virtualités, de façon à conserver à la fois le caractère tendanciel des dispositions tout en maintenant leur caractère légal et non actuel.

De plus, on ne peut s'empêcher de penser que, d'un point de vue spinoziste, ces « facultés » auxquelles nous pourrions ne jamais avoir recours et qui ne sont même pas un état actuel non manifeste relèvent d'un point de vue abstrait sur les choses singulières, au même titre qu'attribuer le pouvoir de voir à un aveugle. L'opposition entre la perspective peircienne ou wittgensteinienne et une conception spinoziste des dispositions ne s'exprime jamais aussi bien qu'à propos de la maîtrise d'une langue. Ainsi Peirce écrit-il :

Quand je dis que je sais le français, je ne veux pas dire que tout le temps que je le sais j'ai dans l'esprit tous les mots qui le composent ou un seul d'entre eux. Mais seulement que quand je pense à un objet, le mot français correspondant me vient à l'esprit et que quand mon attention sera attirée sur un mot français, je penserai à l'objet qu'il signifie¹.

Malgré l'apparente similitude, rien n'est plus éloigné de l'analyse des mécanismes de la signification qu'on trouve dans E II 18 sc. :

[...] de la pensée du mot *pomum*, un Romain tombera aussitôt dans la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, ni rien de commun avec lui sinon que cet homme a souvent entendu le mot *pomum* alors qu'il voyait ce fruit, et c'est ainsi que chacun, d'une

puissance, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, Coll. Histoire des Pensées, 2004, p. 155-177. Ramond refuse le dispositionnalisme notamment du fait de la « duplicité interne » de ce concept, censé expliquer à la fois détermination à l'action selon des causes finales (propension) et indétermination de l'action selon un savoir-faire dont l'actualisation serait contingente. Il prône ainsi une conception actualiste des savoir-faire. Ceci le conduit au paradoxe suivant : tout le monde sait nager (ce n'est pas une capacité acquise et virtuelle), mais certains nagent bien, d'autres mal. Ce qui ferait la différence entre le bon nageur et le mauvais nageur, c'est tout simplement que le premier nage *plus facilement*. Il ne s'agit donc pas selon Ch. Ramond d'avoir acquis une disposition puis de l'actualiser, mais bien d'*agir* facilement ou difficilement selon qu'on a épuré l'activité de toutes contraintes qui l'entravent. Il refuse en conséquence le dispositionnalisme, au nom d'une conception actualiste des savoir-faire. Ceci est conforme à son interprétation de Spinoza, d'inspiration comportementaliste. Si nous souscrivons à sa critique, nous ne souscrivons pas à sa solution : il est possible de défendre une conception actualiste des *dispositions* (et non pas seulement des savoir-faire), soutenir une différence en terme de manière d'*être* entre avoir un savoir-faire et ne pas en avoir (frayages différents qui expliquent que certains *ne savent pas nager*), et expliquer, par la différence entre aptitude et disposition, que, du point de vue de l'imagination, il soit possible de dire qu'on a un savoir-faire sans précisément *agir* selon ce savoir-faire.

¹ Peirce, CP 7.354.

pensée, tombera dans une autre, suivant l'ordre que l'habitude a, pour chacun, mis dans son corps entre les images des choses¹.

Il faut bien comprendre que ce mécanisme obéit tout entier à des dispositions *du corps*, qui forment un certain état : l'habitude, à la lettre, *inscrit* ou *imprime* dans le corps des *traces* qui, si l'occasion se présente, forment des frayages pour un enchaînement des affections. La démonstration d'*Éthique* II 18 souligne bien l'ancrage actuel, matériel comme spirituel, de ces processus :

L'esprit, s'il imagine un corps, la cause en est que le Corps humain se trouve affecté et disposé par les traces d'un Corps extérieur de la même manière qu'il fut affecté lorsque certaines de ses parties furent poussées par le corps extérieur lui-même : mais (*par hypothèse*) le Corps à ce moment-là fut disposé de telle sorte que l'Esprit imaginât deux corps à la fois, donc maintenant aussi les deux à la fois, et l'Esprit, quand il imaginera l'un ou l'autre, aussitôt se souviendra aussi de l'autre².

Pour Spinoza, connaître une langue c'est, à la lettre, l'avoir incorporée. Parler d'une « connaissance par corps », comme le fait Pierre Bourdieu, n'a rien de métaphorique, et c'est se situer au plus loin d'une conception pragmatiste des dispositions comme *would be*, propensions non actuelles mais réelles. Les parties du corps se trouvant à nouveau, du fait d'une affection, dans une disposition qu'elles ont eue par le passé, l'enchaînement contracté lors de l'apprentissage se trouve à son tour réinvesti.

Toute la question est alors de savoir si l'on peut dire que le romain *sait* parler romain quand il n'est pas sollicité par les circonstances extérieures, ou s'il ne le *sait* que quand il le *parle*. On peut bien dire que le romain sait parler romain quand il ne parle pas romain, du fait que son corps a conservé les traces du passé. Le cerveau, lors de l'apprentissage, établit des connexions qui restent opératoires et sont investies si l'occasion s'en présente. Le postulat 2 d'*Éthique* III affirme que « le Corps humain peut pâtir de bien des changements, et néanmoins retenir les impressions ou traces des objets et par conséquent les mêmes images des choses ». En ce sens, le romain a *l'aptitude* à penser à un fruit *si* le mot *pomum* se présente, même si *de fait* et concrètement parlant, pendant qu'il combat un barbare il ne peut pas penser à cela, sauf s'il a faim. Son savoir (ou plutôt son savoir-faire) est bien un état de corps possible et même probable, même s'il n'est pas *en état* de penser à un fruit : les traces sont là, mais le corps n'est pas disposé de telle façon qu'elles soient investies et que la liaison soit opérée. C'est dire, pour conserver le terme qu'utilise Spinoza, qu'il n'est pas disposé de telle manière qu'il y pense, puisqu'il n'a pas été affecté par le son *pomum*, son qui a une incidence sur la

¹ E II 18 sc.

² E II 18 dém.

disposition relative des parties. Mais certes, on peut dire qu'il y est apte, si l'on conserve à l'esprit le statut particulier que revêt le concept d'aptitude.

Il est en ce sens tout à fait légitime de parler en termes de dispositions durables ou d'aptitudes pour désigner des savoir-faire incorporés et invétérés, même si ce ne sont là que des manières de parler car de fait le corps ne cesse de changer d'état et de disposition. Car en effet « nous vivons dans un continuel changement¹ », non seulement bien sûr entre les âges de la vie, mais aussi à chaque instant de notre existence. L'extrême labilité qui caractérise l'automate spinoziste rend possible de nombreux changements sans qu'il change de nature. Ainsi, il y a bien un sens à prétendre que le lubrique qui auparavant était continent reste apte à être continent, que ce n'est qu'une passade et qu'il pourra regagner son état passé. Pour autant, au présent et en acte, il *n'est pas* continent, et *n'a pas* la *capacité réelle* de l'être. La plasticité des corps rend compte de la labilité des êtres. Manger ou faire l'amour, c'est changer d'état² ; réaliser que la personne qu'on aimait ressemble à une autre qu'on haïssait, c'est changer d'état³ ; plus généralement, puisque tout affect, désir, joie ou tristesse et leurs dérivés indiquent l'état du corps et ses variations⁴, et qu'il est évident que nous ne cessons d'être agités « de bien des manières », « ballotés, sans savoir quels seront l'issue et notre destin⁵ », il est clair que notre état est toujours plus ou moins transitoire. Spinoza use du concept d'aptitude pour lier ensemble cette variation constante de nos dispositions et la relative continuité et durabilité de nos savoir-faire incorporés :

[...] le Corps humain se compose d'un très grand nombre de parties de nature différente, qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée pour que le Corps tout entier soit partout également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature [...]⁶.

Une aptitude s'entretient. C'est dire qu'elle est constamment menacée. Mais si elle est entretenue, alors le corps reste dans la durée apte à faire tout ce qu'il sait faire. Pourtant, quand Spinoza écrit qu'il est « également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature », on voit bien qu'il ne faut pas l'entendre en un sens strict : nous l'avons déjà dit, toute chose fait

¹ E V 39 sc. Le postulat 2 d'E III a notamment pour rôle de tenir ensemble changements continuels d'état et conservation des traces : la vie affective, pour Spinoza, est une transition continue entre des états différents, ce qui est évident puisque l'homme est une partie de la nature et qu'il ne peut pas ne pas pâtir : voir E IV 4, sa démonstration et son scolie.

² E III 59 sc.

³ Sur la fluctuation ou flottement de l'âme comme état, E III 17 sc.

⁴ E III déf. générale, et E IV 9 dém.

⁵ E III 59 sc.

⁶ E IV 45 cor. 2 sc. Le chapitre 27 d'E IV souligne l'utilité des choses extérieures, qui ne réside pas seulement dans leur apport indirect pour la connaissance de la nature, mais « surtout » [*praecipuus*] pour la conservation du corps. Cela nécessite leur transformation, de façon à faire varier les produits naturels, par trop insuffisants pour nourrir le corps et entretenir ses aptitudes. Encore une manière de souligner le caractère varié et changeant des dispositions actuelles, qui dessinent des aptitudes durables.

toujours tout ce qu'elle peut, et n'est donc pas apte à faire à l'instant t ce qu'elle aurait pourtant de grandes facilités à faire à l'instant t+1. Il est commode de considérer que le corps reste apte dans la durée, mais il est vrai qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'aptitude latente.

2) *L'ingenium et les dispositions durables*

Les variations affectives n'interdisent donc pas de parler d'aptitude. Mais elles n'interdisent pas davantage de parler de certains traits de caractère et certaines régularités de comportements individuels ou collectifs dans les pratiques, phénomènes auxquels Spinoza est extrêmement attentif. Le concept le plus souvent mobilisé pour désigner ces manières d'être régulières propres à des individus comme à des peuples est celui d'*ingenium*¹, traduit par « complexion » ou « tempérament² », mais qu'on pourrait peut-être aussi rendre par « idiosyncrasie », de façon à insister sur le caractère essentiellement *affectif* de l'*ingenium*, sur la singularité de cette manière d'être affecté, et sur la dimension *relationnelle* du concept, puisque l'*ingenium* est une façon d'être affecté par les circonstances extérieures et de les affecter en retour. Ce que le concept d'*ingenium* permet, c'est d'éviter l'abstraction philosophique qui menace le modèle déductif pour rejoindre dans l'expérience la manière concrète, diverse mais relativement récurrente dont les hommes enchaînent les affections du dehors avec des pensées et des actions. Ainsi, le concept d'*ingenium* est censé désigner des traits de caractère durables, invétérés, propres à des peuples ou à des individus réels (par exemple le peuple juif dans le *Traité théologico-politique*) ou typiques (par exemple le passionné obsessionnel ou le sage).

Mais sa fonction ne s'arrête pas là. La notion d'aptitude, nous l'avons vu, désigne ce qui est de l'ordre du possible *relativement* à l'état présent et à la nature de l'individu. Les aptitudes doivent être constamment recrées par des sollicitations extérieures³. La notion de disposition du corps ou de l'esprit est quant à elle réservée pour indiquer le soubassement complexe dont les agencements peuvent expliquer la variation des états. Ces deux concepts marquent donc l'extrême changement auquel est soumis ou peut être soumis l'individu sous les assauts de l'extériorité ou sous les réarrangements affectifs auquel le cheminement éthique

¹ Nous renvoyons, pour une discussion plus complète des sources et du statut du concept chez Spinoza, à P.-F. Moreau, dans *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *op. cit.*, p. 395 à 404. Sur l'influence qu'a pu avoir la littérature baroque, et notamment Gracián, sur la conception et la fonction de la notion spinoziste d'*ingenium*, voir Saverio Ansaldi, *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, Paris, Éditions Kimé, 2001, p. 222-227.

² Pautrat traduit ce terme par tempérament, Appuhn par complexion. La traduction par le mot « naturel » (Cailllois), comme on dit d'un individu qu'il a un « naturel colérique » par exemple, nous semble difficilement tenable, le « naturel » étant chez Spinoza largement déterminé par le culturel et le social.

³ E IV 45 sc., et sur l'obsédé qui perd ses aptitudes, E IV 43 dém.

nous convie. Le concept d'*ingenium* permet à l'inverse de désigner une manière d'être durable et invétérée d'un individu ou d'un peuple, leur assurant ainsi une certaine densité historique et biographique¹ par-delà la variation constante des dispositions. Il faut en effet prendre en compte, dans une description de la pratique, le fait que certaines dispositions reviennent de façon récurrente, ce qu'une théorie du milieu ne peut suffire à faire – une même cause extérieure pouvant affecter différemment deux individus ou deux peuples selon les frayages qui se sont déjà constitués en eux. Pour désigner cette densité des individus et des peuples, il faut un concept capable d'assurer l'unification dans la durée des différentes dispositions des agents. Enfin, les deux notions d'aptitude et de disposition renvoient à des manières d'être relatives à un domaine d'action ou de pensée spécifique : on est apte à marcher, apte à parler, disposé à imiter, à lier *pomum* à l'image de fruit, etc. Spinoza a besoin d'un concept qui puisse saisir de façon plus globale l'allure ou le style de vie des individus par-delà la diversité de leurs expériences et de leurs manières d'être particulières. Autrement dit, la permanence d'une forme individuelle et la variation des états doivent être ressaisies dans leur allure concrète et expérientielle. Les variations restent le plus souvent limitées et récurrentes (durabilité de l'*ingenium*) et dessinent un style de vie individuel concret doué d'une certaine cohérence (unité de l'*ingenium*). L'inconstance des hommes est grande, mais cette inconstance obéit à une certaine logique de l'imagination et des affects.

Ainsi, l'*ingenium* d'Oldenburg, par exemple, ne peut être saisi qu'à la lecture de l'ensemble de sa correspondance. Pour en rester à celle qu'il a eue avec Spinoza, ses dispositions lors de la correspondance de 1661 semblent dessiner un homme tout entier acquis aux conquêtes de la nouvelle philosophie – témoin son investissement dans les sciences modernes et ses efforts sincères de comprendre la philosophie spinoziste encore en construction à l'époque. Lors des échanges de 1665 où Spinoza lui apprend qu'il commence la rédaction du *Traité théologico-politique*, Oldenburg se montre plutôt réceptif à l'égard de la critique des théologiens fanatiques et des superstitions. Pourtant, la dernière phase de la correspondance, en 1675-76, montre que ces dispositions faisaient fond sur des frayages qui restaient implicites et qui viennent compléter notre connaissance de son individualité. Oldenburg n'était pas du tout disposé à remettre en question les idées de révélation et de providence. On pourrait certes invoquer la plasticité des dispositions ou son incarcération en 1667 pour expliquer un changement survenu en Oldenburg, mais ce serait méconnaître les indices qui, dès 1661, nous font suspecter l'écart entre sa conception de Dieu et celle de

¹ « Densité » plutôt que « permanence », mot qui rappellerait trop l'idée de substance. Ce que nous développons ici est aussi souligné par S. Ansaldi, *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, op. cit.

Spinoza. Ainsi, dans la Lettre 3, tandis qu'il se montre peu convaincu de la démonstration de l'existence de Dieu à partir de sa seule définition, il considère comme évident l'inférence de son existence à partir de la considération de la perfection des choses de la nature. De même, quand il demande à Spinoza dans la Lettre 31 ce qu'il pense de la manière dont les parties conviennent avec leur tout, celui-ci prévient qu'il n'entendra pas cette convenance de façon téléologique. Précisément, Oldenburg admet dans sa réponse à la Lettre 32 qu'il « n'arrive pas assez bien à comprendre comment nous pouvons exclure de la nature l'ordre et la symétrie¹ ». Toutes ces défiances, dont les raisons fondamentales restent implicites, trouvent leur sens une fois insérées dans la totalité de la correspondance, notamment les dernières lettres où Oldenburg se montre plutôt conservateur en matière de théologie. On voit ici se dessiner un certain style propre à Oldenburg, mais qui peut très certainement servir de modèle à un type d'hommes propre à l'Europe du XVII^{ème} siècle. Cette manière d'être typique fait fond sur un certain nombre de dispositions variables qui font systèmes et sont plus ou moins activées selon le propos. L'*ingenium* d'Oldenburg ne désigne rien d'autre que certaines liaisons d'affections. Ce qui lui plaît dans la nature par sa beauté et son harmonie apparente, il le relie immédiatement à l'image d'un Dieu artisan créateur, par l'effet conjugué de la nature humaine (c'est un préjugé naturel, selon l'appendice d'*Éthique* I) et de son éducation. Mais il le fait tout en songeant qu'il est possible d'expliquer les mécanismes par les causes naturelles. Selon le contexte, et en simplifiant, c'est un de ces deux frayages qui va être emprunté, étant entendu que parler de l'un n'interdit pas de songer implicitement – ce qui ne veut pas dire virtuellement – à l'autre. On peut ainsi prévoir certains traits particuliers de personnalité à partir de ces éléments, et dessiner une allure générale qui aurait pour nom « Oldenburg ». Il est très clair par exemple qu'Oldenburg est un homme raisonnable, sans excès, poli, respectueux des conventions, rationnel sans être rationaliste. Ainsi, il n'est pas rare de deviner l'orientation politique, philosophique et religieuse d'un homme à partir de ses gestes, de ses manières de parler, et bien entendu de ses paroles, même si l'objet de la discussion n'a rien à voir avec ces questions.

Le concept d'*ingenium* vient donc unifier la multiplicité des dispositions variables et donner à l'individualité sa densité historique et biographique, quitte à servir pour construire ensuite un type. Cette construction se fait de façon tout empirique. Une certaine sagesse expérientielle ou sens pratique est ici à l'œuvre dans le texte même de Spinoza. La connaissance de l'*ingenium* d'un individu ou d'un peuple est en effet ce qui permet de

¹ L33 §1.

« savoir à quoi s’attendre » et de s’adapter en conséquence : la variation des états ne dissout en rien la relative stabilité et récurrence des dispositions. Bien évidemment, ce savoir prédictif est susceptible de ratés puisqu’il s’appuie sur l’expérience. Aussi Spinoza est-il surpris de la seconde lettre de Blyenbergh, lui qui pourtant veille toujours à adapter son discours à ses interlocuteurs : Blyenbergh y déclare en effet privilégier la foi à la raison¹, ce qui était imprévisible eu égard à sa première missive. Reste que la connaissance même approximative de l’*ingenium* permet d’imaginer, sur la base de données plus ou moins lacunaires, le champ des pensées et actions *actuellement probables* pour un individu ou un peuple : tandis que Blyenbergh s’était contenté d’interroger Spinoza sur le problème du mal en s’en tenant au seul point de vue philosophique, celui-ci lui répond² en ajoutant une analyse critique du point de vue théologique sur le mal, prévoyant que ce qui fait certainement obstacle à la compréhension de Blyenbergh est une croyance implicite et non questionnée selon laquelle Dieu serait un juge transcendant. Le champ des pensées et actions actuellement probables est déterminé ici par une certaine expérience de la culture d’un honnête commerçant hollandais du XVII^{ème} siècle (Blyenbergh est courtier en grains) qui se pique de philosophie, sans pouvoir évidemment prévoir toutes les déterminations qui font de Blyenbergh un individu plutôt obtus et assez superstitieux.

On constate donc que ce champ des probabilités que dessine l’*ingenium* est bien plus limité que le champ des aptitudes qu’on imagine abstraitement comme possibles. Ainsi, Spinoza ne prend même pas soin d’expliquer à Blyenbergh certains points essentiels à la compréhension de sa pensée, tant il comprend les dispositions et frayages actuels qui font obstacles à tout changement, du moins dans le temps d’une correspondance. Il est d’ailleurs évident, par exemple, qu’un avare peut, sous certaines conditions, devenir un sage. Mais un avare en possession d’argent dans une société économe, méfiante et prudente, ne sera pas enclin à devenir sage. Un peuple orgueilleux peut devenir humble ; mais un peuple orgueilleux qu’on insulte ne sera pas humble. Sachant qu’il est probable qu’un orgueilleux se rende insupportable aux autres, et qu’un avare se trouve là où il y a l’argent, il vaut mieux, avant d’envisager ce qui est abstraitement possible, savoir ce qui est concrètement probable.

On voit ici que la considération de l’*ingenium* inclut la prise en compte d’un contexte, précisément parce que l’*ingenium* se fonde sur des dispositions qui sont des manières d’être affecté et d’affecter. Et c’est la raison pour laquelle la dimension unificatrice de la notion n’a pas qu’un rôle théorique. L’*ingenium* entre dans l’économie conceptuelle d’une philosophie

¹ L20 §2.

² L19 §7.

éthique tout en étant rien moins qu'un concept normatif. La complexion qui est celle de tel ou tel individu ou peuple est telle qu'il faut « faire avec » : il faut compter avec les aptitudes réelles et concrètes des hommes qui nous entourent, de façon à en être compris et aimé, ou tout au moins à ne pas en être haï. La plasticité des corps et des esprits n'est pas telle en effet qu'on puisse disposer quelqu'un à aimer et penser n'importe quoi : non seulement les lois de la nature humaine définissent un champ de possibles limité, mais le contexte historique, culturel et biographique a façonné les hommes de telle façon qu'il faut nécessairement *s'adapter* à leur tempérament et à leurs opinions. Toute communication suppose une connaissance des dispositions incorporées qui définissent ce qui peut être reçu. On ne parlera pas au peuple juif comme au peuple romain¹, on n'adoptera pas le même style d'exposition selon qu'on s'adresse à des disciples ou à la foule², et on prendra garde, s'il le faut, à répondre aux bienfaits d'autrui selon ses attentes et ses désirs propres³. Cette logique de la nécessaire adaptation à la diversité des *ingenia* tels qu'ils sont donnés dans l'expérience concrète des hommes est commandée par cette inertie des dispositions contractées qui limitent la variation possible des états. Autant nous ne cessons de changer d'état selon les affections du dehors, autant ces changements se font selon des frayages invétérés que seule une philosophie abstraite et universaliste peut ignorer. Une même cause extérieure n'affectera pas les hommes de la même manière. C'est ainsi qu'un même son, « Dieu » par exemple, ne sera pas reçu et n'évoquera pas les mêmes pensées selon qu'on s'adresse à un protestant libéral, un cartésien ou un théologien juif. C'est ce qui commande chez Spinoza la sélection de son lecteur au début du *Traité théologico-politique*⁴, et la souplesse sémantique dont il fait preuve en adaptant son discours à ce qui peut en être reçu. Ainsi, dans ce même traité, Spinoza ne prend pas la peine de démontrer que la distinction entre volonté et entendement ne signifie rien d'autre qu'une manière de parler, ce qu'il prend soin d'établir dans l'*Éthique*. Il se contente d'affirmer la nécessaire immanence de l'un à l'autre. C'est là une stratégie pour ne pas trop heurter les cartésiens.

On ne rencontre donc jamais une pâte molle vierge de toute marque et susceptible de recevoir toutes les dispositions possibles. On rencontre des manières d'être singulières plus ou moins rigidifiées qui déterminent des manières d'être affecté par l'extériorité et d'affecter cette extériorité de façon singulière. L'*ingenium* est une manière particulière et singulière d'être disposé par les causes extérieures ou par le mouvement spontané des parties internes, et

¹ TTP XI-10.

² TTP IV-10.

³ E IV 70 sc.

⁴ TTP, préf. §15.

qui commande un ensemble de jugements, d'opinions et de désirs singuliers récurrents. En ce sens, le régime passionnel qui veut que « les causes extérieures nous agitent de bien des manières, et que, comme les eaux de la mer agitées par des vents contraires, nous [soyons] ballottés, sans savoir quels seront l'issue et notre destin¹ », n'obéit pas moins cependant à certaines régularités individuelles non pas seulement formelles, mais aussi actuelles, qui sont à l'état de traces et qui déterminent la façon dont nous serons singulièrement ballottés. Que tous les hommes ressentent de la haine lorsqu'un objet extérieur est perçu comme cause de leur tristesse, c'est une loi générale de la nature humaine que rien ne peut contrecarrer ; mais que les hommes ressentent de la tristesse pour telle et telle cause, et qu'ils haïssent par conséquent telle ou telle chose, cela ne peut être complètement déduit de cette nature et répond non seulement à un contexte particulier, mais surtout à une incorporation de certaines liaisons affectives, témoin le racisme². Si les hommes sont inconstants, leur inconstance obéit cependant à une certaine régularité constatée dans l'expérience.

Étant donnée sa fonction, le concept d'*ingenium* reçoit une détermination moins précise que celui de disposition. Il désigne de façon unifiée un ensemble de dispositions, un complexe d'attitudes et de croyances singulières, de façon à conférer une certaine densité et consistance aux individus et aux peuples en proie à l'inconstance de la vie affective. Dans le *Traité théologico-politique*, l'adaptation à l'*ingenium* – qu'elle concerne les révélations des prophètes, le discours du Christ et des apôtres adressé à la foule, ou bien encore l'interprétation des Écritures par certains théologiens – est déclinée sous deux aspects principaux : l'adaptation aux opinions et à la compréhension, et l'adaptation au tempérament – raison pour laquelle la traduction d'*ingenium* par « tempérament » n'est pas à privilégier puisqu'il n'en est qu'un des aspects. Que le tempérament commande les opinions, c'est ce qu'affirment le *Traité théologico-politique* comme l'*Éthique* : le sage, l'orgueilleux, l'avare, la bavarde, l'enfant colérique, tous jugent d'après leur propre complexion, et ne jugent bonne une chose que parce qu'ils sont déterminés à la désirer. En ce sens, le terme *ingenium* sert non seulement à singulariser les êtres humains, mais aussi à les hiérarchiser : dis-moi quel est ton *ingenium*, je te dirai quelles opinions tu as et quel genre de vie tu mènes. Dans un tel contexte, l'*ingenium* désigne de façon privilégiée le tempérament et les affections dominantes du corps. Cependant, il peut signifier de façon plus vague une manière d'être générale de se rapporter au monde, d'en être affecté et de l'affecter, qui ne peut être réduite à un tempérament du corps. Quand Spinoza parle de complexion du sage ou du peuple juif, il désigne par là un

¹ E III 59 sc.

² E III 46.

mode d'être et de penser spécifique, mais qui s'explique par de nombreuses dispositions singulières différentes. L'*ingenium*, c'est encore une fois ce qui vient unifier empiriquement le divers de l'expérience, sorte de schéma empirique de l'imagination qui peint à grands traits une individualité davantage que concept adéquat qui saisirait l'ensemble des rapports qui constituent l'essence individuelle actuelle. C'est ce qui en fait précisément sa valeur et son utilité à la fois théorique et pratique.

Proche du concept d'*habitus* entendu au sens bourdieusien, ce concept sert donc à désigner un système ou un complexe de dispositions et de frayages, et regroupe à la fois ce qu'on pourrait appeler avec Bourdieu un *ethos* et une *hexis* corporelle, un ensemble de dispositions et de positions affectives et morales, et pourquoi pas esthétiques¹, qui font système et forment la configuration singulière d'une individualité, un « style de vie » dirait Bourdieu, étant entendu que Spinoza rapporte moins cette systématisme et cette « symbolisation » des dispositions entre elles – si symbolisation il y a – à une position sociale déterminée qu'à une nature et une biographie personnelle et culturelle, et que l'*hexis* corporelle désigne moins une certaine façon de tenir son corps, qu'une certaine façon de sentir et d'imaginer, un tempérament particulier, des manières de signifier, toute une « rhétorique naturelle du corps » selon l'expression de Lorenzo Vinciguerra². Reste que, comme l'*habitus*, l'*ingenium* désigne un ensemble de dispositions qui ont pour particularité d'être durables, invétérées, « difficiles à bouger » comme le dit Aristote à propos de l'*hexis*.

3) Peut-on parler d'*habitus* ?

On trouve très peu d'occurrences du concept d'« *habitus* » dans le texte spinoziste³, et cette discrétion du concept doit avoir un sens, dans une œuvre pourtant particulièrement attachée à saisir les manières d'être singulières qui se constituent dans l'agent et orientent les appétits dans des directions qui ne vont pas de soi. Ainsi par exemple, tandis qu'il définit la justice par « la volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun le sien », selon la définition traditionnelle du *Digeste*⁴, il ne suit pas Thomas d'Aquin qui ajoute à la définition

¹ L'*ingenium* du vulgaire lui fait préférer les images aux raisons, le spectaculaire et l'extraordinaire au commun, d'où sa préférence pour le style poétique dont parle Spinoza dans TTP VI.

² L. Vinciguerra, *op. cit.*, p. 166.

³ Mise à part l'occurrence dans la préface d'E V où il rapporte les propos de Descartes, Spinoza use une seule fois dans l'*Éthique* du mot *habitus*, E III déf. 18 expl., pour expliquer la différence qu'il fait entre commisération, qui est un affect singulier, et miséricorde, qui est une disposition constante. On trouve aussi le mot dans le TP, mais pour désigner l'habit ou les coutumes étrangères (TP VIII-46 et X-7). Les occurrences les plus significatives sont dans le TTP, où l'expression « *habitus* de la vertu » revient à plusieurs reprises, TTP III-5, XV-10, XVI-2 et 3. Nous reviendrons sur ces dernières occurrences.

⁴ *Digeste*, Livre 1, titre 1, §10.

par les actes (volonté constante) la définition par l'*habitus* : « la justice est l'*habitus* par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit¹. » Certes, si Spinoza ne convoque pas ici le concept, cela ne signifie pas pour autant positivement un refus de l'employer : on trouve en effet quelques passages où il est question d'« *habitus* de la vertu² ». S'il définit la justice non par l'*habitus* mais par la seule volonté actuelle d'agir conformément aux lois, on pourrait penser que c'est non seulement parce qu'il suit « la définition commune³ », mais également parce que ce n'est pas la *raison* de l'obéissance qui fait le sujet, mais seulement l'obéissance⁴. Mais au chapitre IV du *Traité théologico-politique*, Spinoza refuse le nom de « juste » à celui qui obéit par la seule crainte, et rapporte la vraie justice à la vertu vraie, c'est-à-dire à l'action commandée par la raison. Il rapporte ici la vertu non à un *habitus*, mais à une connaissance intellectuelle de « la vraie raison des lois et leur nécessité⁵ ». Une certaine forme d'intellectualisme se révèle ici, confirmée par la remarque suivante : « Avant qu'ils puissent connaître la vraie règle de vie et acquérir la pratique habituelle de la vertu même, une grande partie de leur vie est déjà passée, même s'ils ont été bien éduqués⁶. » Il semblerait donc que Spinoza n'envisage de constance dans la vertu que sous l'effet d'une connaissance de la vérité éthique, bien plus que dans un exercice répété d'actions semblables inspirées par un quelconque modèle. Et c'est ce qui évacue précisément l'idée même d'*habitus* : c'est la vertu qui expliquerait la répétition des actes justes, davantage que la répétition des actes justes qui constituerait la vertu⁷.

Spinoza semble ici l'héritier direct du travail mené par Descartes. Celui-ci a cherché à éliminer ou réduire les notions de disposition et d'*habitus* tels qu'on les trouve dans la scolastique jusqu'à Suarez. En effet, si le terme « disposition » sert parfois chez Descartes à désigner une inclination ou une tendance, nous y reviendrons plus bas, l'essentiel consiste en la réduction du concept d'origine aristotélicienne à un contenu purement physique⁸. Le mot n'est ainsi convoqué dans la plupart des cas que pour faire référence, comme chez Spinoza, à une certaine organisation des organes et des parties du corps, et plus généralement de la matière :

¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Les éditions du Cerf, 1985, Deuxième partie, second volume, quest. 58, art. 1, p. 384.

² TTP III-5, V-2, XV-10 et XVI-2 et 3.

³ TTP IV-2.

⁴ TTP XVII-2.

⁵ TTP IV-2.

⁶ TTP XVI-3.

⁷ On trouverait le même refus de la vertu comme *habitus* chez Geulincx : voir B. Rousset, *Geulincx, entre Descartes et Spinoza*, Paris, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, 1999, p. 136.

⁸ Le texte de référence est l'article 198 des *Principes de la philosophie*, IVème partie, AT VIII, p. 321-323 pour le texte latin, et IX p. 316-317 pour le français.

Nous ne nions pas aussi les habitudes [*Nec etiam negamus habitus*], mais nous les comprenons sous un double genre : les unes, purement matérielles, qui dépendent de la seule configuration ou disposition des parties [*nempe alij sunt pure Materiales, qui à sola partium configuratione, aut aliâ dispositione, dependent*]; et les autres, immatérielles ou spirituelles, comme les habitudes de la foi, de la grâce, etc. [*habitus fidei, gratae, etc.*] dont parlent les théologiens, qui ne dépendent point d'elles, mais qui sont seulement des modes spirituels existant dans l'âme, comme le mouvement ou la figure est un mode corporel existant dans le corps¹.

L'*habitus* du corps est ainsi réduit à une disposition matérielle, et l'*habitus* de l'âme est renvoyé au seul champ théologique. Ce n'est pas tant le contenu matérialiste qui vient bouleverser le sens à accorder à ces « dispositions » – celles-ci étant souvent pensées, dans la tradition, en termes de tempérament humoral – que l'élimination des qualités (physiques notamment) au profit de quantités mesurables.

Diathesis et *dispositio*, dans la tradition aristotélicienne et scolastique, désignent des états passagers et transitoires. Aristote distingue clairement ce qu'il appelle une *diathesis* d'une *hexis*, et la distinction se fait par la durée. Être malade, c'est être littéralement indisposé, et c'est un état transitoire, tandis qu'être vertueux, c'est avoir une *hexis*, une « disposition durable », ce qui conduit le Stagirite à affirmer que l'*hexis* est une disposition, tandis qu'une disposition n'est pas forcément une *hexis*. L'*habitus* est une disposition « invétérée » dit-il, « naturalisée », plus difficile à « bouger² ». Cette distinction se retrouve dans la scolastique où l'on différencie, au sein des qualités, les dispositions (chaud/froid, santé/maladie par exemple) et les *habitus* (la vertu notamment, mais aussi les sciences) par leur stabilité. Chez Descartes, nous l'avons dit, le mécanisme vient s'emparer de la notion de disposition de façon à réduire les qualités physiques (chaud/froid, santé/maladie) à un problème strictement quantitatif, mesurable et observable. Mais que faire au contraire de la notion d'*habitus*, dans une philosophie qui distingue radicalement Pensée et Étendue ? Descartes va vider la notion de sa dimension strictement associative et mémorielle au profit de la référence à des dispositions et frayages corporels³, et ne l'utilisera que de façon

¹ Descartes, Lettre à Regius de janvier 1642, AT III, p. 503-504.

² Aristote, dans *Catégories*, *op. cit.*, VIII, 8b25, distingue ainsi *habitus* ou *hexis* (traduit par « état » chez Tricot) et disposition (*diathesis*) selon la stabilité et la durée : une disposition est un état passager (être malade), un état est une disposition durable (être vertueux). Voir aussi Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, Δ 20. Il faut préciser que nous parlons ici du concept d'*habitus* tel qu'il est théorisé par Aristote et la scolastique, et non tel qu'on le trouve chez Bourdieu. Bourdieu définit lui aussi l'*habitus* comme « disposition durable », par exemple dans *Le sens pratique*, p.88, texte identique dans *Esquisse*. Reste que chez lui, nous l'avons déjà fait remarquer, la notion d'*habitus* désigne plus précisément un *système* de dispositions durables, qui reçoivent leur homologie du fait de la position sociale qui confère son unité au complexe que forment l'*ethos*, l'*hexis* corporelle, ainsi que les dispositions esthétiques. Chez Bourdieu, ce qui s'appelle *habitus* est en réalité un complexe d'*habitus* (dispositions durables) au sens aristotélicien, précisément en ce qu'il est un système de dispositions ordonnées à un champ d'objet spécifique.

³ Rappelons la Lettre à Chanut du 6 Juin 1647 à laquelle nous avons déjà fait référence, dans laquelle Descartes explique corporellement le sentiment amoureux pour les filles qui louchent par la « disposition du cerveau ».

extrêmement sous-déterminée dans le champ moral, l'expulsant même totalement du domaine épistémologique pour lui substituer la notion d'*ingenium* (notion dont le sens est tout différent de celui qu'elle prend chez Spinoza). L'explication en est que l'idée d'*habitus* implique celle d'un exercice ordonné à son objet spécifique, comme c'est le cas dans l'art : c'est en forgeant qu'on devient forgeron, mais on ne devient pas par là gymnaste. Cela a pour conséquence d'en restreindre le champ d'application à un domaine de compétence. Une telle idée interdit l'unité de la science permise par l'exercice d'une raison universelle :

[...] on a établi une fausse comparaison entre les sciences, qui consistent tout entières en une connaissance qui appartient à l'esprit, et les arts, qui exigent quelque exercice et quelque habitude [*usum habitumque*] du corps [...]. Toutes les sciences ne sont en effet rien d'autre que l'humaine sagesse, qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelque différents que soient les objets auxquels elle s'applique [...]¹.

Contrairement à l'idée selon laquelle c'est la chose qui commande un certain mode de savoir (leçon de choses), savoir qui se noue dans et par la confrontation à l'objet dans un processus d'induction, Descartes affirme la suprématie de l'esprit (*ingenium*) comme lumière universelle portée sur les diverses choses qui lui sont soumises. Que cet esprit doive être cultivé, perfectionné, ne change rien au fait qu'il ne soit pas un *habitus*. Il est puissance de penser, de voir distinctement². Une telle « sagacité » et « perspicacité », qui qualifient le sujet de la science, sont à rapporter à une « habitude de l'attention », et à ce qui détermine en dernière instance une telle habitude : la liberté de la volonté. On rencontre ici la subordination de l'habitude (car l'*habitus* a disparu) à la volonté libre, que Descartes va reconduire dans le domaine éthique. En effet, loin de dénier à l'habitude toute fonction pratique, l'auteur des *Passions de l'âme* prend soin cependant de ne pas réduire la vertu à une habitude. Assimilée à l'« industrie³ », la contraction d'habitudes est le fait de l'âme, du jugement et de la volonté, ou du hasard. Certes, l'article 161 des *Passions de l'âme* semble bien définir la vertu en suivant la tradition scolastique :

Et il faut remarquer que ce qu'on nomme communément vertus sont des habitudes en l'âme qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont différentes de ces pensées, mais qu'elles peuvent les produire, et réciproquement être produites par elles⁴.

Dans le *Traité de l'homme*, la notion de disposition est centrale pour expliquer les mécanismes qu'on avait alors coutume d'expliquer par l'âme ou principe substantiel.

¹ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig, Paris, Garnier, 1963, règle I, p. 76-77, AT X p. 359-360. Pour une explication des enjeux de ce rejet de l'*habitus* hors du domaine épistémologique, voir J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 2000, p. 25 à 30.

² Sur l'*ingenium* chez Descartes, voir J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1950, p. 29 à 37. Nous suivons Laporte dans ce qui suit.

³ *Les passions de l'âme*, art. 50, AT XI p. 368-369.

⁴ *Ibid.*, art. 161, AT XI p. 453.

Si Descartes a l'air de s'inscrire ici dans la tradition antique, il n'en reste pas moins que le rapport des termes est inversé, comme on le voit dans la Lettre à Elizabeth du 15 septembre 1645, où il explique que pour parvenir à la vertu, il faut ajouter à la connaissance de la vérité et du bien l'habitude de la volonté, de façon à ce qu'elle reste spontanément dans les bornes de ce que l'entendement lui présente clairement et distinctement :

[...] j'ai dit ci-dessus qu'outre la connaissance de la vérité, l'habitude est aussi requise, pour être toujours disposé à bien juger. Car, d'autant que nous ne pouvons être continuellement attentifs à une même chose, quelque claires et évidentes qu'aient été les raisons qui nous ont persuadé ci-devant quelque vérité, nous pouvons, par après, être détournés de la croire par de fausses apparences, si ce n'est que, par une longue et fréquente méditation, nous l'ayons tellement imprimée en notre esprit, qu'elle soit tournée en habitude. Et en ce sens on a raison, dans l'École, de dire que les vertus sont des habitudes ; car, en effet, on ne manque guère, faute d'avoir, en théorie, la connaissance de ce qu'on doit faire, mais seulement faute de l'avoir en pratique, c'est-à-dire faute d'avoir une ferme habitude de le croire¹.

Le rôle de l'habitude suppose ici la distinction de l'entendement et de la volonté. En admettant que celui-là connaît le bien, et que celle-ci penche vers ce qui lui apparaît bien, il faut cependant habituer celle-ci à pencher toujours vers le vrai bien, non vers le faux. Ce n'est donc pas l'*habitus* qui vient donner son orientation fondamentale à la volonté, mais bien la volonté qui s'autodétermine à prendre la « ferme et constante résolution » de bien user de sa propre liberté, elle qui se sait faillible car infinie. Il en est au fond des vertus comme de l'esprit : en dernière instance, les « habitudes mentales² » doivent être rapportées à l'attention et à la volonté. Que l'habitude soit un auxiliaire que la volonté s'applique à elle-même afin de pratiquer ce qu'elle sait être bon et vrai en théorie signifie aussi qu'elle lui est subordonnée. Chez Descartes, l'habitude de la vertu ne fait que faciliter la décision elle-même et la détermination de la fin par la volonté vertueuse, tandis que chez Aristote, où il n'est nullement question de volonté au sens d'une faculté, c'est l'*habitus* lui-même qui pose la fin. Va de pair avec cette idée le fait que la norme de prudence n'est pas chez Aristote une règle intellectualisée, mais son incarnation immanente dans un modèle à imiter, de façon à ce que la règle « s'incorpore » et devienne seconde nature. Tout ce qui concerne le domaine éthique et intellectuel chez Descartes est à rapporter à la question du jugement et du rapport de l'entendement à la volonté. Son refus d'accorder un sens pleinement positif à l'idée d'une liberté d'indifférence³ s'accompagne de l'idée qu'il n'est pas *essentiel*, pour bien juger et bien agir, de déterminer la volonté par un *habitus*, même si c'est important. C'est *parce que* la volonté n'est pas indifférente au bien et au vrai qu'elle *se résoudra fermement* à contracter

¹ Descartes, Lettre à Elizabeth, 15 septembre 1645, AT IV p. 295-296.

² Selon l'expression de J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes, op. cit.*, p. 35.

³ Lettre au Père Mesland, 9 février 1645, AT IV p. 173.

une habitude. D'une *qualité* qui viendrait qualifier mystérieusement l'âme humaine et son désir, l'habitude devient une résolution de la volonté elle-même.

Le détour par Descartes¹ nous permet de comprendre l'absence du concept d'*habitus* en tant que tel dans le corpus spinoziste. Spinoza a en effet les mêmes raisons *negatives* que Descartes de refuser le concept, tout en ayant en plus des raisons *positives* de le faire, et qui sont tout sauf cartésiennes. La réduction mécaniste de certains *habitus* à des dispositions du corps a déjà été traitée, nous n'y revenons pas. Mais les raisons cartésiennes de l'expulsion de l'*habitus* du champ éthique et épistémologique sont communes à Spinoza. En effet, l'auteur de l'*Éthique* n'envisage pas l'idée selon laquelle il existerait différents domaines de savoir, et une séparation nette entre spéculation métaphysique et éthique serait une absurdité à ses yeux. Mais il faut ajouter que ce qui conduit Descartes à conserver un certain usage de l'habitude, qu'il réfère lui-même à la tradition scolastique, est absent dans la philosophie spinoziste. D'abord, l'idée d'*habitus*, du moins telle qu'elle est constituée dans la scolastique, implique une dissociation entre la disposition durable et la volonté. C'est la raison pour laquelle Thomas d'Aquin, comme on l'a vu plus haut, ajoute à la définition traditionnelle de la justice la référence à la vertu comme *habitus* : la volonté, c'est l'acte, auquel est irréductible la vertu ; et la volonté en elle-même peut être « déviée », et ne peut donc être constante et perpétuelle². Une telle dissociation est absolument étrangère au spinozisme : les actes de volition ne sont rien d'autre que les dispositions elles-mêmes, en tant qu'on les rapporte à l'esprit³. Aussi, la vertu, c'est la disposition constante et durable, autrement dit la « détermination » (dans les deux sens du terme : volonté ferme et déterminée) de l'esprit à agir de façon juste. Pour le dire autrement, et c'est la deuxième raison proprement spinoziste de refuser le concept d'*habitus* : l'absence de distinction entre entendement et volonté, et la conception de l'idée comme puissance d'affirmation, excluent la thèse d'une nécessaire

¹ Malebranche consacre le 7^e de ses *Éclaircissements à la Recherche de la vérité* à la question de savoir si l'on peut parler d'habitudes spirituelles ou « dispositions que les opérations de l'âme laissent en elle, lesquelles dispositions sont ses habitudes » : il semble très embarrassé par la question, et reste prudent dans sa réponse. Au nom de l'obscure connaissance que nous avons de notre âme, à la différence des changements qui surviennent dans l'étendue et du principe selon lequel seul Dieu agit en elle, il lui semble difficile de rendre compte de la possibilité d'un quelconque changement dont elle serait le principe d'acquisition. Pour des raisons épistémologiques et métaphysiques, Malebranche refuse donc l'idée d'*habitus* de l'âme (quoiqu'en fait la chose soit un peu plus compliquée : voir à ce propos Ph. Desoche, « La liaison des idées chez Malebranche », *Astériorion* [En ligne], 12 | 2014, mis en ligne le 23 juin 2014). Mais il veut « croire » en cette possibilité, et ce pour des raisons théologiques : les anges voient mieux le vrai et le bien non pas seulement parce que Dieu le leur montre plus clairement et distinctement, mais parce qu'ils y sont mieux disposés. De même, le 8^e éclaircissement envisage pour la régénération la possibilité d'une disposition spirituelle (habitude de la grâce) que Dieu mettrait en l'âme de l'enfant, en plus de l'acte du baptême.

² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *op. cit.*, Deuxième partie, second volume, quest. 58, art. 1.

³ E III 9 sc.

habituation de la volonté à se porter constamment vers le vrai et le bien. Le vrai s'indique de lui-même, c'est dire qu'il n'y a pas à s'habituer à l'élire.

Certes, Spinoza est *en un sens* au plus loin, nous le verrons, d'une philosophie intellectualiste : la condition humaine est telle que l'on peut « voir le meilleur et faire le pire », et c'est au cœur même de la cinquième partie de l'*Éthique*¹ qu'il convoque les mécanismes d'association d'affections du corps établis dans la deuxième partie de façon à constituer les frayages nécessaires à une émancipation. Mais le problème ici n'est précisément pas de combler une indifférence des appétits par une détermination par l'*habitus*², mais au contraire de contrer les différentiels de force défavorables entre les appétits rationnels et vertueux, dotés d'une puissance d'affirmation propre, et les appétits passionnels et irrationnels qui nous traversent. L'habitude, qui interviendra encore, et de façon décisive, dans l'affranchissement éthique, ne sera même plus un auxiliaire que la volonté se donnera elle-même. Elle sera une certaine *disposition* du corps, un certain frayage cérébral favorable à la vertu en ce qu'il suivra l'ordre des idées vraies qui s'affirment dans l'esprit. C'est en ce sens qu'une bonne éducation ne suffit pas à faire la vertu, encore faut-il avoir l'intelligence de la vertu³.

Enfin, une troisième raison qui peut expliquer la quasi absence de ce concept d'*habitus* dans la philosophie spinoziste réside peut-être dans cette attention toute particulière portée à la labilité et à l'inconstance des individus. L'*ingenium* est un concept qui offre une plus grande souplesse que celui d'*habitus*. La reprise du concept d'*habitus* par Bourdieu s'explique notamment par son insistance sur la régularité et la durabilité des dispositions, capables de rendre compte de la reproduction de l'ordre établi et de l'adhésion constante dont témoignent les dominés et les dominants à leur propre domination. Spinoza est certes attentif à ce type de phénomènes, mais se montre davantage sensible aux changements affectifs, comportementaux et mentaux des individus. Tandis que l'*habitus* permet de produire une anthropologie des agents réguliers, la disposition, alliée à l'*ingenium*, permet de produire une anthropologie des automates dégingandés.

Spinoza a recours à différents concepts pour désigner la durabilité, la régularité et la constance de certaines pratiques. On trouve d'abord celui d'aptitude, qui rend compte de la permanence des savoir-faire et des capacités concrètes par-delà leur usage, et qui sert

¹ E V 10 sc. et prop. suivantes.

² Ce qui est bien le cas chez Thomas d'Aquin, quand il prétend que la volonté est indéterminée en elle-même et peut « dévier », et qu'elle doit être complétée par un *habitus*.

³ TTP XVI-3.

également, selon une orientation éthique dont la dimension imaginaire doit être rappelée, à indiquer un champ de dispositions possibles que dessine le corps humain. On rencontre aussi celui d'*ingenium*, qui prend acte d'une certaine densité individuelle et collective dans les traits de caractère, de tempérament et d'opinion, et d'une certaine cohérence dans les manières d'être, tant dans la durée qu'entre les domaines de l'existence. Quant à l'idée d'*habitus*, elle ne nous semble pas fonctionner à l'état pratique dans l'œuvre de Spinoza, du moins dans le sens précis qu'elle revêt dans la tradition philosophique d'inspiration aristotélicienne.

À condition de garder à l'esprit l'équivocité du terme, il nous semble néanmoins légitime d'employer ce mot pour désigner un complexe et un système de dispositions durables et d'idiosyncrasies, de façon à conserver la couleur dynamique du concept¹. L'*habitus* peut désigner, à la différence de l'*ingenium* et de l'aptitude et à l'instar de la disposition, un état dynamique, une tendance, une propension, un élan vers l'accomplissement de ce à quoi on est déterminé, et ce parce qu'il renvoie à une constitution de l'agent qui se fait le relais des déterminations extérieures. Chauviré écrit ainsi à propos de l'usage du concept chez Bourdieu : « si l'*habitus* n'a rien d'une force motrice, il a bel et bien, semble-t-il une certaine "force", alors que la règle de Wittgenstein, pouvant tout au plus guider l'action sans la contraindre, n'a pas de force, elle a une autorité². » Reste que le seul concept explicatif dont la portée pratique ne trahit en rien la vérité ontologique, c'est celui de disposition, qui tient ensemble l'ancrage actualiste de la philosophie spinoziste, son attention particulière portée au concret et à la pluralité des manières d'être de l'individu plongé dans un milieu, et enfin, ce que nous allons voir désormais, une dimension dynamique qui consiste à lier ensemble contraintes déterminantes et production de l'action avec adhésion de la part de l'agent.

¹ Voir notamment l'usage qu'en fait L. Bove dans ses différents travaux sur Spinoza.

² Ch. Chauviré, « Des philosophes lisent Bourdieu. Bourdieu/Wittgenstein : la force de l'*habitus*. », *art. cit.*, p. 551.

Partie 2. La productivité contrainte de l'agent : la disposition comme *amor fati*

Introduction

Quand il s'agit non seulement de décrire mais aussi d'expliquer les mécanismes de l'action et les enchaînements de pensée singuliers et concrets, Spinoza recourt au concept de disposition. Celui-ci permet d'indiquer un lien causal entre la disposition *des* parties du corps et la disposition *à* une action ou à une pensée déterminée. Toute référence à des capacités non actualisées est ainsi éliminée de l'ontologie. Le lien entre la disposition et l'action n'est pas l'ouverture d'un champ de possibles, même si parler et imaginer en termes de possibles est inévitable et peut être utile. L'idée centrale de la théorie spinoziste de l'action consiste en effet dans l'affirmation d'un relais *nécessaire et déterminé* entre les dispositions incorporées, causées ou sollicitées par les causes extérieures¹, et les dispositions à désirer, à croire ou à faire que l'agent effectue automatiquement. Le concept de disposition autorise ainsi, à terme, de comprendre ce que signifie pour un agent d'être *cause* inadéquate de ses affects et des effets qu'il produit, sans pour autant réinjecter dans le processus de la production d'effets la moindre procédure d'actualisation d'une réserve virtuelle de puissance par une mystérieuse « capacité créatrice » ou un *ars inveniendi* de l'agent. L'idée de disposition tient ensemble le caractère pleinement déterminé et contraint des opérations de l'agent et le relais qui s'opère en lui et par lui en tant que puissance d'agir et de penser d'une certaine manière déterminée. L'agent *effectue* ce qu'il est condamné à effectuer automatiquement, malgré lui mais de bon gré.

L'origine médicale du concept tendait déjà à indiquer un lien naturel et nécessaire entre l'état d'un corps et la manière d'être, d'agir et de penser de l'individu, lien qui échappe à tout contrôle de la volonté. Son contenu affectif, conformément à la médecine humorale qui le lie à la notion de tempérament, signale la relation intrinsèque entre *l'état* de l'individu et ses *opérations*. D'autre part, l'usage commun comme l'étymologie indiquent une certaine tendance ou inclination à opérer d'une certaine façon. Être « bien disposé » à l'égard de quelqu'un signifie un état qui n'est pas une capacité mais une inclination.

Ce lien nécessaire et déterminé entre les dispositions du corps et de l'esprit et leurs actions conduit à expliquer *l'adhésion* de l'agent à ses manières d'être qui sont pourtant pleinement contraintes et déterminées, adhésion qui se produit de la façon la plus irréfléchie

¹ Rappelons que nous nous situons pour le moment dans la seule perspective de l'action opérée passivement, non de l'action au sens strictement spinoziste de l'opération qui s'explique par notre seule nature.

et automatique qui soit. La disposition *est* l'effort lui-même : « *dispositio, seu conatus*¹ » – ou plutôt, elle est le *conatus* en tant qu'affecté d'une certaine manière déterminée. Être disposé d'une certaine façon, c'est nécessairement *faire effort* pour effectuer ce que nous sommes disposés à accomplir, et ce quel que soit la rationalité ou l'irrationalité de la disposition. Être disposé d'une certaine façon, c'est immédiatement *désirer* faire, penser et être selon cette disposition, car rappelons-le, c'est là notre essence actuelle.

Et cela concerne au premier chef l'imbécile ou le délirant. Un phénomène ne doit en effet pas cesser de nous étonner : le passionné au sommet de son délire peut être heureux de sa condition et se réjouir de ses actions même les plus viles ou les plus absurdes, et s'offusque de ce qu'on puisse vouloir le conseiller. Il persévère volontiers dans son état, et croit le faire volontairement. C'est ainsi que l'enfant en colère croit librement vouloir se venger, et que le bavard part à la recherche d'une occasion de parler avec le sentiment que cela relève d'une décision libre de l'esprit². Les plus contraints semblent les moins contrariés par leur état, et s'en prennent à l'univers tout entier de vouloir tempérer cet élan qu'ils mettent à accomplir ce qu'ils sont.

Dans de telles situations, les agents sont le plus souvent conscients des contrariétés extérieures qui pèsent sur eux. L'enfant en colère ne se vengera pas, conscient des sanctions qu'appellerait son acte. L'expérience de ces contrariétés ne cesse cependant d'être trompeuse : elles sont identifiées aux contraintes. D'où la fameuse formule « on m'empêche de faire ce que je veux », qui n'interroge à aucun moment les causes de cette « volonté » parfois destructrice et absolument contrainte qui préfère s'en prendre à ce « on » contrariant mais parfois formateur. C'est ignorer que toute contrainte n'est pas contrariante, et qu'il est des contraintes d'autant plus asservissantes qu'elles ne sont pas aperçues. Il suffit d'être disposé de telle sorte qu'on soit apte à être affecté de telle ou telle manière par les causes extérieures pour accomplir de bon gré ce qu'on est contraint d'accomplir, croyant ainsi être au firmament de la liberté alors qu'on est au faite de la servitude.

Fondamentalement, il semble difficile de concevoir une opération qui ne s'accompagne pas d'une certaine *affirmation* de la part de l'agent. Même dans le cas des actions les plus contrariées, nous sommes disposés à opposer aux contrariétés toute notre force d'exister, et ce nécessairement. En ce sens, nous montrerons qu'il n'est pas possible de considérer l'expression « diminution de la puissance d'agir » comme ayant même signification que l'expression « contrariété de l'effort » : jamais un effort ne peut diminuer,

¹ E III déf. 32 des affects, expl.

² L58 §5.

puisque le *conatus*, c'est l'essence même de la chose. Ce sont ses *effets* qui sont contrariés, sa puissance d'*action* qui est diminuée. Si ce que nous subissons n'est pas toujours joyeux, si nous connaissons souvent des échecs, ce que nous opérons en réaction s'accompagne toujours d'un « contentement de soi-même » plein et entier. L'adhésion de l'agent à ses actions les plus contrariées et les plus subies est toujours présente, ce qu'indique bien le fait qu'il est *cause* même inadéquate de ses effets. Il y met tout son corps et toute son âme. Le soldat le plus craintif et le plus contraint qui part au combat, le suicidaire qui se donne la mort, l'avare qui jette ses richesses pour sauver sa vie, celui qui se rabaisse en se comparant aux autres, tous ces hommes font ce qu'ils font par affirmation de soi-même, volontiers et de gré, voire peut-être de bon gré, même si ce n'est pas volontairement ni de plein gré. Il n'est qu'à considérer les justifications *post hoc* qu'ils ne manquent pas de se trouver. La tristesse, loin d'être une diminution de l'effort que nous sommes pour persévérer dans notre être, est le sentiment même de cet effort contrarié qui résiste absolument aux obstacles qui se présentent sur sa route, souvent par des voies délirantes.

Si toute action s'explique par une disposition, il faut soutenir le paradoxe apparent selon lequel *tout ce qu'on fait, on le fait de bon gré*. Néanmoins, la condition commune des hommes nous invite à reconnaître que nous ne faisons pas tout de *plein* gré. L'homme éprouve nécessairement diverses tendances et diverses contrariétés, car son corps est particulièrement complexe et peut être affecté et affecter de multiples façons. Le réel et notre corps ne sont pas téléologiquement ordonnés. L'agent automate manque le plus souvent de cohérence interne, ses comportements sont pour le moins désordonnés, et s'il arrive, cahin-caha, au terme de son existence, ce sera moins par une rationalisation de ses affects que par une rationalisation du monde extérieur. La régularité comportementale qu'on peut constater dans l'expérience, fruit d'un vécu, mais surtout d'un dressage, ne doit pas nous tromper : elle cache elle-même une « marmaille affamée ». L'automate humain est un champ de lutte entre affects qui ne sont pas d'égale puissance. C'est la raison pour laquelle être disposé d'une certaine manière, ce n'est pas forcément agir manifestement de cette manière. Nous sommes en effet traversés par une multiplicité d'affects plus ou moins aidés et plus ou moins contrariés par leur cohérence ou leur opposition mutuelle, et nous sommes soumis à des causes extérieures qui déterminent la puissance de ces affects, du moins pour ce qui concerne les affects passifs.

De là, on comprend d'abord qu'il soit possible d'être bien disposé à faire quelque chose que nous ne faisons pourtant pas, sans que cette disposition soit une tendance virtuelle : cette tendance existe bel et bien, nous faisons effort pour l'accomplir, mais d'autres tendances

en nous existent et font aussi effort pour s'accomplir, par exemple pour résister à un obstacle extérieur. Mais c'est dire aussi que, quoi qu'on fasse, on le fait de bon gré, même si le passionné exclusif est seul – si l'on fait pour le moment exception du sage – à agir de plein gré. Seule une théorie nécessitariste et actualiste, autrement dit spinoziste, des dispositions peut rendre compte du fait, massif et pourtant insuffisamment souligné, que nous n'agissons jamais que parce que nous le « voulons » bien, et que ce que nous « voulons » se trouve comme par enchantement correspondre à ce à quoi nous sommes condamnés.

Chapitre V

Être disposé, c'est être aussitôt déterminé.

*Pourquoi ne suis-je pas allé à leur rencontre,
pourquoi me suis-je caché – je ne sais pas ;
tout s'est passé sans faire exprès,
au plus haut point sans que je m'en rende compte¹.*

L'héritage aristotélicien pèse grandement sur la conception que nous avons des dispositions pensées en termes de puissances séparées de l'acte. Pourtant, la position d'Aristote est loin d'être si tranchée. Il insiste en effet sur le caractère dynamique et tendanciel de la puissance seconde qu'est l'*hexis* et, plus généralement, la *diathesis*. En ce sens, les dispositions du caractère sont comparables à la santé ou à la maladie en ce qu'elles « excluent toute ambiguïté d'utilisation² » et « prédisposent dynamiquement à l'acte par l'effet de ce qu'on peut appeler une rétention temporelle des acquis ou, plus simplement, une "aptitude"³. » Pierre Rodrigo insiste sur « l'erreur préjudiciable que de ne voir dans l'*hexis* qu'un état passif : la "possession" est bien plutôt un *port* actif, le port du vêtement par exemple, mais aussi bien le port de soi-même⁴. » On rejoint ici l'idée d'*hexis* corporelle telle qu'on la rencontre chez Bourdieu, au plus loin d'une conception de l'*habitus* comme capacité que l'agent mobiliserait selon les circonstances : l'*hexis*, ça s'exerce à *notre corps défendant* pourrions-nous dire, même si évidemment Aristote n'irait jamais jusque-là. Car en effet, le Stagirite ne cesse par ailleurs d'insister sur l'opposition de l'*hexis* et de l'*energeia*⁵. Cependant, selon Rodrigo, Aristote met l'accent sur cette opposition quand il s'agit de s'attaquer à la conception de l'*hexis* de Speusippe et Xénocrate. Ceux-ci considèrent en effet que la seule possession passive du bien et de la vertu suffit au bonheur. C'est dans ce cadre

¹ F. Dostoïevski, *L'adolescent*, *op. cit.*, p. 211.

² J. Moreau, *Aristote et son école*, PUF, 1962, p. 212, cité par P. Rodrigo, *Aristote. Une philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 120.

³ P. Rodrigo, *op. cit.*, p. 120.

⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁵ Ainsi du passage auquel nous avons déjà fait référence, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, I-9, 1098 b, à propos du dormeur ou de celui qui est inactif voire empêché, exemples dont nous avons remarqué l'ambiguïté : c'est dire en effet qu'en temps normal, nous agissons nécessairement d'après nos dispositions, toutes choses égales par ailleurs.

que l'auteur de l'*Éthique à Nicomaque* insiste sur la nécessité de l'*action* pour prétendre à la vertu. Mais en réalité, la disposition est bien pour Aristote une « tenue active du désir¹ », une « habitude préférentielle² ». Si la métaphysique comme l'intention éthique qui guident Aristote lui interdisent d'aller jusqu'à soutenir le caractère déterminé et nécessaire de l'enchaînement de l'*hexis* à l'action, il n'en reste pas moins que la disposition est pensée davantage comme tendance actuelle et concrète à accomplir ce à quoi on est disposé, que comme capacité mobilisable au gré de l'agent. Il semble en effet difficile d'imaginer un homme vertueux ou vicieux ne pas agir vertueusement ou vicieusement, et seules les plus fortes contrariétés pourraient modifier la valeur éthique de ses actions.

1) Être disposé, c'est être automatiquement déterminé : la vitesse des dispositions.

Spinoza est au plus loin d'un usage de la notion de disposition dont la fonction serait d'exclure une conception nécessitariste et déterministe de l'action. Ce sont bien des *causes* qui « disposent à vouloir et appéter³ », et seule l'ignorance de ces causes conduit à croire en une indétermination de l'action qui en résulte.

Chaque fois qu'il est question de disposition à une opération de l'esprit ou du corps, il s'agit pour Spinoza d'insister sur le caractère non réflexif et automatique de la production *en tant* qu'elle s'explique par une certaine disposition *du* corps ou de l'esprit, causée en tout ou en partie par l'extériorité⁴. Ainsi, nos désirs « varient en fonction de l'état [*constitutio*]⁵ » dans lequel nous sommes, état plus ou moins unitaire et univoque, durable et invétééré, dont la plasticité décide du caractère changeant ou obsessionnel de nos désirs. C'est donc la disposition du corps, à laquelle correspond un état de l'esprit, qui détermine de façon univoque et nécessaire les dispositions à agir et à penser d'une certaine manière déterminée. Sitôt donc qu'un état est donné, le désir « doit être tel ou tel ». L'essence de chacun, en tant qu'affectée de telle ou telle manière, est immédiatement déterminée à faire quelque chose : « le désir [...] est l'essence même, ou nature, de chacun, en tant qu'on la conçoit comme déterminée, à partir d'une quelconque état [*constitutio*] d'elle-même, à faire quelque chose

¹ P. Rodrigo, *op. cit.*, p. 122.

² J. Moreau, *op. cit.*, cité par Rodrigo, *op. cit.*, p. 122.

³ E I app.

⁴ À une exception près, nous y reviendrons dans la 3^e partie : E II 29 sc. parle de l'esprit qui raisonnerait en régime d'activité (au sens strict du terme) comme étant disposé du dedans : « chaque fois en effet que c'est du dedans qu'il se trouve disposé [*interne disponitur*] de telle ou telle manière, alors il contemple les choses de manière claire et distincte. »

⁵ E III déf. des affects, expl.

[...]¹. » Nul possible ici, nulle virtualité, nulle indétermination. L'exemple déjà cité des enfants qui « désirent aussitôt [...] imiter [...] tout ce qu'ils voient [...] faire aux autres » est très explicite sur ce sujet :

[...] les images des choses sont [...] les affections mêmes du Corps humain, autrement dit des manières dont le Corps humain est affecté par les causes extérieures, et disposé [*disponere*] par elles à faire ceci ou cela².

Si nous précisons plus loin le caractère mécaniste de ce relais, il faut pour le moment insister sur l'automatisme de la liaison qu'opère l'agent entre les affections du dehors – mais cela vaut aussi d'ailleurs pour les affections du dedans si l'on parle des mouvements spontanés des parties du corps – et les affects, idées et actions dont Spinoza précise souvent qu'ils en résultent « aussitôt [*statim*] ». L'usage du mot « *statim* » est récurrent quand il s'agit de mettre l'accent sur le caractère irréfléchi et absolument nécessaire de l'enchaînement. Ce schéma explicatif qui met l'accent sur la rapidité et le caractère automatique des actions semble assez intuitif dans le cas des nourrissons qui désirent « aussitôt » imiter « tout ce qu'ils voient faire aux autres³ ». C'est aussi le cas d'Adam, ce grand enfant qui, « ayant cru les bêtes semblables à lui, [...] a commencé tout aussitôt d'imiter leurs affects⁴ ». On peut davantage s'étonner quand on constate que le même schéma est convoqué pour expliquer le fonctionnement du langage. Pourtant, si tant est que son corps « se trouve affecté et disposé par les traces d'un corps extérieur de la même manière qu'il fut affecté » par le passé, le romain passera « aussitôt⁵ » d'une image à une autre : l'image d'un fruit appelle tout de suite l'image sonore « *pomum* », et inversement. Parler serait, pour l'adulte, du même ordre qu'imiter bêtement, comme le fait le nourrisson, les sourires ou les pleurs des parents : sitôt que le corps est disposé d'une certaine manière par une image, sitôt le corps est disposé à réveiller une image voisine.

Pour Spinoza, il semblerait donc que le langage soit une aptitude du corps qui peut s'exercer de la façon la plus automatique qui soit. En effet, puisqu'il « n'est pas au libre pouvoir de l'Esprit de se souvenir d'une chose ou bien de l'oublier », il n'est pas au libre pouvoir de l'esprit de parler, car pour parler, encore faut-il se rappeler des mots, et par conséquent être disposé d'une certaine manière par les causes extérieures⁶. C'est la raison pour laquelle les hommes ne savent pas tenir leur langue et parlent à tort et à travers, tant la

¹ E III 56 dém.

² E III 32 sc.

³ *Ibid.*

⁴ E IV 68 sc.

⁵ E II 18 sc.

⁶ E III 2 sc.

parole n'est pas en notre libre pouvoir : « Même les plus habiles, en effet, pour ne rien dire de la plèbe, ne savent se taire¹. » Au contraire de Descartes qui opposait massivement au mécanisme auquel obéit le perroquet la pertinence du sens des paroles humaines, en y incluant même celles des fous², Spinoza n'inscrit pas de différence de nature entre le langage humain le plus commun (celui fondé sur l'ordre et l'enchaînement des images contractées au gré des rencontres) et les automatismes fondés sur l'habitude et la répétition³. Celui qui, par le seul ouï-dire, fait confiance à la règle de trois qu'il a apprise d'un tiers, se voit comparé à un aveugle parlant des couleurs ou à un perroquet : « tout ce qu'il aura pu dire là-dessus, il l'aura répété comme le perroquet répète ce qu'on lui a appris⁴. » Certes, la comparaison avec le perroquet ne s'applique qu'à celui qui se fonde sur le seul ouï-dire, pas même sur l'expérience vague, mais n'est-ce pas là, au fond, le cas pour une grande partie de nos paroles ? Ainsi, sous l'effet d'une sollicitation extérieure qui vient réveiller une image liée à celle (certainement complexe) de la règle de trois, l'individu se trouve disposé comme au temps où il en a entendu parler pour la première fois, et se contente, « aussitôt », d'enchaîner. Parler, c'est être disposé d'une certaine façon qu'on est disposé à agiter sa langue, sans mobiliser la moindre capacité intelligente. Nombreuses sont nos conversations dont on pourrait dire qu'elles sont déjà écrites dans les corps avant d'être échangées pourtant avec toute la spontanéité et l'authenticité que semble commander la rencontre unique et originale. Peut-être en est-il de même de l'orateur qu'évoque Bourdieu, qui se grise de son discours déployé sur le mode automatique « à la façon d'un train apportant ses propres rails », sorte d'« automate spirituel⁵ » exerçant sa puissance oratoire sans calcul et sans réflexion, mais avec tout l'élan de la nécessité. L'expression « automate spirituel » n'est pas à entendre ici au sens que lui donne Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, où elle désigne davantage l'automatisme de la connaissance vraie. Peut-être vaudrait-il mieux parler ici d'automate corporel, mais on perd alors le jeu de mot, puisque bien des gens dits « spirituels » sont en fait de véritables automates, débitant des bons mots à la moindre sollicitation comme un

¹ TTP XX-4

² Descartes, Lettre à Newcastle du 23 novembre 1646, AT IV p. 571-576. Voir aussi *Discours de la méthode*, AT VI p. 56-58.

³ Voir C. Hervet, *De l'imagination à l'entendement. La puissance du langage chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, coll. Les anciens et les modernes, 2011, p. 66.

⁴ CT II-I-3. Même remarque dans TTP XIII-6, qui distingue les « paroles dépourvues de pensée et de signification » comparables aux sons des perroquets et automates, des démonstrations philosophiques. Puisqu'on ne passe pas la majeure partie du temps dans des démonstrations philosophiques, on peut en conclure avec Leibniz que « Nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. » *Principes de la philosophie [Monadologie]*, dans *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes*, Paris, Garnier Flammarion, 1996, §28, cité par P. Bourdieu, qui dans *La distinction*, *op. cit.*, p. 553, change un peu la citation (« sommes automates »), mais respecte la lettre du texte dans *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 233.

⁵ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.*, p. 273.

distributeur à boissons. On notera, dans cette citation de Bourdieu – qui s'inspire ici de Ruyer¹ – la comparaison du train apportant ses propres rails. Cette comparaison, qui illustre parfaitement notre conception de l'action, n'est cependant pas prise ici en un sens déterministe, bien au contraire : Bourdieu considère que la règle qui préside à l'effectuation de l'action n'est pas censée fonctionner sur un modèle déterministe et mécaniste. Cette citation intervient précisément pour illustrer l'« invention sans intention » que permettent les « schèmes acquis² ».

Nous le verrons, parler suppose davantage de liaisons d'affections et d'activité (même partielle) de la part de l'agent qu'imiter de la façon la plus immédiate comme le fait le nourrisson, et cela n'est certainement pas sans conséquences éthiques. De même, Spinoza insinue bien une *hiérarchie* entre celui qui répète la règle de trois par ouï-dire et celui qui se fonde sur l'expérience. Tous les exposés que fait Spinoza des différents genres de connaissance, que ce soit dans le *Court traité*, le *Traité de la réforme de l'entendement* ou l'*Éthique*, suggèrent en effet une hiérarchie entre la connaissance par ouï-dire et la connaissance par expérience : la première dépend pour l'essentiel du dehors, tandis que la seconde se comprend déjà davantage par les lois de la nature de l'individu telle qu'elle est constituée. C'est déjà un degré de plus dans l'automaticité, dont le plus haut degré n'est rien d'autre, nous le verrons, que la liberté. Pour le moment, contentons-nous cependant de remarquer que *toutes* les opérations qui ont pour point d'ancrage des images vont être pensées selon le même modèle général exposé pour la première fois dans le scolie de la proposition 18 d'*Éthique* II : disposition *du* corps (et simultanément de l'esprit) comme affection, d'où *aussitôt* disposition du corps et de l'esprit à effectuer telle ou telle opération. C'est ainsi que ce schéma est convoqué pour décrire tant les agissements hautement passifs de l'enfant que les associations d'idées qui nous mettent sur la voie de l'activité rationnelle, en passant par la vie passionnelle la plus commune, sans parler de la mémoire et du langage déjà évoqués.

Les enchaînements d'affection complètement délirants qu'effectue l'individu passif se font « aussitôt », et ce parce qu'ils obéissent au mécanisme de l'habitude décrit dans le scolie d'*Éthique* II 18. Par exemple :

Proposition : Si l'Esprit a une fois été affecté par deux affects à la fois, lorsque plus tard l'un des deux l'affectera, l'autre l'affectera aussi.

¹ R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, Albin Michel, 1966, p. 136. L'auteur se sert de cette image pour combattre une conception trop mécanique de l'action et du développement organique.

² Wittgenstein critique l'idée selon laquelle les règles fonctionneraient à la manière de rails, dans les *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §218 et *sq.* Refusant tout mécanisme dans l'explication de l'action, Wittgenstein rejeterait cette comparaison qui fait du discours non pas l'observation d'une règle non contraignante et non cérébrale, mais l'effet de mécanismes déterminés selon une structure incorporée.

Démonstration : Si le Corps humain a une fois été affecté par deux corps à la fois, lorsque plus tard l'Esprit imaginera l'un des deux, aussitôt [*statim*] il se souviendra de l'autre (*par la proposition 18 partie 2*) [...]¹.

De façon similaire, si un jour nous avons éprouvé de la joie en présence d'une femme qui louche, la seule présence d'une femme qui lui ressemble provoquera aussitôt de la « sympathie² » pour elle. Il en va de même, par exemple, du raciste : aussitôt qu'il voit un individu qui ressemble à d'autres qui l'ont habituellement affecté de tristesse, il sera affecté de haine à son égard avec l'idée d'une classe ou d'une nation pour cause³. En effet,

[...] cette ressemblance avec l'objet, nous l'avons, dans l'objet lui-même, contemplée avec un affect de Joie ou bien de Tristesse ; et par suite, quand l'Esprit sera affecté de son image, il sera aussitôt [*statim*] affecté également de l'un ou de l'autre de ces affects, et par conséquent la chose dont nous percevons qu'elle a cette même chose sera par accident cause de Joie ou bien de Tristesse ; et par suite, même si ce en quoi elle ressemble à l'objet n'est pas la cause efficiente de ces affects, nous aimerons pourtant cette chose ou bien nous l'aurons en haine⁴.

On constate ici que les attitudes les plus immédiates et spontanées, produites avec l'adhésion la plus entière de l'agent, obéissent entièrement à des dispositions contractées qui opèrent malgré nous sous l'effet de causes extérieures. Le mot « aussitôt » est là pour signaler l'élan avec lequel nous opérons volontiers ce que nous sommes contraints d'accomplir.

Ce schéma convient donc parfaitement pour penser l'action dont l'individu est au plus haut point cause inadéquate. Mais la libération éthique passe elle aussi par la contraction d'habitudes. Une offense nous a été faite, aussitôt nous devons penser au principe qu'il faut vaincre la haine par l'amour, principe gravé dans la mémoire et que nous avons ainsi « sous la main [*in promptu*]⁵ ». L'idée est ici de court-circuiter la méditation dans le moment de l'action en contractant des habitudes vertueuses – ce qui certes suppose d'avoir eu le temps, en amont, de méditer pour l'incorporer. C'est la raison pour laquelle il s'agit là de « prescriptions de la raison⁶ » qui se donnent sous la forme d'images, de formules, voire de slogans – qu'on pense à la devise *Caute* dont Spinoza avait fait son sceau – certes *conformes* à l'ordre rationnel, mais néanmoins *d'un autre ordre*. Il en va de même de l'idée de Dieu qui doit être jointe, par la force de l'habitude, à n'importe quelle autre image⁷. Étant donné que seule une image peut être jointe à une image, il faut comprendre que l'idée de Dieu dont il est question dans ces propositions est une *image* de l'idée de Dieu, ou un complexe d'images, au premier rang desquelles doit figurer le *mot* « Dieu ». Ainsi, comme le romain qui passe de

¹ E III 14.

² E III 15 scolie. La démonstration convoque E III 14.

³ E III 46.

⁴ E III 16 dém., sur laquelle se fondait E III 46.

⁵ E V 10 sc.

⁶ *Ibid.*

⁷ C'est le sens des propositions 12 à 14 d'E V.

l'image de fruit à l'image du mot *pomum*, celui qui tente de s'abstraire des fluctuations affectives causées par les circonstances extérieures doit parvenir non seulement à penser aussitôt à quelques principes moraux, mais aussi à relier ces affections à l'idée de Dieu, de façon à ce que celle-ci soit le plus souvent évoquée dans l'esprit. Dès qu'on m'offense, je dois pouvoir *aussitôt* m'imaginer la formule « Dieu cause de toute chose », de façon à occuper le terrain de l'imagination avec d'autres pensées que celles qui se rapportent à l'offense. C'est qu'il faut *gagner du temps*, et le meilleur moyen de gagner du temps, c'est encore de l'*occuper* avec des pensées positives automatiques :

Si la Colère, qui naît habituellement des plus grandes offenses, n'est pas si facile à surmonter, elle le sera pourtant, quoique non sans flottement de l'âme, *en beaucoup moins de temps* que si nous ne nous étions pas livrés préalablement à ces méditations [...]¹.

Car si nous ne pensons pas d'emblée et, d'une certaine façon, bêtement, à « Dieu cause de toute chose » ou au principe selon lequel on ne vaincra jamais mieux la haine que par l'amour, nos pensées seront toutes entières occupées par l'offense, et « aussitôt [*statim*] nous nous efforcerons de rendre le mal² ». C'est ainsi qu'il faut prendre appui sur la rapidité des dispositions vertueuses pour s'affranchir des dispositions nuisibles dont la rapidité d'exécution est elle aussi formidable. En ce sens, la civilisation a produit une certaine forme de vertu fondée sur des habitudes qui n'ont rien d'intellectualisé. Autant, en paroles, bien des gens ne peuvent pas s'empêcher de parler de vengeance et de destruction à l'évocation de crimes odieux, se rengorgeant ainsi de leur supposé sens de la justice ; autant, dans les actes, la plupart s'en remettent à l'institution judiciaire et ne songent même pas à se faire justice eux-mêmes. Cependant, même l'expérience acquise ne suffit pas toujours à compenser la rapidité et la force d'exécution des enchaînements passionnels. On le voit avec l'exemple de l'amant auparavant éconduit qui se complaisait dans le dénigrement des femmes et se vantait de ne plus se laisser abuser, et qui « s'empresse » d'oublier les enseignements de l'expérience « sitôt que leur amante recommence à les recevoir³ », et ce même après bien des déconvenues. « On ne m'y reprendra plus jamais », dit-on avant de se laisser reprendre.

Toutes ces analyses sont fondées sur la proposition 18 d'*Éthique* II et sur le lien entre les dispositions du corps et, corrélativement, des idées dans l'âme, et la disposition à certaines opérations physiques et mentales. Ce relais⁴ effectué par et dans le corps et l'esprit de l'agent

¹ E V 10 sc. Nous soulignons.

² E III 40 cor. 2

³ E V 10 sc.

⁴ F. Héran, « La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *art. cit.*, parle de l'*habitus* comme d'un concept permettant d'opérer la liaison entre l'objectif (l'extériorité, les structures sociales) et le subjectif (les désirs, les actions), en désignant une « commutation » qui

se fait de façon univoque et déterminée, et non réflexive, ce que signale à chaque fois le mot *statim* – parfois les mots *simul* et *illico* – dont la dimension anti-intellectualiste doit être précisée.

2) Vitesse des dispositions et complexité des frayages empruntés

En effet, l'insistance sur la rapidité d'exécution n'est pas là pour signifier l'*immédiateté* de la réaction, au sens strict d'une absence de médiation, mais pour indiquer l'absence de médiation *de la raison*, et plus généralement de la conscience. Nous l'avons déjà implicitement évoqué à propos du langage notamment, les liaisons rapides effectuées par l'agent peuvent être extrêmement complexes et opérer de nombreuses médiations entre la cause extérieure et l'opération. C'est le cas par exemple des juifs du temps de Moïse, qui ne pouvaient rien faire sans être « en même temps [*simul*]¹ » déterminés à se souvenir de la Loi :

[...] il ne leur était pas permis de labourer, de semer, de moissonner à leur guise, mais selon un commandement bien déterminé de la loi ; et non plus de manger, de s'habiller, de se couper les cheveux et la barbe, ni de se réjouir ni de faire quoi que ce soit sinon selon les ordres et commandements prescrits dans les lois. Et qui plus est, ils étaient tenus d'avoir sur les portes, sur les mains et entre les yeux, certains signes pour les inviter constamment à l'obéissance².

Il ne faut pas comprendre ici que le souvenir est de l'ordre de l'intuition simple et intellectuelle d'une représentation consciente. Il n'est pas question pour les juifs de se souvenir qu'ils doivent obéir à la loi et agir en conséquence, mais bien plutôt de lier ensemble leurs actes à l'image de l'autorité, sur le mode automatique de la liaison nécessaire et incorporée exposé dans *Éthique* II 18 sc. On doit donc parler davantage de « discipline [*disciplina*]³ » ou de « dressage⁴ », en ce qu'il s'agit moins de se souvenir du contenu de la loi et de sa prescription, que d'intégrer dans ses connexions synaptiques le fait du commandement : « faire ceci parce qu'il le faut ». Comme le dit Milgram, l'éducation des

se produirait dans et par l'agent. Voir dans l'*habitus* et les dispositions des commutateurs est en effet une belle image, qui convient moins à Bourdieu, dont nous avons évoqué le refus d'être considéré comme mécaniste, qu'à Spinoza. Nous préférons cependant l'image du « relais » en ce qu'elle insiste davantage sur l'activité et la puissance que met l'agent à accomplir ce que les causes extérieures le disposent à accomplir.

¹ Cet emploi du mot *simul* n'est pas identique à celui qu'on trouve par exemple en E III 2 sc. où il est question de souligner que ce qui arrive au corps et à l'esprit se passe en même temps, au sens où l'un n'est pas cause de l'autre. Il s'agit plutôt, dans ce passage du TTP, de souligner le caractère extrêmement rapide de l'enchaînement mémoriel, selon le modèle exposé en E II 18 sc.

² TTP V-11.

³ TTP XVII-25 à propos des mêmes exemples.

⁴ A. Matheron, *Le christ et le salut des ignorants*, Paris, Aubier Montaigne, coll. Analyse et raisons, 1971, p. 16 et 19. Voir aussi *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 450, à propos de l'État hébreu : « les sujets, dès leur plus jeune âge, doivent être dressés à obéir ». F. Lordon parle quant à lui de « domestication des *conatus* » à propos du rôle des institutions. F. Lordon, *La société des affects*, « La légitimité n'existe pas », *op. cit.*, p. 140.

enfants consiste toujours en même temps à leur apprendre à faire quelque chose de précis et de déterminé *et* à leur apprendre à obéir *en général* :

[...] quand un père donne à son enfant une prescription morale à suivre, il joue en réalité sur deux tableaux. D'une part, il lui expose la nature spécifique d'un ordre à exécuter. D'autre part, il l'exerce à se plier à l'exigence de l'autorité en soi¹.

La constance de l'obéissance à laquelle invitent les signes et dont parle Spinoza dans le passage cité plus haut renvoie à l'*obsequium* qui désigne chez Spinoza la « volonté constante » d'obéir à la loi, et qui peut se faire de la façon la plus irréfléchie et habituelle qui soit. C'est d'ailleurs en ce sens que Bourdieu, lecteur de Matheron, réfère à Spinoza quand il parle de l'inculcation implicite de l'ordre politique établi à travers l'inculcation des formules de politesse explicitement transmises². Le corps est alors traité comme « pense-bête », ce qui génère des « automatismes », comme le montre la difficulté que nous éprouvons par exemple à ne pas formellement marquer du respect même à celui qu'on méprise, si tant est que celui-ci possède les marques à respecter. Bourdieu explique ainsi que la soumission aux convenances même les plus arbitraires et absurdes du point de vue rationnel (comme le sont certaines conventions de politesse ou les rites du peuple juif) a pour fonction de marquer et d'attester formellement de la disposition à se soumettre à n'importe quel ordre, tant qu'il provient de l'ordre établi.

Ce sont donc des liaisons d'affections, qui sont empruntées chaque fois selon un ordre déterminé et incorporé, qui font que nous relions très rapidement tel signe, telle image, à telle action conforme à l'ordre établi, et que nous marquons par là notre obéissance à cet ordre, chaque image et chaque action étant elles-mêmes liées à l'image de l'autorité en général, parentale ou étatique. C'est en ce sens que Spinoza peut dire à la fois que c'est « en même temps » que les juifs pratiquent leurs actions particulières et qu'ils se souviennent de la Loi, et que cette reconnaissance de leur obéissance – reconnaissance du fait qu'ils relèvent du droit d'autrui – se fait non seulement par des actions, mais aussi par des « méditations continuelles³ ». On se doute bien qu'il ne s'agit pas là de méditer selon un modèle cartésien de recherche de la vérité, mais davantage de méditer selon le modèle de la litanie, qui n'a même plus besoin d'être prononcée ni même d'être consciente. C'est une méditation qui ressemble plus à la récitation du *Pater Noster* par les mendiants qui ne comprennent pas le

¹ S. Milgram, *Soumission à l'autorité*, trad. E. Molinié, Calmann-Lévy, coll. Liberté de l'esprit, 1974, p. 170.

² P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.*, p. 296 à 300. Il reprend la définition de l'*obsequium* que donne A. Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 349.

³ TTP V-12.

latin dont parle Hobbes dans les *Éléments*, qu'à la méditation philosophique (du moins si on se la représente comme elle prétend se présenter) :

Et la raison (*ratio*) n'est plus dès lors qu'une oraison (*oratio*), la coutume ayant, en général, une puissance si grande que l'esprit n'a qu'à suggérer le premier mot pour que le reste des mots suive machinalement, et sans être suivis par l'esprit. Ainsi en est-il des mendiants lorsqu'ils récitent leur *pater noster*, assemblant les mots d'une certaine manière comme ils l'ont appris lors de leur éducation, de leurs nourrices ou de leurs compagnons ou de leurs professeurs, n'ayant aucune image ou conception dans leurs esprits répondant aux mots qu'ils prononcent¹.

Curieusement, Hobbes ne convoquera pas un tel modèle dispositionnaliste pour tenter d'expliquer comment peut se produire l'obéissance à la loi. En réalité, cela s'explique très bien par son contractualisme, qui fait tout reposer sur l'engagement et la promesse intellectualisée. Quoi qu'il en soit, le « souvenir de la Loi » n'est pas, chez Spinoza, une intuition de l'idée intellectualisée de la Loi, comme le serait un impérieux rappel à l'ordre de la part de l'autorité, mais plutôt une liaison d'affections incorporées, comme un ordre qui se rappelle à nous, en nous et, d'une certaine manière, par nous, mais malgré nous :

[...] leur vie était de part en part un culte continu de l'obéissance (voir chap. V sur l'usage des cérémonies). C'est pourquoi, à ces hommes tout à fait habitués à elle, cette obéissance ne devait plus paraître servitude mais liberté ; ce qui avait encore comme conséquence que personne ne désirait ce qui était interdit mais ce qui était commandé².

Il faut donc comprendre que si tout est affaire de mémoire et de reconnaissance de l'autorité de la loi, cette mémoire et cette reconnaissance n'ont strictement rien à voir avec un exercice réfléchi de facultés intellectuelles, mais sont davantage de l'ordre d'enchaînements automatiques entre des images : « La rationalité de l'État n'est pas *conçue* par l'individu, mais elle est *perçue* par une mécanique des signes³. » Les traces ne sont pas seulement des marques sur un corps, elles forment un frayage, un réseau complexe, qui conduit tendanciellement – mais jamais complètement⁴ – l'agent à s'identifier à la loi et à l'État. C'est ainsi que les interdits, religieux notamment, et, par exemple, les emplois du temps, dont se dotent aussi les religions, peuvent toujours paraître idiots si on les aborde d'un point de vue « spirituel » et rationnel. Leur fonction n'est pas d'avoir en eux-mêmes un sens. Plus ils sont arbitraires, plus ils remplissent leur fonction qui est de signifier justement que ce n'est pas sur le sens ou la rationalité des commandements que peut se fonder l'acte de gouverner, mais sur l'obéissance

¹ Hobbes, *Éléments du droit naturel et politique*, trad. Delphine Thivet, Paris, Vrin, 2010, I-5, p. 69.

² TTP XVII-25.

³ J. Saada, « Le corps-signe. Ordre des passions et ordre des signes : une économie du corps politique », in *Spinoza et la politique. Actes du Colloque de Santiago du Chili, mai 1995*, H. Giannini, P.-F. Moreau, P. Vermeren, L'Harmattan, 1997, p. 74. J. Saada écrit encore p. 76-77 : « L'interprétation qu'ils font des images repose sur un ordre des affections corporelles préalablement constitué, c'est-à-dire qu'elle est réglée par la disposition, la constitution et les habitudes du corps ».

⁴ TTP XVII-1 et 3.

aveugle, quelque soit l'ordre. Aussi, le sujet qui parvient à identifier une heure de la journée à un devoir rituel est un bon sujet, non pas en tant qu'il se réfère à une loi transcendante qui lui ferait face et dont il saisirait la légitimité, mais en tant qu'il lie immédiatement le signe de l'heure à un comportement, comportement relié lui-même à l'image d'un texte dont l'interprétation est réservée à un pouvoir, pouvoir dont l'image est elle aussi immédiatement évoquée. Mais on remarquera que le fidèle ne pense pas *explicitement* à tout cela, même s'il le fait *à cause* de cela. C'est parce que le pouvoir a édicté des règles qu'il obéit, mais il croit obéir spontanément, ayant incorporé ce pouvoir ainsi naturalisé¹. Des dispositions corporelles déterminent ainsi à certaines opérations de façon immédiate, non rationalisée et même non conscientisée, sans pour autant exclure un réseau complexe de médiations qui constitue la structure symbolique du pouvoir.

En effet, l'immédiateté de la liaison, ou plutôt, son extrême rapidité et son caractère non intellectuel, n'excluent pas la complexité des frayages empruntés. On ne le voit jamais aussi bien que lorsque Spinoza explique la formation de l'idée de temps à partir de l'exemple de l'enfant, qui constitue encore une fois le point de référence idéal pour penser une nature humaine vierge de tout acquis et de préoccupations diverses. Cet enfant relie dans une première série d'expériences l'image du matin avec l'image de Pierre, l'image du midi avec celle de Paul, et enfin celle du soir avec celle de Siméon. Sont ainsi contractées trois liaisons différentes. Parallèlement à ces liaisons s'en constitue une autre, qui consiste à relier ces réseaux d'images (matin-Pierre, midi-Paul, soir-Siméon) dans un réseau plus large : l'enfant, à la vue du soleil qui se lève, imagine non seulement Pierre, mais aussi et en même temps le midi avec Paul, et le soir avec Siméon. C'est dire que ses attentes multiples sollicitées par *une* affection passent par un ensemble de médiations relativement complexes. Pour autant, Spinoza prend bien soin de préciser qu'il imaginera « tout de suite [*illico*] » le déroulement de

¹ Que le comportement de l'agent puisse s'expliquer par des causes qu'il ignore n'exclut pas le fait qu'il puisse *s'inventer* des *raisons* d'agir comme il agit, par exemple en naturalisant son obéissance qui se voit par exemple fondée illusoirement sur une hiérarchie naturelle. La légitimation de l'ordre établi peut ne pas être élaborée intellectuellement, par le seul fait de l'incorporation de l'arbitraire qui fait de l'histoire une seconde nature. En ce sens, le fait que le pouvoir s'exerce d'abord sur les corps (habitudes) et que la conscience ne soit que conscience des effets mais non des causes fournit un principe d'explication efficace pour rendre compte de la naturalisation du pouvoir. Mais l'agent peut tenter de justifier de façon plus construite l'élan tout automatique qu'il met dans l'accomplissement de ses actions, de façon à adhérer en conscience à ce à quoi il est condamné. Dans le domaine des neurosciences, L. Naccache permettrait de développer une telle théorie : la conscience serait en quelque sorte une instance d'interprétation fictionnelle de ce qui nous arrive. A partir de cas pathologiques qui mettent en évidence l'aptitude des agents à *s'inventer* des raisons d'être comme ils sont, ignorants que ce sont des processus strictement physico-chimiques qui les déterminent, il en vient à poser l'hypothèse que la psychanalyse comme récit rate absolument les causes véritables des phénomènes qu'elle cherche à expliquer, mais qu'elle peut avoir une vertu thérapeutique par son seul effet pragmatique de production d'un discours qui donne du sens à ce qui, dans le fond, n'en a pas du tout. Voir L. Naccache, *Le nouvel inconscient. Freud, le Christophe Colomb des neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 2006.

la journée, « sitôt [*statim*] qu'il voit la lumière du matin ». La grande rapidité de l'enchaînement n'exclut pas le caractère compliqué du frayage emprunté et un certain nombre de médiations entre l'*input* et l'*output*.

On remarquera qu'il aura suffi à l'enfant d'une expérience pour contracter une habitude, même si la suite du texte concède que la répétition de cette expérience vient renforcer l'attente. C'est dire que Spinoza, à l'instar de Dewey par exemple¹, ne comprend pas l'habitude à partir de la répétition, mais davantage la répétition à partir de l'habitude². Il faut en effet parler ici d'une activité de contraction et de concaténation des images qui précède et explique les opérations de l'agent, opération qui consiste ici à attendre la reproduction du même. Il nous suffit pour le moment de remarquer que l'agent qui est disposé à certaines représentations ne l'est pas de façon entièrement *passive*, même s'il est *déterminé* et même *contraint* à effectuer ces associations.

Les exemples du romain, du soldat et du paysan du scolie de la proposition 18 d'*Éthique* II le laissent déjà bien entendre. Le terme *statim* est convoqué pour signifier l'élan, la puissance avec laquelle l'individu investit les traces. Cette puissance et cette activité (passivement conditionnée) excluent toute forme de *raisonnement* de la part de l'entendement³, mais n'excluent pas un certain nombre de médiations entre sollicitation et réponse. La rapidité avec laquelle on s'exécute implique donc davantage l'idée d'une puissance automatiquement conditionnée qui emprunte des réseaux parfois complexes, plutôt qu'une immédiateté proprement dite. Il s'agit d'une « affirmation confuse » contenue dans toute idée imaginative, corrélative d'un investissement physique des traces cérébrales, qui conduit l'esprit à passer « assez immédiatement⁴ » de l'idée d'une chose à ce à quoi elle est reliée.

¹ Dewey, dans *Human nature and conduct*, J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, 1983, p. 32, écrit à propos du terme « habitude » : « [...] nous devons protester contre la tendance, dans la littérature psychologique, à limiter sa signification à la répétition. [...] La répétition n'est en aucun cas l'essence de l'habitude. La tendance à répéter des actes est une incidence de la plupart des habitudes, mais pas de toutes. » Nous traduisons.

² L. Bove souligne ainsi que l'Habitude (avec un H majuscule) n'est pas « le comportement acquis dans la répétition d'une même expérience (par laquelle se contractent en nous des habitudes), mais l'aptitude (ou la puissance spontanée) du Corps à lier, dès la première expérience, deux ou plusieurs affections, qu'elles soient simultanées ou successives. » L. Bove, *La stratégie du conatus*, *op. cit.*, p. 24. L'auteur montre bien ce que c'est qu'être *cause* inadéquate, quand il souligne, à propos de ces liaisons d'affections contractées dans et par l'agent, la part d'« activité-passive » de l'esprit et la « capacité intrinsèque d'autonomie du Corps, même si son mécanisme d'association des images est en régime d'hétéronomie. » *Ibid.*, p. 25-26.

³ Il nous semble délicat de parler de « déduction » opérée par l'enfant du scolie sur la formation du temps, comme le fait Bove dans *La stratégie du conatus*, *op. cit.*, p. 43.

⁴ PM I-1 : « [...] la cause qui fait que ces modes de penser [les Êtres de raison] sont pris pour des idées de choses est qu'ils proviennent et naissent des idées de choses assez immédiatement pour être très aisément confondus

3) *Le désir enchaîné*

La vitesse avec laquelle nous passons d'une affection à une autre explique aussi la vitesse avec laquelle nous passons d'un *désir* à un autre. Dès le *Court traité*, Spinoza souligne l'idée selon laquelle le désir n'est que l'effet immédiat d'une affection du *conatus* :

Quelqu'un, en effet, ayant entendu dire d'une chose qu'elle est bonne, ressent de l'appétit et de l'attrait envers cette même chose, comme on le voit chez un malade qui, rien qu'en entendant dire par le médecin que tel ou tel remède est bon pour son mal, est aussitôt [*terstond*] attiré par ce remède¹.

Encore une fois, il n'est pas question d'immédiateté au sens d'absence de médiations. Il faut encore que le malade reconnaisse dans le médecin une autorité, qu'il enchaîne les paroles de celui-ci avec les images qu'il connaît lui-même, etc. Mais l'idée consiste davantage à souligner la vitesse d'exécution avec laquelle le malade opère ces enchaînements pourtant complexes, de façon à effacer toute connotation réflexive dans la naissance du désir : « aimant une chose, lorsque nous découvrons une chose meilleure que celle que nous aimons alors, nous nous y attachons toujours aussitôt [*terstond*], abandonnant la première². »

Il suffit donc d'être affecté d'une certaine manière et d'être disposé d'une certaine façon pour être aussitôt disposé à désirer les choses même les plus absurdes, ce qui souligne encore l'extrême labilité de l'automate :

Nous l'observons communément chez les enfants envers leur père, lesquels, parce que le père déclare que ceci ou cela est bon, y inclinent sans rien en savoir de plus. Nous voyons également cela chez ceux qui, par amour de la patrie, perdent leur vie ; et encore chez ceux qui, ayant entendu parler de quelque chose, en viennent à l'aimer³.

Cette facilité et cet élan que nous mettons à faire et produire ce que nous sommes déterminés à produire par les affections de notre essence indiquent donc ce que nous concevons sous le concept de disposition. Disposé d'une certaine façon par des causes extérieures (ou par des mouvements spontanés des parties internes), nous sommes aussitôt disposés à penser ou effectuer certaines opérations complexes, sans qu'il soit nécessaire

avec elles à moins de l'attention la plus diligente [...]». La rapidité produit la confusion, qui produit la naturalisation de l'arbitraire du signe.

¹ CT II-III-10.

² *Ibid.*, II-V-10.

³ *Ibid.*, II-III-5. On remarquera l'exemple encore privilégié de l'enfant : sa passivité extrême se situe ici non pas seulement dans le fait qu'il est contraint par l'extériorité, mais aussi et surtout en cela qu'il n'enchaîne cette contrainte avec aucune autre image qui lui permettrait de ne pas réagir ici non seulement aussi rapidement, mais surtout aussi *immédiatement*, comme l'enfant qui imite d'E III 32 sc. : la complexité des frayages incorporés pourrait permettre d'y « réfléchir à deux fois » comme on dit, « réfléchir » à entendre ici en un sens très physique, comme une lumière est réfléchiée et déviée. En ce sens, le patriote un peu fruste et l'influencé naïf sont de grands enfants.

d'invoquer des capacités latentes : « les décrets de l'Esprit ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes, et pour cette raison varient en fonction de l'état du Corps¹. »

L'enchaînement nécessaire de la « disposition du cerveau » à la disposition à penser, désirer et faire quelque chose est si vrai qu'il est impossible de désirer faire ou penser quoi que ce soit d'autre sans y être disposé². Spinoza prend l'exemple, auquel nous avons déjà fait allusion dans notre première partie, d'« un enfant à qui il arrive de percevoir une chose pour la première fois » :

Par exemple, je tiens devant lui une clochette qui, produisant un son agréable à son oreille, éveille en lui un appétit. Voyez maintenant s'il pouvait éviter qu'un tel appétit ou désir s'éveille en lui. Si vous dites que oui, je demande : comment, par quelle cause ? Toujours pas par quelque chose qu'il sait être meilleur, car c'est là tout ce qu'il sait. Pas non plus parce que cela lui semble mauvais, car il ne connaît rien d'autre et que ce plaisir est le meilleur qu'il ait jamais éprouvé. Mais peut-être aura-t-il la liberté d'écarter l'appétit qu'il éprouve ? De là devrait suivre que cet appétit puisse bien commencer en nous sans liberté, mais que nous aurions quand même en nous la liberté de l'écarter. Mais cette liberté ne peut résister à la démonstration ; que pourrait bien être en effet ce qui aurait la capacité de détruire cet appétit ? L'appétit lui-même ? Certainement pas, car il n'existe rien qui, par sa propre nature, cherche à se détruire soi-même. Qu'est-ce qui pourra bien, à la fin, le déterminer à s'écarter de cet appétit ? Rien d'autre, en vérité, à moins que selon l'ordre et le cours de la Nature il ne soit affecté par une chose qui lui soit plus agréable que la première³.

Plutôt que de s'étonner que les enfants ne soient pas tous de grands lecteurs de Racine, il faudrait faire en sorte que la lecture de Racine leur « soit plus agréable ». Pour vouloir, encore faut-il pouvoir. Chacun veut ce qu'il peut vouloir, et ne veut pas ce qu'il ne peut pas. Le drame de toute éducation, c'est d'être confrontée non à l'indifférence, non à l'incapacité, mais à l'impuissance de l'individu à s'imaginer apte à ce à quoi précisément il n'est pas apte, imagination qui pourtant est nécessaire à l'action d'éduquer. Le fameux « c'est pas pour moi » et toutes ses variations infinies manifeste moins la conscience d'un manque que l'effort pour persévérer dans un état positif qui produit tout ce qu'il peut, mais rien que ce qu'il peut, et qui exclut donc toute autre voie tant qu'il n'aura pas été disposé à l'imaginer et à la désirer comme possible. Il faut en effet prendre en considération l'impossibilité en acte de ce qui n'est pas en acte imaginé comme possible : « tout ce que l'homme imagine ne pas pouvoir faire, il l'imagine nécessairement, et cette imagination le dispose de telle sorte qu'il ne peut pas faire, en vérité, ce qu'il imagine ne pas pouvoir faire⁴. »

L'*amor fati* impliqué dans tout état conduit à vouloir ce qu'on peut et rien que ce qu'on peut, car il est *effectivement* impossible d'être et de vouloir autre chose *dans l'état*

¹ E III 2 sc.

² Du moins pour ce qui concerne l'homme en régime d'hétéronomie passionnelle. On verra plus tard ce qu'il en est pour l'homme actif et rationnel.

³ CT II-XVII-4.

⁴ E III déf. 28 expl.

présent. Il s'agit donc de *changer* l'état de l'individu en l'affectant. Si le concept d'aptitude est si important dans l'économie de l'*Éthique*, c'est parce qu'il nous dispose à imaginer des progrès qui sont *de facto* impossibles, mais qui, par « l'opinion » même de leur possibilité, *produisent de fait* ce qui n'est même plus possible, mais devient nécessaire¹, toutes choses égales par ailleurs.

L'enchaînement de la disposition au désir et à l'action explique l'incapacité chez certains de désirer ou d'agir d'une certaine manière. Nous avons rappelé, à l'occasion de notre analyse du concept d'*ingenium*, qu'il ne fallait pas ignorer le fait que certains états font positivement obstacle à certaines possibilités imaginées, et qu'il faut par conséquent « faire avec » les dispositions déjà là. On n'enseignera jamais quoi que ce soit à un individu dont on ignore les dispositions, précisément parce qu'il s'agit de modifier ses dispositions pour éveiller le désir et lever les contrariétés. On trouverait un modèle analogue dans *La formation de l'esprit scientifique* de Bachelard, à propos de l'enseignant de physique qui doit d'abord comprendre ce que les élèves ont dans la tête quand ils disent qu'un corps « flotte » pour pouvoir ensuite leur faire comprendre la poussée d'Archimède. Dans le cas contraire, on se condamne à ne pas comprendre qu'ils ne comprennent pas². Il convient en effet d'être conscient des dispositions actuelles qui contrarient et *résistent* à la contrariété que représente toute éducation ou, plus largement, tout enseignement. On le voit encore dans cette bonne volonté culturelle propre à certains élèves qui s'efforcent de faire avec tout l'élan de la bonne foi ce qu'ils croient devoir faire, effort qui fait malheureusement obstacle à ce qu'ils doivent vraiment faire. Leur désir et leurs représentations sont enchaînés à leurs dispositions. C'est par exemple la fausse représentation de ce que c'est qu'être savant qui conduit nombre d'élèves à s'égarer dans ces introductions qui n'en sont pas, avec un foisonnement de citations et de détails biographiques impressionnants. Le reproche que l'on peut entendre parfois prononcer à propos d'un élève selon lequel il serait trop « scolaire » interroge l'école davantage que l'élève : elle lui demande ce à quoi il n'est pas disposé, sans l'avoir débarrassé d'abord des *images* qu'il se fait de la culture savante et qu'elle a contribué à forger. Il *désire* faire ce qu'il fait, et persévère dans sa manière de faire comme s'il y allait de sa réussite.

Dans l'absolu et abstraction faite de la complexité et de l'inertie des *ingenia*, faire croire à quelqu'un qu'il peut être ce qu'il n'est pas doit lui permettre d'*agir* en conséquence, en le changeant d'état. On ne peut pas ce qu'on veut, on veut ce qu'on peut, c'est-à-dire ce

¹ C'est encore une fois tout le sens du *modèle* (qui est bien une image) de la nature humaine dont Spinoza parle en E IV préf.

² G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1999, p. 18.

qu'on est disposé à vouloir. Il faut donc changer l'état de l'individu pour qu'il puisse désirer changer d'état. C'est toute la difficulté de l'éthique spinoziste que de penser les conditions de possibilité d'une éthique dans un système qui affirme la nécessité des états. Les preuves et les raisonnements n'ont d'efficace qu'en tant qu'ils changent l'état de la personne, qu'en tant qu'ils modifient les dispositions du corps et de l'esprit. Mais les preuves et les raisonnements doivent trouver de la place dans l'esprit du vulgaire préoccupé de tout autre chose. Il ne servira à rien de sermonner l'avare ou l'ambitieux en lui rappelant que ses agissements sont immoraux, irrationnels ou contre-productifs, si ce sermon ne produit pas l'état positivement productif d'un désir meilleur – ce qui suppose que ce ne soit pas à proprement parler un *sermon*, qui le plus souvent éveille aussitôt la haine pour le sermonneur, ou est interprété comme visant un autre que soi. En effet, selon l'enseignement du scolie de la proposition 9 d'*Éthique* III, ce n'est pas parce qu'ils jugent l'argent ou la gloire comme étant de bonnes choses qu'ils les désirent, mais c'est parce qu'ils sont disposés à les désirer qu'ils les jugent bonnes. Plus précisément : on n'est pas ambitieux parce que la gloire est une bonne chose, ni même parce qu'on *croit* que c'est une bonne chose, mais c'est parce qu'on est déjà affecté par la gloire et qu'on est ambitieux qu'on désire la gloire comme une bonne chose et qu'on y croit. On veut toujours ce qu'on fait, on désire toujours ce qu'on peut, on croit toujours ce qu'on est déterminé à croire. Certes, et nous l'avons nous-même supposé, il est possible de dire que la croyance est disposition à l'action, et que c'est parce qu'on croit qu'un objet est bon qu'on le désire. Mais il faut alors préciser ce qu'on entend par « croyance », laquelle n'a rien d'intellectualisé. La croyance n'est en effet que l'idée ou un complexe d'idées qui expriment une affection ou un réseau d'affections dont elle n'est que l'affirmation dans l'esprit.

S'il est vrai qu'on ne désire que ce qu'on peut, il faut aussi comprendre qu'on désire positivement *tout* ce qu'on peut. Être disposé d'une certaine manière nous condamne à désirer agir d'une certaine façon, et ce nécessairement : « selon que chacun est affecté par des causes extérieures de telle ou telle espèce de Joie, de Tristesse, d'Amour, de Haine, etc., c'est-à-dire selon que sa nature est dans tel ou tel état [*constitutio*], ainsi son Désir doit-il être tel ou tel [...] ». » L'enchaînement se fait de la façon la plus stricte et déterminée qui soit, selon une modalité qu'on qualifiera de toute automatique.

Comprendre cela, c'est se donner les moyens de rendre compte des actions des hommes, de leur inertie comme de leur inconstance. Puisque nous ne cessons de changer

¹ E III 56 dém.

d'état, mais que ces changements obéissent à une certaine récurrence, et puisqu'à tout état s'enchaîne un désir de la façon la moins intellectualisée qui soit, il est possible, à partir d'une théorie spinoziste et dispositionnelle de l'action, d'expliquer la persévérance parfois idiote que certains peuvent mettre dans des agissements mortifères, comme l'inconstance notoire dont la plupart font preuve dans leurs amours et leurs haines. De même, s'il nous arrive à tous de « voir le meilleur et de faire le pire », c'est parce qu'il y a une raison, ou plutôt, une *cause* qui nous dispose nécessairement à désirer faire ce que nous savons parfaitement être nuisible. Il ne s'agit pas là de le déplorer, de s'en moquer ou de le détester, ni même de s'en ébahir au nom d'une « liberté » ou d'une « spontanéité créatrice », mais de le comprendre pour mieux agir.

Toute la troisième partie de l'*Éthique* met en évidence la relation nécessaire des dispositions du corps – et corrélativement de l'imagination – au désir selon des « lois et règles universelles de la nature » qui découlent de l'essence de l'homme comme il découle de l'essence du triangle que la somme de ses angles fasse 180° ¹. Ainsi, « autant qu'il est en lui » et sans reste, l'homme éprouvera les désirs selon les manières qu'il a d'être affecté singulièrement par les causes extérieures, et ce aussi nécessairement qu'il découle de la nature du cercle l'ensemble de ses propriétés. « *Dispositio, seu conatus* ». Selon les frayages qui se seront constitués en lui, l'individu éprouvera des haines et des amours, des craintes et des espoirs qui lui seront propres, et aussitôt il s'efforcera de détruire ou maintenir dans l'existence – ou dans l'imagination – ce qu'il imagine être cause de sa tristesse ou de sa joie. L'individu ne peut pas ne pas désirer ce qu'il est condamné à désirer étant donné son état. Il n'est pas question de s'interroger sur l'interprétation réflexive et libre qu'il pourrait fournir ici, ni sur la stratégie même pensée sur le mode d'une habileté pratique inventive², mais de montrer que chacun fait toujours tout pour accomplir tout ce à quoi il est disposé.

¹ E III préf.

² Il est cependant possible de parler de stratégie, comme le fait L. Bove, à condition d'y voir une logique pratique qui n'implique pas nécessairement la réflexivité. Il est vrai que ce concept, à la différence de celui de tactique, semble impliquer essentiellement l'idée d'une réflexivité téléologiquement orientée. L'intérêt de ces deux termes est de mettre l'accent sur l'horizon de guerre qui est celui de l'homme dans la nature. La raison pour laquelle on peut préférer le concept de stratégie à celui de tactique, c'est qu'elle inclut l'idée d'une temporalité longue, et fait moins penser à une réaction soudaine et immédiate. Même si les réactions de l'automate se font aussitôt, elles obéissent néanmoins à des frayages durables et récurrents ordonnés à une logique de la conservation de soi. En ce sens, la stratégie est construction par l'agent d'une temporalité, construction qui est d'ailleurs fondamentale chez Bove. Tout cela s'explique par le fait que la stratégie renvoie davantage à la logique globale de l'affirmation de soi, tandis que les tactiques sont commandées par cette logique globale. On utilisera donc parfois ce terme, même si son caractère un peu trop intellectualiste peut déranger. Voir aussi F. Lordon, *Désir, capitalisme et servitude. Marx et Spinoza, op. cit.*, p. 42.

Chapitre VI

La disposition, entre le manifeste et le possible : l'actuel contrarié

*Voyez-vous, il y a trois sortes de crapules dans le monde :
les crapules naïves, c'est-à-dire celles qui sont convaincues
que leur crapulerie est la plus haute des noblesses,
les crapules honteuses, c'est-à-dire celles qui ont honte de leur crapulerie,
mais qui ont quand même le désir absolu de l'accomplir quoi qu'il arrive,
et, enfin, les crapules toutes simples, les crapules cent pour cent¹.*

Être disposé d'une certaine manière, c'est donc être aussitôt déterminé à opérer d'une certaine façon. Pourtant, intuitivement, nous savons tous que nous sommes souvent disposés de telle sorte que nous avons le pouvoir de faire ou penser quelque chose, sans pour autant *le faire*. Et le concept de disposition semble pouvoir dénoter cette idée d'une propension ou d'une tendance qui ne s'actualise pas, qui reste en réserve. Un des intérêts de la notion semble en effet résider dans cet écart entre une opération virtuellement possible et cette même opération qui s'actualise. Être disposé à, ce serait ainsi avoir le pouvoir de faire, sans exercer ce pouvoir. La personne dont on dit qu'elle est « bien disposée » à notre égard ne nous apporte pas de l'aide ici-maintenant. On suppose qu'elle en éprouverait le désir si telles et telles conditions étaient remplies. Le langage courant entend bien, sous l'expression « être disposé à », l'idée d'inclination latente. De même, on a raison de supposer que *tous* les élèves *désirent* travailler, sont disposés de telle sorte qu'ils souhaitent réussir et être sérieux. Pour autant, de la disposition à la réalité de l'action, il y a parfois un gouffre.

Si l'on s'en tient à ce que nous avons dit plus haut, il faut affirmer qu'être disposé, c'est nécessairement désirer faire. Mais nous ne faisons pas effectivement tout ce à quoi nous sommes disposés. Ce problème est parfaitement résolu par Spinoza, qui use du concept dans sa dimension dynamique pour signifier les désirs ou pensées *à l'état naissant*, non encore manifestes *et pourtant pleinement opératoires*. Impossible en effet, dans l'ontologie spinoziste, de séparer la puissance de ses effets, comme le voudrait la notion de pouvoir. Pour

¹ F. Dostoïevski, *L'adolescent*, *op. cit.*, respectivement p. 112 et 32-33.

autant, il faut maintenir la richesse du concept de disposition qui permet de saisir une tendance ou une propension qui n'est pas forcément réalisée. Dans cet interstice se glissent toutes les théories dispositionnelles qui situent l'alternative dans les termes de la distinction entre l'actuel et le virtuel. Mais trop souvent, les philosophes des dispositions ne voient pas que ce qui n'est pas *manifeste* n'est pas forcément *virtuel* mais peut être pleinement *actuel et existant*, au sens strict du terme. Ce n'est pas le cas de Dewey qui, comme le souligne Guillaume Garreta,

[...] conserve de Peirce la thèse cruciale de la non-réductibilité des habitudes à leurs manifestations singulières, mais par ailleurs ne se résout pas à abandonner un point de vue actualiste sur les activités : les habitudes sont effectives, opératoires, organisant les activités qui les font apparaître et les remodelent dans le cours de l'action¹.

Le terme « habitude » doit être ici entendu au sens où nous l'avons employé plus haut : il désigne une activité non réflexive de l'agent qui ordonne selon son ordre propre les sollicitations extérieures, et revêt un sens proche de celui de « disposition » au sens spinoziste. Dewey écrit ainsi que l'habitude est

[...] ce type d'activité humaine qui est influencée par une activité antérieure, et en ce sens acquise ; qui contient en elle-même un certain ordonnancement ou organisation d'éléments subordonnés de l'action ; qui est projective, qualitativement dynamique et prête à se manifester ouvertement ; et qui est opératoire sous une forme atténuée même si elle n'est pas l'activité manifestement dominante².

Pourquoi donc Dewey ne parle-t-il pas de disposition plutôt que d'habitude ? Garreta l'explique par des raisons qui nous sont devenues familières :

Si Dewey hésite à employer le terme de disposition, c'est que ce dernier suggère, dit-il, quelque chose de simplement potentiel, d'irréel, qui aurait besoin d'une détermination extérieure à elle (comme un « acte de la volonté », par exemple) pour devenir miraculeusement effective, comme un instrument ou un outil qu'on irait chercher dans un tiroir quand on en a besoin. Mais si on garde à l'esprit que ce terme désigne une forme positive d'activité ou d'état, on peut l'employer au lieu de celui d'« habitude » pour dénoter les formes non-patentes et non dominantes des habitudes, qui peuvent à tout instant, en fonction des circonstances et des autres habitudes, devenir patentes. Différence de degré de force, et non différence de manière d'être³.

Prisonnier de la signification pragmatiste du mot « disposition », Dewey se voit contraint d'employer celui d'« habitude », qui nous semble pourtant moins adéquat pour signifier une tendance non manifeste mais pleinement actuelle. Pourtant, ce que cherche à

¹ G. Garreta, « Une régularité sans répétition ? L'habitude comme schème dynamique », in *La Régularité*, op. cit., p. 140.

² Dewey, *Human Nature and Conduct*, op. cit., p. 31, cité et traduit par G. Garreta, art. cit., p. 141.

³ G. Garreta, « Habitude et passage à l'acte : pour une version pragmatiste des dispositions », version de travail, mss 1997, p. 14. Une première version de ce texte a été prononcée lors du colloque *Figures de l'acte*, Université de Rennes, 1997. Nous remercions l'auteur de nous avoir communiqué ce document.

désigner le philosophe américain est au plus près de ce que Spinoza appelle les « dispositions » :

Le terme d'attitude [*attitude*, qu'on pourrait peut-être plutôt traduire par « manière d'être »] et, comme il est ordinairement employé, celui de disposition suggèrent quelque chose de latent, de potentiel, quelque chose qui requiert un stimulus effectif [*positive*] à l'extérieur d'eux pour devenir actifs. Si on comprend qu'ils dénotent des formes effectives d'action qui ne sont libérées qu'à condition que soit supprimée quelque tendance « inhibitoire » contre agissante, et qui deviennent alors manifestes, nous pouvons les employer au lieu du mot habitude pour dénoter les formes étouffées [*subdued*], non patentes de celle-ci. Dans ce cas, nous devons garder à l'esprit que le mot disposition signifie prédisposition, préparation à agir manifestement d'une manière spécifique dès lors que l'opportunité se présente, cette opportunité consistant en la suppression de la pression due à la domination de quelque habitude manifeste [...]¹.

Quoi qu'il en soit du mot employé, on voit que Dewey tente ici de signifier une tendance actuelle mais non manifeste, refusant ainsi l'alternative entre manifestation et virtualité. On rencontre chez Hobbes un effort comparable de distinguer ce qui est manifeste et actuel et ce qui est « imperceptible » mais tout autant actuel. L'effort, *endeavour* ou *conatus*, désigne les « petits commencements de mouvement » qui s'achèvent, s'ils ne sont pas contrariés, dans des actions visibles du type marcher, parler, etc. L'« effort » est l'autre nom de la disposition ou passion. Une différence sépare les positions de Hobbes et de Spinoza sur cette question : le matérialisme du premier le conduit à considérer ces « petits commencements » actuels exclusivement comme des mouvements du corps, imperceptibles à l'œil nu mais bien en train de se faire. L'appétit et l'aversion désignent « l'un le mouvement d'approcher, l'autre celui de se retirer² ». Hobbes reproche ainsi aux Écoles de ne voir dans l'appétit et le désir que des « mouvements métaphoriques », non des mouvements actuels. Spinoza quant à lui ne réduit pas l'appétit à un mouvement, et lorsqu'il parle de « disposition », c'est pour désigner non seulement un effort du corps, mais aussi un effort de

¹ Dewey, *Human Nature and Conduct*, *op. cit.*, p. 31-32. C'est nous qui traduisons. Le rapprochement Dewey-Spinoza sur cette question doit cependant être nuancé. Garreta, in *La régularité*, *op. cit.*, p. 157, explique que l'habitude chez Dewey n'est pas une cause à proprement parler, qu'elle serait plutôt une capacité au sens de Wittgenstein, ce qui nous semble cependant contredire tout le reste. D'ailleurs, il arrive à Dewey de parler de l'habitude comme d'une cause : ayant assimilé la volonté à l'habitude (*op. cit.*, p. 32 et 21, ainsi que 38), il écrit ainsi qu'elle est « une *cause* de conséquences ; elle est causation dans son moment propre [*personal aspect*], moment précédant immédiatement l'action. » Il écrit encore un peu plus loin : « Le mot "tendance" vise à combiner deux faits : que les habitudes ont une certaine efficacité causale, et que leur surgissement dans un cas particulier est assujéti aux contingences, aux circonstances qui sont imprévisibles et qui peuvent faire qu'un acte ne produise pas ses effets usuels. » (*op. cit.*, respectivement, p. 33 et 37). C'est nous qui traduisons. La différence essentielle se situe peut-être davantage dans le fait que, chez Dewey, l'activité de l'agent n'est pas contrainte et déterminée par une extériorité.

² Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, chapitre VI p. 46-47.

l'esprit¹. Il n'en reste pas moins vrai que, chez Spinoza, un désir à l'état naissant, une disposition, est *aussi* un mouvement du corps plus ou moins perceptible.

Les dispositions relèvent donc d'une puissance qui, pour être imperceptible, « ne laisse pas de faire ses effets sur nous² », pour parler comme Leibniz, qui soutient l'idée selon laquelle chaque chose a une « force active », une puissance en acte qui tend à se manifester si elle n'en est pas empêchée. Il distingue expressément cette force de la puissance au sens d'une faculté ou d'un pouvoir :

[...] la force active [*vis activa*] se distingue de la puissance nue que connaît d'ordinaire l'École en ce que la puissance active ou faculté des scolastiques n'est rien d'autre que la possibilité proche de l'action, mais qui a toutefois besoin, pour passer à l'acte, d'une excitation étrangère, comme d'un aiguillon. Au contraire, la force active comprend une sorte d'acte ou d'*entelecheia* ; elle est le milieu entre la faculté d'agir et l'action même et implique l'effort [*conatum involvit*] ; ainsi elle est portée par elle-même à l'action et n'a pas besoin, pour agir, d'aucune assistance, mais seulement de la suppression de l'obstacle³.

C'est cette force active que Leibniz appelle « force intérieure [*vis insita*] » – expression que Bourdieu cite parfois, nous l'avons dit. Cette force d'agir est « inhérente à toute substance et fait toujours naître quelque action ». Ainsi, une substance « ne cesse jamais d'agir [...] ». C'est dire qu'aux yeux de Leibniz, toute chose fait effort en acte pour réaliser manifestement ce qu'elle tend à accomplir par nature. Cependant, pour ce qui concerne le corps, cette force inhérente « est diversement limitée et entravée dans la nature » du fait de « la concurrence [...] des [autres] corps » ; pour ce qui concerne l'âme, son expression se trouve nécessairement limitée par celle des autres, elle ne peut exprimer l'univers tout entier.

Une théorie de l'action conséquente doit en effet prendre en considération les causes extérieures qui viennent contrarier ou aider l'expression manifeste des désirs, désirs dont la puissance varie selon la puissance des causes extérieures. Même si Leibniz refuse de parler en terme de causalité et d'influence pour ce qui concerne les monades, il se montre sensible à cette activité des choses contrainte et empêchée dans son expression manifeste par ses rapports aux autres. Néanmoins, Leibniz interprète l'activité inhérente à chaque chose comme une force vitale qu'il conçoit comme interne à des substances simples douées de spontanéité et d'unité. De plus, cette force et son rapport aux autres sont téléologiquement déterminés et harmoniquement réglés selon une loi intérieure, *lex insita*. Au contraire, une théorie de l'action d'inspiration spinoziste refuse un tel finalisme et considère qu'un agent n'est jamais

¹ E III 9 sc.

² Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier Flammarion, 1990, préface.

³ Leibniz, *De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance*, in *Opuscules choisis*, op. cit., p. 165-167. Les citations qui suivent sont tirées du même passage. Voir aussi le *De ipsa natura*, dans le même recueil, §9, p. 211-213.

déterminé à une action par *une* « loi intérieure » réglée d'avance : il y a toujours un *complexe* d'actions naissantes qui sont déterminées par une multiplicité d'états qui ne sont pas forcément cohérents entre eux et qui se contrarient mutuellement au sein même de l'agent. Si l'automate spinoziste fait preuve d'une bien plus grande inconstance et labilité que l'agent bourdieusien, peut-être est-ce par ce que celui-ci est conçu par le sociologue selon une inspiration leibnizienne – on rappellera que Bourdieu a écrit un mémoire sur Leibniz lors de ses études de philosophie. Le *conatus*, chez Spinoza, n'est pas effort dans un sens, mais effort *dans tous les sens*. C'est au sein même du mode exposé à tous les vents de la fortune et qui n'a rien d'une substance douée de spontanéité vitale que les efforts s'entre-empêchent et se font obstacle, souvent pour le pire.

Il faut donc distinguer l'effort lui-même, qui peut être contrarié (ou aidé) par des causes extérieures ou internes, mais qui ne peut à la lettre être diminué quantitativement ; et la puissance d'agir ou de penser, expression de cet effort qui se manifeste dans le réel ou à la conscience de façon variable. Être disposé, c'est ainsi avoir tendance à faire ou penser quelque chose qui n'est pas forcément fait ni pensé manifestement, sans que cela désigne le moins du monde une inclination virtuelle. Les obstacles et sollicitations rencontrés dans l'existence sont en effet des inhibitions ou des aides qui viennent favoriser ou réprimer l'effectuation pleine et entière de notre effort. La vie affective est souvent affaire de contrariétés : être disposé à agir ou penser d'une certaine manière, ce n'est pas seulement s'apprêter à..., mais c'est aussi s'exposer, bien souvent, à être empêché de...

1) L'actuel n'est pas le manifeste, le latent n'est pas virtuel : les contrariétés internes.

La multiplicité des aptitudes humaines interdit de penser l'action humaine sur le modèle d'une pierre dont l'univocité des états est corrélative de son peu d'aptitudes. La Lettre 58 à Schuller, qui opère la comparaison de la pierre et de l'homme, souligne la différence de complexité et d'aptitudes entre les choses singulières. D'où l'accumulation et la gradation des exemples qui suivent la comparaison : à la différence de la pierre, qui ne se distingue des autres pierres que par son mouvement ou son repos et ses coordonnées spatiotemporelles, les hommes peuvent être bavards, en colère, déments, etc. Mais ils sont d'abord nourrissons, puis enfants. Néanmoins, tous ces exemples mettent en scène des individus dominés par une passion exclusive. C'est la raison pour laquelle, après avoir évoqué ces types relativement caricaturaux, Spinoza aborde le cas de celui qui est tirillé en même temps par des affects

contraires, jusqu'au cas de Tschirnhaus lui-même et de son désir d'écrire. Si le bavard bavarde, c'est peut-être parce qu'il n'a pas assez de désirs contrariants. Au contraire, si Tschirnhaus n'écrit pas, ce n'est peut-être pas parce qu'il ne le veut pas, mais parce qu'il en est empêché par d'autres affects. Spinoza pense ainsi le terrain affectif de l'agent comme un champ de forces qui toutes sont dans un rapport différentiel. À moins d'être une pierre, ou un bavard vraiment impénitent, tout état qui détermine une opération est en rapport avec un autre état qui détermine une autre opération. Il s'agit donc d'un rapport entre des forces, dont la résolution implique que l'une d'elles doit rester à l'état latent, *ce qui ne veut pas dire qu'elle soit virtuelle*.

Spinoza analyse par exemple la croyance cartésienne relative à la maîtrise des passions en termes de forces qui se font obstacle. L'idée de Descartes selon laquelle il serait au libre pouvoir de l'esprit de maîtriser les appétits est nuancée par son constat selon lequel les passions les plus fortes ne sont pas si aisément contrôlées. Plutôt que de voir dans cette nuance théorique l'effet d'un libre jugement de la volonté éclairée par l'entendement, Spinoza souligne que, si l'expérience n'avait pas enseigné aux cartésiens que ce pouvoir n'était pas absolu, « rien n'empêcherait qu'ils croient que nous faisons tout librement¹ ». La tendance à penser que l'esprit a le pouvoir de contrôler ses passions – préjugé inné dû à l'illusion de la conscience – étendrait absolument son empire sur notre conscience, n'était la contrariété constituée par une autre tendance – induite par l'enseignement de l'expérience – à penser que l'esprit n'a pas un tel pouvoir absolu.

Descartes affirme en effet que l'âme

peut aisément surmonter les moindres passions, mais non pas les plus violentes et les plus fortes, sinon après que l'émotion du sang et des esprits est apaisée. Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps².

Il considère ici la disposition comme pouvant faire l'objet d'un contrôle de la part de la volonté, empêchant ainsi sa manifestation. La réfutation sera double. D'une part, Spinoza rétorque qu'une telle croyance en la maîtrise des passions par la volonté est fondée sur l'ignorance des causes contraires inconscientes qui déterminent un comportement et une volonté autre que ce qui est déterminé par l'émotion présente. La maîtrise apparente résulte donc de la coexistence de deux états affectifs se contrariant l'un l'autre :

Les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes par quoi elles sont déterminées ; et [...] les décrets de l'Esprit ne sont

¹ E III 2 sc.

² Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 46, AT XI p. 364.

rien d'autre que les appétits eux-mêmes, et pour cette raison varient en fonction de l'état du Corps¹.

D'autre part, Spinoza ajoute que *la théorie elle-même* concernant la maîtrise des passions n'est nuancée que par des *causes* non réfléchies comme telles – tout au plus sont elles conçues comme des *raisons* – qui *empêchent* cette croyance de se manifester et de se réaliser pleinement². C'est dire que Descartes a une *propension* à croire que toutes nos actions sont libres, comme le nourrisson qui croit librement appéter le lait ; mais cette propension ne peut se *manifester* pleinement à cause d'idées contraires qui lui font obstacle. Il faut prendre cette affirmation en un sens extrêmement concret : Descartes ne peut pas *dire* ou *écrire publiquement* que les hommes ont un pouvoir absolu sur leurs passions. Ça ne l'empêche pas d'avoir tendance à penser que l'homme a un tel pouvoir. Une idée même inadéquate s'affirme dans l'esprit, elle n'est pas qu'une « peinture muette sur un tableau³ ». Aussi, à défaut d'idées contraires qui s'imposent davantage dans l'esprit, celui-ci croirait tout naturellement en l'existence présente de la chose qu'il imagine. Le doute n'intervient que par une disposition de l'esprit à imaginer et/ou à concevoir une idée *contraire* qui ôte l'existence de la chose imaginée.

Descartes est donc un grand enfant : à la différence de l'enfant qui croit en l'existence du cheval ailé pour la seule raison qu'il ignore son impossibilité, l'auteur des *Passions de l'âme* a de l'expérience, et donc des idées contraires qui le disposent de telle façon que sa croyance au libre pouvoir absolu de l'âme sur les passions n'est plus qu'une *tendance*, une propension. Pour autant, il n'est pas encore pleinement philosophe, car il n'a pas conçu la nuance qu'il apporte à sa théorie de la maîtrise des passions comme un effet de rapports de force entre idées, mais comme un effet de sa volonté qui examine des peintures muettes sur un tableau. La croyance en une volonté libre insiste bel et bien dans son esprit. De même, il ne peut croire en la maîtrise des passions faibles que parce qu'il ignore l'idée selon laquelle tout affect détermine nécessairement ses effets, et que seul un affect contraire peut empêcher la manifestation de ces effets.

Cette idée selon laquelle les dispositions sont des déterminations actuelles mais pas forcément manifestes nous engage donc sur le terrain d'un champ de lutte entre les affects, ce qui aura son importance pour penser une libération éthique totalement étrangère à un

¹ E III 2 sc.

² Le terme « réaliser » est extrêmement délicat à manier ici. L'expression « réaliser pleinement » doit s'entendre non pas au sens d'« actualiser », mais de « manifester » ce qui est déjà pleinement réel et actuel, mais latent. C'est donc tout le contraire de la distinction peircienne entre le réel et l'actuel, le réel pouvant être selon lui virtuel. Pour nous, le réel, c'est l'actuel manifeste ou latent, et si on a pu croire qu'il y avait du réel virtuel, c'est parce qu'on a confondu l'actuel avec le manifeste.

³ E II 49 sc., dont est aussi tiré l'exemple qui suit de l'enfant et du cheval ailé.

intellectualisme. Ainsi, il ne s'agira jamais de « maîtriser » ses passions, mais bien plutôt d'être disposé de telle sorte que les passions soient *contrariées* dans leurs effets par d'autres affects plus puissants :

Mais, si elles [les passions] doivent être vaincues ce doit être par quelque chose de plus puissant, comme la jouissance de, ou l'union immédiate avec, quelque chose qui serait mieux connu que le premier, ou dont nous nous réjouissons plus (et lorsque ces conditions sont réunies, la victoire est toujours nécessaire)¹.

S'il faut préférer le langage de la guerre à celui de la maîtrise – quoiqu'au fond toute maîtrise effective ne soit jamais qu'une guerre contrariée par la trop grande inégalité du rapport des forces – c'est parce que nos dispositions diverses sont toutes des expressions de puissances *actuelles*, et que le combat qu'on engage ne vise pas à « contrôler » la passion par la volonté, mais à écraser, étouffer l'adversaire, l'empêcher de nuire. Dans un vocabulaire légèrement différent, la proposition 42 d'*Éthique* V prétend que « ce n'est pas parce que nous contrarions les appétits lubriques que nous jouissons [de la béatitude]; mais au contraire, c'est parce que nous jouissons d'elle que nous pouvons contrarier les appétits lubriques ». C'est toute la différence entre l'exercice d'un pouvoir et l'exercice d'une puissance : tandis qu'un pouvoir est conçu comme une capacité transcendante en réserve qui ne s'exerce qu'à l'occasion d'un objet qu'il doit maîtriser dans une finalité qui commande cet exercice – c'est toute la représentation que ce fait Blyenbergh de la vertu –, la puissance est une force pleinement actuelle qui s'efforce de produire tous ses effets nécessairement, sans finalité, sa propre affirmation n'étant pas une fin mais son être même. De même qu'il est ridicule de demander aux puissances de ne pas s'exercer, de même le pouvoir est souvent ridicule quand il s'étonne de son impuissance à gouverner, comme c'est le cas du soi-disant pouvoir de la volonté qui s'étonne qu'on fasse le pire alors qu'elle avait vu le meilleur. Le pouvoir, c'est la représentation abstraite de la puissance, c'est-à-dire la représentation d'une puissance séparée de ses effets². En ce sens, parler en termes de maîtrise ou de pouvoir en philosophie morale, c'est être victime d'une illusion et d'une fiction : s'il y a apparence de maîtrise, ce n'est pas le fait d'un pouvoir mais d'une puissance. Nous verrons néanmoins qu'à propos de la vertu, il est possible de parler adéquatement de « pouvoir [*potestas*] ». Il s'agit alors de désigner non une maîtrise par une faculté transcendante mais l'exercice réel et efficace d'une puissance, ses manifestations accomplies, comparativement à d'autres qui se révèlent impuissantes à

¹ CT II-XXI, note.

² Une puissance peut être séparée de ses effets au sens où elle est impuissante à se manifester, comparativement à une autre qui la brime. Ceci n'a rien à voir avec l'idée selon laquelle le mode pourrait être « séparé de sa puissance d'agir » au sens d'une aliénation ou d'une dépossession : on insinuerait alors que la chose aurait un pouvoir qui ne s'exercerait pas. On reviendra plus bas sur ces questions.

produire manifestement leurs effets. Parler de vertu implique en effet la représentation d'une différence éthique ou la comparaison entre des puissances concrètes : la vertu est pouvoir de faire ce que tout le monde s'efforce à faire, mais en vain.

Nous ne cessons de faire *effort* dans toutes les directions où nous sommes déterminés, et c'est la raison pour laquelle nous pouvons « voir le meilleur et faire le pire ». On peut en effet être disposé à désirer ne pas se saouler par exemple, mais être *par ailleurs* disposé à se saouler, et toute la question est de savoir *quelle disposition aura la puissance de se manifester, quelle disposition sera contrariée*. L'état d'un individu n'est en effet jamais univoque et unitaire. Il serait faux de concevoir le *conatus* d'un individu comme étant téléologiquement déterminé vers une fin (la santé du corps ou de l'âme, peu importe), fin à laquelle concourrait l'ensemble des parties qui le composent. Chaque individu qui compose le tout que nous sommes a lui-même pour essence de persévérer dans son être, ce qui peut conduire, comme c'est le cas dans les passions exclusives, à détruire l'individu composé dont il fait partie. Toujours selon la leçon de la Lettre 32 ou de l'appendice de l'*Éthique*, les parties ne composent pas un tout selon un ordre harmonieux conçu par un Dieu artisan. Mais il faut encore aller plus loin, et concevoir l'individu comme un complexe d'individus qui font de lui un champ de lutte entre affects. L'absence d'harmonie peut aller jusqu'à la cacophonie. C'est ce qui arrive lorsqu'un même objet produit en nous des « affects nombreux et contraires » : « Car le Corps humain se compose d'un très grand nombre d'individus de nature diverse, et par suite peut être affecté d'un très grand nombre de manières diverses par un seul et même corps [...] »¹. » Ce peut être une demande neuronale d'enchaîner les whiskies, ce qui n'est pas du goût du foie. Sans compter bien sûr que, « parce qu'une seule et même chose peut être affectée de bien des manières, elle pourra donc aussi affecter une seule et même partie du Corps de bien des manières diverses² ». Les effets de l'alcool sur les neurones ne sont pas tous roses.

Le régime de vie du sage exposé en E IV 45 sc. consiste en conséquence non pas à faire taire la « marmaille affamée » qui gronde en nous, mais à tenter d'équilibrer les forces de façon à toutes les satisfaire le mieux possible. Plutôt que de voir « un seul et même affect » adhérer « tenacement » à tel point que toutes les autres parties du corps voient leur effort contrarié³, il faut aider et seconder ces parties, de façon à affaiblir *relativement* l'effort dominant. C'est la raison pour laquelle le progrès éthique consiste à donner et se donner des

¹ E III 17 sc.

² *Ibid.*

³ E IV 43 dém.

forces, bien plus qu'à humilier et contrarier des désirs. Il ne s'agit pas d'arrêter de boire, mais de faire d'autres choses qui contrarieront le désir de boire excessivement.

Cependant, même le passionné dont les affections sont polarisées dans une direction obsessionnelle est un champ de forces nullement univoque et unitaire. Certes Spinoza aime à parler parfois en termes de caractères, au sens de La Bruyère par exemple, mais comme le remarque Pierre-François Moreau, il privilégie une analyse des passions à une étude des caractères, d'où un certain effacement de l'individu¹. Et en effet, si l'avare se singularise du gourmand, qui se distinguent tous deux de l'ambitieux, qui lui-même se différencie de l'ivrogne ou du peureux, peureux qui n'a pas les mêmes activités que le fornicateur, ce n'est pas tant par les affects dont ils sont chacun exclusivement animés que par la *dominante* affective qui les conduit chacun à juger différemment de la valeur *privilégiée* à accorder aux choses :

Car l'avare souhaite, en général, ingurgiter la chère et la boisson d'autrui. Et l'ambitieux, pourvu qu'il espère le secret, ne se modérera en rien, et, s'il vit parmi les ivrognes et les lubriques, justement parce qu'il est ambitieux, il sera plus enclin aux mêmes vices. Le peureux, enfin, fait ce qu'il ne veut pas. Car il peut bien, pour éviter la mort, jeter ses richesses à la mer, il n'en demeure pas moins avare ; et le lubrique, s'il est triste de ne pouvoir satisfaire son désir, n'en cesse pas pour autant d'être lubrique².

L'avare aime manger abondamment, et s'il ne le fait pas, c'est tout simplement parce que son désir est *contrarié* par sa passion dominante. Il serait absurde de considérer que l'avare ne ressent pas la faim. En ce sens, la partie de son corps affectée par la faim fait forcément effort pour persévérer dans son être, et cet effort n'est pas diminué, il est simplement contrarié par une partie du corps dont l'affection est plus puissante. La conséquence, c'est que son désir manifeste de se nourrir est diminué. Si les circonstances rendant la satisfaction de ces deux passions compossibles survenaient, d'emblée on s'imagine l'avare se jetant sur la nourriture. Il est bien, *en acte, disposé* à se gaver. De même, un peureux peut avoir quelques aspirations lubriques. Il a beau être contrarié par sa timidité dans son effort pour fornicer, ce qui le conduit à se répandre dans des sermons contre les lubriques courageux, on l'imagine bien être tout prêt à sauter sur la première occasion pour assouvir sa passion, si tant est qu'elle est sans danger. Sa lubricité est certes contrariée, mais elle n'en travaille pas moins l'agent de façon insidieuse et, peut-être, masquée.

¹ P.-F. Moreau rattache la convocation des personnages de comédie à la volonté de renvoyer à une expérience commune et inscrite dans la tradition littéraire qu'est celle de « l'ironie de la vie passionnelle », de l'aveuglement du passionné qui précipite son malheur alors même qu'il est prévisible. Voir P.-F. Moreau, *L'expérience et l'éternité*, *op. cit.*, p. 382 et 391. Rappelons par ailleurs que le concept d'*ingenium* sert à pallier l'effacement de l'individu en lui donnant sa densité à partir d'une manière d'être durable mais souple et plurielle.

² E III déf. 48 expl.

On comprend alors pourquoi Spinoza ne parle pas vraiment de *diminution* de l'effort, mais de *contrariété*¹. La diminution de la puissance d'agir concerne davantage un empêchement de l'effort face à un obstacle qu'une baisse d'intensité, du moins pour ce qui concerne nos exemples. Le lubrique peureux ou l'avare goinfre *sont* au présent et en acte ce qu'ils sont, ils font pleinement effort pour accomplir leurs passions, qui sont cependant d'intensité inégale et plus ou moins aidés ou contrariés par les circonstances. C'est la raison pour laquelle, même ruiné ou éconduit, l'avare et le fornicateur *agissent* selon leur affect dominant, même si c'est par des voies détournées :

Car l'avare, quand il est pauvre, ne cesse également de parler de l'abus de l'argent et des vices des riches ; par où il ne fait rien que s'affliger lui-même, et montrer aux autres que ce n'est pas seulement sa pauvreté, mais également les richesses des autres, qu'il a du mal à supporter. De même aussi ceux qu'une amante a mal reçus ne pensent à rien qu'à l'inconstance des femmes, à leur âme trompeuse et autres vices rebattus, qu'ils s'empressent de livrer tous à l'oubli sitôt que leur amante recommence à les recevoir².

C'est par avarice et par lubricité que l'avare et le lubrique dénigrent l'argent et les femmes, dans l'*attente* d'un retournement de situation. Rongés par l'envie et le ressentiment, ils font en attendant de nécessité vertu et tentent de satisfaire leur désir par des biais symboliques. La contrariété de leur effort pour amasser l'argent et forniquer ne conduit pas à proprement parler à une *diminution* de leur *conatus*. Mais leur effort étant contrarié, ils font effort pour expulser ces contrariétés, de façon à retrouver le chemin de la joie. Chacun s'efforcera donc d'éloigner la tristesse, « et ce en interprétant vicieusement les actions de ses égaux, ou bien en enjolivant les siennes autant qu'il peut³ ». La « moraline » dont ils feront preuve viendra palier leur humiliation sous les apparences de l'humilité, de façon à en tirer gloire et vengeance, évidemment imaginaire car c'est l'impuissance qui les caractérise, c'est la haine et l'envie qui les animent, ce qui témoigne encore de leur amour premier. Leur impuissance n'est pas l'effondrement de l'effort lui-même, qui au contraire se déchaîne, au moins idéologiquement. Toutes les idées de l'imagination qui aident leur effort (actuellement déterminé par leur état de lubrique ou d'avare) seront convoquées contre les contrariétés de l'extériorité : « Quand l'Esprit imagine ce qui diminue ou contrarie la puissance d'agir du Corps, il s'efforce, autant qu'il peut, de se souvenir des choses qui en excluent l'existence⁴. » L'idéologie n'est pas un produit froid de l'intérêt bien compris, ni un effet mécanique d'une illusion de la conscience, mais une construction mécanique qui trouve sa motivation dans l'affectivité. Le fraîchement dévot qui étale ses fraîches vertus d'abstinence n'en reste pas

¹ Nous y revenons un peu plus bas.

² E V 10 sc.

³ E III 55 sc.

⁴ E III 13.

moins à l'affût de nouvelles conquêtes, qu'il espère peut-être séduire par la continence dont il se farde. Les passions de ces individus ne sont certes pas manifestes, mais n'en restent pas moins pleinement actuelles.

Spinoza semble suggérer dans ces références à des caractères dignes de personnages de comédie l'idée d'un état durable, fixe, sorte d'*habitus* pensé comme disposition invétérée. Mais ces cas constituent des exceptions : « encore que les hommes soient soumis à plusieurs affects, et qu'on en trouve donc peu qui soient toujours en proie à un seul et même affect, il n'en manque pourtant pas à qui adhère tenacement un seul et même affect¹. » L'orgueilleux, qui « est sujet à tous les affects² », est pourtant tout entier *dominé* par un affect qui ordonne l'orientation de tous ses autres désirs. Tout se passe en effet comme si les frayages constitués rapportaient toutes les autres images d'objet à *une* image, constamment réveillée par la moindre sollicitation extérieure. Le fornicateur ne voit en toute femme qu'un objet sexuel et en tout homme qu'un obstacle possible ; l'avare perçoit toute proposition de sortie au théâtre comme une sortie d'argent ; l'ambitieux ne voit le regard d'autrui que comme occasion de se glorifier. Une telle réduction des aptitudes à être affecté et à affecter, exceptionnelle, n'en est pas moins possible. La plasticité des dispositions est alors rigidifiée à tel point que ces hommes vivent dans un délire complet. Car il s'agit bien de délire : ils perdent absolument le sens des réalités, et ce au sens propre, tant ils sont obsédés par une affection corporelle et un affect de l'esprit qui contrarient leurs aptitudes à être affectés différemment par le réel. Ils « rêvent les yeux ouverts³ », mais gardent bien les yeux ouverts à l'affût de la moindre occasion, comme le développe Julie Henry :

[La] polarisation affective fait que, selon l'expression courante, « toute occasion sera bonne » pour adopter un certain comportement, historiquement déterminé mais non temporellement inscrit, puisqu'il ne consiste en réalité qu'en la constante réitération du même, sans égard aux circonstances particulières qui nous sont données d'agir autrement. C'est là que l'expression « saisir une occasion [*occasionem capere*] » prend tout son sens : aller s'en emparer dans les circonstances même si elle ne s'y trouve pas particulièrement en fait⁴.

Le texte du réel s'appauvrit à tel point qu'il n'est plus qu'un prétexte, qu'une occasion pour réveiller et maintenir l'affection et l'affect dominants. Tout objet étant perçu sous le

¹ E IV 44 sc.

² E IV 67 sc.

³ L'expression se trouve en E III 2 sc., dans un autre contexte. Elle s'applique cependant très bien au délire : « nous voyons parfois des hommes à tel point affectés par un objet que, même en son absence, ils croient l'avoir là devant eux, et, quand cela arrive à un homme qui ne dort pas, nous disons qu'il délire ou bien qu'il est fou. » (E IV 44 sc.) Si l'on se souvient d'E III déf. 32 expl. à propos des souvenirs dont l'effort est inhibé pendant la veille, on comprendra que ces hommes n'ont plus de rapport au monde réel (même par le biais de l'imagination) puisque l'état de veille ne les empêche plus de rêver.

⁴ J. Henry, *L'éthique spinoziste comme devenir. Variations affectives et temporalité de l'existence*, op. cit., p. 352.

prisme de cette disposition dominante, toutes les autres tendances sont alors contrariées. Elles n'en travaillent pourtant pas moins, sous la forme de tendances, le corps et l'esprit de l'agent.

2) Les dispositions comme tendances

Être disposé à faire ou penser quelque chose n'est donc pas réductible à le faire ou le penser *manifestement*. On n'en conclura pas pour autant qu'une telle disposition n'est pas *opérante*, qu'elle ne produit aucun effet, qu'elle n'est pas pleinement actuelle. Nous sommes le terrain d'une lutte entre tendances contraires ou divergentes qui s'excluent mutuellement mais qui ne laissent pas de faire leur effet sur nous.

Il est des cas où des dispositions acquises offrent à une image des connexions si rapidement empruntées que l'affect censé lui être relié naturellement se voit immédiatement étouffé dans sa manifestation par des affects contraires. On peut ainsi narrer en riant un événement qui jadis nous a pourtant effrayé. Si un affect triste est éveillé par le souvenir d'une image qui était accompagnée de tristesse, il suffit qu'à cette image soient liées d'autres idées excluant l'existence de la chose cause de tristesse pour qu'« aussitôt » la détermination à la tristesse soit contrariée¹. L'image a conservé sa tendance actuelle à déterminer la tristesse, mais cet affect n'est qu'inhibé par d'autres affects dont la rapidité de surgissement suffit à en empêcher la manifestation pleine et entière. Le conteur *est* triste, mais il n'a qu'à peine le temps de le remarquer qu'il « est de nouveau joyeux² ».

L'idée fondamentale est encore ici celle de contrariété³ : une image qui détermine un affect et cet affect même peuvent insister et persister dans l'esprit sans pour autant manifester leurs effets, pour la seule raison par exemple que des souvenirs contrarient l'expression de ces effets. La détermination, écrit Spinoza, est ainsi « contrariée », « mais non supprimée⁴ ». C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il est possible de parler encore de maîtrise, ou plutôt

¹ E III 47 sc.

² *Ibid.*

³ C'est le verbe *coercere* que Pautrat choisit de traduire par « contrarier », choix plus heureux que celui d'Appuhn qui traduit par « réduire ». L'idée n'est en effet pas celle d'une réduction en intensité, mais bien plutôt celle d'une inhibition (E III déf 32 expl.), d'un empêchement, d'une répression, ou encore d'une coercition. Ch. Jaquet émet la même réserve dans *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, Coll. Quadrige manuels, 2004, p. 95. Une tendance contrariée travaille encore l'agent de sa pleine intensité, mais ne parvient pas à s'imposer. Certes, le mot « contrarier » a pour connotation, dans le langage courant, l'idée de tristesse. Or, si Spinoza définit bien la tristesse par une contrariété du désir, toute « coercition » n'est pas malheureuse : le souvenir agréable d'une chose qui exclut l'existence d'une chose contrariante est bien dit contrarier l'affect de tristesse (E III 47 sc.), et un des effets de la béatitude et du Désir de persévérer dans cette béatitude, c'est de « contrarier les appétits lubriques. » (E V 42). Il n'en reste pas moins que la coercition comme résistance à la tristesse est alors un *effet* et non une *cause* de joie, puisque c'est le fait qu'un désir ou un effort est augmenté ou aidé qui permet de contrarier une tristesse. Ce n'est donc pas la coercition ou contrariété *en elle-même* qui est heureuse. On conservera donc le mot « contrarier », qui après tout a pour premier sens « faire obstacle », « contrecarrer », et non « attrister ».

⁴ E III 47 sc.

de modération¹ des affects : il ne s'agit pas de contrôler les passions de l'âme en exerçant le pouvoir de la volonté, mais de contrarier d'autres affects par un désir (ou une volonté si l'on considère l'esprit seul, selon *Éthique* III 9 sc.) plus puissant, et d'exercer sur eux une coercition². C'est dire que le sage éprouve toujours des affects passifs, notamment de la tristesse, de la haine, de la colère, etc., mais qu'il éprouve *par ailleurs* et *très vite* des affects actifs de joie si puissants – d'autant que la joie s'alimente elle-même selon *Éthique* IV 18 – que ces affects sont contrariés dans leurs effets :

[...] agit le plus celui dont les idées adéquates constituent la plus grande part, en sorte que, tout en ayant en lui autant d'idées inadéquates que l'autre, on le reconnaît pourtant plus à celles-là, qu'on attribue à la vertu humaine, qu'à celles-ci, qui plaident en faveur de l'impuissance humaine³.

Le sage n'échappe pas absolument à l'inconstance de la vie affective, il est lui aussi en proie aux passions, car il est lui aussi exposé aux vents contraires de la fortune. Néanmoins, son corps a développé cette aptitude à enchaîner aussitôt ses affections selon un ordre conforme à l'entendement, et la puissance de son esprit à penser de manière adéquate s'exerce immédiatement. Il est donc possible d'être dans un certain état et de ne pas être pour autant déterminé à *agir* selon la détermination de cet état. Il est tout à fait possible pour un nageur de passer à côté d'un lieu de baignade idyllique et de ne pas désirer *effectivement*, autrement dit *manifestement*, se baigner, si *dans le même temps* un autre état détermine un affect plus puissant, par exemple la crainte d'arriver en retard à un rendez-vous amoureux. Ce qu'on prend pour virtualité ou pouvoir en réserve n'est donc pas forcément une capacité abstraite et imaginaire, ni une aptitude possible mais non actuelle : ce peut être aussi une tendance actuelle contrariée. La disposition désigne un état qui détermine un désir *naissant*, une propension :

Quand il nous souvient d'une chose, nous sommes par cela même *disposés* [*disponere*] à la considérer dans le même sentiment dont nous serions affectés si elle était là présente ; mais cette *disposition* ou *cet effort* [*dispositio, seu conatus*] est le plus souvent, pendant la veille, inhibé [*cohibere*] par les images des choses excluant l'existence de celle dont il nous souvient⁴.

Les dispositions sont des tendances en tant qu'elles désignent le *conatus* affecté de telle ou telle manière, et non tel ou tel désir ou croyance possible ou manifeste. Si nous sommes disposés à faire ou penser quelque chose, c'est parce que nous faisons *effort* en acte

¹ E IV préf. emploie le verbe *moderare*.

² E IV préf. : « L'impuissance humaine à maîtriser [*moderandus*] et à contrarier [*coercendus*] les affects, je l'appelle Servitude. » Voir aussi E V 42.

³ E V 20 sc.

⁴ E III déf. 32 expl.

pour le faire ou le penser. Si nous ne faisons ou ne pensons pas manifestement ce que nous sommes disposés à faire ou penser, ce n'est que parce que la détermination à une action ne peut se penser en faisant abstraction des *autres* déterminations. Il faut toujours maintenir le caractère très composé du corps et de l'esprit humain pour comprendre les mécanismes de l'action : nous avons affaire à une « marmaille affamée », non à un agent bien unifié doté de « capacités ».

L'exemple du rêve illustre de façon simple et accessible à tous cette idée selon laquelle ce à quoi l'on ne cesse de penser, on n'y pense pourtant jamais manifestement pendant la veille du fait de pensées *plus puissantes*. Une illustration de ce phénomène décrit dans le passage cité plus haut nous est donnée par Spinoza lui-même dans sa lettre à son ami Balling :

Tu fais mention de présages ; en l'occurrence, tandis que ton enfant était encore sain et vaillant, tu aurais entendu des gémissements semblables à ceux qu'il poussa quand il fut malade (et peu après les avoir poussés, il nous quittait). À ce propos, j'estimerais pour ma part que cela ne fut pas un vrai gémissement, mais ton imagination et rien d'autre. Car lorsque tu t'es levé, dis-tu, que tu t'es ressaisi pour écouter, tu ne les as plus entendus aussi clairement qu'avant ou qu'après, quand tu fus retourné dans le sommeil. Cela montre parfaitement que ces gémissements n'étaient qu'imagination pure. Libre et sans liens, celle-ci pouvait imaginer des gémissements précis de manière plus efficace et plus vive qu'au moment où tu te levais pour tendre l'oreille vers un endroit précis¹.

On peut dire que l'*état* dans lequel Balling se trouve le *dispose* à imaginer son enfant gémissant, mais que cette imagination est contrariée dans ses manifestations lorsque son esprit est occupé par des images plus effectives. Il n'est pas question de refoulement mais de contrariété. La vie éveillée représente pour l'imagination et le corps un tel assaut d'affections (perceptions, obligations professionnelles et familiales) qu'il nous est impossible de songer à ce à quoi pourtant nous songeons sans nous en apercevoir et qui constituera la trame de nos songes. Tout est affaire de rapport de contrariétés entre les images, ce que signale Spinoza quand il parle, à propos du rêve, d'« imagination affranchie, se donnant carrière ». Une image *moins vive* pendant la veille ne signifie pas une image virtuelle mais une image actuelle qui n'occupe pas suffisamment l'esprit pour qu'il y pense ostensiblement :

Ce que je dis là, je peux le confirmer et en même temps l'expliquer à l'aide d'un autre cas, qui m'est arrivé à Rijnsburg l'hiver dernier. Un beau matin, le jour pointant à peine dans le ciel, comme je m'éveillais d'un très profond sommeil, les images qui m'étaient venues dans le sommeil s'animaient sous mes yeux avec autant de vivacité que si elles avaient été de vraies choses, et en particulier un certain Brésilien, noir et galeux, que je n'avais jamais vu auparavant. Cette image disparaissait en grande partie quand, pour me distraire par autre chose, je fixais les yeux sur un livre ou sur un autre objet. Mais aussitôt que je détournais à nouveau les yeux de cet objet et que je les gardais fixés, sans porter d'attention à rien, la

¹ L17 §2.

même image du même Éthiopien m'apparaissait avec la même vivacité, encore et encore, jusqu'à ce que, peu à peu, elle eût disparu de ma tête¹.

C'est dire qu'un état étant donné, nous faisons *tout* ce que nous pouvons pour effectuer les pensées ou actions auxquelles il nous détermine, *toutes choses étant égales par ailleurs*. Seulement voilà, rien n'est égal² : il est impossible de penser l'action sans penser la *puissance différentielle* des différentes déterminations. Tout désir doit compter sur les contrariétés ou les aides qui briment ou secondent son expression.

La distinction entre l'action ou la pensée manifeste et la tendance ou propension actuelle mais contrariée permet de comprendre en quel sens il faut entendre les fluctuations quantitatives de la puissance auxquelles Spinoza fait référence pour définir la joie et la tristesse³. Peut-être faut-il en effet distinguer l'effort, entendu comme désir ou appétit naissant, de la puissance d'agir et de penser, ou désir manifeste qui parvient à s'épanouir. L'effort, à proprement parler, ne peut subir de telles variations quantitatives, et Spinoza ne parle qu'une seule fois d'un effort [*conatus*] qui serait « diminué ou contrarié⁴ ». La plupart du temps, il réserve les disjonctives « augmenté ou aidé » et « diminué ou contrarié » à ce qui a trait à la « puissance d'agir » [*potentia agendi*], parfois au désir. L'emploi d'une des deux formulations à l'exclusion de l'autre est assez systématiquement ordonné : la formule quantitative « augmenté » ou « diminué » n'est utilisée seule que pour qualifier la puissance d'agir ; au contraire, Spinoza – à une exception près donc – ne convoque que le couple « contrarié » et « aidé » pour qualifier l'effort lui-même, ou bien encore le désir, l'appétit, et parfois la puissance d'agir⁵. Cela confirmerait l'idée selon laquelle ce n'est pas tant la tendance et son effort pour se réaliser qui est en elle-même diminuée ou augmentée selon les

¹ L17 §3.

² Les cas de *fluctuatio animi* et de doute ne signifient pas nécessairement que les affects ou idées contraires qui occupent l'agent sont de force égale : leur différentiel de force peut être extrêmement ténu, il n'en reste pas moins que l'un des contraires fera la différence. On l'a vu cependant, Spinoza envisage la possibilité d'un équilibre des forces entre des affects contraires. Dans sa critique de l'expérience de pensée dite de « l'âne de Buridan » en E II 49 sc., il exclut moins la possibilité d'un équilibre parfait des affects, comme le ferait Leibniz par exemple, qu'il ne la renvoie à des aptitudes d'âne plutôt que d'homme.

³ On trouve trois couples de mots pour définir la tristesse et la joie : *Augere – minuere* (que nous traduisons par « augmenter – diminuer »), *juvere – coercere* (que nous traduisons par « aider [parfois seconder] – contrarier ») et enfin *major – minor* (« plus grande – moins grande ») : ce dernier couple est utilisé pour les transitions d'un degré de *perfection* à un autre.

⁴ E III 37 dém. : « La Tristesse diminue ou contrarie la puissance d'agir de l'homme, c'est-à-dire diminue ou contrarie l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. » Il est clair que la distinction que nous proposons de faire entre l'effort et la puissance d'agir n'est pas une distinction formelle qu'on trouve dans le texte spinoziste, et qu'elle ne renvoie en aucun cas à une distinction ontologique. Il s'agit simplement de distinguer différentes phases ou modalités d'expression d'une même puissance.

⁵ Ch. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, op. cit., p. 96, propose en note un relevé des différentes occurrences de *minuere*, *augere*, *juvere* et *coercere* et une interprétation de leur distribution, mais ne la réfère pas comme nous à la différence entre *conatus* et *potentia agendi*. Voir notamment p. 102-103.

affections et les affects, que sa manifestation dans l'action ou la pensée réfléchie et consciente. Les affections et affects peuvent contrarier ou aider l'expression ostensible de ces actions ou pensées, ce qui revient à diminuer ou augmenter leur puissance d'effectuation ; mais elles ne peuvent à la lettre diminuer ou augmenter un *effort*. Ils peuvent tout au plus en diminuer ou en augmenter la portée, la puissance *relative*, le pouvoir de s'effectuer, en la contrariant ou en l'aidant. On n'imagine pas une pierre en mouvement dont la force de résistance à un obstacle (un frottement par exemple) diminuerait dans l'absolu : les *effets* de sa résistance peuvent seuls diminuer. Spinoza fait d'ailleurs remarquer qu'« une chose quelconque, qu'elle soit plus ou moins parfaite, pourra, par la même force qui la fait commencer d'exister [*eâdem vi, quâ existere incipit*], persévérer toujours dans l'exister¹ ». Ainsi, la tristesse n'est pas une diminution de l'effort pour persévérer dans son être, ce qui serait de toute façon absurde. Elle est le sentiment d'une contrariété de cet effort et d'une diminution de notre puissance effective de persévérer dans l'existence. La tristesse est si peu une diminution de l'effort qu'elle implique justement un effort pour détruire la chose contrariante². Le différentiel de puissance entre un effort déterminé par un affect de tristesse et un effort déterminé par un affect de joie doit être rapporté à la puissance des choses extérieures qui contrarient ou aident cet effort.

Une affection ou un affect peut en un certain sens affaiblir un effort interne contrariant, mais en modifiant la chose qui fait effort, c'est-à-dire son état, et non pas en diminuant l'actualité de la résistance ou l'exercice de sa puissance, qui toujours doit être plein et entier³ : « Si dans un même sujet sont excitées deux actions contraires, il devra nécessairement se faire un changement soit dans les deux, soit dans une seule, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires⁴. » Cet axiome ne contredit pas la proposition 5 d'*Éthique* III selon lequel « Des choses sont de nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, en tant que l'une peut détruire l'autre. » Dans l'axiome, il s'agit d'*actions* contraires, et non de *natures* ou d'*essences* contraires. Dans un même sujet, plusieurs choses font effort pour persévérer dans leur être, et si ces efforts ne conviennent pas entre eux dans une certaine mesure, ils ne peuvent former un individu. Par contre, s'ils conviennent entre eux, ils n'en conservent pas moins leur singularité qui peut déterminer des actions

¹ E IV préf.

² Par exemple E III 48 dém. : on fait effort pour supprimer l'idée de Pierre cause de notre tristesse, la haine sera alors supprimée.

³ En ce sens, nous souscrivons absolument à la thèse de P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza, op. cit.*, qui montre qu'il n'y a pas de sens à parler d'aliénation ou de séparation de la chose d'avec sa puissance. Nous reviendrons sur cette difficile question.

⁴ E V ax. 1.

divergentes. Selon le degré d'adaptabilité des natures qui composent l'individu, et selon le degré de souplesse de cet individu, c'est-à-dire son degré de composition, le processus de pacification sera possible ; sinon, cela veut dire que les choses sont entre elles contraires, et alors l'individu est détruit. La définition 5 d'*Éthique* IV évoque ainsi une contradiction accidentelle, par opposition avec une contradiction essentielle : « Par affects contraires, j'entendrai dans la suite ceux qui entraînent l'homme dans des sens différents, quand même ils sont du même genre, comme gourmandise et avarice, qui sont des espèces d'amour ; et ce n'est pas par nature, mais par accident, qu'ils sont contraires. » Les exigences de l'estomac ne sont pas par nature contraires aux exigences cérébrales de la thésaurisation, et il est même possible de satisfaire ces dispositions de façon équilibrée, recréant ainsi sagement nos aptitudes en ayant en vue notre utile propre. Hélas, si notre vie affective est si pauvre et si polarisée que toutes nos affections sont liées à ces deux affects dominants, nous mettrons tout notre effort dans ces deux affects qui se contrarieront inévitablement : manger c'est consommer ce qu'on s'efforce de conserver. On pourrait invoquer ici l'idée de « discordance » [*discrepans*] qu'on trouve en *Éthique* IV 33 à propos des relations interindividuelles entre les hommes en proie aux passions : dans ce cas ils « peuvent discorder en nature » et, selon la proposition 34, « peuvent être contraires », non pas au sens où *par nature* ils seraient contraires (puisque par nature on peut dire aussi qu'ils conviennent, selon la proposition 35), mais au sens où leurs natures telles qu'elles sont accidentellement constituées se trouvent discorder. Prenons l'exemple d'un individu composé de deux individus humains, celui de l'amant et de sa maîtresse : tant qu'ils conviennent entre eux, ils forment un individu supérieur qui voit sa puissance d'agir augmentée (par ex. face aux vicissitudes de l'existence), mais cela ne signifie pas pour autant qu'ils abandonnent leur nature propre. Si la maîtresse est conduite à aller voir ailleurs, l'amant peut s'adapter (couple libre), ou verra sa puissance d'agir diminuée et son effort réorienté vers la destruction de la cause imaginée de sa tristesse (jalousie, discorde dans le couple) ; mais il peut aussi rompre le couple, ce qui veut dire détruire l'individu qu'il formait avec sa maîtresse (là la contradiction est réelle).

Lorsque nous parlons de contrariété entre des efforts au sein du même sujet, ce n'est pas pour signifier des efforts qui seraient par nature contraires, mais des efforts dont les effets sont contraires : ils se contrarient donc mais ne se détruisent pas mutuellement. Dans le cas contraire, il s'agit d'une destruction de l'individu, comme il arrive dans la mort, qu'il ne faut pas entendre au seul sens biologique du terme. Conformément au modèle exposé dans la Lettre 32, chaque chose se définit par une loi individuelle qui offre un certain nombre

d'aptitudes à être affecté et à s'adapter à d'autres choses, moyennant des changements en elle qui ne peuvent en aucun cas être identifiés à une diminution de son effort qui définit son essence actuelle, essence qui consiste justement à faire effort pour persévérer dans son être, quitte à s'adapter. Il faut donc penser l'agent comme un complexe d'affects pas forcément cohérents, qui se contrarient mutuellement et entraînent l'automate en divers sens, automate dont la puissance d'agir est forcément réduite. L'avare gourmand engloutit sans entrain son trésor ou thésaurise péniblement alors qu'il est affamé.

Spinoza emploie à deux reprises l'expression « diminuer » ou « augmenter » à propos des aptitudes. Rien de surprenant dans l'idée selon laquelle un corps peut recevoir différentes dispositions qui ouvrent différentes aptitudes, et qu'augmenter sa puissance d'action et de pensée suppose l'augmentation quantitative des états possibles du corps, conformément au régime prôné par le scolie d'*Éthique* IV 45. De même, un corps peut perdre ses aptitudes au profit de la protubérance d'un état figé par exemple, et son corps perdra autant de puissance d'agir, et son esprit, de puissance de penser. Il s'agit donc de faire effort pour accroître ses aptitudes, ce qui suppose déjà une certaine sagesse. Il est en effet possible de faire effort pour persévérer dans son état passionnel exclusif, qui implique précisément une diminution de nos aptitudes et tend à produire à terme une plus grande exposition aux contrariétés et une diminution de notre puissance d'action.

Il est par ailleurs assez intuitif d'imaginer une puissance d'agir ou de penser dont les manifestations seraient diminuées par des circonstances extérieures (et inversement pour l'augmentation) : la tristesse ressentie après avoir été éconduit par sa maîtresse fait qu'on ne parvient plus à penser à autre chose, et notre humiliation nous détermine par exemple à dénigrer les femmes, autant d'effets d'une contrariété qui diminue le champ de nos actions et de nos pensées. Il est possible de se représenter cette diminution de la puissance d'agir de deux manières : extensive et intensive. La diminution de nos aptitudes entraîne forcément une diminution de notre puissance d'agir et de penser de façon variée, le champ des objets que nous avons la puissance d'affecter se trouvant alors réduit en extension : l'amant lubrique ne pense et ne fait qu'un très petit nombre de choses. Mais il arrive aussi que, quel que soit le nombre de nos aptitudes et quelle que soit notre sagesse, notre puissance d'agir sur ces objets, aussi variés soient-ils, soit relativement diminuée en intensité par une puissance extérieure contrariante : l'amant éconduit ressentira une frustration et une impuissance face à l'inflexible amante.

Nul doute que notre amant éconduit fera cependant tout ce qu'il peut pour accomplir sa puissance d'agir, sur un autre objet peut-être, ou en détruisant ne serait-ce

qu'imaginativement la cause de sa tristesse, ce qu'il peut faire notamment en dénigrant les femmes. Il semble en effet impossible d'imaginer qu'un effort soit à la lettre diminué ou augmenté, sinon en tant qu'il s'allie ou est entravé par un autre, ce qui revient à parler de contrariété ou d'aide. En effet, puisque rien de contraire à une chose ne peut être donnée en elle¹, et puisqu'une chose ne peut pas retenir une partie de sa puissance et l'effectue nécessairement², c'est forcément son rapport à une autre chose qui vient l'empêcher, l'inhiber, la contrarier, la brimer dans la manifestation de son effort pour persévérer dans son être en lui faisant obstacle, quitte à la détruire³. L'expression récurrente selon laquelle la chose fait effort « autant qu'il est en elle [*quantum in se est*] » signale qu'à proprement parler cet effort ne peut pas diminuer ou augmenter, qu'il est toujours au maximum de son intensité. C'est donc un changement *dans la chose*, c'est-à-dire un changement de l'essence actuelle, qui peut venir annuler un effort. Autrement, l'effort ne sera que contrarié ou aidé par les circonstances extérieures et/ou les autres affections et affects. Aussi, c'est la manifestation de l'effort dans l'effectuation de la puissance d'agir et de penser qui est diminuée ou augmentée. L'effort quant à lui ne peut être, à parler précisément, que contrarié ou accompagné par les autres affections et affects, et indirectement par les causes extérieures (au moins imaginées).

L'effort d'une pierre lancée à vive allure ne peut être diminué, mais contrarié ; son mouvement (sa puissance d'action) peut être diminué, jusqu'à tendre au repos ; ses aptitudes, en nombre si restreint, ne peuvent être diminuées sans que la chose elle-même ne soit détruite – vue la relative simplicité d'une pierre, les changements d'état qu'elle peut supporter sont en très petit nombre (repos ou mouvement), et tout ce qui viendrait détruire l'une de ces aptitudes reviendrait à détruire la chose.

Ce qui cause de la joie, c'est que notre effort puisse se réaliser sans obstacle et soit même aidé ou secondé par la cohérence affective comme par les circonstances extérieures, ce qui implique une augmentation de notre puissance d'action rendue souple et facile. Ce qui cause de la tristesse, c'est que notre effort soit contrarié, inhibé par les autres affects ou par les circonstances, ce qui implique une diminution de notre puissance d'action, rendue hésitante, voire impossible. L'augmentation ou la diminution des aptitudes n'est pas, quant à elle, susceptible d'être ressentie : ce n'est pas l'effort lui-même et son effectuation qui sont ici aidés ou contrariés, autrement dit l'être même, mais les manières d'être, c'est-à-dire

¹ E III 4.

² Les choses « ne peuvent rien d'autre que ce qui suit nécessairement de leur nature déterminée », E III 7 dém., qui renvoie à E I 29 et 36. Imaginons qu'un effort, qui exprime d'une manière précise et déterminée la puissance de Dieu, puisse à la lettre diminuer ou augmenter : cela voudrait dire qu'il *pourrait* être plus grand ou plus petit, ce qui impliquerait non seulement de la contingence, mais aussi une puissance divine en réserve.

³ E III 4.

d'exprimer cette puissance. C'est d'ailleurs tout le tragique de la passion obsessionnelle exclusive. Il n'est pas rare de voir un homme perdre peu à peu ses aptitudes sans s'en soucier, du moins tant que les circonstances secondent son tropisme. Ce n'est que médiatement que la perte ou le gain d'aptitudes produit de la tristesse ou de la joie, en tant que par elles les contrariétés ou les aides reçues de l'extériorité diminuent ou s'accroissent. En ce sens, il y a bien des imbéciles heureux et des esclaves satisfaits¹ qui le sont par chance, même si « la différence n'est pas mince entre le contentement qui, par ex., mène un ivrogne, et le contentement que possède le Philosophe² ». Si l'ivrogne est mené par son contentement, c'est parce que la réduction de ses aptitudes le rend au plus haut point dépendant des circonstances extérieures. Un corps également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, c'est un corps de philosophe qui possède son bonheur, lui qui peut être affecté et affecter de si nombreuses manières qu'il se trouve moins soumis aux circonstances.

3) Les efforts contrariés ou aidés par les causes extérieures

Si les affects multiples se contrarient mutuellement au sein de l'individu lui-même pluriel, les affects passifs tiennent chacun leur puissance propre des circonstances extérieures. Si le narrateur peut rire de ce qui l'a pourtant naguère effrayé, c'est parce qu'il sait – voit – présentement qu'il n'est pas en train de vivre ce qu'il raconte. L'avare ne peut faire triompher son affect dominant que parce que le réel ne vient pas le contrarier, ou du moins contrarier l'idée qu'il s'en fait, comme l'orgueilleux qui interprète les regards d'autrui selon son affect dominant. Reste que, face au réel, le désir même délirant est de peu de poids, et une parole blessante ou un retournement de fortune qui causera d'autres affects est vite arrivé. Autrement dit, c'est notre exposition aux causes extérieures qui nous dispose de telle ou telle manière, de sorte qu'on reconnaîtra que si notre effort est contrarié, c'est qu'il se révèle impuissant face aux causes extérieures, et que, si notre effort se trouve aidé, c'est parce qu'il est secondé par les circonstances. En effet,

¹ J.S. Mill, dans *L'Utilitarisme*, distingue bonheur et satisfaction, et envisage l'objection scandaleuse pour tout philosophe selon laquelle l'ignorant serait heureux. Son argument consiste à dire qu'il y a une grande différence entre éprouver les plaisirs attachés à des aptitudes élevées, et éprouver les plaisirs attachés à des aptitudes basses et réduites. Et « si l'imbécile et le porc sont d'un avis différents, c'est qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question : le leur ». Autrement dit, ils ne sont pas malheureux d'avoir si peu d'aptitudes, mais leur bonheur ne vaut pas grand-chose pour le philosophe, qui connaît lui aussi les plaisirs du porc et de l'ignorant, et peut-être même les goûte ; mais il en connaît d'autres, *en plus*. J.S. Mill, *L'Utilitarisme*, trad. G. Tanesse, Paris, Flammarion, coll. Champs Flammarion, 1988, p. 53-54.

² E III 57 sc.

La force et l'accroissement d'une passion quelconque, et sa persévérance dans l'exister, ne se définissent pas par la puissance avec laquelle nous nous efforçons de persévérer dans l'exister, mais par la puissance d'une cause extérieure comparée à la notre¹.

Au fait que les désirs naissants doivent compter sur l'aide ou les contrariétés que représentent d'autres désirs selon leur cohérence ou leur divergence, il faut donc ajouter la considération des causes – extérieures – de leur puissance propre. L'accumulation d'argent vient étouffer le désir de manger si les cours du blé augmentent vertigineusement. En temps de crise resurgissent des haines qu'on croyait oubliées mais qui n'étaient qu'étouffées par des joies ou préoccupations plus puissantes.

Remarquons néanmoins que l'effet affectif des causes extérieures est relatif aux aptitudes de l'agent. Faisant abstraction pour le moment de la question des affects actifs déterminés par la raison, l'individu éprouve des affects en tant qu'il est une partie de la nature qui ne cesse de subir ses effets : « Nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la Nature, qui ne peut se concevoir par soi sans les autres². » Mais pâtir n'est pas nécessairement souffrir : l'aptitude à s'adapter est telle que l'homme peut pâtir de bien des manières sans être contrarié. Selon le modèle exposé dans la Lettre 32, il faut, pour rendre compte de sa vie affective, considérer l'individu du point de vue de ses aptitudes à s'adapter à l'extériorité. C'est d'ailleurs encore le verbe *accomodare* qui est convoqué pour signifier que « l'homme, nécessairement, est toujours sujet aux passions, [...] il suit l'ordre commun de la Nature et lui obéit, et [...] s'y adapte [*accomodare*] autant que l'exige la Nature des choses³. » On remarquera ici que ce n'est pas tant l'homme qui s'y adapte autant que l'exige sa nature, que la Nature qui *force* l'homme à s'y adapter. C'est la raison pour laquelle *on* « s'efforce » pour que le corps du nourrisson développe de nombreuses aptitudes : on le force, en tant que cause extérieure, de façon à ce qu'il soit apte dans l'avenir à être affecté par les choses extérieures, c'est-à-dire certes à les subir, mais aussi à pouvoir les intégrer dans sa propre nature sous l'effet d'une disposition incorporée, le rendant ainsi apte à s'en « accommoder ».

Nous n'avons en effet pas le choix : soit nous mourons sous le poids des contrariétés, car le monde n'est pas harmonieux et anthropocentré ; soit nous développons nos dispositions corporelles de telle sorte que le plus grand nombre possible de circonstances extérieures puisse être l'occasion d'agir en retour en les intégrant dans notre propre manière d'être. En ce sens, l'impuissance ne consiste pas en une diminution de notre puissance ou *conatus*, mais dans un nombre insuffisant d'aptitudes qui font de tout commandement extérieur un risque de

¹ E IV 5.

² E IV 2.

³ E IV 4 cor.

contrariété vis-à-vis de notre effort pour persévérer dans notre être. Celui qui ne sait pas nager, danser, lire, parler, marcher, bricoler, est plus exposé aux contrariétés de l'existence que celui qui le sait. Cependant, un milieu favorable peut permettre à l'individu de vivre joyeusement dans la plus grande impuissance, si tant est que ses pauvres aspirations soient toutes aidées par les circonstances. On n'est jamais aussi heureux que chez soi – étant entendu qu'il y a une hiérarchie des contentements selon la variété des milieux où l'on peut se sentir chez soi. De façon à être le moins possible dépendant des circonstances, il vaut mieux se tenir prêt en se « recréant » de façon à être apte au maximum de choses dont nous sommes susceptibles.

Il n'est pas question ici d'échapper aux *contraintes* des causes extérieures, mais d'échapper aux *contrariétés* que peuvent représenter les contraintes extérieures¹. Car enfin, être disposé de telle sorte qu'on sache nager et qu'on aime nager, c'est être disposé à être contraint à désirer nager dès lors qu'un superbe lieu de baignade se présente à nos yeux et, sauf autre disposition qui nous rende apte à songer que se baigner à la moindre occasion n'est pas toujours judicieux, nous serons absolument soumis aux contraintes extérieures sans être pour autant contrarié. Développer ses aptitudes permet d'échapper le plus possible aux contrariétés de l'existence, non à ses contraintes, et l'on sait à quel point la rancœur venimeuse contre le réel est toujours le fait des inaptes et des impuissants pour lesquels toute nouvelle circonstance devient obstacle : ce sont « ceux à qui la fortune est adverse et qui ont l'âme impuissante » qui ne cessent de récriminer contre « la vanité du monde² ».

L'impuissance n'est pas l'absence de puissance, au sens d'une faiblesse ou d'une diminution du *conatus*, ce qui serait contradictoire. La privation n'est rien, tout est aussi parfait qu'il peut l'être. Chacun fait effort « autant qu'il est en lui » pour persévérer dans son être. L'impuissance est relative, et se mesure en fonction de nos aptitudes à interagir avec l'extériorité, c'est-à-dire de l'aptitude à ne pas être perpétuellement soumis à des obstacles. La proposition 20 d'*Éthique* IV et son scolie sont à cet égard significatifs :

Proposition : Plus chacun s'efforce de rechercher ce qui lui est utile, c'est-à-dire de conserver son être, et en a le pouvoir, plus il est doté de vertu ; et, au contraire, en tant que chacun néglige ce qui lui est utile, c'est-à-dire de conserver son être, en cela il est impuissant.

Scolie : Personne donc, à moins d'être vaincu par des causes extérieures et contraires à sa nature, ne néglige d'aspirer à ce qui lui est utile, autrement dit, de conserver son être. Personne, dis-je, par la nécessité de sa nature et sans y être forcé par des causes extérieures, ne répugne à s'alimenter, ou bien ne se suicide [...]³.

¹ Nous reviendrons sur cette distinction plus bas.

² E V 10 sc.

³ E IV 20.

On remarque que le scolie vient considérablement changer le sens de la proposition : tandis que celle-ci énonce la possibilité pour une chose de « négliger de conserver son être », ce qui est contradictoire avec la définition même de l'essence actuelle et ferait signe vers une privation de puissance, le scolie rétablit le sens vrai de l'énoncé en affirmant que « personne ne néglige de conserver son être ». Nulle contradiction ici : la proposition se place d'un point de vue relatif et comparatiste – différence entre l'homme vertueux et l'homme impuissant – tandis que le scolie adopte un point de vue absolu et concret. C'est ce dernier point de vue qui, ontologiquement, est vrai : l'impuissance, c'est la puissance qui fait tout ce qu'elle peut, mais dont les aptitudes à interagir avec l'extériorité sont trop réduites pour ne pas être contrariée, étouffée, inhibée par des obstacles. La proposition évoque d'ailleurs le « pouvoir » de conserver son être, indiquant que la vertu consiste moins dans l'effort lui-même que dans sa réussite face aux circonstances¹.

Si l'avare est impuissant, c'est parce qu'il n'a qu'une occasion de joie, et d'infinies raisons d'inquiétudes et de craintes face aux contrariétés de son désir dominant qui, quant à lui, est toujours aussi puissant qu'il peut l'être. Le fait qu'il soit disposé de telle sorte qu'il ne songe à rien d'autre qu'à l'argent le rend certes apte à s'adapter à de nombreuses situations où il s'agit de compter, mais cela le rend aussi inapte à s'accommoder des retournements ou des menaces de retournement de situation, sans compter l'univers extrêmement clos et restreint de ses joies – qui ne sont que des chatouillements². En ce sens, il est tout à fait possible de négliger ce qui nous est utile, malgré nous mais de bon gré, c'est-à-dire que nous pouvons faire tout ce qui est en notre pouvoir pour accomplir ce qui nous est objectivement nuisible. Finalement, et en caricaturant, le désir exclusif de l'avare n'est jamais contrarié par d'autres affects qui ont été brimés par la prédominance de sa disposition singulière, mais ce désir reste toujours contrarié dans sa pleine réalisation par cette chose particulièrement douloureuse qu'est le démenti insistant du réel adressé à nos désirs.

Il est en effet une chose insupportable à tout être passionné, et finalement à tout homme dans ses moments de fatigue : c'est que le réel n'obéisse pas à ses désirs. C'est la raison pour laquelle l'éthique spinoziste préconise comme principe du développement de la vertu l'accroissement des aptitudes³. Il ne s'agit pas de « conformer ses désirs à l'ordre du monde », ni rêver d'un monde téléologiquement – et théologiquement – adapté à nos désirs,

¹ Nous reviendrons sur ce point en troisième partie.

² E III 11 sc.

³ E IV 38 et 39.

mais de se rendre le plus apte possible à s'adapter¹ et donc à agir sur l'ordre du monde. En ce sens, c'est déjà un certain signe de puissance que de pouvoir voir ses désirs contrariés par d'autres désirs : cela signifie que nous sommes aptes à être affectés de nombreuses manières, et que nous avons donc aussi de nombreuses occasions de joie. Plus nous aurons d'aptitudes, plus nous aurons de désirs, plus nous serons contrariés, mais plus aussi nous pourrions passer à autre chose, et plus souvent enfin nos désirs seront aidés et secondés par les causes extérieures. Le lubrique qui n'est même pas apte à imaginer les déboires conséquents à son absence de prudence s'expose à bien des contrariétés ; le lubrique malin qui attend l'occasion subira moins les circonstances, mais sera forcément contrarié ; le lubrique aux multiples autres passions pensera et passera à autre chose, en attendant l'occasion, ce qui ne fait plus de lui un lubrique – et augmente ses chances de satisfaire sa lubricité.

Quelques soient cependant nos aptitudes, il n'en reste pas moins que toujours nous serons contrariés dans nos désirs : « Il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante, par qui la première peut être détruite². » Quand bien même nous pouvons résister à cette destruction par le développement de nos dispositions corporelles, nous serons toujours soumis à des contrariétés. Le mieux que nous puissions faire, c'est de repousser le plus loin possible la mort, tant biologique qu'individuelle. C'est dire que nécessairement, tout homme, même le plus sage, ressent de la tristesse face aux assauts de l'extériorité. Nécessairement, l'homme ressent des désirs, le plus souvent causés par des causes extérieures, qu'il ne pourra satisfaire à cause d'autres causes extérieures et d'autres affects plus puissants. Aussi, nécessairement, l'homme sera disposé à faire et à penser des choses qu'il ne pourra ni faire, ni même parfois s'avouer à lui-même. Le fait que le désir ainsi frustré ne puisse se manifester n'empêche évidemment pas qu'il soit pleinement actuel et qu'il travaille l'agent, mais sa puissance est moindre que la puissance d'un autre affect, par exemple la crainte causée par les circonstances, ou la connaissance du vrai bien qui nous distrait de la considération des vanités. Nombre de nos désirs restent ainsi à l'état naissant, du fait d'autres affects qui prennent le pas sur eux en fonction des circonstances extérieures et de la puissance de ces causes.

¹ « S'adapter » vaut mieux que « s'accommoder » : Spinoza conçoit les aptitudes comme des puissances d'être affecté et d'affecter, ce qui suppose qu'*accomodare* désigne moins un renoncement (« changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde ») qu'une façon pour un être d'intégrer dans sa nature les contraintes extérieures, de façon à pouvoir se conserver et agir sur l'extériorité.

² E IV axiome.

La proposition 5 d'Éthique IV que nous avons citée plus haut selon laquelle la puissance d'un affect est relative à la puissance des causes extérieures ne doit donc pas nous conduire à faire abstraction du facteur déterminant que sont les dispositions propres de l'agent : c'est *selon* ses aptitudes propres qu'il subira plus ou moins de contrariétés, ou sera plus ou moins aidé par les circonstances. Que veut dire alors l'idée selon laquelle la « force et l'accroissement » d'un affect passif et sa « persévérance dans l'exister » s'expliquent par la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre¹ ? On remarque d'abord que Spinoza ne prétend pas que notre puissance n'y est pour rien : nous sommes bien *cause* inadéquate de nos affects, nous persévérons dans notre état tel qu'il est donné. C'est bien nous qui aimons ou haïssons, désirons ou fuyons, et c'est bien nous qui persévérons dans ces affects. Néanmoins, nous ne sommes pas la cause adéquate de ces affects en tant qu'ils ne s'expliquent pas par notre seule nature mais par la rencontre de notre nature telle qu'elle est constituée avec une réalité extérieure. Spinoza précise bien que c'est « la force et l'accroissement » d'une passion qui dépend de la puissance de la cause extérieure. En quoi l'intensité de l'amour passionnel pour une femme aux dépens de la raison ou de la passion d'argent dépend-il de la puissance *de la femme*, ou plutôt de la puissance de la femme qu'*enveloppe* notre affect² ? En quoi l'*intensité* de cette passion dépend-elle de la cause extérieure ?

Notre désir ou effort reste constant et est l'expression de notre nature individuelle. Si nous étions l'unique chose dans l'univers, nous ferions tout ce qui découle de notre nature de façon nécessaire et déterminée, tel Dieu. Hélas, nous ne sommes pas Dieu, et nous ne cessons d'être contrariés dans nos actions et nos efforts par des causes extérieures. Si nous étions le seul homme dans l'univers, et à l'état de nourrisson, nous mourrions dans la seconde, tant nous sommes exposés à la puissance des choses extérieures. Il faut donc entendre tout cela en un sens très concret : notre corps subit des contraintes extérieures qui diminuent notre puissance d'agir et contrarient notre effort, et plus la chose extérieure est puissante comparativement à nous, plus nous sommes contrariés (plus la barrière est haute, plus nous sommes empêchés). Notre corps rencontre aussi des causes extérieures qui augmentent notre puissance d'agir et aident notre effort (il y a une échelle qui se trouve là par hasard, et nos parents se sont efforcés pour nous apprendre à nous en servir), et plus la chose extérieure est puissante, plus nous sommes aidés (l'échelle est assez grande)³. On remarque que ces aides et

¹ E IV 5.

² E IV 5 renvoie à E II 16 : « L'idée d'une quelconque manière dont le Corps humain est affecté par les corps extérieurs doit envelopper la nature du Corps humain, et en même temps la nature du corps extérieur. »

³ Les choses extérieures qui peuvent aider et augmenter notre puissance d'agir sont des hommes (cas du nourrisson notamment) ou produits sociaux et humains : on ne rencontre pas d'échelle dans la nature. C'est la

contrariétés supposent un désir premier dont nous sommes bien, du moins partiellement, la cause (désir de franchir le mur) : il n'y a pas de contrariétés en soi, mais relativement à un désir. Notre esprit étant l'idée de ce qui arrive au corps en tant qu'il est affecté par des causes extérieures, il ressent les variations de puissance sous la forme d'affects. Il est d'autant plus triste que la cause extérieure apporte un démenti plus véhément à notre effort ; il est d'autant plus joyeux que la cause extérieure apporte une aide plus secourable à notre désir. Cet affect est reporté sur la cause imaginée selon des frayages particuliers qui nous sont propres : on haïra celui qui a construit le mur (le « maçon portugais », « ceux-là qui nous gouvernent » ?) et on adorera celui qui a mis l'échelle (« Dieu » ?). La force de ces affects dépendra de la force de la contrariété ou de l'aide rencontrée, et donc indirectement de la puissance de la chose extérieure : selon l'intensité de notre désir premier, et selon la taille du mur, de l'échelle, etc. nous serons dans tel ou tel état. Selon que la femme nous seconde et nous apporte de la joie (selon sa rationalité, sa puissance sexuelle, son humour, sa gentillesse ou son habileté manipulatrice), notre amour pour elle sera plus grand ; et notre haine pour son nouvel amant sera plus forte.

Il n'est pas question ici de parler de taille objective pour l'échelle ou le mur, ou d'habileté et de vertu objectives pour l'amante. C'est selon la force de notre désir que se mesure la puissance de la contrariété ou de l'aide que constitue la chose extérieure. Aussi n'est-ce pas tant de la perfection objective de la chose elle-même que dépend l'intensité de notre affect, que de l'effet qu'elle produit en nous et par nous selon les frayages et les désirs déjà constitués, selon la logique imaginative décrite en *Éthique* II 16. L'affect *enveloppe* la puissance de la cause extérieure en tant qu'il est l'idée d'une affection qui se produit *en nous* et, en partie, *par nous*. L'affect indique plus *notre* état que l'essence de la chose extérieure. L'avare sera d'autant plus avare qu'il aimera davantage l'argent, ce qui dépend certes de la puissance objective et absolue de l'argent, mais *en tant qu'elle affecte* de joie, seconde et aide, la puissance de l'avare. Autrement dit, avant d'être avare, il fallait déjà être disposé à l'avarice par certains frayages constitués : ce n'est pas l'argent qui est la cause première de toutes nos joies et de tous nos malheurs, mais notre misère morale et physique qui fait de l'amour de l'argent le seul objet de nos amours et la cause de l'accroissement de notre misère, étant entendu que le règne de l'argent n'est pas pour rien dans notre misère morale et physique qui nous dispose à aimer l'argent, etc. On ne désire pas une chose parce qu'elle est bonne, mais on la juge bonne parce qu'on la désire, et on la désire parce qu'on a été disposé

raison pour laquelle rien n'est plus utile à l'homme que l'homme. Certes, le mur qui nous faisait obstacle est aussi une construction humaine : les hommes sont par nature ennemis.

de telle sorte que nécessairement on la désire. Il n'y a pas de sens, dans la passion, à parler de puissance objective et absolue de la cause extérieure : la puissance d'une cause extérieure est relative à ses effets *sur nous*, c'est-à-dire à nos dispositions corporelles. Un mur est source d'une joie d'autant plus grande qu'il est plus haut pour le maçon, de tristesse pour l'homme pressé, et il est indifférent à la taupe. De même, la musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour l'affligé, indifférente pour le sourd¹. Bien entendu, du point de vue de Dieu, non en tant qu'il s'exprime d'une manière certaine et déterminée, mais en tant que puissance absolument infinie, la puissance est objective et absolue, et toujours positive, raison pour laquelle le sage est bienheureux : le mur est pour lui un effet de la puissance divine (maçon, nature humaine, lois de la nature), peu importe ses effets sur lui, même s'il est légèrement contrarié.

Mais en quel sens peut-on soutenir alors que « la force d'une certaine passion, ou affect, peut surpasser toutes les autres actions, autrement dit, la puissance, de l'homme, à tel point que l'affect adhère tenacement à l'homme² » ? On reconnaît l'expression « adhère tenacement » : il faut entendre ici un rapport de partie (« une certaine passion ») au tout (« toutes les autres actions », « l'homme »), conformément à E IV 44 sc. Une cause extérieure étant donnée, et certains frayages étant constitués, l'aide apportée par cette cause à l'effort d'une certaine partie du corps humain pour persévérer dans son être est telle, et la puissance d'agir dans une certaine direction déterminée est si grande, que les autres efforts qui découlent de la nature humaine sont bridés, brimés, inhibés. L'image de l'argent qui donne toute puissance sur les autres hommes et sur la nature conduit celui qui est déjà disposé à l'avarice à ne plus manger et ne plus avoir d'amis dès lors qu'un peu d'argent vient nourrir son affect.

C'est en ce sens que la mort survient toujours du dehors. L'homme, par essence, fait effort pour persévérer dans son être, et *agit*, au sens proprement actif du terme, en conséquence. Hélas, l'enfant a un état qui ne le lui permet pas et qui l'expose à la puissance de la nature qui n'a aucun égard pour lui ; le passionné délirant, selon des frayages contractés au hasard de ses rencontres avec l'extériorité (éducation, fréquentations, contexte culturel) et selon les circonstances (rentrée d'argent qui a amorcé le délire), va persévérer dans un état qui le conduit irrémédiablement à la mort, sinon biologique, du moins individuelle (délire, perte des aptitudes propres à ce qu'on appelle un homme : ne dit-on pas du passionné qu'il « n'est plus le même » ?) ; enfin l'homme ordinaire, qui tant bien que mal tente de se refaire et de se

¹ E IV préf.

² E IV 6.

recréer de façon équilibrée, mais qui est tenaillé par de multiples travers et ne fait que suivre le courant des passions collectives, persévère plus ou moins bien, plus ou moins laborieusement, au gré des rencontres et des hasards de l'existence.

En ce sens, on peut dire *aussi* que la mort survient du dedans : inaptitude de l'enfant à s'adapter à l'extériorité et à raisonner, frayages délirants et polarisés du passionné, dispositions insuffisamment variées et équilibrées et rationalité réduite de l'homme ordinaire, autant de *terrains affectifs (ingenium)* qui ouvrent grande la porte aux causes extérieures et à leurs effets non raisonnés sur nous.

4) Typologie des passionnés : l'enfant, le délirant et l'homme ordinaire

Le sommet de la passion présente en réalité, comme nous l'avions déjà suggéré en première partie, deux entrées. D'un côté, l'enfant, ou plus exactement le nourrisson qui, n'ayant contracté aucune habitude, ne peut lier les signes extérieurs à aucune image incorporée et se trouve donc absolument ballotté au gré des circonstances, ouvert à tous vents. Son état d'équilibre signifie qu'il est dénué d'affect tenace et polarisé, mais aussi de frayages diversifiés qui le rendraient apte à opérer de façon adaptée. Pâte vierge de tout acquis, il est ainsi ballotté par les causes extérieures, « comme les eaux de la mer agitées par des vents contraires¹ ». De l'autre, l'obsessionnel délirant dont les frayages univoques et unilatéraux conduisent à un tel resserrement des aptitudes qu'il ne vit qu'en fonction d'un affect : sa dépendance à l'égard des causes extérieures est due à un resserrement de son horizon de satisfaction, qui ne dépend plus que d'un objet. De tels passionnés voient une seule partie de leur corps prendre le dessus sur toutes les autres et à leur dépens : leur effort est complètement « empêché » ou contrarié par le désir dominant, ce qui montre par l'expérience le caractère non harmonieux de l'individu corporel :

Posons par ex. qu'une partie A du Corps se trouve tellement fortifiée par la force d'une cause extérieure qu'elle prévale sur toutes les autres, cette partie, en conséquence, ne s'efforcera pas de perdre ses propres forces pour permettre aux autres parties du Corps de remplir leur office. Elle devrait en effet avoir la force ou puissance de perdre ses propres forces, ce qui est absurde. Et donc cette partie, et par conséquent l'Esprit également, s'efforcera de garder cet état [*status*] et par suite un Désir naissant d'un tel affect de Joie ne tient pas compte du tout. Que si au contraire on suppose la partie A à ce point contrariée [*coercere*] que toutes les autres prévalent sur elle, on démontre de la même manière qu'un Désir naissant de la Tristesse ne tient pas compte du tout, lui non plus².

Ce désir obsédant relatif à des dispositions corporelles particulières qui ont été causées originellement par des sollicitations puissantes et trop exclusives de la part de l'extériorité,

¹ E III 59 sc.

² E IV 60 dém.

vient empêcher les autres désirs et les états corrélatifs de produire leurs effets et provoque leur atrophie progressive. À la lettre, si le rapport de mouvement et de repos qui définit l'individualité vient à changer, le passionné peut en venir à mourir, au sens biologique bien entendu, mais aussi au sens de son être individuel¹. L'esprit aussi vient à mourir, lui qui n'a plus qu'une chose à contempler. Une telle conformation individuelle relève néanmoins de la fiction théorique : un tel individu serait en-deçà de l'âne, puisqu'il n'aurait même plus de quoi hésiter.

Entre les deux figures extrêmes de la passivité, on trouve ce tableau bariolé que forment les hommes ordinaires, relativement inconstants mais dont l'inconstance obéit à une certaine régularité. Ils cultivent plus ou moins la variété de leurs aptitudes et, en temps normal, font preuve de ce qu'il faut bien appeler une sagesse expérientielle. Leurs amours et leurs haines empruntent des voies privilégiées obscures à eux-mêmes, ils ignorent les causes de leurs appétits et s'exposent toujours aux coups du sort, mais leurs passions sont suffisamment multiples pour ne pas générer des tropismes destructeurs. Encore faut-il que le « temps » soit « normal », entendons : que le milieu social, institutionnel et technique suffise à aménager les conditions de la paix des affects, condition de la paix entre les hommes.

La comparaison célèbre de la vie passionnelle et de la tempête, qui est en fait un lieu commun, doit être comprise de façon strictement spinoziste : nous sommes certes agités par les passions, mais toujours d'après une certaine manière d'être qui nous est propre. De même que l'eau se définit par certaines aptitudes qui font qu'elle est ballottée d'une manière qui lui est propre, de même « N'importe quel affect de chaque individu discordé de l'affect d'un autre, autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre² ». La démonstration de cette proposition renvoie à l'axiome 1 qui suit le Lemme 3 de la petite physique, selon lequel « Toutes les manières dont un corps est affecté par un autre corps suivent de la nature du corps affecté, et en même temps de la nature du corps qui l'affecte ». Il faut donc concevoir les mécanismes de la vie passionnelle et l'action des contraintes extérieures selon un mécanisme moins naïf que celui que semble suggérer spontanément cette comparaison : bien comprise, celle-ci implique en effet que les vents contraires produiraient des effets différents si la nature de l'agent sur lequel ils agissent était autre. Il en va ici comme d'une compréhension vulgaire de la sociologie selon laquelle cette discipline prétendrait expliquer tout en fonction du revenu, comme si elle évacuait la question des manières d'être des agents et n'avait pas recours à d'autres facteurs explicatifs. L'explication de la vie passionnelle doit

¹ Sur ce point, voir R. Andraut, *La vie selon la raison, op. cit.*, p. 181 à 204.

² E III 57.

donc nécessairement prendre en compte les dispositions incorporées des agents si elle ne veut pas tomber dans les abstractions d'un mécanisme naïf ou d'un subjectivisme intellectualiste. Et ces dispositions sont multiples et complexes : l'agent n'est pas une pâte vierge de tout acquis, ni une conscience donatrice de sens, mais est composé d'une « marmaille affamée » qui réclame sa nourriture, dessinant ainsi une manière singulière d'être au monde et de réagir aux contraintes.

Par-delà les cas limites du nourrisson et de l'obsessionnel compulsif, la plupart des hommes sont en proie à une pluralité d'affects qui les dispose à des opérations diverses, le plus grand étant déterminé à « prévaloir [*praevalebit*]¹ » sur les autres. Prenons un exemple encore simple et peu varié : celui d'un avare peureux qui transporte toutes ses richesses sur un bateau et se trouve pris en pleine tempête. Doit-il jeter ses richesses pour rester en vie ? La peur est « cet affect qui dispose l'homme de telle sorte qu'il ne veuille pas ce qu'il veut, ou bien qu'il veuille ce qu'il ne veut pas² ». La disjonction *vel* n'est pas exclusive : c'est dire qu'on peut préférer dire l'un ou l'autre, selon qu'on veut insister sur le mal que notre avare cherche positivement à éviter, ou sur le mal qu'il est contraint négativement de commettre pour s'y soustraire. Dans les deux cas, on remarque qu'il veut ce qu'il fait (il *préfère* jeter à l'eau ses richesses plutôt que mourir), qu'il ne veut pas ce qu'il fait (il *ne veut pas* jeter à l'eau ses richesses), qu'il veut ce qu'il ne fait pas (il veut conserver ses richesses qu'il jette pourtant) et enfin qu'il ne veut pas ce qu'il ne fait pas (il ne veut pas mourir riche). Certaines expressions sont certainement meilleures que d'autres selon le *degré* de son avarice et de sa crainte de mourir. C'est dire qu'il est plus ou moins *bien* disposé à jeter ses richesses. Ses désirs se contrarient plus ou moins, et sont plus ou moins contrariés par la situation présente. Notons au passage qu'à travers cet exemple, on comprend bien en quel sens la force d'une passion se mesure à la puissance de la cause extérieure : une tempête produit une peur gigantesque, et l'affect de l'effroi l'emporte alors sur celui de l'avarice. Mais une tempête ne produit une telle peur que selon les dispositions de l'agent qui s'en font le relais. Un marin chevronné qui aime peu l'argent réagit tout autrement. Reste que, pour notre avare peureux, il y a bien un « Désir d'éviter un mal futur » : c'est dire que la crainte n'est pas, en un sens, une contrariété. Elle est plutôt un *effet* de la contrariété, une réponse, qui fait « préférer » éviter un mal futur en renonçant à un bien présent. Si la crainte « dispose l'homme à éviter un mal, qu'il juge devoir se produire, par un mal moindre³ », c'est qu'elle l'y détermine et l'y

¹ E III 39 dém.

² E III 39 sc.

³ E III 39 sc.

contraint, mais que l'agent, l'avare par exemple, « préfère » positivement accomplir ce que sa crainte le disposer à faire, par exemple sauver sa vie plutôt que conserver ses richesses. Bien évidemment, la crainte devra être d'autant plus puissante pour le faire agir ainsi que son amour de l'argent sera grand, et sa préférence sera plus ou moins marquée selon la puissance de son désir contrarié.

C'est ainsi que les actions des passionnés, même obsessionnels, qui ne sont jamais littéralement tenaillés par *un seul* affect dominant, ont toutes les chances d'être hésitantes, car les revers de fortune ont certes peu de force face à leur amour, mais ces hommes n'ont pas encore perdu leur amour de la vie. L'état de notre avare qui craint la mort pourrait faire qu'il soit frappé d'« épouvante » s'il se représentait sa pauvreté comme un mal aussi grand que sa mort, ce qui le conduirait peut-être à ne rien faire : « Si le Désir d'éviter un mal futur est contrarié par la Peur d'un autre mal, en sorte qu'on ne sache pas ce qu'on préfère, alors la Crainte s'appelle Épouvante, surtout si l'un et l'autre mal dont on a peur sont des plus grands¹. » Reste que c'est une chance pour lui d'être peureux en plus d'être avare : n'aurait-il été qu'avare, on l'imagine déjà mort. S'il est en plus orgueilleux, il sera d'autant plus tiraillé par la crainte d'être perçu comme un lâche. La pluralité des affects est certainement source de contrariétés, mais n'en est pas moins signe d'une aptitude à être affecté et à agir avec une plus grande variété et une moindre bêtise. Imaginons notre avare remarquable marin très attentif à sa renommée – mais difficile d'imaginer Harpagon avoir le moindre savoir-faire – peut-être pourrait-il encore prendre les choses en main. Avoir plus de passions, en ce sens, peut-être une chance, car cela nous dispose à agir de plusieurs façons à la fois.

Cependant, rien n'y fera, l'avare jetant ses richesses pour sauver sa vie ne produira pas son action de façon aussi *effective* que le sage. On imagine en effet l'avare peureux les jeter avec tristesse et dégoût, moins par amour de la vie que par crainte de mourir, regrettant déjà d'avoir à choisir entre une mort environnée d'argent et une vie sans richesses. Ses gestes sont hésitants, il est disposé à le faire mais il est contrarié car il est aussi disposé à ne pas le faire, et est ainsi ballotté par les flots de ses passions qui obéissent aux vents contraires des circonstances extérieures. Le sage avisé, lui « qui ne pense à rien moins qu'à la mort » et pour qui l'amour de Dieu et de la vie sont le vrai bien, aura un geste souple et aérien, lançant sans panique ses écus au gré des flots, s'il n'est pas déjà aux commandes du navire, ayant souvent pratiqué des jeux nautiques pour « se recréer et se refaire ». C'est une des raisons pour lesquelles la joie de l'avare est mauvaise, « en tant qu'elle empêche l'homme d'être apte à

¹ E III 39 sc. C'est une certaine modalité du flottement de l'âme, exposé dans E III 17 sc.

agir ». Il n'est en effet aucune action (jeter ses écus à la mer) que nous effectuions par passion (crainte de la mort) « que nous ne puissions faire si nous étions menés par la raison¹ ». Spinoza ajoute même que le sage y serait « encore plus apte » : son amour de l'argent étant si réduit, et donc si contrarié par son amour de la vie (qui n'a pas grand-chose à voir avec la crainte de la mort), qu'il est tout entier bien disposé à agir, et son action est toute effective. Sa puissance d'agir en est d'autant augmentée, car son effort est bien peu contrarié par les circonstances, tandis que la puissance de la tempête, qui n'est certes qu'une image, est liée à celle de la puissance divine – mais non de sa colère – dans un ordre conforme à l'ordre et à l'enchaînement des idées de l'entendement.

La vie passionnelle est affaire de contrariétés qui, pour des cas moins caricaturaux, restent inaperçues du fait du grand nombre de manières dont le corps humain peut être disposé, et très certainement de l'ordonnement du monde extérieur aménagé de façon à ne solliciter qu'une disposition à la fois. Nous fréquentons en effet un univers social et technique qui répond à nos aptitudes, et l'harmonie qui règne dans nos affects ne doit le plus souvent rien à notre sagesse, mais davantage à l'ordonnement culturel du monde extérieur, cette « nature humanisée » dont parlait Marx. L'univocité et la régularité du monde extérieur nous conduisent en effet à ne pas apercevoir nos désirs naissants, et à exercer notre puissance d'agir de façon univoque. Nous trouvant rarement en pleine tempête sur un bateau, notre peur et notre avarice font bon ménage, et chaque passion se voit contrariée à son tour de telle façon qu'elle en devient insensible, voire que la disposition afférente est détruite. C'est ce qui arrive à Tschirnhaus quand il lui prend l'envie d'écrire, envie qui n'a rien de libre, mais qui est parfois brimée par les exigences de la vie :

Ensuite, il ajoute que les causes pour lesquelles il s'est décidé à écrire l'ont certainement incité à écrire, mais qu'elles ne l'y ont pas contraint. Cela, si tu veux bien peser cette affaire avec équité, ne signifie qu'une chose, c'est que son esprit était alors dans une telle disposition que des causes ont pu facilement le faire plier, alors qu'elles n'auraient pas pu y parvenir par ailleurs, si un affect fort, n'importe lequel, s'y était opposé. Autrement dit, des causes qui par ailleurs n'auraient pas pu le contraindre, cette fois-ci l'ont contraint non à écrire contre son gré, mais à avoir nécessairement le désir d'écrire².

On peut être disposé d'une telle façon qu'il y a un désir d'écrire, mais non manifeste pour la raison que d'autres désirs prennent le pas. Un changement d'état survenant, le rapport des forces est modifié et ce à quoi nous n'étions que disposé devient manifeste. Mis à part le passionné obsessionnel, nous sommes ainsi tous traversés de désirs à l'état dispositionnels, efforts contrariés qui ne s'effectueront qu'au gré des circonstances, le plus souvent bien

¹ E IV 59 dém.

² L58 §8.

ordonnées. Dans le cas de Tschirnhaus, l'organisation sociale du temps fait que son désir d'écrire, contrarié par des visites impromptues, trouvera nécessairement un moment pour s'effectuer.

On conviendra donc que le modèle de l'automate doit être refusé pour penser l'action humaine s'il s'agit de la réduire à une réaction univoque d'un être entièrement passif sans puissance propre. Néanmoins, cela ne conduit en aucun cas à se représenter l'agent comme un acteur et encore moins comme un auteur qui actualiserait de façon indéterminée des savoir-faire virtuels. L'automate, au sens propre, bouge tout seul, mais sous la contrainte des causes extérieures. Il est nécessairement question, à propos des passions, de contraintes affectives : l'individu n'est absolument pas maître de ce qui lui arrive. Mais il faut ajouter une certaine complexité et multiplicité de la vie affective commune comme « efforts faits dans tous les sens », au gré des circonstances et de nos aptitudes. L'automate labile emprunte souvent une démarche confuse sous l'effet de la rencontre entre ses frayages hasardeux et les hasards de la fortune. Néanmoins, nous avons entrevu le fait que son exposition aux contraintes extérieures n'excluait pas toujours un certain gré dans l'accomplissement de ses actions. Il faut donc distinguer la contrariété et la contrainte. On peut être absolument déterminé par ses dispositions, elles-mêmes causées et sollicitées par l'extériorité, sans être le moins du monde contrarié. Il faut ajouter qu'être contrarié nous dispose et nous contraint à certaines actions que nous faisons de bon gré. C'est en ce sens qu'il nous est apparu impossible de parler de diminution de l'effort à propos de la tristesse. Bien au contraire, la tristesse vient déterminer l'agent à faire effort pour résister à ce qui le contrarie. Finalement, chacun semble toujours agir de gré, même quand c'est de mauvais gré. Le relais qui s'opère dans et par nos aptitudes entre les causes extérieures et nos affections et affects nous conduit à repenser un modèle mécaniste de l'action où la machine est aussi un agent qui affirme sa force d'exister.

Chapitre VII

Être disposé, c'est être aussi bien disposé.

*La nécessité ne peut s'accomplir, la plupart du temps,
que parce que les agents sont inclinés à l'accomplir,
parce qu'ils ont le goût de ce à quoi ils sont de toute façon condamnés.
[...] Le goût est amor fati, choix du destin, mais un choix forcé¹.*

Il y a un gain à parler de dispositions dans une théorie de l'action : ce gain réside dans le rapport institué entre le façonnement des corps et des esprits à partir du milieu et les manières d'être ainsi conditionnées. Il consiste aussi dans le fait que le terme désigne un désir naissant, une inclination ou tendance, l'agent étant « bien disposé » à opérer de la manière dont il est condamné à opérer. Si la disposition désigne un effort à l'état naissant, qu'il soit contrarié ou aidé ne change rien au fait que ce à quoi l'agent est disposé constitue son essence propre en tant qu'elle est actuelle, et que cet effort consiste à persévérer dans cet être qu'il est. Il faut donc entendre, dans le concept de disposition, l'idée d'adhésion ou de consentement à ce à quoi nous sommes déterminés. C'est encore en ce sens qu'il est impossible de parler de diminution de l'effort dans un sens quantitatif : jamais l'individu ne désire moins que ce qu'il peut. Bien au contraire, face à une contrariété extérieure à son effort, il sera tout disposé, et avec une certaine joie s'il y parvient, à résister à cette contrariété, par pure affirmation de lui-même. *Tout* ce qu'il fait, il le fait parce qu'il y est bien disposé, même quand il est triste. Si les choses de la nature n'agissent jamais volontairement, du moins agissent-elles toujours volontiers, malgré elles mais plus ou moins de bon gré. Pour jouer sur les mots sans pour autant que ce ne soit qu'une question de mots, on pourrait dire qu'être disposé, c'est être déterminé (au sens « bien décidé ») à accomplir ce qu'on est déterminé (au sens d'un enchaînement nécessaire des causes et des effets) à accomplir. Comme le synthétise parfaitement Bernard Lahire :

¹ P. Bourdieu, *La distinction, op. cit.*, p. 199.

La critique des conceptions de l'acteur qualifiées d'« hypersocialisées » [...] confondent, sans rire, déterminisme et passivité et font comme si les déterminismes sociaux pouvaient agir sur des corps morts, comme s'ils ne supposaient pas une certaine *détermination* et un certain *engagement* « personnel » de la part des acteurs. Être résolument *déterminé* à commettre tel ou tel acte est une façon courante de sentir et de vivre les déterminismes sociaux dont nous sommes les produits¹.

Ce que Bourdieu appelait l'*amor fati* et qui consiste à faire de nécessité vertu est contenu dans le concept de disposition. L'adhésion de l'agent à ce à quoi il est condamné forme comme ce qu'on pourrait appeler l'« idéologie » contenue dans toute action dite « volontaire » : l'idée que l'agent se fait de son action n'est jamais que la justification de l'ordre établi, par l'affirmation qu'elle implique de ce dont elle est l'idée. Il faut néanmoins étendre la portée de cette remarque au-delà du champ sociologique et complexifier le modèle pour prendre en compte la pluralité des tendances : autant l'avare menacé de chavirer est bien décidé à jeter son or à la mer, autant il est déterminé à le faire avec réticence car il est déterminé à les conserver.

Le verbe « disposer » se révèle particulièrement utile pour une philosophie qui tente de rendre compte des passions et du relais qui s'effectue dans l'agent entre les causes extérieures et les désirs ou les volontés qu'elles font naître. Ainsi, Descartes le convoque pour signifier que les passions « incitent et disposent » l'âme « à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps² ». Le langage de « l'incitation à vouloir » ainsi que la disjonction entre ce qui se trame dans l'âme et ce qui se prépare dans le corps s'expliquent par des présupposés théoriques du cartésianisme très différents de ceux du spinozisme. Il n'en reste pas moins que le recours à l'idée de disposition est là pour signifier, chez Descartes, à la fois le conditionnement et le consentement à ce à quoi l'on est conditionné. Que l'on puisse « ne pas consentir³ » est un préjugé cartésien ; que la passion dispose surtout le corps à effectuer certaines actions, et que la force de la volonté puisse suspendre le pouvoir de la passion au moins dans ses effets, c'est ce que Spinoza contestera ; mais il n'en reste pas moins que, pour désigner l'état d'un individu en proie à des passions dont les actions sont des effets non seulement contraints mais aussi *relayés* par l'agent, Descartes a lui aussi recours au concept de disposition.

L'usage de cette notion chez l'auteur des *Passions de l'âme* est cependant surdéterminé par une interprétation téléologique des passions, qu'elle contribue même à

¹ B. Lahire, *L'homme pluriel*, op. cit., p. 345.

² Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 40, AT XI p. 359.

³ *Ibid.*, 46, AT XI p. 364.

suggérer par sa double connotation de détermination corporelle (disposition *du* corps) et d'inclination (disposition *à* vouloir) : en effet, les émotions

disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté ; comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution des choses¹.

Il est vrai que l'idée de disposition est particulièrement utile pour signifier de la façon la plus insidieuse possible une sorte de bonne nature de la nature. On trouve ainsi ce même usage de la notion chez Malebranche. On a déjà signalé le sens mécaniste que lui accorde l'auteur de la *Recherche de la vérité*, mais en vertu de la conception téléologique du rapport âme – corps qui est la sienne, à toute disposition du corps correspond dans l'âme une idée confuse qui a pour fonction de lui indiquer ce qu'elle doit vouloir, en vertu d'une bonne nature de la nature réglée par Dieu. Citons le passage suivant, particulièrement significatif à cet égard :

[...] il y a dans notre cerveau des traces qui sont liées naturellement les unes avec les autres, et encore avec certaines émotions des esprits, parce que cela est nécessaire à la conservation de la vie : et leur liaison ne peut se rompre, ou ne peut se rompre facilement ; parce qu'il est bon qu'elle soit toujours la même. Par exemple, la trace d'une grande hauteur que l'on voit au-dessous de soi, et de laquelle on est en danger de tomber, ou la trace de quelque grand corps qui est prêt à tomber sur nous et à nous écraser, est naturellement liée avec celle qui nous représente la mort ; et avec une émotion des esprits qui nous dispose à la fuite, et au désir de fuir. Cette liaison ne change jamais, parce qu'il est nécessaire qu'elle soit toujours la même ; et elle consiste dans une disposition des fibres du cerveau, que nous avons dès notre naissance².

L'idée de disposition de l'âme à vouloir ce qui, par une institution de la nature, est bon pour le corps, permet à un système dualiste comme celui de Descartes ou de Malebranche de réintroduire l'unité entre l'ordre des fins et l'ordre de la causalité mécanique. Ce qui est nécessaire selon les dispositions du corps, l'âme se le représente comme bon et désirable. Le concept de disposition permet ainsi de réunir nécessité physique extérieure et nécessité morale intérieure. L'idée selon laquelle on peut être disposé *de* telle manière qu'on soit *bien* disposé à opérer de cette manière, dans une philosophie qui a instauré un dualisme et, chez Descartes, une liberté de la volonté, réintroduit de l'unité (l'âme et son sentiment du corps propre) tout en maintenant une possible indétermination dans le rapport :

[...] selon l'institution de la nature, [les passions] se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui : en sorte que leur usage naturel est

¹ *Ibid.*, 52, AT XI p. 372.

² Malebranche, *La recherche de la vérité*, *op. cit.*, p. 167. Voir aussi p. 175 et *sq.*, à propos des dispositions cérébrales qui nous portent naturellement à imiter et compatir avec nos semblables, qui est au fondement de la société civile.

d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait¹.

Descartes ajoute cependant que l'institution de la nature doit être relayée par la « bonne institution » qu'est l'éducation à la vertu, de façon à substituer aux mécanismes de la passion l'intelligence de l'habitude. Comme nous l'avons déjà signalé, Descartes nous en propose ensemble, selon un modèle aristotélicien largement modifié, vertus et « habitudes en l'âme qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont différentes de ces pensées, mais qu'elles les peuvent produire, et réciproquement être produites par elles². » Il arrive en effet que le mot disposition soit déconnecté de son référent corporel – usage qui est cependant le moins fréquent – et intervienne pour désigner l'inclination qu'engendre un état acquis de l'âme, par analogie avec les dispositions du corps qui s'accompagnent d'une « incitation à vouloir ». Si l'on est au plus loin ici d'une conception nécessitariste des dispositions, c'est que Descartes leur fait jouer le rôle d'auxiliaires à l'acte de décision, qui reste en droit pleinement souverain. Quoi qu'il en soit, la fonction de cette notion est de lier ensemble un état donné ou constitué et une tendance, l'individu disposé d'une certaine manière étant « tout prêt », « incliné » à opérer.

La notion opère ce rôle de façon encore plus nette chez Leibniz, d'abord avec l'affirmation d'une harmonie préétablie entre d'une part le règne de la nécessité et des causes efficientes et ce qui d'autre part est de l'ordre des causes finales. Les dispositions désignent chez lui des motifs qui ne sont pas à distinguer de la volition elle-même : elles sont l'inclination de l'âme, ses mouvements volontaires³. Il se trouve que, par harmonie préétablie, l'ordre des fins, c'est-à-dire des désirs et des volontés, coïncide avec l'ordre des causes efficientes : en même temps que je désire lever mon bras, mon bras est déterminé mécaniquement à se lever, et en même temps que mon bras se lève, je suis disposé à vouloir le lever. Aussi, le concept de disposition sert chez Leibniz à faire coïncider nécessité morale et nécessité physique. La grande différence avec Descartes consiste en ce que cette harmonie préétablie implique que l'âme et le corps déroulent leur nécessité respective sans qu'ils agissent l'un sur l'autre ; la grande différence avec Malebranche réside dans le fait que cette harmonie a été préétablie et ne nécessite pas l'intervention du *deus ex machina*.

¹ Descartes, *Passions de l'âme*, art. 137, AT XI p. 430.

² *Ibid.* Descartes envisage cependant la possibilité que l'âme produise les pensées vertueuses sans l'aide d'un mouvement des esprits qui les fortifie : *ibid.*, art. 161, AT XI p. 453.

³ Sur ce point, voir notamment Leibniz, *Cinquième écrit de Mr Leibniz, ou réponse à la quatrième réplique de M. Clarke*, 1716, §15, in *Œuvres*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 432-433, ou bien encore *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, *op. cit.*, II, I, §15.

Néanmoins, chez Leibniz, même la nécessité physique doit s'expliquer en dernière instance par des dispositions psychologiques. C'est une façon métaphysiquement impropre, même si elle est propre pour la physique, que de dire que mon bras est déterminé causalement à se lever, alors que ce phénomène est l'apparence ou la perception de substances qui tirent tout de leur propre fond. C'est dire, en simplifiant quelque peu, que tandis que je suis disposé à vouloir lever mon bras, mon bras est bien disposé à se lever. Il faut donc, avec Leibniz, dépasser la question de l'âme et du corps et affirmer que le concept de disposition permet de lier l'ordre objectif et les représentations subjectives : à la disposition objective de l'univers voulue par Dieu correspond une disposition des âmes et des esprits à appéter ce qu'il a voulu. C'est cette idée que reprend Bourdieu. Ce que le sociologue appelle la « sociodicée », qui désigne l'accord spontané entre les aspirations individuelles et la structure sociale, se fait « en l'absence de toute interaction directe et de toute concertation explicite », chacun « ne suivant que ses propres lois¹ ». La substance individuelle, ou la monade comme l'appellera par la suite Leibniz, est « sans porte ni fenêtre », elle tire tout d'elle même. On n'expliquera donc pas l'harmonie entre les aspirations des agents sociaux et les possibilités objectives qui leur sont offertes par une interaction de l'ordre de la contrainte physique – quoique chez Bourdieu il a fallu la contrainte première de l'éducation –, mais par une « loi intérieure », *lex insita*, terme qu'aime utiliser Bourdieu pour expliquer l'idée qu'il se fait de l'*habitus*². En ce sens, il s'agit moins, chez Bourdieu et Leibniz, de réunir deux réalités séparées – chez Bourdieu, ce serait le social et l'individu – que d'expliquer la parfaite continuité et unité de l'ordre objectif et de l'ordre subjectif : celui-ci adhère et produit ce à quoi le destine l'ordre du monde.

1) Quoi qu'on fasse, on le fait de gré.

Selon la formule de Malebranche, le concept de disposition sert donc à expliquer que des choses se fassent « en nous sans nous et même malgré nous³ » de façon non réfléchie mais avec un consentement de l'âme. Spinoza va tenter, avec son usage du terme « *dispositio* », de tenir ensemble les différentes connotations du terme tel qu'il est reçu au XVII^e siècle, mais

¹ P. Bourdieu dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 271. Même texte dans *Le sens pratique*, op. cit., p. 98-99.

² Voir sur tout cela l'analogie avec les horloges, dans *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, avec 3 éclaircissements*, Paris, Garnier Flammarion, 1994, le second éclaircissement, p. 82, cité par Bourdieu, voir note ci-dessus. Pour une analyse du rapport entre Bourdieu et Leibniz, voir E. Weik, « Bourdieu and Leibniz : mediated dualisms » *Sociological review*, N°58-3, 2010. On trouve la notion de « *lex insita* » dans P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 272, ou bien encore *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 209. Il tient cette expression de Leibniz, *De la nature en elle-même*, in *Opuscules choisis*, op. cit., §5, p. 203.

³ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, op. cit., p. 99.

dans un cadre théorique nécessitariste et antiprovidentialiste. Le sentiment d'inclination de l'âme ne sera ainsi plus fondé sur une téléologie externe de la bonne institution de la nature ou sur une téléologie interne de l'habitude volontairement contractée, mais sur un rapport nécessaire de représentation et d'affirmation par l'âme de ce qui se passe dans le corps. Débarrassée de la connotation finaliste qu'elle a pu revêtir parfois, la notion de disposition permet de rendre compte de ce phénomène que nous avons déjà souligné, et qui consiste en l'adhésion de l'esprit à des actions pourtant absurdes d'un point de vue éthique objectif, comme parfois du point de vue de l'agent lui-même qui fait volontiers ce qu'il ne voulait pas faire. L'esprit veut ce que le corps est disposé à appéter, et ce peut être au détriment de la santé et du bonheur¹. Cela passe, à l'instar de Leibniz ou de Bourdieu, par le relais qui s'effectue par et dans l'agent entre l'ordre objectif et les aspirations subjectives. Néanmoins, ce relais est strictement *causal*. Bien plus, il n'est pas harmonieux : de même que l'extériorité qui nous affecte le fait de la façon la plus aveugle, de même nos aspirations sont rien moins qu'ordonnées de façon téléologiques. C'est la raison pour laquelle, chez Spinoza, les dispositions ne produiront jamais une sociodicée : l'extériorité qui nous affecte tout le temps vient souvent contrarier nos désirs disciplinés d'enfance. Même les Hébreux ont fait preuve d'inconstance², malgré le dressage dont nous avons parlé plus haut.

La notion permet d'affronter la difficulté que rencontre toute philosophie déterministe : la présence d'un *sentiment* de libre consentement clairement distinct du sentiment de la contrainte, malgré l'existence objective d'une telle contrainte. Ce sentiment n'étant plus référé à une conception morale et providentielle de la nature, il peut être expliqué naturellement selon un rapport d'expression partielle et mutilée des dispositions du corps dans les aspirations de l'esprit. La philosophie spinoziste permet de souligner l'adhésion³ de la part de l'agent à ses opérations. Il est en effet tout à fait significatif que, dans le système spinoziste, aucune opération ne peut être, à proprement parler, effectuée *contre* le gré de l'agent. Certes, nous l'avons vu avec l'avare peureux par exemple, des actions peuvent être effectuées contre notre *plein* gré, mais c'est encore et toujours parce que nous le voulons bien.

¹ E IV 60 dém. et scolie.

² TTP préf. §15 et XIV-1.

³ L'anthropologie bourdieusienne est certainement le lieu privilégié où l'on trouve une théorisation de cette adhésion, dans les limites d'une théorie de la domination sociale : « La violence symbolique s'institue par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut pas ne pas accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle ; ou, en d'autres termes, lorsque les schèmes qu'il met en œuvre pour se percevoir et s'apprécier, ou pour percevoir et apprécier les dominants (élevé/bas, masculin/féminin, blanc/noir, etc.) sont le produit de l'incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit. » P. Bourdieu, *La domination masculine*, op. cit., p. 55-56.

L'affect le plus puissant triomphe toujours, et si sa puissance dépend de la puissance de la cause extérieure¹ et qu'il s'enracine souvent dans une contrariété première que l'agent cherche à surmonter, il n'en reste pas moins vrai que l'agent place toujours tout *son* effort dans l'effectuation de l'opération à laquelle le détermine *son* affect. C'est la raison pour laquelle nous sommes toujours cause même inadéquate de nos actions.

Certes, Spinoza envisage la possibilité pour un homme de faire ce qu'il ne désire pas : « Tant que les hommes agissent par la seule crainte, ils font le contraire de ce qu'ils désirent sans considérer l'utilité et la nécessité de ce qu'il faut faire, mais se soucient seulement de sauver leur tête et d'échapper au supplice². » L'individu qui agit sous l'emprise de la crainte est contrarié par les circonstances extérieures dans son effort pour poursuivre de façon optimale ce qu'il juge être l'utile propre. Cependant, celui qui agit sous l'emprise de la crainte n'agit pas pour autant *contre* son gré, étant déterminé et bien disposé par exemple à sauver sa tête et à échapper au supplice. Si les soldats menés par la crainte sont *moins* efficaces que ceux menés par l'espoir, ce n'est pas tant qu'ils vont au combat contre leur gré (sinon ils n'iraient pas), qu'ils ne le font contre leur *plein* gré : leurs affects les inclinaient ou les pliaient à d'autres actions, mais ceux-ci se voient soudainement contrariés par un affect plus puissant, le désir de sauver leur peau. Ce sont les actions et les désirs déterminés par leur crainte qui l'emportent, et si ces désirs s'expliquent en partie par la cause extérieure, ils enveloppent aussi la nature des corps des soldats qui tentent de persévérer dans leur être « autant qu'il est en eux » et à leur manière. En ce sens, ils font ce qu'ils désirent, comme c'est le cas par exemple de celui qui obéit par crainte au Souverain :

Car quelle que soit la raison pour laquelle un homme décide de suivre les ordres du Souverain, que ce soit par crainte de la punition, par l'espoir de quelque profit, par amour de la patrie, ou sous l'impulsion de tout autre affect, il se décide de son propre chef et agit néanmoins selon le commandement du souverain³.

L'esclave qui obéit au tyran a beau ne pas être *sui juris* et encore moins cause adéquate, il opère, en un sens, volontiers : « [...] qu'on soit obligé par l'amour ou contraint par la crainte à éviter un mal, on agit *toujours* de son propre chef et selon sa volonté⁴. » Il ne s'agit pas de dire que le gré est égal : agir par espoir, ce n'est pas la même chose qu'agir par crainte, et Spinoza en est parfaitement conscient. Il faut faire ici un calcul de la quantité de joie et de tristesse impliquée dans l'action, c'est-à-dire de la quantité de contrariété et d'aide même imaginaires que reçoit le *conatus*. L'espérance et la crainte impliquant toutes deux un

¹ E IV 5.

² TTP V-8.

³ TTP XVII-2.

⁴ *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

doute quant à l'issue future du bien ou du mal attendu, l'espérance qui est une joie implique de la crainte qui est une tristesse, et la crainte qui est une tristesse implique de l'espérance qui est une joie¹.

Pour reprendre l'exemple du soldat qui va à la guerre sur ordre de son chef par contrainte et par crainte : que pourrait bien vouloir dire l'idée selon laquelle *il* y va malgré *lui* ? Celui qui va au combat par crainte espère bien quelque chose que la désertion ne lui promettait pas : il est donc dans une certaine mesure joyeux d'aller au combat. Le soldat a bien évidemment un désir de persévérer dans son être, mais ce désir ne doit pas être conçu abstraitement. Dans quel *état* est ce désir ? Personne ne souhaite abstraitement de rester en vie. On peut désirer rester en vie *coûte que coûte*, ou rester en vie dans la mémoire de ses pairs de façon glorieuse, ce qui peut conduire à ne pas craindre de mourir sur un champ de bataille. Les affects diffèrent selon la nature et les dispositions de chacun. De même, il faut prendre en considération les opinions que se font les individus des circonstances extérieures : on peut se représenter le général plus cruel et intransigeant qu'il ne l'est réellement, le champ de bataille moins infernal et dangereux que ce qu'on en dit ; on peut même savoir que les autres soldats sont enclins à l'envie, affect qui les dispose à interpréter les hésitations des autres comme de la lâcheté². Admettons chez notre soldat un désir de rester en vie coûte que coûte plus puissant que son désir de gloire. Son désir de rester en vie est secondé par sa connaissance de la vanité de la gloire, dont on sait qu'elle ne sera pas facilement accordée par les compagnons de misère concurrents. Par hypothèse, disons qu'il se représente le mal futur résultant de la désertion comme plus grand et plus certain que celui qu'il risque sur le champ de bataille, tant il subit passivement les « on dit » à propos de la cruauté du général. Ajoutons enfin que son désir de gloire insiste dans son esprit malgré la connaissance abstraite qu'il a de la vanité de ce désir³. Il sera alors *contraint* par son désir et son état (ses affections et affects), eux-mêmes relatifs aux circonstances extérieures réelles ou imaginées (impossible de distinguer ce qui relève du délire et ce qui relève de la réalité objective), de *préférer* aller combattre. La proportion d'espoir contenue dans sa crainte sera plus grande que dans le cas de la désertion. Il *désirera* donc aller sur le champ de bataille. Pour autant, ce n'est évidemment pas de plein gré, car l'image qu'il se fait du champ de bataille contrarie *aussi* son désir de persévérer. Cela ne peut vouloir dire qu'une chose : il y a d'une part un affect qui *en lui* lui

¹ E III déf. des affects 13 expl.

² E III 55 sc. (« les hommes sont envieux de nature, autrement dit, ils se réjouissent de la faiblesse de leurs égaux ») et E III déf. des affects 41 (« La lâcheté se dit de celui dont le Désir est contrarié par la peur d'un danger auquel ses égaux ont le courage de s'exposer. »)

³ E IV 15 : « Un Désir qui naît de la vraie connaissance du bien et du mal peut être éteint ou contrarié par beaucoup d'autres Désirs qui naissent des affects auxquels nous sommes en proie. »

commande d'y aller : crainte d'être puni, voire exécuté, ou d'être moqué par ses camarades ; mais il y a d'autre part un autre affect qui *en lui* lui commande de ne pas y aller : crainte de mourir bêtement sur un champ de bataille, haine du chef qu'il ne désire pas servir, et connaissance de la vanité de l'amour-propre. Mais il n'y a pas de crainte sans espoir : il y a (selon lui) plus d'espoir de ne pas mourir sur le champ de bataille qu'échapper aux sanctions de la désertion et à l'humiliation de la part de ses camarades. Si bien qu'on peut dire qu'il y va de gré, même si ce gré est contrarié et qu'on peut dire de lui qu'il est impuissant, non pas au sens où il ne ferait pas effort pour persévérer dans son être, ou que son effort est diminué, au contraire ; mais au sens où son effort est contrarié de tous côtés, et qu'il est tout entier soumis aux circonstances extérieures. On remarquera que ce soldat n'aurait pas été déclaré apte au combat si l'on s'était astreint à un examen plus concret des dispositions, et peut-être aurait-on trouvé des soldats plus enclins à se lancer.

En l'état, on ne peut pas dire que notre pauvre engagé y va avec joie. Mais sa tristesse est moindre que celle qu'il imagine résulter de la désertion, sinon on ne comprendrait pas qu'il y aille. Son désir de persévérer dans son être et dans son état (relative indifférence à l'égard de la gloire, haine du général, désir de vivre coûte que coûte) est empêché, contrarié, par les circonstances extérieures. Sa puissance d'agir et son effort pour persévérer dans son être ne sont aidés par rien : selon l'hypothèse, il n'est secondé ni par les camarades, ni par le chef, ni par l'image des récompenses et du champ de bataille, et l'espoir d'échapper à la mort est sa seule joie. Cependant, sa puissance d'agir serait encore plus contrariée s'il n'y allait pas. Être sujet de honte, se voir condamné à mort par son général, c'est davantage encore être contrarié dans son effort pour persévérer dans son être qu'avoir un vague espoir de sauver sa peau. Les passions tristes règnent ici, ce qui n'empêche pas de dire que, en un sens, notre malheureux soldat va à la guerre parce qu'il le veut bien. Il le fait de gré, pas de force, étant entendu que ce que la force a de terriblement démoniaque, c'est qu'elle peut encore compter sur le gré qui la relaie.

Reste que la force est faible, précisément parce que ce gré qu'elle extorque n'est jamais qu'un mauvais gré, en ce qu'il n'est pas plein. Il y a beaucoup de contrariétés et de tristesse ici, et il faut entendre l'expression « diminution de la puissance d'agir » dans un sens extrêmement concret et terre à terre. Le soldat part en retenant ses gestes, en tremblant, en hésitant, il est proche de l'épouvante¹, son âme flotte incertaine, ce qui n'est que le corrélat mental de ce qui se passe en son corps, dont les affections contraires contrarient sa puissance

¹ E III 39 sc.

d'agir, ce qui n'est pas le mieux pour se lancer contre l'ennemi, viser et parer souplement les coups. À la lettre, il a l'esprit ailleurs, ou pas tout à fait à ça. Le corps aussi n'est pas tout entier dans ce qu'il fait : il est disposé à autre chose, c'est-à-dire à fuir. Bref, le soldat doute, son esprit flotte¹ entre le désir de partir et le désir de rester : c'est du 51/49 %, pour parler vulgairement. Encore une fois, c'est en cela que consiste son impuissance, qu'on doit entendre en deux sens : son désir est empêché par les causes extérieures, et ce n'est que l'imagination d'un moindre mal incertain, la crainte, qui le détermine à agir. Il n'en reste pas moins qu'il *préfère* le combat à la désertion, et qu'il fera *tout* ce qu'il *peut* pour persévérer dans son être et faire face aux contrariétés. Son impuissance ne doit pas signifier que sa puissance diminuerait en quantité, mais bien davantage que cette puissance est impuissante, vu son état et les aptitudes de l'agent, à faire face aux circonstances de façon souple et joyeuse, en étant cause adéquate de ses déterminations.

Au contraire, le soldat qui va au combat avec l'image de la gloire qui occupe son esprit, secondé par la joie de ses camarades – dont il s'imagine être la cause² – qui vient renforcer sa propre joie (imitation des affects), affect lié à l'amour qu'il porte à sa patrie et à son chef et qui vient encore seconder son goût premier pour la guerre, celui-là voit dans le combat l'unique et belle occasion de persévérer dans son être et ne se soucie de rien d'autre. Sa puissance d'agir est d'autant accrue, au sens où son gré est plein et aidé par les circonstances extérieures : de façon très terre à terre, c'est du 100%. La fougue, la témérité, résultent de cet entrain, ses gestes sont comme trop précipités, il court et s'enivre de sa propre puissance jusqu'à l'imprudence. La force de son désir se définit « par la puissance de l'homme et en même temps par la puissance de la cause extérieure³ » et, négativement, par l'absence de contrariétés qui feraient naître des désirs contrariants. Paradoxalement, sa puissance d'agir qui est accrue fait signe vers une impuissance plus fondamentale : son peu d'aptitudes à envisager la vanité de la guerre et de la recherche des honneurs le conduit à agir de façon passionnelle et exclusive, et le précipite à la mort et/ou à la frustration⁴. Reste que sa passion de joie délirante est l'instrument de son adhésion cette fois-ci pleine et entière à sa propre domination.

Un pouvoir ne s'exerce jamais aussi bien que quand il obtient le consentement de celui sur lequel il s'exerce, consentement non intellectualisé et qui relève des dispositions

¹ E III 18 sc. 1 et 2. C'est l'incertitude quant à l'issue de l'événement qui explique la crainte et l'espérance.

² E III déf. 30 : « La Gloire est une Joie qu'accompagne l'idée d'une de nos actions dont nous imaginons que d'autres la louent. »

³ E IV 18 dém.

⁴ Puisque les hommes sont peu enclins à accorder les louanges à leurs égaux par exemple.

affectives, qu'il s'agit moins de contrarier que de favoriser ou d'aiguillonner. La théorie du management a très bien compris cela, en préconisant non plus d'extorquer de la plus-value par la force et la crainte, mais par l'espoir de récompenses et par l'amour de la « grande famille » qu'est l'entreprise. Hélas, n'est pas Moïse qui veut¹, et le manager ne peut pas faire de miracles en faisant oublier les menaces qui pèsent sournoisement sur tout salarié. Il peut cependant compter sur l'aide de la psychologie, qui fournit un grand nombre de stratégies de manipulation du *conatus* permettant d'obtenir que l'individu mette tout son gré dans les activités les plus absurdes, voire les plus contraires à son intérêt bien compris².

Non seulement nous sommes disposés *de* façon passive à agir d'une certaine manière déterminée, mais nous sommes plus ou moins bien disposés, mais toujours disposés, à agir de cette manière. C'est ce que nous voulions signifier lorsque nous parlions de « relais » qui s'effectue dans et par l'agent entre les causes extérieures et les opérations *qu'il* produit. Définir toute chose par son effort pour persévérer dans son être, c'est poser la nécessaire activité même minimale de la chose dans toutes ses déterminations. Puisque rien ne peut être donné dans le sujet qui lui soit contraire et cause de sa destruction³, aucune chose ne peut agir *contre* son gré, puisqu'une chose *est* ce gré même qu'elle s'accorde à elle-même. Toute chose même la plus contrainte et contrariée s'affirme elle-même dans ce qu'elle produit.

2) En quel sens Spinoza est-il mécaniste ? Mécanisme et ontologie de la puissance

On doit ici préciser la signification que revêt la notion de mécanisme dans la philosophie spinoziste. C'est en effet une compréhension caricaturale du mécanisme dans la philosophie de l'action qui peut conduire certains auteurs à le refuser, sous prétexte que ce modèle théorique ne serait pas apte à rendre compte de la part d'activité ou d'opérativité de l'agent même contraint passivement. Car il faut souligner que la pierre qui est contrainte de rouler est « tout sauf indifférente⁴ » mais fait *effort* pour persévérer dans son mouvement. C'est *elle* qui fait effort, contrairement à ce qu'implique l'interprétation cartésienne du

¹ TTP V-10 et 11 présente une technique de management qui exige certaines compétences « divines » qui hélas ne sont pas à la portée de tout le monde, même après HEC. Mais certains dirigeants ne se privent pas d'imiter la posture du Prophète en parlant de « Vision » qui doit emporter l'adhésion des salariés, pour le plus grand profit des actionnaires. Pour une analyse philosophique du management, et notamment du rôle de la « Vision » que doit présenter et incarner le manager, voir M. Marzano, *Extension du domaine de la manipulation. De l'entreprise à la vie privée*, Paris, Grasset, 2008.

² Voir par exemple J.-L. Beauvois et R.-V. Joule, *La soumission librement consentie*, Paris, PUF, 2008.

³ E III 5 : « Des choses sont de nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, en tant que l'une peut détruire l'autre. »

⁴ L58 §5.

principe d'inertie selon laquelle la conservation du mouvement s'explique par un *Deus ex machina*, force transcendante et extérieure. La chose a ici une force immanente¹ qui définit son être². Le mécanisme cartésien souffre d'avoir défini la matière par un concept abstrait déconnecté de l'essence concrète du réel. Quand Tschirnhaus demande à Spinoza, pour la deuxième fois, comment « concevoir le moyen de démontrer *a priori* l'existence de corps ayant mouvement et figure, car rien de tel n'apparaît dans l'étendue considérée absolument³ », Spinoza répond que c'est impossible si l'on conçoit l'étendue à la manière de Descartes, « savoir comme une masse au repos⁴ ». C'est dire que le mouvement ne doit pas être conçu comme extrinsèque à l'étendue, lui venant du dehors par une « chiquenaude » fondée sur l'arbitraire divin.

Spinoza admet n'avoir encore « jusqu'à présent rien pu mettre en ordre sur cette question⁵ ». Le problème que rencontre Spinoza est celui de la « mise en ordre » : d'une part sont donnés par l'expérience la diversité des corps et le fait du mouvement ; d'autre part la raison nous force à affirmer l'indivisibilité de l'étendue. Tout le problème est de parvenir à déduire la variété des formes et des mouvements de l'indivisibilité de l'étendue, selon l'ordre géométrique et génétique. Mais toute la difficulté réside justement dans la question posée par Tschirnhaus : celle de la « déduction » ou de la « démonstration *a priori* » à partir du concept d'étendue. Suite à la réponse pour le moins elliptique de Spinoza à sa deuxième demande, réponse qui met l'accent sur l'impossibilité d'une *démonstration* de l'existence et de la pluralité des corps à partir d'un *concept cartésien* de l'étendue, Tschirnhaus repose la question, toujours dans les termes logiques d'une analyse : comment, « à partir d'un concept d'étendue fidèle à vos méditations [l'étendue est indivisible], on peut montrer *a priori* la variété des choses⁶ ». En fait, chaque fois que Tschirnhaus lui pose la question, Spinoza refuse de répondre sur le plan strictement logique de l'analyse conceptuelle démonstrative, non pas parce qu'une telle analyse est impossible, mais *parce que le concept à analyser est*

¹ E. Vampoulis, dans « Problèmes de la conception de la nature corporelle », in *Lectures contemporaines*, op. cit., p. 152-153, explique que la réponse spinoziste pour concilier causalité mécanique et statut modal des corps (qui suppose l'indivisibilité de l'étendue), ne peut pas reposer sur l'idée de transitivité, qui fait de chaque corps une unité séparée de toutes les autres (la transitivité supposerait deux substances), mais sur l'idée de présence de la substance dans chacun de ses modes, donc dans la cause et dans l'effet eux-mêmes, ce qui fait de la cause ou de l'effet une chose positive, ou encore ce qui dynamise la cause et l'effet. Faire partie du réel, c'est faire partie d'une série causale dans laquelle chaque chose est l'effet d'une autre, mais c'est aussi en même temps être quelque chose de positif qui exprime une puissance qui est déterminée à produire quelque effet. C'est la causalité qui passe d'une chose à l'autre. Pour Spinoza, être une chose, c'est être une cause.

² Voir à ce sujet E. Vampoulis, « Le principe d'inertie et le *conatus* du corps », *Astérion* [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 13 septembre 2005, URL : <http://asterion.revues.org/304>

³ L80 §1.

⁴ L81 §2.

⁵ L83 §1. Même expression L60 §3.

⁶ L82 §1.

mauvais. De même en effet que Descartes conçoit l'étendue comme une « masse en repos », de même il conçoit les idées comme « des peintures muettes sur un tableau ». Un *bon* concept d'étendue est un concept qui la saisit comme un « attribut » de l'essence de Dieu¹ (conditions génétiques). Mais voir en elle un attribut de l'essence de Dieu, c'est dès lors rendre concevable l'idée que l'étendue n'est pas qu'une masse en repos dont le mouvement serait extrinsèque et créé arbitrairement par Dieu, puisque Dieu s'exprime d'une infinité de manières, et ce nécessairement. Autrement dit, le mouvement *comme* le repos suivent de la nécessité de la puissance divine, et cela contredit la perfection de Dieu que de penser qu'il *aurait pu* ne pas créer l'étendue, puisqu'il *aurait pu* ne pas y insuffler et conserver du mouvement². Aussi, le repos n'est qu'une des *modalités* de l'étendue, comme l'est également le mouvement, repos et mouvement étant des modes infinis qui suivent nécessairement de la nature même de l'étendue³.

Plus essentiellement, l'étendue est l'expression de la puissance productive de Dieu, et n'est donc pas qu'un espace géométrique. Comme l'écrivait Sylvain Zac, « l'étendue est à la fois matérielle et vivante, parce qu'elle est cause radicale des choses. C'est pour cela que tous les corps qui en dépendent sont également vivants et animés à des degrés différents⁴ ». Elle est le fait même de la production d'un réel matériel étendu, production qui épuise toutes les modalités possibles de l'étendue, c'est-à-dire le repos et le mouvement et l'infinie variété des figures⁵. Car c'est cela, Dieu : l'épuisement de tous les possibles par leur production nécessaire et infinie. C'est finalement à partir du concepts de Dieu et de l'étendue comme attribut de la substance divine, concepts conçus adéquatement et non abstraitement, qu'il est possible de déduire le mouvement et le repos, et de là « l'aspect de l'Univers entier » et la variété des choses finies. La logique de l'analyse suit ici l'ordre de la production des choses. Si Spinoza admet n'avoir « rien mis en ordre » sur la question de la déduction de la variété des choses, c'est parce qu'il est incapable de montrer comment on passe du mode infini immédiat au mode infini médiat, puis du mode infini médiat aux modes finis que sont les corps.

¹ L83 §1 : « Descartes a tort de définir la matière par l'étendue, car elle doit être nécessairement expliquée par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. »

² Voir E I 17 sc.

³ E I 22 et L64 §5.

⁴ S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963, p. 84. Nous ne suivons cependant pas l'auteur quand il affirme que la philosophie spinoziste serait étrangère au mécanisme, p. 111-112 par ex.

⁵ L'axiome I qui suit E II 13 affirme que « tous les corps sont soit en mouvement, soit en repos » : il n'y a pas d'autre possibilité, mais c'est dire aussi qu'il y aura *nécessairement* du repos *et* du mouvement. Voir CT app. II-14, ainsi que A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 26.

Il n'en reste pas moins vrai que, d'une manière déterminée mais que nous ignorons, il découle de l'essence de Dieu et de ses attributs que « le corps (par *Éthique* II 6) a pour cause Dieu en tant qu'il est considéré sous l'attribut de l'étendue¹. » Cela conduit à considérer que le corps a une puissance propre et immanente, puisque son mouvement ou son repos, autrement dit son état, n'est pas causé par Dieu selon le modèle d'une causalité transcendante. Par ailleurs, comme le montre l'expérience, le corps est apte à faire bien des choses « par les seules lois de sa nature » sans l'intervention de l'esprit². On peut donc raisonnablement en déduire que la puissance du corps et son état, le mouvement (ou le repos) de l'individu comme de ses parties, constituent son essence et lui sont intrinsèques. Aussi, du point de vue de la pensée, saisir l'individu corporel, c'est saisir *dans son essence propre* son état actuel, qui n'a rien d'*accidentel*. Si Tschirnhaus a du mal à concevoir le mouvement et la diversité des corps à partir du concept d'étendue, comme il a du mal à concevoir que le libre arbitre ne soit qu'une illusion, c'est parce qu'il adopte un point de vue abstrait sur les choses : il les conçoit comme des substances séparées les unes des autres, et créées par une volonté transcendante qui les conserve extérieurement dans leur état. Ce ne serait pas le cas si son *idée* de l'étendue n'était pas une *image* mais un *concept* qui, comme les corps, est une modalité de la puissance divine qui s'affirme d'une manière certaine et déterminée.

3) Pour un mécanisme intelligent

Si Spinoza peut affirmer que la pierre consciente persévère dans son mouvement et qu'elle n'est « nullement indifférente » à son état, c'est parce que son mouvement et son état ne lui sont pas des accidents surajoutés à ce qu'elle serait essentiellement (une masse en repos). Ils constituent au contraire son essence actuelle. C'est la raison pour laquelle, si on dote la pierre d'une conscience, bien qu'absolument contrainte, « cette pierre [...] croira être parfaitement libre et persévérer dans son mouvement sans nulle autre cause que parce qu'elle le veut³ ». L'illusion du libre arbitre repose sur le fait que la conscience livre un point de vue abstrait sur le monde, et notamment sur soi-même. Cette abstraction est double : la pierre, selon l'hypothèse, se considère elle seule abstraction faite des causes qui l'ont déterminée et même contrainte dans son état présent, car « chaque chose est nécessairement déterminée par une certaine cause extérieure à exister et à opérer d'une certaine manière précise et

¹ L64 §2.

² E III 2 sc.

³ L58 §5.

déterminée¹ » – c'est là ce qu'on entend traditionnellement par « mécanisme ». Mais la pierre se considère elle seule abstraction faite aussi de la substance dont elle n'est, en tant que mode étendu, qu'une modification « qui exprime, de manière précise et déterminée, l'essence de Dieu en tant qu'on le considère comme chose étendue² ». L'illusion du libre arbitre va de pair avec la croyance en une pluralité de substances finies et en l'extériorité du principe de conservation de leur mouvement (ou même de leur volonté), qui ferait alors l'objet d'une création continuée et d'une miraculeuse création *ex nihilo*. Se croire libre, c'est ignorer que nos actions sont déterminées par des causes transitives, mais aussi que ces actions, tout comme les causes extérieures, ont pour cause intransitive ou immanente la Nature, dont toutes les choses finies ne sont que des manières d'être. C'est le second aspect du mécanisme tel qu'il est constitué par Spinoza, selon lequel toute chose est une partie de la puissance de Dieu, qui autorise la construction d'un concept de disposition déterministe qui préserve l'agentivité des agents.

Si nous conservons la notion de mécanisme, nous souscrivons donc néanmoins à la critique qu'André Tosel adresse, au nom de Spinoza et en reprenant les démonstrations de Pierre Macherey³, à « l'idéologie mécaniste, qui est une illusion aussi dangereuse que celle qui relève de la superstition qu'elle entend corriger [la croyance au libre arbitre], mais qu'elle renverse spéculairement, et ce selon un processus nécessaire⁴ ». Il est clair qu'un mécanisme qui ignorerait la « causalité modo-substantielle » serait par trop abstrait. Cependant, rien n'interdit de conserver la notion de mécanisme, puisqu'en réalité un mécanisme bien compris doit considérer le mouvement ou l'opération comme « opér-action », selon l'expression de Tosel, c'est-à-dire comme auto-développement immanent de la substance infinie « par et dans le système indéfini des opérations de la nature naturée ». Bien plus, à trop relativiser l'importance du modèle mécaniste et à n'en faire qu'un phénomène de surface, on risque de ne plus apercevoir la constitution passionnelle des modes dans leurs dispositions actuelles, y compris celles favorables à la libération éthique.

C'est très certainement une version naïve et abstraite du mécanisme, telle qu'elle est illustrée dans les théories économistes et structuralistes, que Bourdieu refuse au nom d'un « *ars inveniendi* » ou d'une relative indétermination des actions de l'agent. En

¹ L58 §4. Voir aussi E II Lemme 3.

² E II déf. 1.

³ P. Macherey, « Action et opération. Sur la signification éthique du *De Deo* », in *Avec Spinoza, études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992. Nous reviendrons sur la critique que A. Tosel adresse à P. Macherey.

⁴ Voir A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, La Philosophie en commun, 2008, p. 168, et plus généralement tout le chapitre VI intitulé « La finitude positive ».

conséquence, nombre de commentateurs tentent avec raison d'insister sur le rejet d'un mécanisme déterministe de la sociologie de Bourdieu. Il n'en reste cependant pas moins que le mécanisme auquel veut échapper Bourdieu est un mécanisme grossier qui consiste à considérer l'enchaînement des causes et des effets en faisant abstraction des *dispositions* et de la *causalité* propre des agents qui déterminent la couleur affective et l'habileté de leurs pratiques. Il peut être tentant, aux yeux de certains, de « sauver » Bourdieu de l'accusation de déterminisme (ou de spinozisme, c'est la même chose finalement) en insistant sur l'indétermination qui serait logée au cœur de la rencontre entre l'*habitus* et le social. Une telle tentation est d'ailleurs légitimée par l'appareil théorique bourdieusien. Il nous semble néanmoins que la convocation du concept de *conatus* (qu'on trouve dans les textes de Bourdieu) permet au contraire d'allier une anthropologie déterministe et mécaniste à une sociologie de la pratique qui prétend échapper à la fois à un mécanisme naïf, à un intellectualisme abstrait et à un subjectivisme fictif. En ce sens, la sociologie de Bourdieu nous semble fournir *aussi* un modèle théorique pour une philosophie de l'action dispositionnelle *et* déterministe, moyennant quelques décisions conceptuelles, et notamment concernant le mécanisme.

Un point de vue concret sur les choses existantes de la nature implique de les considérer sous un double point de vue : d'abord comme insérées dans un réseau infini de causes et d'effets qui se déterminent réciproquement, détermination qui fait que connaître une chose concrètement c'est la connaître par ses causes ; ensuite comme expression singulière de la puissance divine. Connaître adéquatement la pierre et son mouvement, ce n'est pas considérer la pierre abstraitement, mais ce serait dans un premier temps (le conditionnel indiquant qu'une connaissance absolument adéquate d'une chose singulière est impossible pour un entendement fini) connaître les lois et événements géologiques passés ayant présidés à la constitution de ce type de pierres, voire retracer l'ensemble des contraintes subies qui l'ont conduite à son état présent. Cette connaissance du deuxième genre, soit par notions communes, consiste à comprendre les lois et l'histoire de la nature, autrement dit les propriétés communes à certains corps ou à tous. Il est évident que l'entendement humain ne peut parvenir à déduire l'ensemble des causes génétiques du mouvement singulier de la pierre : s'agissant de la connaissance des choses qui existent, et notamment des corps, il faut saisir non seulement l'attribut et les modes infinis dont elles sont les produits, mais aussi leur essence singulière formelle *et* actuelle, c'est-à-dire leur puissance telle qu'elle est affectée en

acte par l'ensemble infini des déterminations¹. Néanmoins, une connaissance concrète de l'individu montrerait qu'il est inséparable non seulement de ce qu'il *est* et de ce qu'il *peut*, mais aussi de ce qu'il *fait*, c'est-à-dire de ce qu'il produit ou opère. En effet, si nous combinons les définitions 2 et 7 d'*Éthique* II, nous comprenons que la chose est absolument et nécessairement liée à ses effets, et réciproquement. Selon la définition 7, est une chose singulière ce qui est cause d'un effet dont on peut considérer l'unité ; selon la définition 2, si l'action est ôtée, la chose singulière est ôtée. La pierre est une chose singulière dont l'essence est justement de produire les effets qu'elle produit nécessairement. C'est dire que ses états sont son essence actuelle, et non une qualité accidentelle, même si ces états ne s'expliquent qu'en partie par la chose elle-même, n'étant pas cause adéquate de ses effets. Car il faut ajouter que *l'effort* que fait l'individu est lui-même inséparable dans sa détermination concrète des déterminations ou relations qui définissent son état actuel. La conscience de cet effort ne peut fournir quant à elle qu'un point de vue abstrait, car elle n'est que le *constat* de ce qui est et ne peut, par la seule réflexion de l'idée de ce qui arrive par exemple à la pierre, en comprendre les causes : elle abstrait ainsi la chose des relations qui la produisent, et conçoit alors ses effets comme contingents. La contemplation, même de soi, est abstraction.

Une telle définition des choses de la nature ne doit pas laisser penser qu'elles ne sont que les effets passifs de causes qui les déterminent extérieurement. Il s'agit bien, dans la connaissance adéquate, de saisir l'essence actuelle de la chose en tant qu'*effort*, tendance immanente à persévérer dans son état :

Le mouvement a la force de persévérer dans son état ; or cette force n'est pas autre chose que le mouvement lui-même, c'est-à-dire que telle est la nature du mouvement. Si je dis en effet : Voici un corps A dans lequel il n'y a pas autre chose qu'une certaine quantité de mouvement, il suit de là clairement qu'aussi longtemps que j'aurai en vue ce corps A, je dois dire qu'il se meut. Si je disais, en effet, que ce corps a perdu de lui-même sa force de se mouvoir, je lui attribuerais nécessairement quelque chose en plus de ce que j'ai admis dans mon hypothèse, et par là il perdrait sa nature².

La pierre n'a pas un mouvement qui lui serait prêté extérieurement et qui la qualifierait de façon abstraite : concrètement, la chose *est* ce mouvement même qu'elle *fait*, qu'elle *opère*. On ne peut pas séparer le mouvement et la chose en mouvement. Sa *nature concrète*, ce n'est pas d'être *capable* de recevoir une quantité de mouvement, mais bien d'*être* en mouvement (selon l'hypothèse), et étant donné que rien ne peut être donné dans la chose

¹ E III 7 et dém.

² PM I-6.

même qui lui soit contraire¹, on pense bien que la chose ne peut pas tendre au repos par elle-même mais fait *effort* et résiste aux contrariétés.

Dire que la pierre « reçoit une quantité précise de mouvement d'une cause extérieure, qui lui donne l'impulsion », n'interdit pas de soutenir « qu'elle s'efforce, autant qu'il est en elle, de poursuivre son mouvement² » : la quantité de mouvement qu'elle a reçue n'est pas une détermination extrinsèque de la chose, mais bien une détermination intrinsèque, car la chose est ce mouvement même qu'elle a reçu. C'est la raison pour laquelle il n'y a nulle contradiction entre le fait d'être contraint à un mouvement et de n'y être « nullement indifférent », voire d'y adhérer pleinement. On est ici au plus loin d'une conception psychologique de l'effort telle qu'elle est développée notamment par Maine de Biran. Celui-ci conçoit l'effort comme le sentiment de la rencontre de notre corps avec un obstacle extérieur et l'exercice de notre volonté pour surmonter la résistance :

L'effort emporte nécessairement avec lui la perception d'un rapport entre l'être qui meut ou qui veut mouvoir, et un obstacle quelconque qui s'oppose à son mouvement ; sans un sujet ou une volonté qui détermine le mouvement, sans un terme qui résiste, il n'y a point d'effort, et sans effort point de connaissance, point de perception d'aucune espèce³.

L'effort est ici clairement conçu comme *extrinsèque* au mouvement, puisqu'il faut l'intervention d'une volonté et d'un sujet qui rencontre un obstacle pour qu'il apparaisse. En conséquence, dans une telle représentation de l'effort, la contrainte est toujours considérée comme *contrariété* de l'effort, elle est obstacle et non pas cause. Au contraire, chez Spinoza, l'effort est purement immanent au mouvement (ou au repos), il est la puissance même de ce mouvement qui résiste aux contrariétés. Que ce mouvement ait été causé par une contrainte extérieure n'empêche pas que la chose fasse effort pour persévérer dans ce mouvement. Cet effort n'a rien d'un sentiment psychologique de résistance, mais n'est que l'expression ontologique d'une puissance immanente qui s'exerce.

La connaissance adéquate de la chose ne permettrait pas de trouver quoi que ce soit de contraire à son mouvement, *ni la chose sans ce mouvement* : ce mouvement, c'est son être actuel même, son être concret, en tant qu'il *inclut* les déterminations causales transitives et *exprime* la puissance même de la Nature d'une certaine manière déterminée (connaissance du troisième genre). Séparer la chose de son effort intrinsèque, ce serait supprimer la chose. Une pierre qui ne résisterait pas à sa mise en mouvement quand elle est en repos, puis qui ne persévérerait pas dans son élan une fois en mouvement, ce ne serait pas une pierre. Mais ce

¹ E III 5.

² L58 §4 et 5.

³ Maine de Biran, *Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, in *Œuvres*, Paris, Vrin, 1987, Tome II, p. 137. Voir aussi p. 138 et la note p. 138-139.

qui appartient à l'essence de *cette* pierre, ce n'est pas la loi du mouvement, commune à toutes les pierres et au-delà¹. Qu'est-ce qui, sans la définition de *cette* pierre, ne peut ni être, ni se concevoir, et qui inversement, en son absence, rend impossible l'être ou la conception de *cette* pierre ? Bref, qu'est-ce qui appartient à son essence actuelle, essence singulière dont il faut entendre la dimension concrète, effective et réelle, et non purement formelle ?

Je dis appartenir à l'essence d'une chose ce dont la présence pose nécessairement la chose, et dont la suppression supprime nécessairement la chose ; ou encore, ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir².

Le fait de réciproquer la définition a pour conséquence de considérer *tout* ce que fait et pense une chose comme une *propriété nécessaire* de l'essence, et non comme une simple conséquence de causes extérieures à l'égard desquelles la chose serait indifférente. Ce qui appartient à l'essence de la pierre, c'est donc son mouvement singulier, ou son repos, bref les différents *états* qui qualifient son être, en tant que sa manière d'être singulière détermine sa façon d'être affectée et d'affecter les causes extérieures. Quand elle est en mouvement, c'est bien dans sa définition et son essence d'être en mouvement, mouvement qui ne s'explique pas uniquement par elle (elle est cause *inadéquate*), mais qui ne peut s'expliquer sans elle (elle est *cause inadéquate*).

Aussi, le mécanisme, dans le domaine strictement physique, doit être repensé de façon dynamique. À la différence de Descartes, Spinoza considère le mouvement (ou le repos ; disons plus généralement l'état) comme n'étant pas extérieur et extrinsèque à la chose. Cependant, il ne s'agit pas, comme ce sera le cas chez Leibniz, de doter les choses d'une spontanéité propre : l'effort ne désigne pas une force vitale dont le déploiement serait téléologiquement orienté. Il est plutôt de l'ordre de ce qu'on pourrait appeler, n'était le risque d'une interprétation vitaliste, une « vie reçue » dont les modalités d'expression ne peuvent être pensées indépendamment du réseau causal³. Disposée *de* telle façon par les causes extérieures, la pierre est (bien) disposée à persévérer dans son état.

¹ E II 37.

² E II déf. 2.

³ Spinoza est au plus loin d'un quelconque vitalisme. Dans PM II-6, il précise que la vie est « la force par laquelle les choses persèverent dans leur être ; et, comme cette force est distincte des choses elles-mêmes nous disons proprement que les choses elles-mêmes ont de la vie. Mais la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est autre chose que son essence ; ceux-là parlent donc très bien qui disent que Dieu est la vie. » Une telle manière de parler disparaîtra de l'*Éthique*, non seulement parce qu'elle n'exclut pas assez nettement un certain vitalisme ou animisme, mais aussi parce que les choses et leur « vie » ou puissance y sont dites « distinctes ». Si l'*Éthique* conservera évidemment l'idée selon laquelle l'essence des choses finies n'enveloppe pas l'existence, et que les modes ne sont pas causes d'eux-mêmes et de leur puissance mais tiennent leur puissance d'exister de Dieu, les choses existantes n'en seront pas moins *définies* par leur puissance qui leur est absolument immanente.

4) L'agent automate

Ce qui est vrai d'une pierre, « il faut le comprendre pour n'importe quelle chose singulière, même si on la conçoit comme composée et apte à un grand nombre de choses » : ce sera donc vrai du nourrisson qui appète le lait, de l'enfant en colère qui cherche à se venger, ou bien encore du bavard et de l'ivrogne qui ne savent pas tenir leur langue¹. Il faut certes quitter le point de vue encore particulier du principe d'inertie, propre à la physique, pour considérer plus globalement le *conatus*, dont l'inertie n'est qu'un principe dérivé. De même qu'une pierre lancée au loin persévère dans son mouvement, mouvement qui est contrarié par les frottements de l'air et la gravitation, de même un nourrisson lancé dans l'existence par des causes extérieures ne s'arrêtera pas d'exister, sinon par la pénurie de lait par exemple, et la faim le déterminera à appéter le lait tant qu'aucune cause extérieure ne viendra pas combler son besoin. De même encore qu'une pierre se forme sous l'effet d'un assemblage de minéraux et que seule une circonstance extérieure peut faire qu'elle disparaisse, de même le bavard est lancé dans un discours et affirme l'idée qui pose son existence glorieuse en parlant, et seul un voisin plus bavard et charismatique que lui pourra le faire taire, à moins que ce ne soit la fatigue.

On remarquera donc qu'un bavard n'est pas formellement bavard, au sens où ce serait là son être abstrait. Il est *actuellement et concrètement* bavard. De même que la pierre n'est pas abstraitement parlant en mouvement, ni même existante, mais qu'elle *est* ce mouvement actuel ou cet être actuel, de même le bavard *n'est pas* abstraitement parlant bavard, mais l'est en acte. Il en va ici comme de l'aveugle et du lubrique des Lettres à Blyenbergh : voir ou être tempérant ne fait pas partie de leur essence ou définition, sinon dans l'abstraction. Seules l'abstraction et l'ignorance des causes qui rendent nécessaire la transition des états conduisent à séparer l'être formel « Homme » et ses comportements divers et à ignorer l'essence singulière qui fait ou exprime tout ce qu'elle peut. Ce n'est pas là retomber dans l'« instantanéisme de l'essence » que Blyenbergh reproche à Spinoza : c'est justement en disant que l'essence actuelle du bavard est de bavarder qu'on ne considère pas le bavard comme formellement bavard, puisqu'il est de la nature de l'essence actuelle de ne cesser de changer. On se donne ainsi les moyens de saisir la durée concrète de la chose dans la variation de ses états actuels, variation que permet sa nature plastique. C'est toujours le même homme qui bavarde et qui devient muet, mais il est de son essence de bavarder puis de se taire.

¹ L58 §4.

Connaître concrètement un bavard, ce serait ainsi connaître les lois de la nature humaine qui peuvent conduire un homme à bavarder. Le corollaire de la proposition 53 et le scolie de la proposition 55 d'*Éthique* III expliquent par exemple que l'homme a tendance à « raconter ses hauts faits, et faire étalage de ses forces tant corporelles que spirituelles », et que s'il s'imagine être loué, sa joie sera « de plus en plus alimentée ». Mais on peut aussi invoquer une certaine éducation : l'explication de la définition 27 des affects d'*Éthique* III, qui concerne l'inculcation de liaisons d'affections et d'affects chez l'enfant, peut permettre d'expliquer pourquoi un homme en vient à s'imaginer être la cause de louanges lorsqu'il commente chaque événement, ses parents l'ayant toujours encouragé à le faire. Peut-être aussi est-il tout simplement ivrogne, étant donné qu'un ivrogne sait moins que quiconque tenir sa langue¹. Reste que connaître *ce* bavard, ce sera connaître non seulement ces causes et ces lois qui le conduisent à bavarder, mais ce sera aussi connaître l'*état concret* dans lequel il est, qui exclut toute autre possibilité, et qui fait qu'il *persévère* dans cet état et se réjouit de ce qu'il est : « chaque individu vit content de sa nature telle qu'elle est constituée et s'en réjouit² ».

La complexité des corps influe évidemment, nous l'avons vu, sur le nombre de manières possibles pour une chose d'être disposée. Il arrive au bavard de se taire sans pour autant être muet, pour manger par exemple, et de faire bien d'autres choses encore qui le distinguent de la pierre, dont le nombre d'états possibles est extrêmement réduit. C'est encore en ce sens que la philosophie de Spinoza est étrangère aux études de caractères, et met l'accent sur les passions. Ainsi, on est bavard comme on est ivrogne ou affamé, c'est un *état* plus ou moins passager déterminé par les causes extérieures. Pour autant, c'est bien un *état*, qui définit l'essence *actuelle* de la chose : le bavard parle certes malgré lui, au sens où c'est un ensemble de contraintes extérieures qui le conduisent à parler, mais c'est bien *lui* qui bavarde, c'est lui qui produit sa logorrhée, et il le fait de bon gré, il n'y est « nullement indifférent ».

Bien plus, comme nous l'avons énoncé plus haut, les causes extérieures ne produisent pas leurs effets indépendamment de l'état de la chose sur laquelle elles exercent une contrainte. Une conception mécaniste naïve de l'action pourrait impliquer de faire abstraction des manières d'être singulières qui caractérisent l'individu et qui ne laissent pas de faire leur effet dans l'enchaînement causal :

Le propre du mécanisme est de concevoir l'action comme le résultat de l'application à un objet ou à un individu de règles calculables, c'est-à-dire conduisant, pour une « entrée » ou un

¹ E III 2 sc. ou L58 §5.

² E III 57 sc.

problème donné, en un nombre fini de « pas » logiques, à une sortie ou conclusion déterminée, et cela de manière aveugle et automatique, autrement dit sans que l'objet ou l'individu en question intervienne en quoi que ce soit dans le déroulement de ce processus calculatoire¹.

Le caractère « aveugle et automatique » de l'enchaînement causal (ou logique) n'implique pas l'absence d'intervention de l'agent, mais implique l'absence d'une certaine forme d'intervention, disons inventive, indéterminée et, sinon réfléchie et libre, du moins aléatoire et non calculable. L'intervention de l'agent peut tout simplement consister en ce corps plastique qui ne peut être affecté que d'une certaine manière, et dont les aptitudes à être affecté sont aussi et en même temps des aptitudes à affecter. Pourquoi faudrait-il concevoir un corps obéissant aux réquisits généraux du mécanisme comme un corps forcément rigide et sans dynamique, incapable de souplesse et dénué de puissance propre ? Comme si, en physique, la nature de l'objet inséré dans un enchaînement causal ne devait pas être prise en compte !

La vie passionnelle est tout entière déterminée par le dehors dans ses variations, mais elle est ce dans quoi s'exprime un effort fondamental de persévérer dans son état, état qui joue forcément un rôle dans la manière dont la causalité extérieure va produire ses effets. Le passionné est cause inadéquate : il est bien la cause de sa persévérance dans son comportement, de ses résistances aux contrariétés, comme la pierre qui persévère dans son mouvement. Il n'est cependant pas la cause de sa nature, ni des frayages et des circonstances qui le contraignent et président à ses fluctuations affectives, ni enfin des retournements de ses pensées et désirs au gré des circonstances qui font leur effet au gré de ses dispositions déjà contractées. Seul un mécanisme concret portant son attention aux singularités des manières d'être et dynamisé par une métaphysique de la puissance peut rendre compte du caractère divers et, il est vrai, apparemment aléatoire et inventif, de la pratique, tout en expliquant cet élan que mettent les hommes, à des degrés divers, à accomplir de la façon la plus aveugle et automatique qui soit ce à quoi ils sont de toute façon condamnés. Le passionné n'« intervient » pas dans la chaîne causale à la manière d'un acteur, mais il n'est pas pour autant une pierre, et encore moins un objet abstrait d'une physique mécaniste naïvement conçue. Sa façon d'être, ses dispositions, opèrent le relais entre les circonstances extérieures et ses actions, de façon absolument non réflexive et purement automatique sans pour autant exclure que ce soit l'agent lui-même qui fasse effort pour effectuer ce à quoi il est déterminé.

C'est d'ailleurs en ce sens que, persévérant dans son *état*, il peut *mal* persévérer dans son *être*, ce qui touche non seulement l'obsessionnel délirant, mais aussi l'homme du

¹ E. Bourdieu, *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, op. cit., p. 176-177.

commun qui se laisse balloter par les causes extérieures. Son corps et son esprit produisent tout ce qu'ils peuvent produire, reçoivent de l'extériorité de l'aide, leur puissance est secondée par des causes – louanges accordées par les amis complaisants dont le bavard a su s'entourer par exemple, comme la pierre qui verrait son élan alimenté par la gravitation. Mais cette puissance est contrariée et réduite par d'autres causes extérieures – le bavard orgueilleux se rend insupportable aux autres, ou il rencontre une bavarde qui excelle davantage que lui, comme la pierre qui subit les frottements de l'air. Face à ces contrariétés, l'agent fera preuve de résistance pour persévérer dans son état – le bavard fuit la compagnie ou se tait en présence des plus bavards, dénigrant ce qu'ils racontent et s'imaginant que tous le louent tandis qu'il les dénigre, ne voyant pas qu'il œuvre à sa propre fin comme la pierre qui ne s'arrête pas au premier frottement et finit par s'écraser contre un mur. Les agents mettent tant de gré dans ce qu'ils sont et font qu'ils en viennent à haïr ce qui tend pourtant à les accroître ou les préserver.

Cependant, le bavard étant une chose de la nature particulièrement complexe, les éléments pouvant alimenter et contrarier son effort pour persévérer dans son état sont particulièrement nombreux (d'où le fait que le principe d'inertie n'est ici qu'une analogie, il faut élargir le point de vue) : faim, fatigue, maladie, mélancolie, promotion, nouvelle rencontre, etc. De même, les stratégies de résistance seront d'autant plus nombreuses : il peut aller, face aux vicissitudes de la vie affective (le bavardage comme stratégie pour le désir de gloire se révèle bien décevant), jusqu'à poursuivre un bien éternel et se lancer dans la recherche de la vérité¹. C'est dire aussi que d'autres états sont possibles, que le bavard peut développer d'autres aptitudes. Il peut être excellent pianiste et nageur, à la différence de la pierre, ce qui peut conduire à persévérer dans son *être* selon des allures différentes : obtenir une gloire mieux fondée tout en se taisant. Ce sera toujours *son* effort, mais déterminé autrement par des sollicitations extérieures auxquelles le développement de nouvelles aptitudes le disposent à être affecté d'un plus grand nombre de manières. Il s'ouvre alors à de nouvelles aides et à de nouvelles contrariétés, mais il se définit toujours par cet élan singulier dans l'existence qui le conduit à désirer faire ce qu'il est déterminé à faire.

Les hommes peuvent agir de façon certes passive mais très agitée : un jeune cadre très « dynamique » peut entreprendre bien des choses avec tout l'élan de la bonne foi et œuvrer

¹ C'est le sens du prologue du TRE, qui n'a que formellement les apparences d'une conversion, le mécanisme qui préside au changement d'« habitude [*institutum*] » de vie étant de part en part *naturel*. Voir P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *op. cit.*, p. 34, et L. Bove, *La stratégie du conatus*, *op. cit.*, p. 71.

pour sa servitude « comme si c'était pour son salut¹ ». S'agiter n'est pas simplement subir, même si ce n'est pas non plus agir. Dans le scolie d'*Éthique* IV 58, à propos de la vaine gloire, Spinoza assimile l'effort [*nitor*] de conserver son renom au fait de *facere*, mot latin qui signifie « faire », et qui renvoie notamment à la construction, à l'entreprise. C'est dire toute l'énergie que peut déployer le plus impuissant des hommes, dont l'impuissance ne consiste pas en une diminution quantitative ou intensive de son effort, mais dans son exposition aux vents contraires et aux circonstances extérieures par la réduction de son champ d'action et le rétrécissement de ses aptitudes à des activités variées.

Le mécanisme n'exclut pas du tout de mettre l'accent sur les manières singulières d'être affecté et d'affecter, à condition d'être extrêmement attentif à ne pas construire des abstractions ridicules à l'instar des modèles de la théorie de la décision ou du choix rationnel et autres billevesées qui tendent bien souvent à « confondre le modèle de la réalité avec la réalité du modèle », pour parler comme Bourdieu². Mais le mécanisme peut aussi être attentif à ce que *produit* l'agent certes contraint d'opérer par des causes extérieures, mais qui l'effectue en n'y étant « nullement indifférent », lui-même étant une cause. Il faut en effet cesser de considérer l'automate simplement comme un effet, et prendre en considération le fait qu'il peut être lui-même cause de nouveaux effets singuliers. Seul un mécanisme naïf peut ignorer la part de causalité de l'agent dans ce qu'il produit, même de façon inadéquate. Penser le mécanisme selon le modèle spinoziste permet ainsi à l'anthropologie d'échapper à l'alternative peu engageante du structuralisme abstrait, du subjectivisme idéaliste et du pragmatisme flou.

¹ TTP préf. §7.

² P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 67.

Chapitre VIII

« Chacun vit content de sa nature telle qu'elle est constituée et s'en réjouit »

Toute action, tout désir, toute pensée, ne peut être produite qu'avec le concours de l'agent, cause – même inadéquate – de ses effets. Expliquer toute action par le biais des dispositions, c'est affirmer qu'aucune action n'est produite indépendamment de l'agent. C'est dire qu'on ne peut agir que par affirmation de soi-même. Et pourtant, toute passion s'explique par la contrainte d'une cause extérieure. Nous faisons donc volontiers ce que nous sommes contraints de faire. C'est d'ailleurs ce qui explique le mécontentement qu'éprouve celui qui, en présence d'un obstacle, ne parvient pas à effectuer ce qu'il était non seulement déterminé mais contraint d'effectuer. Cachez les bouteilles, l'ivrogne vous haïra sous prétexte que vous contraignez sa « liberté ». Il faut donc distinguer contrainte et contrariété : c'est une chose de savoir que l'homme le plus en proie aux passions est contraint à persévérer dans son être d'une certaine manière déterminée, c'en est une autre de constater qu'il peut rencontrer des obstacles dans l'extériorité. C'est dire que ces contraintes qui s'exercent sur l'agent n'excluent absolument pas qu'il soit bien disposé à agir conformément à ce à quoi il est condamné, tellement bien disposé qu'il désire détruire jusqu'aux contrariétés qui visent sa libération. Les exemples que Spinoza donne pour illustrer l'illusion du libre arbitre sont là pour le confirmer : une pierre consciente, un bavard, un enfant en colère, un ivrogne, autant de cas qui montrent qu'on peut se croire d'autant plus libre qu'on est davantage contraint.

Il semble pourtant contraire à l'expérience d'affirmer que toute opération s'explique au moins en partie par les dispositions de l'agent, ce qui, conformément au concept de disposition, impliquerait que toute opération serait produite par affirmation de soi-même. Que faire en effet du suicide, de la mélancolie, de l'humiliation de soi-même ou de la haine de soi ? Pouvons-nous soutenir que celui qui s'afflige ou se répand dans la colère le fait de bon gré, parce qu'il est bien disposé à opérer de cette manière ? Les passions tristes telles que l'envie ou la mélancolie semblent indiquer au contraire que l'agent est absolument passif et

opère malgré lui, de mauvais gré. Pouvons-nous donc soutenir que toute chose fait toujours tout ce qu'elle peut, et qu'elle y est non seulement disposée, mais aussi *bien* disposée ? La disposition implique-t-elle dans son concept l'affirmation de soi-même et l'amour de soi ?

En réalité, le paradoxe n'est qu'apparent. C'est parce que les contrariétés extérieures viennent inhiber nos désirs mêmes les plus contraints que nous pouvons être malheureux, malheur qui signale le contentement que nous éprouvons à l'égard de notre état tel qu'il est constitué. Fondamentalement, nous nous aimons, et cela signifie que nous n'agissons qu'en y étant bien disposé. Aucune chose de la nature ne peut opérer *contre* elle-même : toute chose acquiesce à ce qu'elle est et affirme ce qu'elle est. Aussi, se suicider, c'est encore être contraint de s'affirmer contre les contrariétés. On se suicide par amour de la vie, comme on s'humilie et se rabaisse par amour de soi, voire par orgueil, et on est mélancolique parce qu'on est contrarié. Quoi que nous fassions, nous le faisons parce que nous le désirons.

1) Contraintes et contrariétés

On pourrait s'étonner, à la lecture des exemples de la Lettre à Schuller ou du scolie de la proposition 2 d'*Éthique* III illustrant l'illusion du libre arbitre, que Spinoza n'évoque dans un premier temps que des individus dont tout partisan du libre arbitre conviendra qu'ils ne sont pas libres mais s'illusionnent. S'il finit par reprendre l'exemple, dans la Lettre 58, de l'écriture de la lettre qu'avait pris Tschirnhaus, ceux qui suivent immédiatement l'expérience de pensée de la pierre sont ceux du nourrisson qui appète le lait, de l'enfant qui désire se venger, et d'hommes – bavard ou ivrogne – singulièrement stupides, suivant en cela la hiérarchie qu'inscrit dans l'humanité la gradation des aptitudes. Or, personne ne doute que le bavard ou l'enfant en colère soient déterminés par leurs affects. D'ailleurs, les preuves du libre arbitre qu'on rencontre dans la littérature philosophique comme dans la vie de tous les jours consistent le plus souvent à invoquer des individus dans des situations particulièrement problématiques, des dilemmes qu'on dit « cornéliens », non des individus laissant libre cours à leurs passions univoques. L'expérience de pensée de l'âne de Buridan censée prouver la liberté d'indifférence, celle du libertin qui choisit le mal et le faux *contre* le bien et le vrai pour affirmer sa liberté¹, ou bien encore le doute cartésien qui consiste à rejeter tout ce qu'on croit pourtant, sont autant d'épreuves censées être des preuves de cette faculté qu'a la volonté de s'autodéterminer malgré l'ensemble des contrariétés, inclinations spontanées et tensions qui traversent le sujet. Le passionné qui s'abandonne à ses désirs est justement, aux yeux du

¹ Descartes, Lettre au Père Mesland, 9 février 1645, AT IV p. 173.

partisan du libre arbitre, celui qui n'exerce pas la liberté de sa volonté. Aussi, montrer qu'une pierre, un bavard ou un enfant en colère ne sont pas libres alors qu'ils le croient, semble peu pertinent. Il faudrait plutôt montrer que Descartes qui doute, l'homme qui boit avant de manger malgré une certaine indifférence ou le libertin qui fait un choix contraire à l'inclination spontanée de sa volonté sont contraints de le faire.

Mais ces exemples spinozistes n'ont pas exactement pour fonction de persuader le lecteur qu'il se trompe en croyant qu'il est libre, car on ne doute pas si facilement d'un tel préjugé inné¹. Il s'agit plutôt de montrer que ce lecteur éclairé *partage* ce préjugé avec les pierres conscientes, les nourrissons affamés et les hommes les plus en proie à des passions exclusives. Car en effet, eux aussi se croient libres. Surtout : ils le croient *d'autant plus* qu'ils sont plus passionnés. Autrement dit, Spinoza suggère ici que cette croyance au libre arbitre est un préjugé invétéré qui insiste d'autant plus dans l'esprit qu'on est moins libre. C'est par excellence le cas de la pierre qui, si elle pouvait se représenter consciemment son action, croirait persévérer dans son mouvement par un acte libre de sa volonté.

À ce compte, l'expérience des contrariétés de la vie affective, qui par exemple empêchait Descartes de croire que la volonté avait un empire absolu sur les passions, ne laisse pas d'être trompeuse : tandis qu'elle vient nuancer la propension à croire en l'absoluité du pouvoir de la volonté sur les passions, elle renforce du même coup l'opinion qu'en l'absence de telles contrariétés, la volonté a un tel pouvoir. Autrement dit, la conscience des nombreuses contrariétés qui pèsent sur l'homme masque les contraintes les plus impérieuses : en l'absence de telles contrariétés, rien ne nous apparaît contraignant, la volonté semble seule maître à bord. Bien plus, les tensions affectives que nous vivons, les choix cornéliens que nous devons faire parfois, loin de remettre en question le libre pouvoir de l'esprit sur ses passions, semblent mettre en évidence la vertu dont nous sommes capables. Quelle que soit en effet la force des passions, nous pouvons toujours, dans une certaine mesure, nous autodéterminer sans contraintes. C'est le sens du paragraphe 46 des *Passions de l'âme* où Descartes prétend qu'en présence de passions très fortes, l'esprit peut encore « ne pas consentir aux effets » de la passion et « retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps ». Autrement dit, *les preuves du libre arbitre reposent sur une confusion entre les contrariétés* – par exemple les passions contrariantes – *et les contraintes* : elles n'identifient pas les *causes* qui déterminent la volonté à s'opposer aux passions, mais simplement les *obstacles* que représentent ces passions à l'épanouissement de la volonté

¹ L58 §5.

dominante. Cette confusion qui identifie l'ensemble des causes contraignantes aux obstacles contrariants permet de croire qu'en l'absence des seconds, on est libre, et qu'en leur présence, on l'est aussi.

C'est exactement sur cette confusion qu'est construite l'objection de Tschirnhaus à Spinoza dans la lettre 57 : rien ne m'empêche d'écrire, sinon des circonstances extérieures contrariantes (santé, présence d'amis, ce que Tschirnhaus croit pouvoir appeler des « déterminations » et qui ne sont à ses yeux que des influences relativement à la volonté) ; et rien ne me force à vous répondre, car le fait d'avoir reçu une lettre de vous me pousse à le faire, mais ne m'y contraint pas. Tschirnhaus n'envisage pas une seconde qu'une contrainte ne soit pas contrariante, qu'il puisse même prendre plaisir à faire une chose qu'il est non seulement déterminé mais aussi contraint à faire. C'est tout le sens de la réponse de Spinoza :

[...] il dit, avec Descartes, qu'est libre celui qui n'est contraint [*cogere*] par aucune cause extérieure. Mais s'il entend qu'un homme est contraint [*cogere*] lorsqu'il agit malgré lui [*inventus*], j'accorde qu'en certaines choses, nous ne sommes nullement contraints [*cogere*], et que, de ce point de vue, nous avons le libre arbitre. Mais s'il entend par contraint [*cogere*] celui qui, même si ce n'est pas contre son gré [*inventus*], n'agit pas moins nécessairement, je nie [...] que nous soyons libres en aucune chose¹.

L'opposition entre agir malgré soi et agir de bon gré mais nécessairement ne recouvre absolument pas la distinction entre libre nécessité – censée consister en l'absence de contrainte – et servitude. La suite de la lettre, que nous avons déjà citée, précise bien que ce que Spinoza entend ici par « nécessairement » implique l'action de causes extérieures : « Autrement dit, des causes qui par ailleurs n'auraient pas pu le contraindre [*cogere*], cette fois-ci l'ont contraint [*cogere*] non à écrire contre son gré [*inventus*], mais à avoir nécessairement le désir [*cupido*] d'écrire. »

Comme le remarque Pascal Sévérac², qu'une chose soit « *coactus* », c'est-à-dire contrainte ou forcée, ne revêt pas forcément un sens dépréciatif. L'entendement et la volonté de Dieu, autrement dit des modes infinis, sont dits contraints à exister d'une certaine manière déterminée : la volonté infinie de Dieu « ne peut être dite cause libre, mais seulement nécessaire ou forcée [*coacta*]³. » Spinoza définit une chose « contrainte » ou « forcée » en l'opposant à une chose dite « libre » de telle façon qu'il ressort de cette définition que toute chose autre que Dieu considéré comme substance absolument infinie est une réalité contrainte :

¹ *Ibid.*

² P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., p. 60. Sur le sens de ce mot, voir aussi, du même auteur, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des philosophes, 2011, p. 56 et 64.

³ E I 32 dém.

« Est dite libre la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature, et se détermine par soi seule à agir : et nécessaire [*necessarius*], ou plutôt forcée [*coactus*], celle qu'autre chose détermine à exister et à opérer de façon précise et déterminée¹. »

Cette définition a pour objectif non de préciser les modalités de l'action humaine, mais de distinguer le concept de liberté de celui de libre arbitre en le liant à celui de nécessité, concept lui-même distingué de celui de contrainte. C'est en ce sens que le mot *coactus* est souvent convoqué pour expliquer que si Dieu agit nécessairement, il n'est pas pour autant forcé de le faire². Mais Spinoza assume pleinement la conséquence de cette définition selon laquelle tout mode, qu'il soit fini ou infini, est contraint : « seul Dieu est cause libre. Dieu, en effet, est le seul qui existe par la seule nécessité de sa nature et qui agisse par la seule nécessité de sa nature. Et par suite lui seul est cause libre³. » Nous verrons dans la troisième partie en quel sens il est alors possible de parler de libre nécessité pour ce qui concerne l'homme libre.

Certes, un emploi fréquent de l'adjectif *coactus* comme du verbe *cogere* remplit la fonction de désigner une contrainte contrariante. C'est le cas par exemple du scolie de la proposition 20 d'*Éthique* IV sur le suicide, ou de certains passages du *Traité théologico-politique* et du *Traité politique*. Il s'agit alors d'opposer l'action faite sous la contrainte de la force ou du commandement, et l'action faite spontanément⁴. Les conditions économiques entrent aussi dans ce type de contraintes : la pauvreté peut forcer quelqu'un à vendre son bien de façon à assurer sa survie⁵. Néanmoins, il ne s'agit pas seulement de contraintes physiques. Un correcteur de la Bible peut trouver de telles contradictions entre différentes leçons d'un même texte qu'il se trouve « contraint » d'avouer dans sa préface ne pas savoir comment les concilier⁶. Il est évident que cela se fait de mauvais gré et que son désir est contrarié, mais cela n'est pas pour autant *forcé* au sens strict du terme. Quand Spinoza énonce dans le *Traité politique* les différentes causes qui peuvent amener les hommes à vivre selon le précepte de la raison, c'est-à-dire à obéir au commandement de l'État, il distingue le gré (*sponte*), la force

¹ E I déf. 7.

² Par exemple la proposition 17 d'E I : « Dieu n'est forcé par personne ». Voir aussi L56 §3 à Boxel, ou encore L58 §3.

³ E I 17 cor. 2. P. Macherey conteste cette conclusion dans *Avec Spinoza, op. cit.*, le chapitre intitulé « Action et opération : sur la signification éthique du *De Deo* », p. 69-109 : il va jusqu'à soutenir qu'« il n'y a pas de chose qui, en soi, soit contrainte ». P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza, op. cit.*, p. 55-58, qui émet des objections à l'égard du propos de Macherey, finit par conclure que « rien, à part la substance, n'est nécessairement et immédiatement libre ». Nous reviendrons plus bas sur l'interprétation de Macherey.

⁴ Par exemple TTP IV-2, qui parle d'« agir sous la contrainte [*coactus*] du châtement », ou XVII-7 : « sans contrainte ni peur des menaces ». TTP II-14 et II-15 assimilent le fait d'être contraint à un état de servitude.

⁵ TTP XVII-25.

⁶ TTP IX-20.

(*vis*) et la contrainte de la nécessité (*necessitate coactus*)¹. À partir d'une telle distinction, comment considérer par exemple la contrainte de rechercher un remède à la maladie (de l'âme ou du corps, peu importe ici)² ? La maladie nous force à remédier au mal, mais pouvons-nous dire que nous le faisons de mauvais gré ? C'est une contrariété que ce mal qui nous force ou contraint à faire quelque chose, mais la recherche du remède est effectuée de tout notre gré. Il semblerait donc qu'il faille distinguer « forcé » au sens « contraint », qui implique un relais de la part de l'agent, et « forcé » au sens « contrarié », qui implique une force extérieure qui nous fait agir *contre* notre gré³. La maladie nous contraint au sens où elle contrarie notre effort pour persévérer dans notre être, mais elle nous contraint au sens où elle nous pousse ou nous incline à faire effort dans une certaine direction que nous empruntons sinon de plein ou de bon gré, du moins de gré. En ce sens, il est possible d'être contraint par l'expérience à renoncer à un préjugé auquel on tenait pourtant, et on peut aller jusqu'à dire qu'on y est forcé. Il en est ainsi des stoïciens, contraints d'admettre, malgré et contre leurs principes, la nécessité de l'exercice pour apprendre à maîtriser les passions⁴. Dira-t-on que cela se fait *contre* leur volonté ? Il en va ici du même type de contrainte que celle qui s'est exercée sur Descartes, l'empêchant de croire à un pouvoir absolu de la volonté sur les passions.

Ces deux derniers exemples présentent une contrainte qui se trouve à mi-chemin entre la contrariété et l'occasion. Il existe d'autres occurrences qui convoquent ce terme pour désigner des contraintes qui ne viennent pas tant inhiber le désir que le forcer à emprunter des détours ou à composer avec la réalité, et ce sinon de bon gré, du moins pas de mauvais gré. Les circonstances sont ici l'occasion pour l'agent de déployer rationnellement des tactiques afin de lever les obstacles, davantage que des inhibitions auxquelles il se soumettrait servilement par la crainte ou des obstacles qu'il s'efforceraient de détruire sous l'emprise de la haine. C'est ainsi que Spinoza emploie souvent *coactus* ou *cogere* à propos des rédacteurs et des penseurs, dont il fait lui-même partie, qui souvent sont amenés à composer avec des

¹ TP VI-3. Précisons une fois encore que ces distinctions ne sont pas fermes et établies et ne prennent pas place de façon explicite et articulée dans le système spinoziste. Il s'agit davantage de mettre en évidence l'usage souple et relativement sous-déterminé du mot *coactus*.

² TRE 7.

³ Même si l'intention et le problème soulevé est le même, nous ne suivons donc pas F. Lordon quand il rapporte « contrainte » à « détermination causale triste » et « consentement » à « détermination causale joyeuse » (*Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza, op. cit.*, p. 89 et 117, et *La société des affects, op. cit.*, p. 235. En effet, l'expression « détermination causale » serait tout autant adéquate (et même encore plus) pour désigner l'action divine et la libre nécessité ; et Spinoza use parfois du mot *coactus* sans exclure un sentiment de joie, comme c'est le cas par exemple de Tschirnhaus et de son désir d'écrire. Le terme de « contrainte » au contraire met bien l'accent sur l'irréductible part d'inadéquation dans les actions des modes finis. Nous préférons donc la distinction entre « contrariété », qui connote une contrainte oppressive, et « contrainte », qui désigne plus généralement toute détermination par des causes extérieures, et qui devient « occasion » quand les aptitudes de l'agent lui permettent d'opérer le relais de la façon la plus « spontanée » qui soit.

⁴ E V préf.

contraintes qu'ils savent inévitables. Selon l'auteur lui-même, les 42 premiers paragraphes du *Traité de la réforme de l'entendement*, par exemple, sont complètement inutiles d'un point de vue méthodologique abstrait, mais ont été rendus nécessaires à cause de l'expérience. Celle-ci nous apprend en effet que, à moins d'une chance inouïe, personne ne raisonne correctement, et qu'il faut donc se donner explicitement un objectif et une définition de la méthode¹. Le philosophe doit aussi s'adapter aux propriétés de son objet de pensée, telle la prophétie par exemple, qui oblige à un traitement différent de celui adopté pour en traiter d'autres, tels les miracles². Un rédacteur doit aussi composer avec son lectorat, à qui il doit expliquer parfois des choses depuis longtemps oubliées, explication qui peut être le signe que le rédacteur écrit à une certaine époque, non à une autre³. Toutes ces contraintes semblent faire de l'agent qui raisonne ou écrit la cause inadéquate de ce qu'il fait, étant donné que son action ne s'explique pas par sa seule nature, mais s'explique aussi par des causes extérieures. Pourtant, l'agent comprend ici les raisons qui le poussent à opérer de cette façon précise et déterminée, et si l'on peut certes parler de contrainte, il faut cependant remarquer que l'agent n'opère pas malgré lui. C'est de la compréhension même de l'objet que découle nécessairement l'identification des causes qui le contraignent à agir de cette manière. Il n'en reste pas moins vrai qu'il n'est disposé à opérer ainsi que par le jeu des circonstances extérieures.

Cependant, un dernier usage des termes *cogere* ou *coactus* renvoie cette fois-ci directement au champ de la pensée rationnelle qui obéit à ses propres lois. C'est ainsi que Spinoza prétend que l'idée de la perfection divine l'a « forcé [*cogere*] » à affirmer que tout suit de la nécessité divine avec une suprême perfection⁴. Dans le scolie d'*Éthique* IV 39, il avance qu'« aucune raison ne [le] force à penser que le Corps ne meurt que s'il est changé en cadavre ». C'est donc le même mot qui est convoqué pour désigner d'une part l'extrême passivité de l'individu⁵, et d'autre part ce à quoi est déterminé l'esprit sous l'effet de la raison et de l'idée vraie. C'est dire qu'être contraint, non seulement n'est pas forcément contrariant, mais n'est pas contradictoire avec le bon gré, voire avec une certaine forme de libre nécessité. Néanmoins, ce dernier usage du mot « contrainte » reste très discret, et on peut légitimement penser que Spinoza en use dans ce type de contexte pour insister sur la puissance intrinsèque

¹ TRE 44.

² TTP VI-21.

³ TTP VIII-3.

⁴ E I 32 sc. 2.

⁵ E IV préface : « l'homme soumis aux affects est sous l'autorité non de lui-même, mais de la fortune, au pouvoir de laquelle il se trouve à ce point qu'il est souvent forcé [*coactus*], quoiqu'il voie le meilleur pour lui-même, de faire pourtant le pire. » Il faut préciser qu'il fait le pire parce qu'il désire le faire, ça l'attire plus : l'ivrogne sait que ce n'est pas bon pour lui, mais il tend son bras vers la bouteille. Il y est contraint, mais ce qui est ici contrarié, c'est son désir de bien faire.

des idées vraies qui s'affirment dans l'esprit sans qu'il soit besoin de l'élection d'une volonté libre.

On pourrait penser d'après certains textes qu'être contraint, par exemple par la loi, s'oppose à agir ou penser de façon spontanée, par exemple conformément à la loi¹. Mais il serait trompeur de considérer qu'agir ou penser spontanément, c'est nécessairement penser selon la libre nécessité de notre nature. Certes, celui qui suit la raison poursuit l'utile propre « de plein gré [*sponte integro*] et d'une âme libre [*liberali animus*] ». Mais celui qui fut dressé par Moïse de telle sorte qu'il fasse son devoir sans crainte est dit obéir « spontanément [*sponte*]² », lui qui est pourtant intégralement sous le droit d'un autre.

Il n'est certainement pas égal d'être contrarié par des contraintes extérieures et d'avoir été contraint de telle sorte qu'on opère volontiers ce qu'on est condamné à accomplir. Mais il n'en est pas moins contraignant d'agir ou de penser selon des dispositions incorporées dont nous ne sommes pas cause adéquate. Selon la définition 7 d'*Éthique* I, une chose est dite forcée si elle est déterminée par autre chose à exister et à agir d'une manière précise et déterminée. En un sens, le romain qui, voyant une pomme, pense au mot *pomum*, subit bien une contrainte qu'on pourrait appeler une violence symbolique. C'est encore plus évident pour l'exemple des hébreux qui obéissent spontanément à Moïse et à ses lois. Il y a ainsi une adhésion du dominé à sa propre domination, adhésion qui passe par l'incorporation de dispositions qui déterminent l'individu, en présence de signes, à agir d'une manière précise et déterminée.

Spinoza oppose franchement, dans la Lettre 56 à Boxel, « être contraint » et « agir nécessairement », et applique cette distinction à l'homme avant de le faire pour Dieu : « il me semble que tu ne fais pas la différence entre la *contrainte* [*coactus*], ou la force, et la *nécessité*³. » Il donne alors comme exemple le fait que l'homme veuille nécessairement vivre et aimer, et qu'il le fait sans y être contraint. Cependant, la *manière* que nous avons de vivre et d'aimer selon les dispositions présentes ou contractées dans le passé a été causée par les rencontres. Elle est bien le fruit d'une contrainte qui s'est exercée sur nous. Qu'elle soit le fruit d'une contrainte passée ne change rien : le mouvement de la pierre dont parle la Lettre 58 doit être dit contraint, alors même que l'impulsion extérieure a cessé. Ce qui a véritablement cessé, ce n'est donc pas la contrainte, mais la contrariété que représentait l'impulsion extérieure à l'égard de l'état de repos. Le mouvement de la pierre une fois mise

¹ TP X-7 par exemple, ou TTP XVI-7 et 11. Le mot *spons*, qui n'est utilisé qu'à l'ablatif (*sponte*), est traduit tantôt par « de bon gré », tantôt par « spontanément ».

² TTP V, respectivement §8 et §10. Traduction modifiée.

³ L56 §3.

en branle peut donc être dit contraint, mais cela n'implique nullement que cela aille à l'encontre de son désir de persévérer dans son nouvel état. Le nourrisson qui croit librement appéter le lait ne fait en un sens qu'obéir aux lois de sa nature (il désire nécessairement persévérer dans son être), mais c'est contraint par des causes extérieures (dépense d'énergie du fait même de la résistance du monde extérieur) qu'il est forcé de faire effort pour remplacer les parties manquantes par un apport de nourriture, de façon à maintenir le rapport de mouvement et de repos qui le définit¹. Il y est donc contraint, même s'il ne le *sent* pas, et il est si peu contrarié *par* son désir pourtant contraint, que c'est bien plutôt la contrariété *de* son désir qui le fait hurler. Dans le même ordre d'idées, à moins de prétendre que l'ivrogne est libre en ce qu'il suit les seules lois de sa nature, lui qui n'est au présent forcé à rien par une cause extérieure et qui ne fait qu'accomplir ce que sa nature, telle qu'elle est constituée, le condamne à accomplir, il faut bien distinguer l'action (ou la pensée) faite sous la contrainte de frayages passivement déterminés, de l'action (ou de la pensée) faite par le seul commandement de la raison, dont on ne dira qu'il est contraignant que de façon métaphorique. Ainsi, plutôt que d'opposer de façon binaire la contrainte à la libre nécessité, il faudrait concevoir les opérations humaines selon trois termes : celles qui sont déterminées par des causes extérieures contrariantes, qu'on appellera des « contrariétés » ; celles qui sont déterminées par des causes extérieures qui déterminent une certaine direction de l'effort sans le contrarier, ce qu'on appellera « contrainte », et parfois « occasion », voire « aide » si ces contraintes vont dans le sens de nos désirs, comme c'est le cas pour Tschirnhaus et l'écriture de la lettre ; et enfin celles qui seraient déterminées par notre seule nature, et qu'on appellera libres. Il est clair toutefois que le sage qui agit selon les seules lois de sa nature quand il conçoit la nature divine, ses attributs, les lois qui régissent les affects, etc., n'en est pas moins pour une part contraint : *jamais* un mode fini n'agira absolument d'après les *seules* lois de sa nature – nous y reviendrons plus bas.

Si Spinoza réserve donc le plus souvent le mot « *coactus* » pour qualifier une opération faite sous la contrainte d'une cause extérieure contrariante ou à l'occasion de la rencontre d'un obstacle dont l'agent a conscience, il n'en reste pas moins vrai qu'agir comme spontanément sous l'empire et sous l'emprise des signes auxquels nous sommes conditionnés à réagir, et accomplir sans rencontrer d'obstacles ce que notre désir, déterminé par notre disposition, nous détermine à accomplir, reste une contrainte, au sens de la définition 7 d'*Éthique* I : nos dispositions nous disposent en effet volontiers à opérer d'une manière

¹ E II, Lemme 4 suivant la proposition 13.

précise et déterminée, alors même qu'elles s'expliquent par « autre chose » qui nous force à faire ce que nous désirons faire. C'est exactement le sens que Spinoza donne au verbe *cogere* dans la lettre à Schuller adressée en réponse à Tschirnhaus : celui-ci ne *ressent* aucune contrainte-contrariété quand il se met à écrire, mais y est absolument contraint. Il ne découle pas de sa seule nature, même telle qu'elle est constituée, qu'il ait le désir de répondre à Spinoza. Il a fallu que celui-ci lui écrive, que la lettre arrive à tel moment, qu'il ait bien dormi, etc. En ce sens, il ne suffit pas d'avoir le sentiment d'agir spontanément pour être cause adéquate des effets que nous produisons, puisque nous ne sommes que la cause partielle de ce qui suit de notre nature¹. C'est la raison pour laquelle s'agiter ne veut pas dire agir, et s'élaner spontanément vers un bien qu'on s'imagine ne veut pas dire qu'on n'y est pas contraint.

2) ***Plus on est bête, plus on se croit libre***

Les mots *coactus* et *spons* ne recouvrent donc pas la distinction conceptuelle entre cause inadéquate et cause adéquate, comme ils ne recourent pas la distinction entre servitude et liberté. Si le premier fait davantage signe vers la passivité, le second permet de souligner la servitude qui peut être contenue dans l'action accomplie pourtant de plein gré. Comme nous l'avons vu plus haut à propos du soldat, agir sous l'emprise de la crainte face à une menace, c'est agir « de son propre chef [*proprio consilio*]² » malgré les contrariétés ; mais en un autre sens, agir spontanément et avec toute la bonne foi et le consentement de l'âme, c'est encore être contraint mais de bon gré par notre état tel qu'il est constitué. Il n'est donc pas étonnant qu'on puisse se croire libre alors qu'on est déterminé, puisqu'il est possible de se croire libre alors même qu'on est contraint. En réalité, celui-là qui est le plus contraint par un état rigidifié et qui a la chance de ne rencontrer aucun obstacle se croira le plus libre, comme la pierre qui ignore que son état a été contraint par des causes extérieures qu'elle n'aperçoit pas, et qui affirme volontiers le caractère spontané et libre de son mouvement.

Ainsi, pour en revenir au désir d'écrire de Tschirnhaus, Spinoza tient ensemble la contrainte par des causes extérieures et le bon gré que place l'agent à accomplir ce qu'il est contraint d'accomplir. Cela s'explique aisément si l'on prend en considération l'état dans lequel se trouve l'individu, qui le dispose plus ou moins à opérer le relais entre les causes extérieures et l'effet qu'est l'action :

¹ E III déf. 2.

² TTP XVII-2

[...] il ajoute que les causes pour lesquelles il s'est décidé à écrire l'ont certainement incité à écrire, mais qu'elles ne l'y ont pas contraint. Cela [...] ne signifie qu'une chose, c'est que son esprit était alors dans un tel état [*constitutio*] que des causes ont pu facilement [*facile*] le faire plier, alors qu'elles n'auraient pas pu y parvenir par ailleurs, si un affect fort, n'importe lequel, s'y était opposé. Autrement dit, des causes qui par ailleurs n'auraient pas pu le contraindre [*cogere*], cette fois-ci l'ont contraint [*cogere*] non à écrire contre son gré, mais à avoir nécessairement le désir d'écrire¹.

La référence à la constitution de l'agent permet de rendre compte à la fois de la *manière* dont les causes extérieures exercent leur contrainte, et de *l'allure* (au sens de la façon, mais aussi de la rapidité et de l'élan évoqués par l'adverbe *facile*) de l'action. Un état étant donné (et produit par les circonstances extérieures : présence d'amis, etc.), un certain affect – l'appétit d'être aimable et sociable – contrarie de toute sa puissance un autre affect ainsi inhibé et non manifeste – le désir d'écrire à Spinoza. Un changement de disposition survenant – les amis sont partis, Tschirnhaus s'ennuie, un signe extérieur lui rappelle la lettre à écrire – qui s'explique à la fois par les événements extérieurs et les frayages déjà contractés dans le passé – Tschirnhaus aime philosopher – l'agent est bien disposé à manifester ce désir et à l'accomplir de plein gré, volontiers (mais pas volontairement). Pour l'exprimer autrement : c'est selon les aptitudes de l'agent que les causes extérieures peuvent exercer leur contrainte, mais il n'en reste pas moins que ces causes extérieures sont contraignantes. Pour autant, ces causes sont contraignantes sans être contrariantes, bien au contraire.

Le fossé qui sépare Tschirnhaus de Spinoza se voit bien à propos de l'usage que fait le premier du terme « occasion ». Selon un schéma tout cartésien, Tschirnhaus considère que les circonstances extérieures sont soit défavorables (contrarient ou diminuent le désir), soit favorables (l'aident ou le secondent), mais n'atteignent en rien la liberté de la volonté qui peut vouloir ou ne pas vouloir, indépendamment des causes². Autant dire que les occasions sont ici « à la disposition » de l'agent, qui bien sûr ne peut rien *faire* indépendamment de ces occasions – Tschirnhaus fait d'ailleurs remarquer dans sa lettre que la liberté comme pouvoir d'action est bien entendu limitée et exposée aux circonstances extérieures – mais qui peut néanmoins *vouloir faire* indépendamment d'elles. Au contraire, chez Spinoza, l'occasion³ n'en est une qu'en fonction des dispositions de l'agent, de ses aptitudes à être affecté par elle

¹ L58 §8, trad. légèrement modifiée.

² Voir L57 §4.

³ Voir la thèse de J. Henry, qui examine les différentes occurrences et le sens du concept d'*occasio* dans le texte spinoziste, et qui montre très bien qu'il est toujours question de se préparer aux occasions, d'être prêt à les saisir, précisément parce que ce n'est pas une question de « bonne volonté » mais d'aptitude. J. Henry, *L'éthique spinoziste comme devenir. Variations affectives et temporalité de l'existence*, op. cit., le passage intitulé « De nouvelles aptitudes au sein de la détermination des choses naturelles : quand les circonstances extérieures se font *occasio* ». Voir aussi, pour un rapprochement avec la conception machiavélique de la vertu, F. Del Lucchese, *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, trad. P. Pasquini, Éditions Amsterdam, coll. « Caute ! », 2010, p. 31-32.

et d'y répondre d'une certaine manière déterminée, de façon plus ou moins souple et « facile ». Nul doute donc que Tschirnhaus peut croire en la liberté de sa volonté parce qu'il est bien disposé à opérer de façon nécessaire et déterminée *sous l'effet* des causes extérieures qui non seulement sont favorables à son désir d'écrire, mais le *produisent*, étant entendu qu'il faut prendre en compte l'*ingenium* de cet homme pour comprendre sa manière d'être affecté par les causes extérieures. L'occasion exerce sa contrainte sur la volonté sans que celle-ci soit le moins du monde contrariée. On remarquera que Tschirnhaus évolue dans un milieu social en harmonie avec ses dispositions incorporées : rares semblent être les contraintes véritablement contrariantes, inhibitrices et coercitives. S'il peut confondre contraintes et contrariétés, c'est aussi parce que ses contrariétés sont fort peu contrariantes.

En un sens, plus un agent a d'aptitudes, plus il a d'affects et de pensées, plus il vit des contrariétés dans sa vie affective et intellectuelle. Partageant les sottises du sens commun concernant le libre arbitre et le pouvoir absolu de la volonté, Descartes aurait été content de ces sottises et les aurait « élues » avec toute la bonne foi de sa bonne volonté. Mais il partage aussi l'expérience commune de l'impuissance de la volonté face aux passions trop fortes. En conséquence, il se trouve contrarié dans l'affirmation de ces sottises et, n'ayant pas encore pleinement compris la vérité qui ne s'avance à lui que par images, il se retrouve à nuancer le pouvoir absolu de la volonté. Cette nuance, qui résulte très clairement d'une contrariété vis-à-vis de son préjugé spontané, il la vit cependant comme le fruit d'une décision libre et réfléchie alors qu'il y était contraint par le rapport de forces entre le préjugé inné et l'expérience. N'apercevant que la contrariété, et n'apercevant pas les contraintes qui déterminent son esprit à affirmer et à nier ce qu'il affirme et ce qu'il nie, il peut croire qu'il a voulu lever les contrariétés en nuancant son propos sans y avoir été contraint. Encore une fois, s'il peut croire qu'il est libre, c'est parce que les contraintes ne sont pas forcément contrariantes. Ce que montrent justement les exemples des passionnés ou de la pierre. On se croit d'autant plus libre qu'on ne rencontre pas de contrariétés et qu'on vit pleinement sa passion exclusive, même si on est absolument contraint par cette passion exclusive, *et qu'elle-même est issue d'une situation contrariante* : le cas de l'enfant en colère montre bien que la tristesse première qui l'affecte rencontre une résistance de la part de l'agent qui va effectuer *de bon gré* sa puissance d'agir pour faire du mal à la cause de sa tristesse¹. Et nul doute que cet enfant se croit libre de faire des reproches à ses amis qui lui conseillent de se calmer et tentent de contrarier sa colère. De même, si l'ivrogne peut se croire libre, c'est parce que le plus contraint des êtres,

¹ E III 36.

qui ne jouit d'aucune liberté au sens spinoziste, est content de sa nature et jouit de lui-même en persévérant dans son état tant qu'aucun obstacle ne se présente : il n'est « nullement indifférent » à faire ce à quoi il est contraint. Dès lors, si les plus esclaves peuvent se croire libres, rien n'interdit de penser que celui qui se targue de connaître des contrariétés mais se vante de les avoir surmontées librement y a peut-être aussi été contraint.

Le plein gré n'exclut pas la contrainte, et le mauvais gré est encore du gré, mais contrarié par d'autres circonstances. Si le passionné obsessionnel s'expose à bien des contrariétés, il peut par chance n'en rencontrer aucune, tant sa clôture à l'égard du réel lui permet de persévérer pour un temps dans son état. Au contraire, celui dont les aptitudes sont relativement bien développées (Descartes ou Tschirnhaus par exemple) éprouve bien des contrariétés et des doutes, mais il est disposé de telle sorte que ces contrariétés sont aussi des aides à d'autres désirs qui sont en eux. En conséquence, ces contrariétés ne sont pas fondamentalement contrariantes ; aussi sont-elles d'autant moins *vécues* comme étant contraignantes.

On ne peut pas expliquer l'illusion du libre arbitre par la seule privation de la connaissance des causes, puisque la privation n'est rien. L'idée du libre arbitre est bien une *idée*, et si elle est fautive, ce n'est pas en tant qu'elle est une idée, ni en tant qu'elle est en elle-même une privation de connaissance (l'ignorance n'est rien). Si cette idée est fautive, c'est en tant qu'elle est une idée mutilée et confuse : « les hommes se trompent en ce qu'ils se pensent libres, opinion qui consiste seulement en ceci, qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes qui les déterminent¹. » Ce n'est pas parce qu'ils ignorent les causes qu'ils s'illusionnent, mais parce qu'ils ne sont conscients que des effets. Conscients de leurs actions, ils en ont l'*idée*, et cette idée est pleinement positive en elle-même, elle *affirme* l'action comme action du corps ou de l'esprit : la pierre, dans l'expérience de pensée de la lettre 58, « sait qu'elle s'efforce, autant qu'il est en elle, de poursuivre son mouvement². » Tout comme la pierre qui ignore que cette action (et le désir qui l'accompagne) n'est que l'effet d'une disposition causée par l'extériorité, le tout obéissant à des lois, les hommes constatent abstraitement leur action. Et elle est effectivement la leur, au sens où elle se distingue clairement des contrariétés qui pèsent sur elle et sur le désir. L'illusion du libre arbitre repose sur l'ignorance des causes qui nous disposent à agir comme nous agissons, mais non des causes qui nous contraignent dans notre effort pleinement conscient, causes qui sont souvent identifiées, et identifiées aux contraintes justement. Il y a donc conscience du désir

¹ E II 35 sc.

² L58 §5.

lui-même, et des contrariétés qui pèsent sur lui. C'est ce contenu idéal positif qui, partiel, constitue l'idée du libre arbitre.

C'est la raison pour laquelle Spinoza a ajouté la référence à la constitution ou affection dans sa définition du désir :

J'aurais pu dire [...] que le Désirs est l'essence même de l'homme, en tant qu'on la conçoit comme déterminée à faire quelque chose ; mais de cette définition il ne suivrait pas que l'Esprit puisse être conscient de son Désir ou appétit. Donc, pour envelopper la cause de cette conscience, il a fallu ajouter, *en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même*, etc. Car par affection de l'essence humaine nous entendons n'importe quel état [*constitutio*] de cette essence [...]¹.

Pour que sa définition du désir puisse rendre compte de la possibilité pour l'homme d'en être conscient, il a fallu insérer une référence à la disposition dans laquelle se trouve l'agent désirant. En effet, l'esprit, idée du corps, n'est d'abord que l'idée de ce qui arrive au corps sous l'effet de son inscription dans un réseau causal, et par suite il n'est pas spontanément conscient de l'essence du corps (ou de lui-même). L'esprit est d'abord simple constat de l'état dans lequel il le/se trouve : étant donné que « L'Esprit humain ne connaît le Corps humain lui-même, et ne sait qu'il existe, qu'à travers les idées des affections dont le Corps est affecté », il n'a l'idée de lui-même qu'en tant qu'il a l'idée des affections du corps : « L'Esprit ne se connaît pas lui-même, si ce n'est en tant qu'il perçoit les idées des affections du Corps². » La conscience n'est conscience que des effets mais non des causes, elle est conscience de l'état dans lequel se trouve le corps, état (qu'il soit inné ou acquis) qui est cependant causé par les contraintes extérieures que l'esprit ne connaît pas et qui ne sont pas réductibles aux contrariétés – qui précisément viennent contrarier cet état – que l'individu imagine et dont il est le plus souvent conscient³. L'état, absolument contraint, n'a rien de contrariant puisqu'il est une « affection de l'essence » : il définit l'essence actuelle de la chose. Aussi, croire qu'on est libre, c'est affirmer ou poser son état, résister et désirer détruire les contrariétés, tout en ignorant qu'on est contraint de le faire. Ce ne serait pas surinterpréter Spinoza et son exemple de la pierre que de parler de confabulation, mécanisme par lequel les agents cherchent des raisons *post hoc* pour justifier ce qu'ils se trouvent faire et contraints de faire. Ainsi, l'expérience de Brasil-Neto montre à quel point l'agent automate qui se croit libre n'est pas seulement ignorant des causes, mais *affirme* son état comme le *sien* par l'idée inadéquate qu'il a de son action. L'expérience consiste à demander à des sujets d'appuyer sur

¹ E III déf. 1 des affects.

² E II 19 et E II 23, à laquelle renvoie le passage cité d'E III déf. 1 des affects.

³ E IV 20 sc., sur le suicide, suggère que les contrariétés ne sont pas toujours conscientes, en évoquant des « causes extérieures cachées [*latentes*] » qui « disposent l'imagination de telle sorte, et affectent le Corps de telle sorte, que celui-ci revêt une autre nature, contraire [*contraria*] à la première [...] »

le bouton de leur choix dès qu'ils entendent un « clic ». Ce qu'ils ignorent, c'est que les chercheurs stimulent leur cortex moteur droit ou gauche par une impulsion magnétique qui détermine le côté où les sujets vont appuyer. Lors des entretiens qui suivaient l'expérience, la plupart d'entre eux ont rapporté avoir eu le sentiment de choisir librement. Ils pouvaient ainsi affirmer s'être autodéterminé à appuyer sur tel ou tel bouton plutôt qu'un autre parce qu'ils ignoraient les causes (stimulations magnétiques) mais étaient conscients des effets¹.

3) Être triste, c'est encore se réjouir de soi

Chacun vit alors « content de sa nature telle qu'elle est constituée, et s'en réjouit² », n'étaient les contrariétés fréquentes qui nous disposent à faire ce que nous ne « voulons » pas faire et que nous ferons pourtant, certes malgré nous mais, sinon de plein gré, du moins de bon gré. Mais si l'on comprend pourquoi les petites contrariétés de Tschirnhaus ne sont pas perçues comme des causes contraignantes, et que l'absence momentanée de contrariétés favorise la croyance du passionné en sa liberté, il semble difficile de concevoir qu'un enfant empli de haine et de colère puisse se croire libre. Qu'il se croie libre de désirer se venger semble en effet particulièrement paradoxal : il ne peut être que conscient de la contrariété qu'il imagine être la cause de sa tristesse et de son désir. Comment peut-il croire que ce désir n'est pas contraint ?

La démonstration d'*Éthique* III 57, qui précède le scolie dont est tirée la citation ci-dessus, affirme que « la Joie et la Tristesse, c'est le Désir ou Appétit lui-même, en tant qu'il est augmenté ou diminué, aidé ou contrarié par des causes extérieures, c'est-à-dire (*par Éthique* III 9 sc.), c'est la nature même de chacun. » Si chacun vit dans le contentement et l'épanouissement de sa nature, et que la tristesse est cette nature même en tant qu'elle est contrariée, on doit alors comprendre que la tristesse est encore une façon d'exprimer le contentement de sa nature. L'individu le plus passif et le plus défavorisé par les circonstances est encore content de sa nature, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle il peut être contrarié.

¹ J. Brasil-Neto, A. Pascual-Leone, J. Valls-Solé, L. Cohen, et M. Hallett, « Focal transcranial magnetic stimulation and response bias in a forced choice task », *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, 55 :964–966, 1992. Voir aussi l'expérience des collants de R. E. Nisbett et T. DC. Wilson, « Telling more than we can know : Verbal reports on mental processes », *Psychological review*, 84 :231–259, 1977. Nous devons ces références à M. Michel, qui a opéré le rapprochement de Spinoza et Bourdieu avec ces recherches de psychologie dans son mémoire de maîtrise intitulé *Mindreading, raisons et récit de Soi. La théorie de l'accès sensoriel interprétatif*, soutenu à l'Université Paris IV en 2015, sous la direction de D. Andler. Voir aussi le phénomène d'antédation dont parle H. Atlan dans « Le décret de la volonté », in Ch. Jaquet, P. Sévéric, A. Suhamy (dir.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, p. 156-157. Voir aussi L. Naccache, *Le nouvel inconscient. Freud, le Christophe Colomb des neurosciences*, op. cit.

² E III 57 sc. Nous reviendrons plus tard sur la précision qui suit ce passage, selon laquelle le contentement du sage diffère absolument du contentement d'un cheval ou d'un ivrogne.

En effet, lorsque une disposition se réalise sans obstacle, elle s'accompagne du sentiment de joie, qui n'est jamais que le sentiment d'être aidé ou secondé, ou du moins non entravé par des obstacles : « la Joie et la Tristesse, c'est le Désir ou Appétit lui-même, en tant qu'il est augmenté ou diminué, aidé ou contrarié par des causes extérieures [...] »¹ C'est la raison pour laquelle l'avare au sommet de son délire est joyeux, tant qu'aucune cause extérieure ne le dispose à craindre pour sa fortune et qu'il peut ne serait-ce qu'*imaginer* que l'extériorité le soutient dans son amour. En vient-il à perdre sa fortune ? Son désir mis en échec, il se sent triste et asservi par l'extériorité et en vient à dénigrer l'argent et les riches. Le fait-il alors à contre cœur ? « Il ne fait rien que s'affliger lui-même² », écrit Spinoza. Mais comment un être pourrait-il faire effort pour se détruire ou s'affliger lui-même ? Quand il est contrarié, il semblerait plutôt résister à sa tristesse et faire effort pour persévérer dans son état, tant il est content de lui-même. De même, si l'enfant en colère peut croire qu'il désire librement se venger, c'est parce que se venger n'est rien d'autre que l'affirmation de soi-même et de sa nature, contre les contrariétés vécues comme les seules contraintes. Peut-on dire qu'il « s'afflige lui-même » ?

La joie trouble du ressentiment s'enracine dans une haine première, dans une impuissance et une tristesse fondamentale. Nous l'avons déjà expliqué, l'avare, ruiné, « n'en cesse pas pour autant » d'être ce qu'il est, c'est-à-dire avare, et c'est bien cela qui explique sa tristesse et sa haine. Il se trouve entravé par les circonstances. Mais l'homme du ressentiment est bien dans une disposition qui le détermine à effectuer le grand dénigrement, et ce avec une certaine joie : il n'y est nullement indifférent. L'envie, au sens spinoziste, « n'est rien d'autre que la haine elle-même » : elle est donc bien une tristesse qui résulte d'une contrariété de l'effort pour persévérer dans son état ; mais cette haine « dispose [*disponere*] l'homme à se réjouir du mal d'autrui, et, au contraire, à s'attrister de son bonheur³ ». C'est dire que l'effort inhibé incline l'esprit à imaginer tout ce qui pourra exclure l'idée du bonheur d'autrui⁴, et si l'extériorité ne lui inflige pas trop de démentis⁵, il parviendra à contrecarrer sa haine en diminuant imaginativement la puissance de la cause extérieure⁶ qui l'attriste (« les riches sont

¹ E III 57 dém.

² E V 10 sc.

³ E III 24 sc.

⁴ E III 13 : « Quand l'Esprit imagine ce qui diminue ou contrarie la puissance du Corps, il s'efforce, autant qu'il peut, de se souvenir de choses qui en excluent l'existence. »

⁵ A partir d'E III déf. 32 expl. et la Lettre 17 à Balling et de l'idée selon laquelle la vie éveillée contrarie l'expression de certains désirs, on pourrait ainsi expliquer pourquoi c'est la nuit, avant de dormir, et pendant nos rêves, que nous trouvons soudainement des forces pour triompher de tous les obstacles, ce qui se révèle souvent illusoire le lendemain.

⁶ Selon E IV 5, la force et l'accroissement d'une passion dépendent de la puissance de la cause extérieure.

au fond malheureux »), et en dénigrant l'argent¹ (« l'argent ne fait pas le bonheur »). C'est dire qu'il *est* triste, mais son dénigrement en tant que tel est bien cause de joie : il est content de ce qu'il est, et se croit libre de déclamer contre les vices des autres. S'il « s'afflige lui-même », ce n'est évidemment pas en tant qu'il fait effort pour s'attrister, mais plutôt en tant que son effort, aidé et secondé par l'imaginaire, donc des idées incertaines car confuses², construit une vaine gloire qui l'expose aux vents contraires de la fortune. Il « se fait plus gloire d'avoir nui à autrui que de s'être rendu service à lui-même³ », sans avoir tenu compte « de l'utilité de l'homme tout entier⁴. » Il y a bien néanmoins, en un sens, une « satisfaction de soi-même [*acquiescentia in se ipso*] ». Même s'il en est réduit aux larmes et aux sanglots, c'est encore là une façon pour lui de résister contre la mélancolie et d'appeler au secours autrui, par pure affirmation de lui-même. Aussi peut-il se croire libre, à l'instar de l'enfant qui désire se venger.

Son contentement « n'est rien d'autre que l'idée ou l'âme » de ce qu'il est. Spinoza emploie cette formule dans le scolie de la proposition 57 d'*Éthique* III pour signifier que le contentement diffère d'un individu à un autre, ou d'une espèce à une autre, selon la perfection de l'individu qu'il exprime. Il existe en effet une *hiérarchie* du contentement. La jouissance de l'avare n'a que bien peu de choses en commun avec la jouissance du sage. Son rire triomphant est mauvais et inquiet. Il n'en reste pas moins pure affirmation de soi-même. Soutenir que le contentement est l'idée ou l'âme de l'individu et universaliser ce contentement en l'étendant aux imbéciles ou aux chevaux revient à *fonder en nature* le mécanisme même de l'idéologie, dans un sens qu'on ne voudrait pas surdéterminer ici. Chaque chose fait tout ce qu'elle peut et sanctifie ce qu'elle est en le justifiant, sans apercevoir, dans le cas des imbéciles ou du vulgaire, le caractère partiel et partial de ce qu'elle est et de ce qu'elle peut. Bien plus, chacun croit de façon très idéaliste que c'est parce que ce qu'il fait est source de contentement qu'il le fait, alors que c'est parce qu'il fait ce qu'il fait qu'il en éprouve du contentement. Aussi, ce qu'il reste d'idéalisme dans le marxisme – la thèse selon laquelle la société communiste sans division sociale du travail ne produirait pas d'idéologie – peut être annulé : toute société produit sa propre idéologie, c'est-à-dire son

¹ E V 10 sc. : « Car l'avare, quand il est pauvre, ne cesse également de parler de l'abus de l'argent et des vices des riches ; par où il ne fait que s'affliger lui-même, et montrer aux autres que ce n'est pas seulement sa pauvreté, mais également les richesses des autres, qu'il a du mal à supporter. »

² E III 51 sc. : les choses que nous jugeons et faisons pour persévérer dans notre être sont le plus souvent « imaginaires ».

³ E IV 58 sc.

⁴ E IV 60.

propre contentement de soi-même, mais sa partialité et sa « partiellité » relatives mesurent la perfection du bonheur et la sagesse de cette société.

S'il y a joie et contentement même chez l'homme en colère contre le monde, c'est parce qu'il peut prétendre triompher de ce monde en s'imaginant *justifié* dans son effort, secondé et aidé par un ordre moral universel par exemple. C'est la raison pour laquelle les humiliés et les offensés de toutes sortes sont souvent les plus grands moralisateurs : il y a une jouissance à moraliser, et ce parce que l'effort pour détruire la cause de la tristesse se trouve ainsi illusoirement secondé et aidé par des causes extérieures. L'effort pour résister au sentiment d'impuissance s'épanouit dans l'imagination des vices des autres et dans la glorification de sa propre humiliation, réinterprétée comme humilité et clairvoyance : « sa tristesse sera donc allégée, c'est-à-dire qu'il sera joyeux¹ ». Celui qui est au comble de l'impuissance et de la haine cherche n'importe quelle occasion pour affirmer son être :

Les gens qui semblent savourer leur mauvaise humeur ont l'art de bien l'entretenir en s'infligeant des privations. Mme Glegg avait cet art ; elle se prépara un thé moins fort que d'habitude, ce matin-là, et se priva de beurre. Ce n'était pas de chance de voir qu'une humeur résolument querelleuse, si prête à saisir la moindre occasion, ne rencontrait pas une seule remarque de M. Glegg sur laquelle elle pût s'exercer. Mais bientôt il apparut que son silence pourrait faire l'affaire [...]².

Autant dire que l'affligé fait de nécessité vertu, et parvient donc malgré lui à opérer de bon gré : il fait bel et bien effort pour persévérer dans son état. La rage sourde de l'impuissant qui crie de son souterrain sa haine du monde l'enivre d'une toute puissance imaginaire. Qu'objectivement il « s'afflige lui-même », croyant pourtant résister au mieux contre les assauts de l'extériorité, c'est une évidence : il se rend encore plus insupportable aux autres, il entretient sa haine à l'égard de ceux dont il poursuit pourtant la reconnaissance, infecte toujours davantage sa plaie béante ; qu'il soit lui même triste et renforce sa tristesse, c'est une certitude : les contrariétés se multiplient, il n'en peut plus et s'épuise dans ses efforts pour faire valoir son être, ou plutôt son état, aux dépens justement de son être³ ; sans oublier que toutes ces constructions fantasmatiques sont l'expression d'une impuissance fondamentale, autrement dit d'un effort pour résister à la contrariété première, donc d'un effort qui reste fondamentalement contrarié ; il n'empêche qu'il fait tout cela *pour persévérer dans son état*, et qu'il acquiesce pleinement à sa disposition, il le fait volontiers, de toute son âme. Même les contrariétés sont « interprétées⁴ » sous l'angle de sa disposition : l'avare s'étant rendu

¹ E IV 57 sc. Voir aussi E III préf.

² G. Eliot, *Le moulin sur la Floss*, op. cit., p. 179.

³ E IV 60.

⁴ E III 55 sc.

insupportable aux autres pense que ceux-ci le fuient par avarice et envie. Le fait qu'il meure de faim est réinterprété comme sagesse ascétique. On ne comprendra jamais comment il se peut que des êtres fondamentalement vaincus par l'existence ne cessent de geindre et de persévérer dans leur ressentiment, si on ne voit pas qu'il y va de l'affirmation de soi-même.

Toute contrainte extérieure se voit ainsi relayée par l'agent même triste qui, cause inadéquate de ses effets, trouve le plus souvent le moyen d'être bien disposé à accomplir ce qu'il est condamné à accomplir. La démonstration d'*Éthique* IV 18 explique ainsi que la force du désir qui naît de la tristesse s'explique par la seule puissance de l'homme, tandis que la force du désir qui naît de la joie s'explique par la puissance de la cause extérieure conjuguée avec celle de l'homme. Autrement dit, être cause inadéquate, c'est parfois être seule cause de sa lutte contre les contrariétés de l'existence. Paradoxalement donc, et en un sens, être cause inadéquate, c'est agir par soi seul contre l'extériorité, étant donné évidemment que cette action s'explique non seulement par les lois de notre nature, mais aussi et surtout par le hasard des rencontres : donc en un autre sens, être cause inadéquate, c'est être ballotté par les circonstances extérieures.

Cela ne signifie pas que l'agent se pose en s'opposant : chacun vit content de sa nature telle qu'elle est donnée, nul besoin de contrariétés pour jouir de soi. Spinoza est au plus loin de l'idée d'un pouvoir constitutif du négatif. C'est donc plutôt l'inverse qui est vrai : c'est parce qu'on se pose toujours déjà qu'on s'oppose ou résiste à ce qui vient contredire notre désir. En effet :

Puisque le premier à constituer l'essence de l'Esprit, c'est l'idée du Corps existant en acte, le premier aussi, et le principal, de notre Esprit, c'est l'effort consistant à affirmer l'existence de notre Corps ; et par suite une idée qui nie l'existence de notre Corps est contraire à notre Esprit¹.

Puisque toute chose, autant qu'il est en elle, persévère dans son être, et que l'être de l'esprit est d'affirmer ce qui pose l'existence du corps et de nier ou rejeter ce qui exclut cette existence, il serait absurde de considérer que ce n'est que dans l'adversité de la rencontre avec l'extériorité que l'agent est amené à affirmer sa puissance. Seule une philosophie idéaliste qui accorde un privilège à la conscience peut mettre l'accent sur la lutte pour la reconnaissance comme condition de la connaissance et de l'affirmation de soi. Il n'est pas étonnant qu'une telle philosophie se représente le sujet qui se pose en s'opposant comme un sujet de pouvoir, sur la nature ou sur autrui peu importe. Au contraire d'une telle représentation, il faut considérer qu'être c'est toujours déjà s'affirmer, et nul besoin pour cela de se représenter et

¹ E III 10 dém. Voir aussi CT II-XXII-2, ainsi que CT appendice, « De l'âme humaine », 6.

de se *présenter* à autrui pour poser sa puissance¹. Ce n'est que dans la constitution imaginaire et dans l'objectivation de soi que le regard d'autrui commence à compter – ou plutôt l'imagination que l'on se fait du regard d'autrui lui-même objectivé. La puissance se fait alors enjeu de représentation pour la conscience et devient pouvoir². Ce qui est premier, c'est la puissance et la jouissance même de soi, et c'est ce qui rend compréhensible non seulement les délires de l'orgueil et de l'amour-propre, mais aussi la colère de l'enfant, la logorrhée du bavard et la persévérance de l'ivrogne dans sa propre déchéance.

Le plus vil des êtres, celui qui ne cesse de se rabaisser et de s'humilier, le fait encore par affirmation de soi-même, selon une stratégie toute fictionnelle qui n'en produit pas moins ses effets. Spinoza commence par opposer l'humilité [*humilitas*], qui est « une Tristesse qui naît de ce qu'un homme contemple son impuissance ou faiblesse », et la satisfaction de soi-même [*acquiescentia in se ipso*]³, qui est « une Joie qui naît de ce qu'un homme se contemple lui-même, ainsi que sa puissance d'agir⁴. » Le problème est le suivant : il est impossible, dans un cadre spinoziste, de considérer comme fondée la contemplation d'une impuissance, puisque le réel et la perfection, c'est tout un. Tout est aussi parfait qu'il peut l'être, et l'essence de la chose, c'est sa puissance. Si l'essence d'une chose est de persévérer dans son être et d'être contente de sa nature, on voit mal comment un homme pourrait « contempler » son impuissance. C'est ce qui conduit Spinoza à affirmer, quelques lignes plus loin, que « l'Humilité et la Bassesse [*abjectio*, qu'Appuhn traduit par Mésestime de soi] sont rarissimes, car la nature humaine, en soi considérée, déploie contre eux tous les efforts qu'elle peut⁵ ». Mais rarissime ne veut pas dire impossible. Comment expliquer qu'un homme puisse être mécontent de lui-même ?

Curieusement, la bassesse (ou humiliation de soi-même) est, dans la citation ci-dessus, traitée sur le même plan que l'humilité, qui a été elle-même, entre temps, définie comme n'étant distincte de l'orgueil qu'en apparence :

La Bassesse est de faire de soi, par Tristesse, moins d'état qu'il n'est juste.

Nous avons l'habitude, cependant, d'opposer fréquemment à l'Orgueil l'Humilité, mais alors c'est que nous prêtons attention aux effets de ces affects plutôt qu'à leur nature. Car habituellement nous appelons orgueilleux celui qui se glorifie trop, qui ne parle que de ses vertus et que des vices des autres, qui veut qu'on le préfère à tous, et qui, enfin, s'avance avec

¹ Pour le dire autrement, il faut distinguer amour de soi et amour-propre. Voir sur ce point L. Bove, *La stratégie du conatus*, op. cit., p. 87 à 99. Spinoza définit l'orgueil comme un amour de soi *en tant* qu'il implique de faire de soi plus d'état qu'il n'est juste, ce qui passe forcément par l'imagination. Voir E III déf. des affects 28 expl.

² Voir sur ce point G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 1997, p. 90-94.

³ E III déf. 26 des affects et expl.

⁴ E III déf. 25 des affects.

⁵ E III déf. des affects 29 expl.

l'importance et l'appareil qu'il voit habituellement à d'autres qui sont placés bien au-dessus de lui. Et nous appelons humble, au contraire, celui qui rougit plus souvent, qui confesse ses vices et parle des vertus des autres, et qui, enfin, marche tête baissée, et néglige tout appareil¹.

Il est significatif ici que les différences entre l'orgueil et l'humilité sont des différences strictement symboliques qui se déploient dans l'espace public. Seule l'*hexis* corporelle distingue l'orgueilleux de celui qui affecte l'humilité. Ceci se comprend parfaitement si l'on sait que l'orgueilleux ne se distingue de celui qui s'aime lui-même que par le caractère strictement imaginaire et symbolique du soi qui est aimé :

Comme [la satisfaction de soi-même] se répète toutes les fois que l'homme contemple ses vertus, autrement dit sa puissance d'agir, de là vient donc également que chacun adore raconter ses hauts faits, et faire étalage de ses forces tant corporelles que spirituelles [...]. Chaque fois que chacun imagine ses propres actions, chaque fois il est affecté de Joie, et d'une Joie d'autant plus grande qu'il imagine plus de perfection exprimée par ses actions, et qu'il les imagine plus distinctement, c'est-à-dire d'autant plus qu'il peut mieux les distinguer des autres et les contempler come des choses singulières².

C'est la raison pour laquelle l'orgueil consiste à faire de soi « plus d'état qu'il n'est juste³ » : l'imaginaire n'est pas conforme au réel. Or, il est différentes stratégies pour acquiescer à soi-même imaginairement. L'option la plus naïve est précisément celle de l'orgueilleux, qui se rend insupportable aux autres. En effet, eux aussi sont dans une logique orgueilleuse et seront donc naturellement enclins à interpréter son étalage comme... de l'orgueil, de façon à dévaluer la représentation de sa puissance fictive. C'est précisément là tout l'intérêt de l'option plus subtile : il est tout à fait possible, tout en dénonçant l'orgueil, de vouloir « paraître sage⁴ » et humble. Encore faut-il le faire intelligemment et s'inclure soi-même dans la dénonciation de la nature humaine, et prendre l'air de celui qui s'abaisse lui-même⁵ :

Quoique la Bassesse soit contraire à l'Orgueil, celui qui se rabaisse est cependant tout proche de l'orgueilleux. Car, puisque sa Tristesse naît de ce qu'il juge de son impuissance à partir de la puissance ou vertu des autres, sa Tristesse sera donc allégée, c'est-à-dire qu'il sera joyeux, si son imagination s'occupe à contempler les vices des autres, [...] et, au contraire, il sera d'autant plus triste qu'il se croira plus inférieur aux autres ; d'où vient que nul n'est plus enclin à l'Envie que ceux qui se rabaissent ; et ils s'efforcent au plus haut point d'observer ce que font les hommes plutôt pour les critiquer que pour les corriger, et pour finir ne louent que

¹ *Ibid.*

² E III 55 sc.

³ E III déf. 28 des affects.

⁴ E V 10 sc.

⁵ E III préf. : « et qui montre plus d'éloquence ou d'ingéniosité à dire du mal de l'impuissance de l'Esprit humain est tenu pour divin. » Cette attitude peut être distinguée de celle des superstitieux qui consiste à exhorter les hommes à craindre les vices et à se conformer à leurs commandements, car alors leur orgueil est par trop visible : E IV 63 sc.

la Bassesse, et en tirent gloire ; mais de manière telle, cependant, qu'ils aient encore l'air de se rabaisser¹.

S'abaisser n'est donc pas si différent de l'orgueil, puisqu'il s'agit encore et toujours d'affirmer imaginativement sa puissance d'agir. Pascal par exemple fait preuve d'une honnêteté et d'une sincérité dans l'abaissement de lui-même qui provoque l'admiration de son talent et de sa sagesse :

La vanité est si ancrée dans le cœur de l'homme qu'un soldat, un goujat, un cuisinier, un crocheteur se vante et veut avoir ses admirateurs et les philosophes mêmes en veulent, et ceux qui écrivent contre veulent avoir la gloire d'avoir bien écrit, et ceux qui les lisent veulent avoir la gloire de les avoir lus, et moi qui écris ceci ai peut-être cette envie, et peut-être que ceux qui le liront...²

Reste cependant que la bassesse semble se distinguer de l'humilité. La bassesse naît de ce que l'agent « juge de son impuissance à partir de la puissance ou vertu des autres », selon un mécanisme proche de celui de l'orgueil : elle suit de la comparaison entre l'image de soi et celle que l'on se fait des autres. Elle est donc purement imaginaire, et Spinoza remarque à son propos que l'individu y résiste selon une stratégie similaire à celle de l'orgueil en interprétant vicieusement les actions des autres. Tout est affaire de constitution fictionnelle de soi. Ce qu'on dénigre et méprise dans la bassesse, c'est ce soi fictif qu'on a construit, par amour de soi, et qui se révèle insignifiant comparé aux autres – nous y reviendrons un peu plus bas. Au contraire, l'humilité naît de la contemplation de sa propre impuissance ou faiblesse, et semble donc être un affect qui peut avoir un fondement objectif :

Quand [...] nous disons que l'Esprit, en se contemplant, imagine son impuissance, nous ne disons rien d'autre, sinon que, tandis que l'Esprit s'efforce d'imaginer quelque chose qui pose sa puissance d'agir, ce sien effort est contrarié, autrement dit qu'il est triste³.

On remarquera que c'est précisément parce que la chose persévère dans son être et affirme son existence qu'elle peut se sentir humiliée, c'est-à-dire, comme le dit si bien le sens commun, « blessée ». L'humilité ne peut provenir que du dehors. Il ne s'agit donc pas de dire que l'esprit contemple son impuissance, car il n'y a que de la puissance. Il faut davantage comprendre qu'il contemple son impuissance *relative*, faisant face à l'adversité du réel. Toute humilité n'est donc qu'humiliation. La tristesse n'est possible que par satisfaction et affirmation de soi-même qui se voit contrariée par les démentis du réel. Si l'on distingue la fausse humilité (la bassesse affectée en apparence) d'une humilité véritable, celle-ci n'est possible qu'en un sens : un effort pour poser sa propre puissance d'agir qui se trouve contrarié.

¹ E IV 57 sc.

² Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, Le Guern, 534.

³ E III 55 dém.

Ce qui est donc impossible, c'est cette forme d'humilité qui consisterait à se rabaisser authentiquement, à sincèrement « faire de soi moins d'état qu'il n'est juste ». Spinoza soutient en effet le paradoxe selon lequel « il n'est personne qui fasse de soi moins d'état qu'il n'est juste¹ ». Tout le monde s'aime lui-même, sauf quand il est humilié, ce qui est encore une marque d'amour de soi.

Spinoza envisage cependant, dans la suite de ce texte, la possibilité de faire de soi moins d'état qu'il n'est juste, à condition qu'on ait égard à l'opinion elle-même. Cette opinion en effet, qui le dispose effectivement à ne pas pouvoir faire ce qu'il croit ne pas pouvoir faire, peut être considérée en elle-même comme fausse. Il est ainsi possible de ne pas pouvoir faire quelque chose sous le seul prétexte de la croyance selon laquelle ceci sera objet de moqueries, ou que nous sommes présentement mésestimés par autrui, ou encore qu'il nous sera impossible d'acquérir de nouvelles aptitudes dans l'avenir. Comme nous l'avons déjà dit en première partie, il est utile d'imaginer comme possibles des aptitudes qui, objectivement, sont actuellement impossibles. Il est au contraire nuisible d'imaginer comme impossibles des aptitudes, car cela nous détermine à ne pas faire effort pour les créer ou les recréer : « un homme peut faire moins d'état qu'il n'est juste s'il nie de soi, dans le présent, quelque chose en rapport avec le temps futur, dont il est incertain ; comme s'il nie rien pouvoir concevoir de certain, rien pouvoir désirer ou faire qui ne soit vicieux, ou déshonnête, etc.² » Dans ce cas, Spinoza propose d'appeler cet affect « bassesse », qu'il s'empresse dans la définition suivante de rabattre sur l'orgueil, dont il diffère seulement dans l'ordre des signes publics. C'est que celui qui fait de lui moins d'état qu'il n'est juste ne fait pas *de lui* moins d'état qu'il n'est juste, mais se fait de *l'opinion* ou de *l'image* qu'il a de lui une opinion fausse. C'est de son moi imaginaire (futur, ou contemplé par autrui) qu'il fait moins de cas qu'il n'est juste, croyant que les autres le mésestiment, ou que dans l'avenir il ne pourra s'amender, ou que ce qu'il désire faire pourra faire l'objet de la désapprobation ou de moqueries. Mais s'il est triste, ce n'est pas parce qu'il contemple *son* impuissance ou serait mécontent de *sa* nature telle qu'elle est constituée, mais bien plutôt parce qu'il est contrarié dans son effort de contempler sa puissance imaginativement et intersubjectivement posée. Et c'est encore là une preuve d'orgueil que de voir son « effort pour faire de soi plus de cas qu'il n'est juste » contrarié par l'opinion – même fausse – que l'on se fait de l'échec de cet effort. Bref, *il est strictement impossible de ne pas être content de soi, même quand on est mécontent de soi, et personne au monde ne se mésestime, sinon dans l'idée qu'il se fait de l'estime qu'on devrait lui porter. Les*

¹ E III déf des affects 28 expl.

² *Ibid.*

voies de l'orgueil sont pénétrables mais peuvent être particulièrement sinueuses. Finalement, bien des humbles sont tout à fait disposés et prennent plaisir à affecter l'humilité, et seuls les orgueilleux peuvent être humiliés. Nul doute donc que chacun s'efforcera alors d'interpréter vicieusement les jugements qu'il imagine qu'autrui porte sur lui, et fera effort, autant qu'il est en lui et de bon gré, pour affirmer sa puissance d'agir.

4) *Toute mort n'est qu'un meurtre.*

Il n'est donc pas jusqu'à l'affligé qui ne soit pas bien disposé à effectuer les actions déterminées par son affliction, son affliction exprimant elle-même le gré que l'individu accorde à sa propre existence et à son propre état. Mais peut-on dire pour autant que le mélancolique et le suicidaire sont bien disposés à se lamenter ou à se donner la mort, et le font volontiers ? Ces deux cas peuvent en effet représenter l'objection suprême à une anthropologie qui voudrait que toute action produite par l'agent s'explique par une disposition entendue comme inclination ou effort pour persévérer dans son être, qui s'accompagne d'une adhésion affirmative à cet être qu'il est.

Pour ce qui est du suicidaire, il est évident qu'il se tue de bon gré. Le scolie de la proposition 20 d'*Éthique* IV étudie trois cas. Laissons le premier de côté, qui est évidemment un meurtre : l'effort pour persévérer dans l'être est ici totalement comprimé par le geste de l'adversaire qui tente de le tuer, mais il y a bien résistance de la part l'agent. Cette résistance est produite de bon gré, et de plein gré. Le second exemple (Sénèque face au tyran Néron) est aussi un meurtre, d'une certaine façon, mais relayé par la puissance même de l'assassiné. Sénèque « *désire* éviter par un moindre mal un mal plus grand¹ », comme le soldat craintif dont nous parlions plus haut *désirait* obéir au général tyrannique, ou comme l'avare peureux qui jette ses richesses. Ses désirs sont tellement contrariés qu'il vaut mieux satisfaire le seul qui soit en sa puissance d'effectuer. Il le fait de bon gré, même si ce n'est pas de plein gré du fait de désirs contraires qui se livrent bataille en lui. Le troisième cas enfin, plus complexe, est aussi celui qui correspond le plus à ce que nous appelons un suicide :

« [...] des causes extérieures cachées disposent [*disponere*] l'imagination de telle sorte, et affectent le Corps de telle sorte, que celui-ci revêt une autre nature, contraire à la première, et dont il ne peut y avoir l'idée dans l'Esprit. »

La transformation des dispositions du corps et de l'imagination (liaisons affectives, habitudes, aptitudes, opinions, bref les manières d'être, l'*ingenium*) peut être telle que le corps « revêt une autre nature ». Le rapport de mouvement et de repos qui définit l'essence

¹ E IV 20 sc. C'est nous qui soulignons.

individuelle est modifiée, ce qui correspond déjà à une mort au sens d'une transformation d'identité selon le scolie de la proposition 39 d'*Éthique* IV. Contrairement au poète espagnol ayant perdu la mémoire, dont on ne peut affirmer qu'il est le même du fait de son amnésie, mais pour lequel un doute subsiste¹, le suicidaire qui se souvient de la personne qu'il était est bel et bien devenu un autre. Spinoza présuppose ici une définition de l'identité individuelle radicalement différente de celle qu'on trouve chez Locke². Ce n'est pas la mémoire qui définit le « moi », mais la forme du corps, autrement dit un rapport constant de communication du mouvement. Si l'amnésie peut être considérée comme une perte d'identité, c'est moins parce que la conscience n'assure plus la synthèse du divers de l'expérience dans la mémoire qui en assure l'unité, que parce qu'elle indique un « changement tel³ » dans le corps (disons dans le cerveau) que le rapport de communication du mouvement s'en trouve affecté. Aussi, que l'individu se souvienne *ou non* de ce qu'il était avant ne change rien à la question de savoir s'il est le même. Il peut tout à fait se rendre compte de la transformation qui s'est faite en lui, et pourtant *ne plus se reconnaître*. On imagine même que c'est là la condition pour se suicider. Il faudrait soutenir la thèse selon laquelle celui qui se suicide le fait parce qu'il est déjà mort et qu'il le sait.

Quand Spinoza précise que les causes extérieures qui ont affecté le corps et l'imagination sont cachées, on pourrait croire qu'il veut signifier par là que l'esprit n'en a pas l'idée, qu'il ne s'en souvient donc pas, et que c'est la raison pour laquelle il ne se reconnaît plus. En réalité, il n'en est rien, et le poète espagnol n'a semble-t-il aucune pulsion suicidaire. Pour se suicider, encore faut-il haïr ce qu'on est devenu et avoir l'idée de ce qu'on aurait pu être ou de ce qu'on a été. C'est davantage *le constat* tout à fait conscient de la transformation, auquel s'adjoint néanmoins l'ignorance des causes de cette transformation, qui engendre le suicide. À condition d'entendre ici « caché » non pas seulement au sens d'une ignorance de la nature réelle des causes, mais d'une absence d'*imagination* de ces causes, il est en effet assez intuitif de concevoir le suicidaire comme étant quelqu'un qui *ne sait pas ce qui lui arrive*, mais qui *sait que ça lui arrive*. Les causes qui viennent affecter le corps de telle façon qu'elles

¹ Spinoza n'affirme pas que le poète espagnol n'est pas le même, ni qu'il est mort : il prétend simplement qu'il n'est « pas facile [*non facile*] » de dire s'il est le même. L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, op. cit., chap. X, p. 156 et sq., a tendance au contraire à analyser cet exemple en faisant comme si Spinoza affirmait que le poète est mort, ce qui revient à assimiler amnésie et transformation, mémoire et identité. Or, la mémoire ou l'amnésie ne sont que des symptômes, et l'on peut imaginer un amnésique rester le même malgré les changements qui l'affectent, et un hypermnésique se transformer à force de retenir un trop grand nombre de traces.

² Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1975, Livre II, chap. 27. Sur le problème de l'identité chez Locke, voir aussi le commentaire d'É. Balibar, dans J. Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1998.

³ E IV 39 sc.

le détruisent à petit feu étant inconscientes, l'agent ne peut rien faire pour les détruire. À la lettre, il est contrarié par des causes qu'il ignore totalement mais dont la puissance le dépasse. Le drame du suicidaire, c'est de ne même pas pouvoir en vouloir à quelqu'un.

Reste donc le simple constat d'une transformation qui donne naissance à de nouvelles aptitudes et dispositions qui affectent tant le rapport de mouvement et de repos qu'une nouvelle essence vient se substituer à la première. C'est *suite* à la mort du corps propre que l'esprit songe à se suicider. C'est suite à un changement d'identité et à la remémoration de l'ancienne qu'il peut en venir à vouloir se tuer. Mais le scolie sur le suicide vise justement à montrer l'impossibilité pour une chose de la nature de « vouloir se tuer », puisque toute chose est un effort pour persévérer dans son être. Aussi faut-il comprendre que l'esprit ne veut pas se tuer, mais tuer cette nouvelle essence qui lui est étrangère, au nom justement de cette essence corporelle dont il était l'idée et qui fut détruite par des causes extérieures trop puissantes, d'autant plus puissantes qu'elles lui étaient cachées. Ces causes étant inconnues, le suicidaire ne peut s'en prendre qu'à lui-même, qui est un autre.

Spinoza écrit bien que la nouvelle nature est « *contraire* » à la précédente. Or, conformément à la proposition 4 d'*Éthique* III : « Des choses sont de nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, en tant que l'une peut détruire l'autre. » Dans le cas du suicide, les deux natures contraires, ce sont celles de l'esprit et du corps, ou plutôt l'idée du corps tel qu'il était avant transformation, et l'idée du corps tel qu'il est désormais constitué¹. L'esprit, qui est l'idée du corps qui précède cette transformation, ne peut avoir l'idée de ce corps nouveau, mais continue à affirmer ce dont il est l'idée, c'est-à-dire ce corps déjà mort : le suicidaire ne se reconnaît plus. Il en résulte *deux efforts* contradictoires : le nouveau corps fait effort pour persévérer dans son être, et l'esprit en a² évidemment l'idée, au sens où il imagine ce corps comme un corps étranger qui vient contrarier l'effort du corps dont il reste l'idée ; l'esprit au contraire fait effort pour ressusciter l'ancien dont il est non seulement le souvenir, mais aussi le corrélat mental. L'esprit exclut l'idée du corps actuel et fait effort pour le détruire. On aurait ainsi, par exemple, un corps aux aptitudes si réduites qu'elles entraînent un changement de *nature* (un corps qui ne peut plus rien, épuisé, et dont les causes de l'épuisement sont inconnues) et un esprit nostalgique³ des aptitudes et de la puissance de l'ancien.

¹ E III 10, à laquelle renvoie le scolie d'E IV 20.

² Car il n'en est pas l'idée, selon E III 10.

³ Non pas seulement au sens d'une mémoire : la nostalgie peut aussi être tout simplement l'effort d'affirmation dans la durée d'une chose à laquelle on est ontologiquement lié, et qui se trouve détruit par les circonstances imaginées comme présentes. Il n'en reste pas moins que la transformation du corps n'exclut pas des reliquats

Ces deux efforts contraires au sein d'un même sujet conduisent nécessairement à ce qu'il faut bien appeler un meurtre, conformément aux propositions 4 et 5 d'*Éthique* III : celui qui prétend être « Moi » m'est contraire, je vais le détruire. C'est donc encore l'épanouissement d'une essence qui fait effort pour persévérer dans son être qui conduit au suicide, qui n'existe pas puisqu'il n'y a, au fond, que des meurtres. Se suicider, c'est encore affirmer sa puissance d'être contre les contrariétés extérieures. Celles-ci sont cette fois parvenues de façon insidieuse et, par conséquent, sans rencontrer l'obstacle de notre résistance, à disposer le corps de telle façon que son épanouissement devienne contraire à l'idée que s'en fait l'esprit. Si bien qu'on se tue de bon gré, par contentement de sa nature et pour *affirmer* cette nature¹, alors même qu'on y est absolument contraint : ceux qui se donnent la mort « se trouvent défaits par des causes extérieures, qui répugnent à leur nature² ».

L'amour de la vie, et de *sa propre* vie, dont témoigne le suicide, trouve sa preuve dans le fait que cet acte est la mise à mort de la vie biologique, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun à tous les corps, au nom d'une vie propre heureuse et épanouie qui nous échappe. Le suicide est le dernier acte de l'impuissance qui affirme que la vie humaine ne se définit pas par « la seule circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux, mais avant toute chose par la raison, véritable vertu de l'âme, et sa vraie vie³ ».

Au fond, seul le cas de la mélancolie semble correspondre pleinement à un état où le gré semble absent. L'état mélancolique désigne en effet l'effondrement de la puissance d'agir. Pour l'homme en proie à cet affect, toute cause extérieure, toute contrainte, est devenue contrariante. La mélancolie, c'est la contrariété de tous les efforts qu'on fait, après s'être épuisé dans « les larmes, les sanglots, la crainte et les autres choses de ce genre, qui marquent une âme impuissante⁴. » Les causes extérieures ne disposent plus l'agent de telle manière qu'il soit déterminé à opérer et résister de telle ou telle façon et ne font que contrarier les aptitudes à être affecté et à affecter dont l'individu est capable. C'est comme si un soldat romain avare et raciste était fait prisonnier par les Kwakwaka'wakw dans la campagne canadienne lors d'un potlatch : à moins de trouver le moyen de s'en sortir ou de s'intégrer

mémoriels, puisque, comme nous l'avons vu, ce n'est pas la mémoire qui définit l'identité personnelle. L'esprit peut conserver le souvenir de l'ancien corps, tout simplement parce que c'est tout ce qu'il reste de l'ancien corps.

¹ Le scolie sur le suicide renvoie à E III 10, dont la démonstration rappelle que le principal de notre esprit, c'est d'affirmer l'existence de notre corps. C'est donc par affirmation de soi qu'on se suicide.

² E IV 18 sc.

³ TP V-5.

⁴ E IV 45 sc. Le mélancolique ne se confond pas avec celui qui pleure : E IV préface distingue, à propos de l'usage de la musique, le mélancolique et celui qui se lamente [*lugere*].

dans cette tribu, ce qu'il aura fait certes non de plein gré, mais bien de bon gré, on imagine la déprime le gagner rapidement. Sa puissance d'agir n'étant secondée et aidée par rien, et ses dispositions acquises n'étant jamais sollicitées, il perd peu à peu les quelques aptitudes qu'il avait et sombre dans la mélancolie, non sans avoir d'abord fait effort contre ces contrariétés qui ici ne lui sont pas « cachées ».

Chasser la mélancolie suppose d'entretenir et accroître ses aptitudes¹, ce qui sous-entend que la mélancolie est l'effet d'une diminution de nos aptitudes. Cette « récréation » de soi-même passe par une sollicitation équilibrée des sens et de l'imagination, sollicitation mesurée mais la plus diversifiée possible. Nul n'est plus exposé à la mélancolie que celui qui voit son champ d'expériences possibles réduit au minimum. La moindre adversité ne pourra être compensée par d'autres dispositions prêtes à se manifester. George Eliot décrit parfaitement bien l'état mélancolique qui accompagne le petit nombre d'aptitudes dont un être capable :

Quand des esprits sans culture, réduits à un registre limité d'expériences personnelles, subissent sans relâche le poids du malheur, leur vie intérieure a tendance à devenir un cercle sans fin de pensées tristes et amères : les mêmes mots, les mêmes scènes reviennent encore et encore, et s'accompagnent des mêmes dispositions d'esprit – la fin de l'année les retrouve pratiquement tels qu'ils étaient au début, comme s'ils étaient des machines réglées pour répéter une série de mouvements².

Spinoza voit dans la multiplication des expériences même passives l'une des conditions pour s'orienter vers une libération éthique³. C'est en effet en échappant aux obsessions exclusives de la passion dominante qui « adhère tenacement⁴ » au corps que l'esprit aura davantage d'objets à contempler et qu'il sera davantage déterminé à comprendre. On peut bien dire en un sens que celui qui multiplie ses aptitudes multiplie les occasions de contrariété, mais c'est aussi pour lui l'occasion de multiplier les joies. Surtout, c'est l'occasion pour lui de voir que sa joie ne dépend pas de tel ou tel objet : il éprouve en acte le fait que son contentement s'augmente de l'accroissement de sa puissance d'agir et de penser. Un tel homme est donc peu exposé à la mélancolie. Au contraire, ceux à qui « adhère tenacement » un seul affect, tels l'ivrogne et l'avare, sont en un sens moins soumis aux contrariétés diverses et aux multiples coups du sort, mais leur vie se rétrécit tant qu'ils subissent le monde sans avoir l'aptitude de l'affecter en retour : l'avare voit en tout voisin un voleur et en tout regard une menace, l'ivrogne voit en toute promenade ou toute visite un moment d'abstinence forcée. Autrement dit, l'ultime aboutissement de telles passions, c'est

¹ E IV 45 sc.

² G. Eliot, *Le Moulin sur la Floss*, op. cit., p. 378.

³ E V 9.

⁴ E IV 43 dém.

l'absence totale de contrariétés, mais aussi l'érosion des aptitudes. Disposés à rien d'autre qu'à ce qu'ils font, de tels hommes s'épanouissent, ils sont contents¹. Et pourtant ils sont au bord de la mélancolie : au moindre obstacle, c'est leur vie tout entière qui se voit contestée. Entre le contentement du passionné exclusif et la mélancolie, ce point commun : l'extrême impuissance à être affecté et à affecter l'extériorité. Et si l'ivrogne ou l'avare mettent bien tout leur gré et leur bon gré dans leur action, le mélancolique est celui qui n'a plus rien vers quoi se tourner. L'effondrement de ses aptitudes à interagir avec le monde, la disparition des dispositions essentielles pour désirer et aspirer sont telles que « la puissance d'agir du Corps se trouve *absolument* diminuée ou contrariée² » : on n'a plus le gré à rien, le réel tout entier ne nous parle plus. Tout a pourtant été essayé : on a imaginé des causes à notre tristesse, on a pleuré, on s'est lamenté, on a accusé, on s'est trouvé des justifications, autant de moyens d'appeler à l'aide contre les contrariétés ou de fantasmer leur destruction. Hélas, rien n'a marché, et l'on n'a plus la force de lutter.

Il faut toutefois compter sur le secours de la musique, qui constitue une aide susceptible de venir relever le malade. Ainsi, « les serviteurs de Saül, qui appelaient sa mélancolie *mélancolie de Dieu*, l'encourageaient à appeler auprès de lui quelque musicien qui puisse le recréer [*recreate*] en jouant de la lyre³ ». Se « recréer » ou se « refaire » passe entre autres choses par la musique, qui figure parmi les activités convoquées en E IV 45 sc. pour « chasser la mélancolie », conformément à la préface d'*Éthique* IV selon laquelle la musique est « bonne pour le Mélancolique », tandis qu'elle est « mauvaise pour l'Affligé⁴ ». C'est là un lieu commun que de voir dans la musique un adjuvant pour l'homme en proie à cette passion, et curieusement, ce sont toujours des musiques dites mélancoliques qui sont censées venir en aide pour la chasser⁵. La mélancolie n'est pas la tristesse de celui qui se lamente, appelant au secours ou dénigrant les autres, et qui espère encore qu'on lui vienne en aide, tel l'avare ruiné : pour celui-ci, la musique est encore un désagrément, puisqu'il *n'est pas* mélancolique et que ses pleurs veulent être entendus... La mélancolie est au contraire l'abandon de toute résistance, la puissance d'agir est « absolument diminuée ou contrariée ». C'est dire que le mélancolique n'a plus qu'une chose à faire, c'est de *persévérer dans sa mélancolie*, d'*acquiescer* à son état, non en tant qu'il est impuissance, mais en tant qu'il est

¹ E III 57 sc. Encore une fois, précisons, surtout à propos de l'ivrogne, qu'il s'agit davantage de types théoriques que d'individus concrets. Un ivrogne a bien souvent des appétits contraires.

² E IV 42 dém., traduction légèrement modifiée. Nous soulignons.

³ TTP I-25. Nous modifions la traduction, car le mot *recreate* est le même qui est convoqué en E IV 45 sc.

⁴ Spinoza ajoute qu'elle n'est ni bonne ni mauvaise pour le sourd. E IV préf.

⁵ Signalons la *Suite XXX* en la mineur pour clavecin de Froberger, dont la première pièce s'intitule « Plainte faite à Londres pour passer la mélancolie, la quelle se joüe lentement et à discretion. »

un état. La musique serait alors comme « l'idée ou l'âme de ce même individu¹ » en tant qu'elle affirme l'existence de ce corps mélancolique. Autrement dit, malgré tout, le mélancolique trouve encore le moyen de jouir de lui-même, et d'être content de son état. Il trouve dans la musique une cause extérieure qui vient aider, seconder son effort pour persévérer dans son être² : enfin le réel nous parle à nouveau, nous reprenons espoir et aimons à nouveau les hommes à travers celui qui a partagé cet affect et l'a mis en musique. Et il y a bien une forme de *complaisance* dans le fait d'accompagner sa grande tristesse de la plainte musicale, où il s'agit moins de se plaindre à autrui que de chanter son amour à soi-même.

Cependant, si la mélancolie ne donne pas toujours lieu à un suicide, il faut admettre qu'elle peut donner lieu à la mort : un tel état du corps, qui ne reçoit plus que des contrariétés des causes extérieures, peut alors correspondre à un changement du rapport de mouvement et de repos qui prend dans la durée une nouvelle allure étrangère et contraire au précédent. La vie biologique reste peut-être la seule manifestation d'un effort pour persévérer dans son être, mais un être et un effort qui n'ont plus rien de commun avec le précédent.

Toute disposition *de* est une disposition *à*, car toute détermination, même contraignante, est relayée par l'agent cause inadéquate de ses affects et de ses effets. Ce relais n'a cependant rien d'intellectualisé : les frayages qui se sont constitués en nous sont d'une extrême complexité et dessinent la manière singulière que nous avons d'être affecté et d'affecter, mais la médiation que l'agent opère entre l'*input* et l'*output* se fait automatiquement, ce que Spinoza souligne en mettant l'accent sur l'extrême rapidité avec laquelle nous enchaînons les signes extérieurs à des pensées et des désirs. Il n'est donc pas question de convoquer une quelconque indétermination dans l'actualisation d'une disposition : celle-ci produit tout ce qu'elle peut, elle est la puissance même de Dieu en tant qu'il s'exprime d'une manière certaine et déterminée.

Néanmoins, nous n'effectuons pas toujours tout ce à quoi nous sommes disposés. Le réel oppose ses contrariétés à nos désirs, qui eux-mêmes se contrarient mutuellement selon leur puissance et l'aide qu'ils reçoivent des causes extérieures. Ce qui reste ainsi latent n'est cependant pas virtuel : le savoir-faire est un vouloir-faire, abstraction faite d'un contexte externe et interne dont il ne faut justement pas faire abstraction si l'on souhaite produire une théorie de la pratique concrète. Une telle théorie implique de renoncer à l'unité du sujet ou de l'acteur au profit d'un agent automate inconstant, incohérent et variable. Elle implique aussi

¹ E III 57 sc.

² E IV 18 dém.

de repenser le mécanisme à l'aune d'une philosophie de la puissance qui permet de soutenir une conception résolument déterministe et nécessitariste tout en autorisant l'idée d'une productivité de l'agent conçu comme effort pour persévérer dans son être et cause inadéquate de ses effets.

Une telle théorie n'est pas exempte de paradoxes. Soutenir que tout ce que produit l'agent est produit de bon gré, sinon de plein gré, et que celui-ci adhère toujours à tout ce à quoi il est contraint, conduit à distinguer contrainte et contrariété. Être disposé n'a rien à voir avec être forcé, si l'on entend par-là l'exercice d'une contrariété. Si Spinoza n'opère pas de façon explicite cette distinction, elle seule peut expliquer que la vie passionnelle ne soit pas synonyme de tristesse et de mélancolie. Il serait bien plus paradoxal de soutenir que le bavard qui se réjouit de sa nature telle qu'elle est constituée est cause adéquate de ses effets, que de soutenir qu'il se réjouit de sa nature telle qu'elle est constituée bien qu'elle le soit par les causes extérieures. Mais qu'est-ce qui distingue alors la vie passionnelle et la vie en régime d'activité ? Quelle différence entre servitude et liberté, si l'esclave est nécessairement contraint même s'il est joyeux, et que l'homme libre est joyeux mais nécessairement contraint ?

On se représente trop souvent la libération éthique selon le modèle de la réconciliation avec soi-même, d'un retour à une bonne nature originelle et authentique contre les contraintes extérieures et aliénantes. Cela nous semble constituer une contradiction avec la philosophie spinoziste et son opposition sans concession à toute téléologie, à toute théologie et à tout humanisme. L'expérience même de la vanité de nos désirs, que Spinoza relate dans le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*, produit l'urgence d'une réforme de l'institution de la vie. En aucun cas il n'est question de *restaurer* un état naturel contre les aliénations. La vie qui se donne à nous dès l'enfance est une vie tout entière déterminée par les causes extérieures qui ont tracé des frayages singuliers par le passé. Certains de ces frayages viennent favoriser la poursuite de l'utile propre : même mal éduqué, le nourrisson devenu enfant puis adulte est toujours moins soumis aux aléas de la fortune. Ce qu'on a pu appeler le « devenir actif » suppose un grand changement de soi-même qui ne dépend pas de nous. Mais alors, qu'est-ce qui peut bien distinguer ontologiquement l'action et la passion ? Que peut bien vouloir dire l'idée de « libre nécessité » à propos d'une chose finie ? Cela peut signifier un changement dans le régime de vie, dans les manières d'être et de poursuivre l'utile propre. Mais alors en quoi la *raison* pourrait-elle représenter une libération à l'égard de la vie passionnelle ? Il faudrait préciser ce qu'on entend par « raison » : il n'est pas certain en effet qu'il faille entendre par-là le seul exercice d'une pensée rationnelle, car suffit-il de

comprendre pour s'affranchir ? Suffit-il de réformer l'entendement ? Le spinozisme, qui a tant dénoncé l'intellectualisme dans sa théorie des passions, nous propose-t-il réellement de nous libérer par la seule connaissance de la vérité ? Les genres de connaissances doivent nécessairement s'accompagner de styles de vie, de dispositions du corps et de l'esprit : pour s'affranchir, il faut y être disposé.

Partie 3. Disposer à la liberté

Introduction

*Je me demande qui lui a dit que nous ne pouvions avoir
l'âme ferme et constante que par un décret de l'esprit ?
Et pourquoi pas par une fatale nécessité¹ ?*

« Nul ne fait le mal volontairement », c'est entendu, mais est-ce par ignorance du vrai bien qu'il nous arrive de négliger ce qui nous est utile ? La tentation est grande de voir dans l'éthique spinoziste un intellectualisme non dénué d'idéalisme. La partie V de l'*Éthique* s'ouvre en effet sur l'affirmation d'une « puissance de la raison » sur les affects, et annonce que, la puissance de l'esprit résidant tout entière dans l'intelligence, c'est de la seule considération de celle-ci que seront déduits les remèdes aux affects. Les propositions 3 et 4 énoncent que la libération à l'égard des affects passifs passe par la connaissance claire et distincte que nous pouvons en former. L'intelligence jouirait donc d'une certaine suprématie sur les passions. La seule compréhension de la nécessité à laquelle obéissent les choses de la nature et l'aptitude qu'a l'esprit de séparer nos affects des causes imaginaires qu'ils prennent pour objet sont supposées produire un rapport dépassionné au monde et laisser place à des affects qui auront pour cause l'intelligence seule. En conséquence, la connaissance est une fin en soi et marque la liberté et la vertu du sage :

C'est parce que vivre est à soi-même sa propre fin que la connaissance, vie de la Raison, est, chez l'homme raisonnable, fin en soi et non plus moyen. L'utilitarisme rationnel, sous peine de n'être qu'illusion précaire, doit devenir intellectualisme. [...] L'homme étant un être qui n'est pleinement lui-même que lorsqu'il conçoit clairement la vérité, le modèle idéal de la nature humaine est l'être qui, en toutes circonstances, fait tout ce qu'il faut pour avoir des idées claires. Le désir de connaître est la vérité du désir d'être. [...] Connaître pour mieux organiser le monde afin de mieux connaître encore, tel est le cycle complet de la vie raisonnable ; ce qui nous donne bien, en raccourci : connaître pour connaître².

À cet intellectualisme semble s'ajouter parfois un idéalisme selon lequel l'intellect aurait un pouvoir qu'il exercerait non seulement sur les affects – thèse compréhensible si l'on se souvient que les affects sont des *idées* – mais aussi sur le *corps* lui-même. Il arrive à Spinoza de s'exprimer, du moins aux yeux d'un lecteur pressé, comme s'il supposait un pouvoir de détermination de l'esprit sur le corps, notamment dans la proposition 10 d'*Éthique*

¹ L58 §9.

² A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 252-253.

V selon laquelle, sous certaines conditions, « nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps suivant un ordre pour l'intellect ».

Pour autant, si nous ne pouvons nier l'intellectualisme de Spinoza au sens où Matheron l'expose ci-dessus, on ne peut que rester prudent quant à cette qualification à propos d'un philosophe qui affirme que « La vraie connaissance du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut contrarier aucun affect, mais seulement en tant qu'on la considère comme un affect¹ ». L'intellectualisme s'accommode fort mal de l'énoncé inspiré d'Ovide et qu'affectionne Spinoza selon lequel « Je vois le meilleur et l'approuve », et pourtant « je fais le pire² ». La vie passionnelle s'explique par un fait intellectuel selon lequel « les hommes sont plus émus par l'opinion que par la vraie raison³ ». Mais comment rendre compte de l'impuissance de la raison face à l'opinion la plus ignorante ? La libération éthique a pour terrain un champ de lutte entre des idées, mais ces idées sont des forces affectives, et les plus « émouvantes » sont les passions qui ne sont pourtant que des idées mutilées et confuses.

Quant à l'idéalisme qui se cache derrière tout intellectualisme, Spinoza ne peut en être suspecté, lui qui affirme l'impossibilité d'un pouvoir de détermination de l'esprit sur le corps (et inversement). La proposition 10 de la cinquième partie de l'*Éthique* doit en effet être entendue rigoureusement : « nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps suivant un ordre pour l'intellect », ce qui ne veut certainement pas dire que c'est l'intellect qui possède ce pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps selon cet ordre. C'est l'agent, corps et âme, qui en a le pouvoir, et la proposition commence d'ailleurs par affirmer des conditions qui ne relèvent pas de notre pouvoir, et encore moins de notre intellect : « Aussi longtemps [*quamdiu*] que nous ne sommes pas en proie à des affects qui sont contraires à notre nature, nous avons le pouvoir... ». De même, la proposition 1 de cette dernière partie de l'ouvrage, qui a pu parfois donner lieu à des interprétations idéalistes, réaffirme pourtant avec force, par les renvois de sa démonstration, le caractère simultané des enchaînements des idées et des affections du corps, que cet enchaînement se fasse selon l'ordre des idées vraies ou selon l'ordre fortuit des rencontres.

Toute la question est de savoir comment s'opère ce changement « en nous » qu'est la libération éthique : pour que nous puissions devenir cause adéquate de nos affects et de nos actions, pour pouvoir former une idée adéquate de nos affects et nous libérer au moins partiellement de leur emprise de façon à mener une vie guidée par la raison, bref, pour qu'il se

¹ E IV 14.

² E IV préface et 17 sc.

³ E IV 17 sc.

fasse « en nous » quelque chose qui suive des lois de notre seule nature¹ plutôt qu’être ballotté par les causes extérieures, suffit-il de connaître le vrai bien, par exemple en lisant l’*Éthique* ? Spinoza sait bien qu’il n’en est rien, lui qui achève cet ouvrage par l’avertissement selon lequel parvenir au salut est « difficile autant que rare² ». Spinoza ne se fait aucune illusion concernant l’égalité d’accès à une vie rationnelle, et est absolument convaincu qu’il ne suffit pas d’avoir achevé la lecture de son livre pour devenir sage.

Des commentateurs ont déjà fortement souligné le contresens qu’il y aurait à comprendre la cinquième partie de l’*Éthique* de manière idéaliste, ainsi que l’insuffisance d’une interprétation intellectualiste pour comprendre le processus de libération éthique. Matheron, juste après le passage cité ci-dessus concernant l’intellectualisme comme fin suprême, soulève très explicitement le problème : « nous sommes emprisonnés dans un cercle : le désir de connaissance, pour aboutir nécessairement et sans obstacles à l’acquisition de connaissances nouvelles, doit posséder la force que seule, pourtant, cette acquisition serait à même de lui conférer³. » Or, à la question de savoir si la raison peut à elle seule s’élever au seuil à partir duquel le désir de connaître serait suffisamment fort pour s’engendrer et se réengendrer lui-même, « la réponse est », selon lui, « négative ».

¹ E III déf. 2.

² E V 42 sc.

³ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 280. Le « cercle » dont parle Matheron correspond à ce que nous appellerons plus bas le « cercle vicieux de la vertu ». L’insuffisance de l’intellectualisme comme moyen pour produire l’intellectualisme comme fin est aussi mis en évidence par P. Sévérac, *Spinoza. Le devenir actif*, op. cit., notamment autour de la p. 171 où l’auteur discute l’interprétation de Bartuschat. Voir aussi son analyse du débat qui avait opposé A. Tosel à P. Macherey. A. Tosel développe une thèse proche de celle que nous développerons : le changement de point de vue qu’implique le dépassement du mécanisme cartésien et de l’illusion d’être un empire dans un empire n’est pas qu’un changement de vue, comme le voudrait P. Macherey dans *Avec Spinoza*, « Action et opération », op. cit., p. 88 et 101. Tosel met l’accent sur le fait que ce changement ne doit pas être considéré sous le seul aspect de l’intelligence, car il implique « un usage actif, une appropriation des conditions et des relations qui ne cessent d’exercer leur contrainte sur le mode fini ». L’ordre commun de la nature n’est pas seulement obstacle à la connaissance adéquate de soi – et plus largement à ce qu’on appelle « agir » pour un mode –, mais est aussi l’occasion, par et dans les actions qu’il occasionne, de son déploiement. A. Tosel, *Spinoza ou l’autre(in)finitude*, op. cit., p. 169-170. De P. Sévérac, voir aussi « De la multiplicité simultanée à l’autonomie singulière : l’activité du corps et de l’esprit », in Ch. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (dir.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, op. cit., p. 19-25. Voir aussi L. Bove, *La stratégie du conatus*, op. cit., notamment p. 137-138. Enfin, la thèse de J. Henry, *L’éthique spinoziste comme devenir*, op. cit., peut être lue comme un effort d’évacuer toute trace d’idéalisme et d’intellectualisme dans le spinozisme. Signalons enfin l’article de Ph. Drieux, « Les voies de la communauté. E IV 37 seconde démonstration », in Ch. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy (dir.), *Fortitude et servitude. Lectures de l’Éthique IV de Spinoza*, op. cit., qui s’efforce, à partir de la loi d’imitation des affects, de dégager de façon non intellectualiste la possibilité d’une libération : « Il faut donc se demander si ne seraient pas ouvertes ici-même des voies vers la vie rationnelle qui ne présupposent pas l’acquisition de la connaissance. » Ph. Drieux, art. cit., p. 111. Dans ce qui suit, nous développerons un point de vue fort distinct, pour ne pas dire incompatible, avec celui développé par P. Zaoui, « Spinoza : un autre salut par le corps ? », *Astérion* [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 13 septembre 2005. URL : <http://asterion.revues.org/302>. Comme son titre l’indique, l’auteur distingue radicalement deux voies de libération éthique, parce qu’il fait de la différence – il est vraie radicale – entre imagination et entendement une opposition, voire une contradiction. La formation des notions communes suppose pourtant une grande aptitude à être affecté et à imaginer.

Ce sont les conditions mêmes de la libération éthique qui semblent faire problème. Comment s'opère en effet le passage d'une institution de la vie en grande partie déterminée par « l'état commun des causes extérieures¹ » et par les dispositions dont nous ne sommes pas cause adéquate, à une autre institution dont nous serions la cause adéquate ? Autrement dit : comment disposer de nous-mêmes, quand on sait que nous ne possédons pas de libre arbitre, et que la force des affects fait que nous pouvons voir le meilleur et faire le pire ? Ne faut-il pas nécessairement y être disposé, c'est-à-dire déterminé, voire contraint ? C'est par exemple l'analyse des conditions réelles et concrètes de la constitution en son corps d'un ordre conforme à celui de la raison et du déploiement des idées rationnelles dans l'esprit qui demande à être précisée. Chantal Jaquet a fait remarquer à quel point l'« éthique corporelle » qui doit venir accompagner le développement en notre esprit de la connaissance adéquate de la nature était, dans l'œuvre de Spinoza, « très rapide » et « plus programmatique que didactique² ». Surtout, son lien concret avec le triomphe en l'esprit des idées adéquates reste assez indéterminé. Et comment concilier la passivité impliquée dans cette forme de dressage qu'est l'inculcation de dispositions même conformes à la raison avec l'activité qu'est censée permettre la rationalité ?

On pourrait semble-t-il résoudre la difficulté à partir de la distinction esprit – corps : tandis qu'en régime passionnel, c'est l'ordre commun de la nature qui affecte le corps et détermine l'esprit à penser (imaginer), en régime actif, ce serait l'ordre des raisons qui déterminerait l'ordre des actions du corps. Il suffirait à l'esprit de comprendre et de raisonner pour que le corps en même temps agisse et que les actions suivent de notre seule nature. Il n'est cependant pas question de poser un rapport de causalité entre les deux modes qui ne sont qu'une seule et même chose de deux points de vue différents : c'est *en même temps* [*simul*]³ que le corps peut accéder à l'activité, et que l'esprit peut être « disposé du dedans⁴ ». L'esprit et le corps doivent devenir causes adéquates ensemble, puisqu'au fond, l'esprit et le corps sont une seule et même chose, de deux points de vue différents. Spinoza, à plusieurs reprises dans l'*Éthique*, revient sur cette identité ontologique et éthique du devenir actif du corps et de l'esprit.

Et pourtant, la corrélation entre l'accroissement des aptitudes du corps et de sa convenance avec les autres corps et le développement en l'esprit des idées adéquates ne laisse pas d'être mystérieuse : autant penser l'activité spirituelle à partir d'une passivité première

¹ E IV 37 sc. 1.

² Ch. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, op. cit., « Corps et passions », p. 239.

³ E III 2 et son scolie.

⁴ E II 29 sc.

reste envisageable, autant penser l'activité corporelle à partir d'une telle passivité semble poser de redoutables problèmes. Il est en effet à première vue assez facile de concevoir qu'un esprit soit déterminé par sa seule nature à comprendre (activité) la matière même de ses perceptions qu'il reçoit (passivité) en identifiant ce qu'elles enveloppent d'idées adéquates. L'agent se rendrait ainsi apte à produire des chaînes de raison de telle sorte qu'il déroule sa puissance de penser selon l'ordre vrai. L'esprit pense, mais aussi sait qu'il pense, et sait qu'il sait, et cette réflexivité de l'idée autorise à penser dans l'esprit lui-même la formation d'idées vraies qui redoublent les idées inadéquates en les expliquant. Mais l'expérience nous apprend que tous les hommes ne raisonnent pas également ni toujours : comment expliquer que certains *pensent activement* tandis que d'autres se contentent de *percevoir passivement* ? On expliquera cela en convoquant la force des affects passifs qui empêchent l'esprit de penser selon sa loi propre. Difficile en effet de comprendre le monde quand on est malmené par lui ; difficile aussi de *désirer* le comprendre quand on est trop gâté par lui. Mais n'est-ce pas dire alors que la libération de l'esprit à l'égard des affects passifs que sont la colère, la haine, l'envie, la pitié, ainsi que l'amour, la ferveur, l'estime, l'orgueil, l'ambition vaine de gloire, autant de passions qui à la fois *expliquent* et *s'expliquent par* la passivité de l'esprit, doit s'accompagner d'une libération du corps à l'égard des affections passives qu'il subit ? Comment s'opère alors cette libération, s'il est entendu que le corps n'a pas cette aptitude réflexive à agir sur lui-même pour modifier ses dispositions ? Y a-t-il un sens à penser que le corps pourrait *se disposer intérieurement* de façon à agir selon les seules lois de sa nature ? Que pourrait bien être un corps qui agirait ainsi, sinon le « corps » même de Dieu ? Y a-t-il même un sens à considérer que l'esprit pourrait *se disposer* ainsi, sans y être *déterminé* ?

La condition essentielle pour que l'esprit de l'ignorant comprenne et raisonne, c'est qu'il y soit disposé, et selon Spinoza lui-même, *cela ne dépend pas de lui*, mais, minimalement, de la lecture de l'*Éthique*. Il faut être apte à être affecté par un tel ouvrage pour que se produise en nous un tel changement que l'accès à une plus grande activité soit rendu possible – ce qui restera, même après lecture, « rare et difficile ». Et cela suppose tout un ensemble de conditions bien peu intellectuelles en vérité : maîtrise d'une langue, existence d'une communauté de chercheurs et de traducteurs avec lesquels on convient, protection par la loi de la liberté de publication et d'expression, avarice insuffisante pour empêcher l'achat d'ouvrages, paresse impuissante à contrarier la lecture, etc. Bref, *tout un ensemble de conditions qui n'ont rien d'intellectuelles sont requises pour accéder à une vie parfaitement intellectualisée* : c'est dire qu'il faut *être disposé*, c'est-à-dire *non seulement déterminé mais*

contraint, à disposer de soi-même. C'est donc l'articulation du dressage à l'éducation et à la raison qui doit être interrogée.

Toute la difficulté de ces questions réside dans une mauvaise façon de poser le problème de la libération éthique : peut-être ne s'agit-il pas tant de passer de la passivité et de la servitude à l'activité et à la liberté, que de passer d'une activité passivement disposée du dehors à s'agiter d'une manière absurde, à une activité passivement disposée du dehors à agir d'une manière rationnelle qui peut se comprendre à partir de la seule nature de la chose considérée. L'idée ne consisterait donc pas à renouer avec notre nature originelle aliénée et idéale, mais à disposer notre nature actuelle de telle sorte que son effort parvienne à s'effectuer correctement. C'est ce que voudrait dire l'idée selon laquelle l'ordre des affections du corps serait conforme à l'ordre des idées adéquates. Autrement dit, peut-être s'agit-il tout simplement d'acquérir des aptitudes de telle sorte que, corps et esprit, nous soyons aptes à faire ce que tous nous ne cessons d'essayer de faire, hélas de façon stupide : persévérer dans notre être. Ce n'est pas tant par l'intellect que nous comprendrons comment agir, que par un changement de notre manière d'agir que nous comprendrons ce que c'est que penser.

Chapitre IX Tout homme est disposé à la vertu, i.e. tout homme est vertueux.

Le concept de disposition tel que nous l'avons dégagé à partir du texte spinoziste permet de saisir la spécificité de la vie passionnelle, tant du corps que de l'esprit. Disposé de telle ou telle manière par les causes extérieures, il se fait « en nous et hors de nous¹ » des choses qui ne dépendent pas de notre seule nature mais doivent se comprendre par notre nature en tant qu'elle est ou a été affectée par des causes extérieures. L'avarice s'explique par l'effet qu'a sur le corps et l'esprit de l'avare la puissance extérieure qu'est l'argent. Par la seule analyse de la nature de l'homme ou d'un individu singulier, on ne parviendra jamais à déduire qu'il lui faut conserver et accumuler son argent pour persévérer dans son être.

Néanmoins, celui qui pâtit se réjouit de sa nature telle qu'elle est constituée et opère toujours selon les lois de cette nature, étant entendu que ce qui est contraire à notre nature et nous affecte de tristesse, nous faisons de bon gré effort pour le détruire. De plus, la puissance objective d'une cause extérieure (l'argent par exemple) n'explique pas à elle seule la passion de l'individu (l'avarice de l'avare), dont les dispositions sont la condition de l'effet qu'a la chose sur lui. Le corps comme l'esprit sont donc ici des causes. Mais ils sont causes inadéquates : disposé d'une certaine manière dans ses frayages, le corps enchaîne ses affections selon un ordre contracté par la série de ses rencontres avec l'extériorité et y réagit selon cet ordre, que ce soit pour résister ou pour persévérer dans son état. L'esprit imagine selon l'ordre des affections du corps, et fait effort pour imaginer ce qui est cause de joie et nier ce qui est cause de tristesse, au gré de l'ordre fortuit des rencontres passées et présentes. On ne pourra comprendre l'état de servitude d'un être que par référence à un ordre commun de la nature qui l'a déterminé à être ce qu'il est et à penser ce qu'il pense. Son corps exprime la puissance de Dieu non en tant que Dieu constitue l'essence de ce corps, mais en tant que Dieu, en même temps qu'il constitue l'essence de ce corps, constitue l'essence d'une infinité d'autres corps. Il en est de même de l'esprit : en régime passif, l'esprit étant l'idée de ce qui

¹ E III déf. 2.

arrive au corps, il n'a que les idées des affections de ce corps, qui impliquent ou enveloppent à la fois la nature du corps extérieur, la nature du corps dont elle est l'idée, et la nature des affections de ce corps. Il est donc disposé à imaginer les idées selon l'ordre commun de la nature et réagit à ce qui l'affecte de tristesse selon l'ordre des idées qui correspond à l'ordre des affections de son corps. L'inadéquation règne donc en maître : corps et esprit sont causes inadéquates. L'esprit a donc des *idées* inadéquates : il pense non comme Dieu pense en tant que celui-ci constitue l'essence de cet esprit, autrement dit selon les seules lois de sa nature, mais en tant que Dieu *en même temps* conçoit d'autres idées qui expliquent l'idée qu'a l'esprit. L'esprit de l'avare ne peut se comprendre qu'en convoquant les idées de l'argent, la crainte de le perdre, les idées des circonstances qui ont donné tant de force à cet affect, etc. L'objet fondamental de l'*Éthique* est de montrer que le plus grand malheur qui menace notre existence, même dans nos joies présentes, est de vivre absolument corps et âme selon l'ordre commun de la nature et non selon les lois de notre seule nature, et de poursuivre ainsi l'utile selon des normes qui ne sont pas adéquates, la nature n'étant pas anthropocentrée. L'avare ne mange plus, perd ses amis et sombre dans l'inquiétude.

Pourtant, toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. Personne ne fait effort pour se détruire, mais nombreux sont ceux qui se détruisent en croyant se conserver, et la plupart d'entre nous menons une vie inconstante, fluctuant entre la joie et la tristesse, « sans savoir quels seront l'issue et notre destin¹ ». Tout le problème est qu'on ne voit pas très bien en quoi l'homme vertueux, puissant et actif, se distinguerait de l'homme impuissant et passif : *ce que l'homme vertueux est dépend bien évidemment de dispositions contractées selon l'ordre commun de la nature*. On ne naît pas sage, on le devient, et nul plus que Spinoza n'affirme l'impossibilité de *vouloir*, par une faculté d'autodétermination singulière, sortir de son état de servitude. Encore faut-il y être *disposé du dehors*. Non seulement il faut avoir été déçu et contrarié, mais il faut aussi avoir les *moyens* de sortir de ces frayages qui opèrent malgré nous mais de bon gré. On ne perd pas ses habitudes aussi facilement, et si l'on est déçu, encore faut-il avoir l'idée d'un horizon possible, même imaginaire. Autrement dit, il semble impossible de parler en terme d'aliénation² pour qualifier

¹ E III 59 sc.

² Rappelons que l'usage du concept d'« aliénation » (ou de « séparation » de la chose d'avec sa propre puissance), que nous allons critiquer tout au long de cette partie, est déjà particulièrement bien problématisé et critiqué par P. Sévérac dans *Le devenir actif chez Spinoza, op. cit.* Voir notamment son introduction. F. Lordon s'en inspire dans son livre *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza, op. cit.* Il écrit par exemple, p. 182 : « Il est vrai que, si intéressantes qu'elles soient, les relectures contemporaines du jeune Marx, attachées à redonner vie à son concept d'aliénation, sont presque certaines, non pas de tomber dans les apologies subjectivistes, mais au moins de renouer avec les schèmes de la perte ou de la séparation, et par suite d'envisager l'émancipation sous l'espèce de la *retrouvaille*. Aliéné, l'individu le serait quand il est "coupé de sa puissance

l'état de servitude, et de réconciliation de soi avec soi-même pour qualifier celui de sagesse : devenir sage, cela ne peut signifier coïncider avec sa propre nature, puisqu'en un sens, tout le monde coïncide toujours avec sa propre nature, même l'esclave, et que le sage doit subir un grand changement de lui-même pour parvenir à son état. Mais s'agit-il bien aussi de devenir ? Car après tout, le sage ne fait jamais que ce que font tous les hommes naturellement : la vertu, n'est-ce pas persévérer dans son être autant qu'il est en nous ? Qu'est-ce qui distingue donc, fondamentalement, la vertu et l'impuissance ? La libre nécessité et la contrainte ? Être cause adéquate, ce ne peut être en aucun cas être cause de soi. Que signifie donc agir d'après les seules lois de sa nature ? L'ignorant n'agit-il pas selon les lois de sa nature, et avec un certain contentement de soi qui plus est ?

1) Tout le monde agit selon les lois de sa nature propre.

Qu'entend Spinoza par l'expression « agir selon les lois de sa nature propre¹ » ? Cette expression semble définir l'essence même de l'activité, de la liberté et de la vertu, toutes qualités qui s'opposent à la passivité, à la servitude et à l'impuissance. Parler de vertu implique, du moins dans notre imaginaire langagier, une polarité de valeurs. Mais Spinoza substitue à la polarité de valeurs vertu/vice, la hiérarchie vertu/impuissance. Il démoralise ainsi la notion de vertu en réaménageant son environnement sémantique. Les modalités négatives de l'existence relèvent, en apparence, d'une d'aliénation et d'une hétéronomie. La chose passivement déterminée à vivre selon la loi d'une autre chose serait ainsi rendue étrangère à elle-même. Au contraire, Dieu, substance infinie, n'est limité par rien et est donc pleine activité. Il sera dit cause libre non seulement en tant qu'il *existe* « par la seule nécessité de sa nature », mais aussi en tant qu'il *agit* « par les seules lois de sa nature, et forcé par personne² ».

S'il est impossible pour un mode fini *d'exister* par la seule nécessité de sa nature, du moins lui est-il possible de *s'efforcer d'agir* – il faut entendre ici le mot « agir » en son sens

d'agir», et la «rejoindre», y recoïncider, serait le sens ultime de la désaliénation. Comme l'a montré P. Sévérac, Deleuze, dans sa propre lecture de Spinoza, n'échappe pas à cette tendance en faisant de la pleine «réappropriation de sa puissance» la signification même de la libération éthique. Or, insiste P. Sévérac, ce schème de séparation contredit l'une des options les plus centrales de la philosophie de Spinoza, l'option de l'immanence – à laquelle Deleuze par ailleurs aura été si sensible – qui rejette absolument la différence aristotélicienne de «l'en-puissance» et de «l'en-acte». Il n'y a pas pour Spinoza de puissance qui ne soit immédiatement et intégralement en acte. » Voir aussi notre note relative à l'expression « on ne sait pas ce que peut le corps ».

¹ Spinoza utilise indifféremment la formule « d'après les lois de sa seule nature » et « d'après les lois de sa nature propre » pour définir la vertu : voir E IV, déf. 8, E IV 18 sc. et E IV 24 dém. par exemple.

² Respectivement E I cor. 2 de la prop. 17 et prop. 17.

précis, en tant qu'il s'oppose à « pâtir » – d'après les lois de sa propre nature, ce en quoi réside justement la « vertu » :

Par vertu et puissance, j'entends la même chose, c'est-à-dire, la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme, en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature¹.

Cette définition renvoie à la proposition 7 d'*Éthique* III, comme le fait aussi le passage suivant :

[...] puisque la vertu n'est rien d'autre qu'agir d'après les lois de sa propre nature, et que nul ne s'efforce de conserver son être sinon d'après les lois de sa propre nature, de là suit, *premièrement*, que le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son être propre, et que le bonheur consiste en ce que l'homme peut conserver son être. Il suit, *deuxièmement*, qu'il faut aspirer à la vertu pour elle-même, et qu'il n'y a rien qui, valant mieux qu'elle ou plus utile qu'elle à nous, ferait qu'on doive y aspirer. Il suit enfin, *troisièmement*, que ceux qui se suicident ont une âme impuissante, et se trouvent défaits par des causes extérieures, qui répugnent à leur nature². »

Nous avons déjà évoqué la proposition 20 de la partie IV et son scolie, qui reprend le troisième point évoqué ci-dessus : tandis que la proposition annonçait que l'impuissant était celui qui négligeait de rechercher ce qui lui est utile, thèse qui conduit à interpréter la passivité en terme d'aliénation à notre propre essence actuelle comme *conatus*, le scolie affirmait que personne ne négligeait de rechercher ce qui lui est utile, sinon parce qu'il est « vaincu par des causes extérieures et contraires à sa nature ». L'ambiguïté de tels énoncés, qu'on retrouve dans l'extrait cité ci-dessus, réside dans le passage de l'être au devoir-être – que semble d'ailleurs impliquer le concept moral de vertu. Malgré le réaménagement sémantique que Spinoza lui fait subir, il n'en reste pas moins qu'il conserve le mot et sa connotation morale : l'*Éthique* ne cesse tout à la fois de rabattre le devoir-être sur l'être (car il n'y a que de l'être), et de maintenir un horizon imaginaire du devoir de façon à ouvrir la possibilité d'un progrès éthique. Spinoza passe en effet, dans le texte cité ci-dessus, de l'ordre strictement descriptif de l'être – « nul ne s'efforce de conserver son être sinon d'après les lois de sa propre nature », conformément à la proposition 7 d'*Éthique* III à laquelle renvoie cet énoncé, et qui vaut pour toute chose en tant que la chose, sans cet effort, ne peut ni être, ni être conçue – à l'ordre normatif du devoir – « il faut aspirer à la vertu pour elle-même » et « ne pas négliger de rechercher ce qui nous est utile » – alors même qu'il affirme finalement qu'il est impossible qu'un homme ne *s'efforce* pas au moins d'agir d'après les lois de sa propre nature – les impuissants sont « défaits par des causes extérieures, qui répugnent à leur

¹ E IV déf. 8.

² E IV 18 sc.

nature » et « les choses ne peuvent rien d'autre que ce qui suit de leur nature déterminée¹ ». La différence entre le vertueux et celui qui ne l'est pas ne doit donc pas être située dans le fait que l'un serait lui-même tandis que l'autre ne le serait pas, mais davantage dans le fait que l'un parvient à faire ce à quoi l'autre s'efforce aussi, lui qui ne cesse cependant d'échouer lamentablement sous l'effet de son impuissance à l'égard du réel.

Quel peut bien être le sens d'une incitation éthique à être et à faire ce que l'on est et fait nécessairement ? L'idée même selon laquelle il nous serait possible d'être meilleurs que ce que nous sommes au présent risque de nous faire sombrer dans une certaine forme de platonisme ou de christianisme selon lequel l'existence pourrait ne pas être conforme à l'essence et en serait comme la dégradation ou la déréliction. Néanmoins, rabattre absolument le devoir être sur l'être condamne absolument toute idée de progrès éthique. Invoquer l'idée proprement éthique d'un possible imaginaire qui produirait des effets n'est d'aucune aide pour le moment, car cette idée même d'inciter les hommes à progresser avec de l'imaginaire semble supposer la possibilité ontologique d'une « séparation » du mode existant par rapport à sa nature authentique.

L'enseignement d'un tel passage est donc paradoxal et problématique : en un sens, mais nous disons bien « *en un sens* », chez Spinoza, *il est strictement impossible pour un homme de ne pas être vertueux, puisqu'il est impossible de ne pas faire effort pour persévérer dans son être selon les lois de sa nature*. L'ivrogne, le bavard, le colérique, le mélancolique et le suicidaire, tous font effort pour vivre d'après les lois de leur propre nature, autant qu'il est en eux, et il serait contradictoire qu'ils ne le fassent pas. Tous jugent des choses et de leur valeur selon leur propre nature, et il serait impossible qu'ils n'agissent pas ainsi. La pire des passivités n'empêche pas que l'état dans lequel se trouve l'homme ainsi ballotté par les causes extérieures appartienne et même s'identifie à son essence : « la Joie et la Tristesse, c'est le Désir ou Appétit lui-même, en tant qu'il est augmenté ou diminué, aidé ou contrarié par des causes extérieures, c'est-à-dire, c'est la nature même de chacun². » En conséquence, chacun est content de sa nature telle qu'elle est constituée et s'en réjouit, et personne n'est aliéné. Car c'est bien de sa nature que chacun se réjouit, non de celle d'un autre ! Nulle tromperie ici, nulle illusion, nulle dénaturation surtout, mais l'adhésion et l'acquiescement de soi à soi, teintée de mécontentement quand notre nature est contrariée, et qui certes n'exclut pas non plus la constitution en sus d'un soi imaginaire.

¹ E III 7 dém.

² E III 57 dém.

La difficulté est évidemment la suivante : si tout le monde est vertueux, si tout le monde s'efforce d'agir d'après les lois de sa nature propre, alors la seule hiérarchie réelle entre les hommes est une hiérarchie de nature, à prendre dans tous les sens du terme ; et il n'y a rien à y faire, chacun fait ce qu'il peut. Autrement dit, tout le monde agit, mais d'un point de vue comparatiste, chacun est plus ou moins puissant, c'est-à-dire vertueux :

Chacun existe par le souverain droit de nature, et par conséquent c'est par le souverain droit de nature que chacun fait ce qui suit de la nécessité de sa nature ; et par suite c'est par le souverain droit de nature que chacun juge de ce qui est bon, de ce qui est mauvais, et veille à son intérêt selon son propre tempérament [*ingenium*], et se venge, et s'efforce de conserver ce qu'il aime, et de détruire ce qu'il a en haine¹.

Le critère pour distinguer l'action de la passion ne peut consister dans le fait que l'opération (pensée ou agissement) suive des lois de la nature propre de l'agent, puisque tout suit de la nécessité de la nature de l'agent, même le désir de vengeance, qui est pourtant aux yeux de Spinoza un état particulièrement passif. C'est un tel paradoxe qui fait un des intérêts de la correspondance avec Blyenbergh. Celui-ci n'est pas si bête, et pose un problème qui n'est pas réductible à son incompréhension, à sa pieuse résistance ou encore à sa confusion des doctrines de Spinoza et de Descartes. Blyenbergh a en effet raison de s'étonner de la doctrine spinoziste : qu'est-ce qui permet de distinguer le criminel ou l'adultère du vertueux, si chacun fait toujours tout ce qu'il peut ? Ne sont-ils pas tous également vertueux ? En l'absence d'un critère transcendant de jugement, quel critère immanent pourrait nous permettre de distinguer ces hommes qui font absolument effort, autant qu'il est en eux, pour persévérer dans leur être ?

Nous avons déjà remarqué que l'agent cause inadéquate de ses actions reste la cause (partielle) de ses actions, en ce qu'il est affecté par les causes extérieures d'une certaine manière, selon son *ingenium* propre. Finalement, de même qu'il est possible, encore une fois *en un certain sens*, de dire que tout le monde est vertueux, il est aussi possible de conclure que *tout le monde est autonome*. Le nourrisson, l'homme en colère, comme le mathématicien ou le sage, tous persévèrent dans leur être à leur manière, d'après leur propre loi, qu'il ne faut pas entendre ici au sens de la seule essence formelle, mais aussi de l'essence actuelle, dispositions ou *ingenium*. Dans le scolie cité ci-dessus, agir selon son *ingenium*, c'est agir d'après sa nature propre. On n'opposera pas celui qui agit d'après son *ingenium*, constitué au hasard des rencontres, à celui qui agit d'après les lois de sa nature propre, sorte d'idéal auquel devrait se conformer l'*ingenium*, puisque les lois de la nature du mode sont nécessairement en acte selon une certaine disposition du corps et de l'esprit. Spinoza parle d'ailleurs d'*ingenium*

¹ E IV 37 sc. 2.

à propos de l'homme libre, tant dans l'*Éthique* que dans le *Traité théologico-politique*¹ : vivre selon sa nature propre, c'est faire tout ce qui suit de son essence actuelle telle qu'elle est constituée.

Spinoza ne situe donc pas la différence éthique à ce niveau. En réalité, la définition 8 d'*Éthique* IV citée ci-dessus précise que la vertu est identique à l'essence de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de faire des choses qui peuvent se comprendre par les *seules* lois de sa nature. La différence entre l'homme libre et l'esclave consisterait alors peut-être dans cette spécification : agir, ce serait être cause adéquate, en tant que l'action pourrait se comprendre par la *seule* nature de la chose sans considération des causes extérieures. Celui qui est cause inadéquate est dit « pâtir » lorsque ses actions ou ses pensées ne peuvent « se déduire des seules lois de sa nature² » :

En tant que l'homme est déterminé à agir du fait qu'il a des idées inadéquates, en cela il pâtit, c'est-à-dire qu'il fait quelque chose qui ne peut se percevoir à partir de sa seule essence [*per solam ejus essentiam non potest percipi*], c'est-à-dire qui ne suit pas de sa propre vertu. Mais, en tant qu'il est déterminé à faire quelque chose du fait qu'il comprend, en cela il agit, c'est-à-dire, il fait quelque chose qui se perçoit par sa seule essence, autrement dit qui suit adéquatement de sa propre vertu³.

Ignorons pour le moment la dimension quelque peu intellectualiste de ce passage (« faire quelque chose du fait qu'il comprend »). On constate que le critère de distinction entre la vertu et l'impuissance réside dans la question de l'exclusivité : l'action ou la pensée s'expliquent-elles par notre nature en tant qu'elle est déterminée par des causes extérieures, ou par notre seule nature ? Certes, la démonstration de la proposition 19 d'*Éthique* IV prétend que « chacun d'après les seules lois de sa nature [*ex solis suae naturae legibus*] nécessairement aspire à, ou a de l'aversion pour, ce qu'il juge être bien ou mal », ce qui semble concerner autant le plus grand des sages que le pire des impuissants. En fait, il n'y a pas là contradiction : le jugement et l'appétit découlent de la seule essence de l'homme *une fois cette nature constituée*, mais toute la question est de savoir si cette constitution ou état qui détermine l'orientation de l'appétit s'expliquent par la seule nature de l'homme ou non. Il est entendu que par nature les hommes désirent ce qu'ils jugent être bon ; reste à savoir s'ils jugent *bien* ce qui leur semble bon. La différence entre la passivité et l'activité, ou entre la

¹ Respectivement E IV 66 sc. et TTP XX-12 et 13. Les paragraphes 9, 11, 13 qualifient aussi ces hommes d'*ingenui*, l'adjectif *ingenuus* désignant homme bien né, c'est-à-dire libre, noble, de sentiments élevés. Celui qui vit d'après son *ingenium* vit d'après sa nature telle qu'elle est constituée, et prétendre que le progrès éthique consiste à trouver ce qui serait le plus conforme à notre nature, c'est faire de notre nature une norme transcendante idéale et originelle qui ne serait pas tout entière réalisée. L'homme « bien né » comme celui qui est « mal né » est comme il est, il fait tout ce qu'il peut, et il n'est jamais aliéné, ou alors il faut dire aussi de l'homme « bien né » qu'il est aussi aliéné.

² E IV 2 dém.

³ E IV 23 dém.

vertu et l'impuissance, se situerait donc au niveau de la cause des appétits eux-mêmes, et des jugements qui en découlent : autrement dit, au niveau des dispositions.

La proposition selon laquelle « l'homme, absolument parlant, agit d'après les lois de sa nature quand il vit sous la conduite de la raison¹ » pourrait suggérer, par la précision que livre l'expression « absolument parlant », que l'esclave *n'agit pas* d'après les lois de sa nature ; mais la définition à laquelle elle renvoie précise :

Je dis que nous agissons quand il se fait en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes cause adéquate, c'est-à-dire quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement *par elle seule*. Et je dis au contraire que nous pâtissons, quand il se fait en nous quelque chose, ou quand *de notre nature* il suit quelque chose, dont nous ne sommes la cause que *partielle*².

L'expression « absolument parlant » signifie donc que la différence n'est pas entre celui qui agit d'après les lois de sa nature et celui qui ne le ferait pas, mais entre celui qui agit *seulement* d'après les lois de sa nature, et celui qui agit d'après les lois de sa nature *en tant* qu'elle est déterminée par les causes extérieures. C'est exactement ce que confirme la proposition 23 d'*Éthique* IV, qui use de la même expression pour distinguer un sens absolu de la vertu d'un sens relatif : « L'homme, en tant qu'il est déterminé à agir du fait qu'il a des idées inadéquates, ne peut être *absolument dit* agir par vertu ; mais seulement en tant qu'il est déterminé du fait qu'il comprend³. » Il y a donc bien un sens, mais relatif, à dire qu'imaginer une chose extérieure, ou être affecté par elle, c'est agir d'après les lois de sa nature : nous n'avons cessé de le montrer plus haut, chacun est affecté *à sa manière*, selon ses propres dispositions ou essence actuelle.

En quoi ce sens est-il relatif ? Si l'on veut comprendre l'opération dans sa complétude, il nous faudra prendre en considération la chose relativement à la cause extérieure qui la détermine à imaginer et à opérer d'une certaine manière. Il ne fait aucun doute que l'esprit et le corps exercent *leur propre* puissance, sans reste et sans réserve. Leur manière d'être n'est donc pas effet sans être aussi cause. Néanmoins, ne pas avoir une vue partielle (partiellement vraie) sur les choses, c'est aussi considérer que l'esprit, par exemple, n' imagine pas d'après les *seules* lois de sa nature. Le fait même qu'il imagine ne se comprend qu'en vertu d'une prise en considération de la chose extérieure imaginée, même s'il s'agit de s'imaginer soi-même : cela suppose que l'affection soit causée par une cause extérieure, mettons une image de soi au sens commun du terme. Et il en est de même pour l'affect passif. Chacun ressent les effets des causes extérieures sur lui d'après ses lois propres, et y réagit d'après ses propres

¹ E IV 35 cor. 1.

² E III déf. 2. Nous soulignons.

³ E IV 23. Nous soulignons.

dispositions. Cependant, son affect en lui-même ne s'explique *complètement* que par la considération de la chose extérieure et de sa puissance. Il est donc vrai qu'*absolument parlant*, on ne peut pas dire que l'homme qui pâtit, agit selon les *seules* lois de sa nature, précisément parce qu'il pâtit. En conséquence, il y a aussi, dans l'alternative sens absolu/sens relatif, une dimension éthique : il s'agit de souligner la *hiérarchie* entre celui qui, *d'un certain point de vue* partiel, agit d'après les lois de sa nature, et celui qui, *absolument parlant*, agit d'après les lois de sa nature¹.

L'esclave au sommet de l'ignorance et de l'impuissance est en un sens vertueux, en tant qu'il fait effort et fait tout ce qu'il peut pour persévérer dans son être : « l'effort pour se conserver soi-même est le premier et unique fondement de la vertu² », et cet effort « se définit par la seule essence de la chose elle-même [*sola ipsius rei essentia definitur*]³ ». Mais le *fondement* de la vertu n'est pas *la vertu* elle-même⁴. Chacun, d'après les seules lois de sa nature, aspire à ce qu'il juge être un bien ; mais il y a des hommes qui jugent bien, d'autres qui jugent mal. La vertu, c'est la puissance, c'est-à-dire l'effort pour persévérer dans son être, mais c'est aussi le *pouvoir* de persévérer dans son être, « *en tant* » que cet effort se conçoit seul, sans avoir à considérer l'intervention de causes extérieures pour le comprendre. Autrement dit, il semblerait que c'est « *en tant* » que le bavard, l'ivrogne etc. font effort *d'une certaine manière qui ne se comprend complètement que par des causes extérieures* qu'ils ne peuvent être dits, « *absolument parlants* », vertueux, puisque « la nature ou essence des affects » qui les dominent « ne peut s'expliquer par leur seule essence ou nature, mais elle doit se définir par la puissance, c'est-à-dire la nature, des causes extérieures, comparée à la leur⁵ ». On ne naît pas ivrogne, on le devient, et quand bien même on naîtrait ivrogne, ce serait encore dû à des causes extérieures qui nous font juger assez mal ce qu'on croit être

¹ Il faut souligner néanmoins que, concernant les modes finis existants, les considérer absolument parlant revient à les considérer abstraitement, puisqu'aucune chose finie ne peut, absolument parlant, concrètement parlant et complètement parlant, agir d'après les seules lois de sa nature : il faut nécessairement les considérer comme déterminées par des causes extérieures avec lesquelles elle ne convient pas forcément en tout. Comme l'écrit J. Busse, dans *Le problème de l'essence de l'homme*, Paris, Les publications de la Sorbonne, coll. Philosophie, 2009, p. 52-53 : « Si c'est donc "absolument parlant" qu'agir par vertu n'est rien d'autre qu'agir d'après les lois de sa propre nature, et donc agir selon la conduite de la raison dans le cas de l'homme, alors l'action purement vertueuse et rationnelle est délibérément inscrite par Spinoza dans un espace théorique abstrait, qui limite ainsi considérablement le primat effectif de la rationalité que semblent affirmer nombre de propositions de la quatrième partie. » Une chose est donc plus ou moins cause adéquate, relativement à d'autres. L'homme, même libre, « ne vit pas "absolument parlant" », selon la formule de J. Busse.

² E IV 22 cor.

³ E IV 25 dém.

⁴ Raison pour laquelle l'affranchissement éthique individuel ne peut consister en un retour aux principes premiers, selon le modèle politique machiavélien. Pour l'homme, le fondement de la vertu n'est pas la « vertu originaire » (F. Del Lucchese, *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, op. cit., p. 95), et c'est un élément qui distingue les individus humains des individus politiques.

⁵ E IV 33 dém.

bien. De même, l'amour qu'on éprouve pour une chose s'explique évidemment par notre nature, mais *en tant* qu'elle est affectée par cette chose. On rappellera ici que l'impuissance, ou la passivité, se signale aussi dans nos joies les plus communes : l'amant joyeux de retrouver son aimée (pièce d'or ou jolie dame) voit sa puissance d'agir augmentée et son effort aidé, mais cet affect ne s'explique en dernière instance que par la rencontre avec la chose extérieure. C'est en ce sens que

L'impuissance consiste seulement en ceci, que l'homme souffre d'être conduit par les choses qui sont hors de lui, et qu'elles le déterminent à faire ce que réclame l'état commun des corps extérieurs, et non pas sa propre nature, considérée en soi¹.

Il semblerait donc qu'il faille considérer les choses, et donc les hommes, de deux manières : selon qu'on considère *ce qu'ils s'efforcent de faire*, tous font effort pour persévérer dans leur être autant qu'il est en eux, et en ce sens, tous sont autonomes et agissent d'après les lois de leur nature. En ce sens, Spinoza écrit dans le chapitre 1 d'*Éthique* IV que « Tous [omnes] nos efforts, ou Désirs, suivent de la nécessité de notre nature ». Mais il ajoute :

[...] de telle sorte qu'ils peuvent se comprendre, soit par elle seule, comme par leur cause prochaine, soit en tant que nous sommes une partie de la nature, qui ne peut se concevoir adéquatement par soi sans les autres individus².

Autrement dit, si l'on considère *comment* ils font effort pour persévérer dans leur être, tant pour comprendre les *causes* qui les déterminent à le faire, que pour expliquer la *manière* d'opérer, il devrait être possible de discriminer entre le vertueux et l'impuissant. Selon qu'on considère la *cause* pour laquelle ils le font, non pas au sens de la raison ou du motif, mais au sens du principe explicatif de l'état de leur désir, on pourra dire que beaucoup ne sont pas autonomes et n'agissent pas d'après les lois de leur *seule* nature. Aimer le whisky « on the rocks » ou le préférer « straight » s'explique par une « disposition du dehors » qui fait que l'esprit imagine le whisky avec ou sans glaçons avec une certaine joie. Cela dépend tant de la constitution du corps propre que de la constitution du corps extérieur, ce dont l'esprit se fait une idée confuse. Mais le principe explicatif d'un tel affect doit aussi se trouver dans certaines liaisons d'affections contractées dans un certain milieu, la manière de boire le whisky étant relative à une certaine classe sociale ou fraction de classe à laquelle on s'identifie. Le whisky est enveloppé d'un imaginaire : quoi de commun entre le bruit des glaçons dans le verre de cristal lors d'un buffet réunissant des hommes en costume et qui évoque aussitôt certaines scènes cinématographiques, et « l'apéro » entre amis qui aiment à bavarder autour d'un bon verre du caractère impérialiste des films américains ? La chose est ainsi par accident cause de

¹ E IV 37 sc.1.

² E IV chap. 1.

joie, en tant qu'elle a affecté par le passé le corps de l'agent en même temps que celui-ci éprouvait de la joie à être parmi ses semblables. Il est évident que c'est d'après les lois de sa nature telle qu'elle est constituée que l'agent aime le whisky, il n'y est nullement contraint, ou plutôt, *forcé*. Ce n'est pourtant pas là, *absolument parlant*, vertu.

Mais que peut bien vouloir signifier la formule « agir (ou penser) d'après les *seules* lois de sa nature » ? Que faut-il entendre ici par « nature » ? Si la nature de la chose désigne son essence actuelle, il est alors absolument impossible de distinguer entre une chose qui agirait d'après les seules lois de sa nature d'une autre qui agirait d'après les lois de sa nature extérieurement disposée. En effet, l'essence actuelle d'une chose n'est rien d'autre que l'effort qu'elle fait, « seule ou avec d'autres¹ », pour persévérer dans son être. Il est évident que le sage, dont on pourrait dire qu'il agit d'après les seules lois de sa nature, agit d'après une nature telle qu'elle a été constituée : on ne naît pas sachant raisonner, comme on ne naît pas sachant marcher, parler, etc. Si le sage juge bien de son utile propre et le poursuit d'après les lois de sa seule nature, ce jugement a-t-il pu lui-même naître par les seules lois de sa nature ? Les « lois de la seule nature » ne peuvent exclure la constitution par le dehors de ses dispositions. Qu'est-ce qui peut bien, encore une fois, distinguer celui qui est dit cause adéquate, de celui qui est dit cause inadéquate ? L'opposition de celui qui agit d'après les *seules* lois de sa nature et de celui qui agit d'après les lois de sa nature telle qu'elle est extérieurement disposée semble indiquer qu'il s'agit au fond d'une aliénation, et que l'enjeu éthique consisterait à coïncider enfin avec sa nature dont on a été séparé. Pourtant, on ne naît pas sage, on le devient, et cela passe par un grand changement de nous-mêmes. Il semblerait même que le sage soit celui qui a été affecté de telle sorte qu'il ait été *rendu* apte à rationaliser sa vie affective.

2) Tous les hommes naissent actifs, mais peu le deviennent.

Le modèle de sagesse annoncé dans la préface d'*Éthique* IV et présenté au fil des propositions qui suivent ne peut affecter les individus que parce qu'il répond à un désir : ce n'est pas parce qu'une chose est bonne qu'on la désire, mais c'est parce qu'on la désire qu'on la juge bonne. Spinoza semble donc présupposer que son modèle *est déjà désiré*, ou *saura se faire désirer*, et que les hommes sont déjà, *dans le fond* (dans le « fondement » de la vertu qu'est le *conatus*), au moins *disposés* à être vertueux.

¹ E III 7 dém.

Si nous faisons exception des passions tristes, qui naissent évidemment des contrariétés que rencontre l'effort que chacun fait pour persévérer dans son être, et que nous nous penchons sur les passions joyeuses, nous constaterons que *les passions joyeuses ont en effet toutes leur équivalent respectif dans les affects actifs rationnels*, n'était l'ignorance de l'esprit et la débilité des aptitudes du corps qui viennent spécifier les genres de passions. L'admiration, l'idée d'une contingence relativement au futur ou au passé, la représentation simple des choses, ou bien encore le fait de faire trop ou pas assez de cas de soi-même ou d'un autre, ainsi que l'adhésion tenace à un affect qui réduit les aptitudes du corps, ces facteurs qui font l'état de servitude sont tous dus à un insuffisant développement des aptitudes et à une ignorance de la Nature. Mais tous les affects qui dérivent de cet état d'ignorance et d'impuissance ne doivent pas masquer le fait que les affects les plus spontanés et généraux sont communs aux vertueux et aux impuissants, n'était leur régime respectif : « Car il faut avant tout remarquer que c'est par un seul et même appétit que l'homme est dit tant agir que pâtir¹. » Ainsi, Spinoza affirme bien que Piété et Ambition sont un seul et même affect, l'un étant une action qui exprime la puissance de l'homme et sa vertu tandis que l'autre signale davantage son exposition aux causes extérieures et son ignorance. Fondamentalement, tout le monde aime Dieu, chacun s'aime lui-même, il n'est pas d'individu qui n'aspire à ce qu'autrui aime ce qu'il aime. Personne n'a jamais désiré la mort, aucun homme n'a jamais négligé ce qu'il pensait lui être utile, et utile au tout et non seulement à une seule des parties qui le composent. Si l'on descend dans la considération des désirs particuliers relatifs à des objets, le sage, comme l'avare ou le cupide, aime l'argent², et comme le lubrique, il prend plaisir à faire usage de ses parties génitales³. La seule différence, c'est qu'il le fait mieux : son amour de l'argent n'est pas exclusif et ne s'expose pas aux revirements de situation, mais il s'insère davantage dans une économie rationnelle des affects. Il ne voit pas dans son amour sexuel la source ultime de tous les plaisirs, et sait qu'il n'est d'amour solide que s'il s'accompagne de la vertu⁴. Que tous ces affects puissent être pris dans des « dispositions du dehors » de telle sorte que l'essence actuelle qui définit l'effort pour persévérer dans son être soit aussi ce qui expose aux contrariétés de cet effort, c'est une chose ; mais fondamentalement, *tout le monde est déjà disposé intérieurement à la vertu*. L'avare aime l'argent parce qu'il y voit le meilleur

¹ E V 4 sc.

² E IV 29.

³ E IV chap. 20 : le mariage convient avec la raison « si le Désir d'unir les corps n'est pas engendré *seulement* [*ex solâ*] par la forme [...] ». Nous soulignons.

⁴ Voir ce que nous disions plus haut à propos de l'argument de Mill en faveur d'une hiérarchie entre l'imbécile et l'homme accompli, ou entre le porc et l'homme : celui-ci goûte les plaisirs du premier, mais en connaît d'autres, et les privilégie.

moyen de parvenir à la béatitude, le lubrique ne connaît le bonheur que dans le sexe mais y voit bien son bonheur, qui est l'objet ultime de ses désirs, et l'avare lubrique athée, dans le fond, aime Dieu et le connaît.

C'est un fait que, pour Spinoza, tous les hommes pensent toujours déjà adéquatement, dès leur plus jeune âge : à partir du moment où le nourrisson commence à pouvoir être affecté par différents corps, il perçoit en vérité le concept d'étendue, et la propriété commune à tous les corps d'être en mouvement ou en repos¹. Mais il faut aller plus loin : *tous* nous avons l'idée adéquate de l'essence infinie de Dieu et de son éternité, ne serait-ce que parce que nous avons des idées, même inadéquates, qui *enveloppent* la connaissance de notre nature et de la nature de Dieu. N'allons pas croire qu'il s'agit là d'idées virtuelles qui ne seraient pas en acte dans l'esprit : Spinoza use bien de l'indicatif présent pour signifier que l'esprit a [*habet*] cette connaissance. En effet, « L'Esprit humain a la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu », et « l'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous² ». Absolument tout le monde, y compris le polythéiste ou l'athée, admet que la définition de Dieu implique le concept de cause de soi ou d'infini, et doit conclure qu'il existe nécessairement. Mais alors pourquoi les hommes ne connaissent-ils pas tous Dieu en vérité, et délirent-ils dans l'anthropomorphisme, le zoomorphisme et l'idolâtrie, ou bien encore l'athéisme ? C'est précisément « parce qu'ils sont continuellement affectés par les corps extérieurs », ce que « les hommes ne peuvent guère éviter³ ». Leur esprit est en grande partie occupé par les images des corps, et ayant l'idée de Dieu, mais étant obnubilés par les idées des corps, ils ont joints, selon un ordre totalement irrationnel, « le nom de Dieu aux images des choses qu'ils ont l'habitude de voir », conformément aux scolies d'*Éthique* II des propositions 18 et 40 (sc. 1)⁴. Les « dispositions du dehors » viennent donc ici faire obstacle

¹ E II 38.

² E II 47, respectivement proposition et scolie. A propos de la thèse développée dans ce scolie, et en accord avec ce que nous développons ici, Ch. Jaquet, dans *L'unité du corps et de l'esprit*, *op. cit.*, p. 12, a cette formule vigoureuse : « En réalité, nul ne se trompe jamais. » Concernant l'idée que tous nous avons le *pouvoir* de penser rationnellement, et que ce pouvoir n'a rien d'une potentialité mais est en acte, plus ou moins manifeste selon les contrariétés qu'il rencontre, voir A. Suhamy, « Comment définir l'homme ? La communauté du souverain bien dans l'*Éthique* IV, 36 et sc. », in Ch. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy (dir.), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, *op. cit.*, p. 91-92 notamment.

³ E II 47 sc. scolie.

⁴ On remarque que ceci explique non seulement les fausses conceptions de Dieu, notamment religieuses et anthropomorphiques, mais aussi l'athéisme en tant que rejet du dieu anthropomorphique, qui se fait au nom justement de la contradiction et de l'absurdité qu'une telle idée implique. Bien des gens qui se disent athées rejettent en réalité l'*image* et le *nom* de Dieu : il suffit alors de changer de *nom* (en disant « la Nature » par exemple) pour qu'ils s'accordent avec le spinozisme et reconnaissent l'existence nécessaire et infinie de Dieu. Comment expliquer alors l'athéisme au sens le plus radical du terme, c'est-à-dire la négation de l'existence de Dieu, même conçu adéquatement ? Ce peut être l'amour d'autre chose qui prend tant le pas sur les idées vraies qu'a l'esprit que celui-ci ne les aperçoit même plus (les richesses et les honneurs, selon L43 §2), comme c'était un peu le cas de Spinoza lui-même avant de chercher à instituer sa nouvelle règle de vie, événement qu'il relate

et contrarier la manifestation des idées qui suivent d'une « disposition du dedans ». Spinoza, dans le scolie, étend cette explication, qui concerne « la plupart des erreurs » : l'erreur vient des images, des mots en l'occurrence, qui viennent dévier non pas le déploiement naturel du cours des idées, qui se déroule de la façon la plus vraie possible, mais le flux des paroles et des idées *de l'imagination*, poussant les hommes à dire et penser (au sens d'avoir dans l'esprit l'idée des mots qu'on prononce) le contraire de ce qu'ils pensent (au sens de concevoir) et veulent dire¹.

Comble du paradoxe : il s'agit là d'une connaissance du *troisième* genre, et non du deuxième. Or, « Du troisième genre de connaissance naît nécessairement un Amour intellectuel de Dieu » : donc tout le monde aime Dieu tel qu'il est et en tant que chacun le comprend. D'ailleurs, « cet Amour-ci envers Dieu n'a pas eu de commencement² » et est éternel. Spinoza explique qu'il a *feint* [*fingere*] que cet amour commençait, suivant le cheminement éthique selon lequel il faut libérer ce qui a été depuis notre naissance contrarié et inhibé par des dispositions du dehors. Il y a donc un sens à parler de *devenir* actif, au sens où il y a bien *passage* d'une perfection moindre à une perfection plus haute : l'idée vraie occupe de plus en plus de place manifeste dans l'esprit. Mais en un autre sens, *on a toujours été actif*, on a toujours connu et aimé Dieu intellectuellement. Et tous les délires de l'imagination qui nous font aimer un Dieu fictif et sombrer dans la superstition s'expliquent essentiellement par la débilité dans laquelle nous nous trouvons lorsque nous sommes jetés dans l'existence : crainte, ignorance, urgence vitale, à quoi s'ajoutent toutes ces dispositions incorporées selon l'ordre fortuit des rencontres. Délivrer les hommes de la superstition ne passe pas tant par un enseignement sur la véritable nature divine, que par une transformation des conditions matérielles d'existence, de façon à les délivrer de la crainte et des délires de l'imagination qui viennent y répondre, car c'est cela qui les rend sots : « Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un avis arrêté, ou encore si la fortune leur était

dans le prologue du TRE. Il est aussi possible de l'expliquer par cette loi de la nature humaine qui consiste à avoir en haine ce qu'aime celui qu'on a en haine (E III 24) : haïr les croyants peut nous conduire à haïr ce qu'ils aiment. De toute façon, c'est encore l'*image* qu'on hait et rejette.

¹ Dans le scolie d'E II 47, Spinoza s'exprime comme si l'erreur trouvait son principe d'explication au seul niveau du corps (paroles, écriture), et que la vérité se déployait parfaitement au niveau de l'esprit : « lorsque les hommes se trompent dans un calcul, c'est qu'ils ont dans l'esprit d'autres nombres que ceux qu'ils ont sur le papier. Et donc si tu regardes leur Esprit, ils ne se trompent pas, assurément ; pourtant ils semblent se tromper, parce que nous pensons qu'ils ont dans l'esprit les nombres qui sont sur le papier. » L'opposition est donc pensée dans les termes de l'opposition dire/penser, ce que confirme encore les deux exemples suivants, de celui qui dit que sa maison s'est envolée dans la poule du voisin, et les controverses entre philosophes. Mais il faut préciser que les hommes ont bien les idées de ce qu'ils disent, puisque l'esprit est idée du corps, et celui-ci est même spontanément absorbé par les idées des affections du corps : on peut donc dire aussi que, la plupart du temps (et ce n'est certes pas le cas de l'homme et de sa poule), les hommes pensent ce qu'ils disent, au lieu de dire ce qu'ils pensent. L'opposition se situe donc aussi au sein de l'esprit lui-même.

² E V 33 sc.

toujours favorable, ils ne seraient jamais en proie à aucune superstition [...]¹. » Et nous pourrions ajouter : ils raisonneraient tous.

Nous rappellerons aussi que chacun s'aime lui-même, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie. Chacun fait effort pour contempler ce qui pose sa puissance d'agir². De cette contemplation de soi découle une « satisfaction de soi-même [*acquiescentia in se ipso*] », dont Spinoza précise qu'elle « peut naître de la raison³ ». Qu'est-ce qui distingue alors l'amour de soi rationnel de l'orgueil le plus délirant, étant donné que l'orgueilleux ne fait rien d'autre qu'effort pour contempler ce qui pose sa puissance d'agir, comme le sage ? Qu'est-ce qui préserve le sage de sombrer dans la vanité ? Tout le problème vient du fait que l'orgueilleux a une idée inadéquate de lui-même. Il est donc cause inadéquate de son affect en tant que celui-ci ne s'explique pas par sa seule nature. L'orgueil est une satisfaction de soi-même, c'est-à-dire un amour qu'accompagne l'idée d'une cause intérieure (soi) ; mais cette idée d'une cause intérieure, il n'en est pas la cause puisqu'il s'ignore lui-même⁴. En fait, il aime un autre que soi. S'il se connaissait (s'il avait une idée adéquate de lui-même), il ferait de lui autant d'état qu'il est juste et s'aimerait lui-même en vérité. Mais la cause de son affect est son inaptitude à se faire une juste idée de soi. L'idée qu'il en a est partielle, mutilée, confuse. Or, cela n'est possible que si son corps lui-même est inapte à être affecté et à affecter, autrement dit, à prendre la mesure de sa puissance et de son impuissance relativement à son insertion dans un tout auquel nécessairement nous devons nous adapter. C'est toute la différence avec la satisfaction de soi-même née de la raison, c'est-à-dire de l'affirmation adéquate d'un corps qui s'est *confronté au réel*, corrélat d'un esprit qui se conçoit complètement, adéquatement :

Mais la puissance de l'homme est extrêmement limitée, et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures ; et par suite nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage [*ad nostrum usum aptandi*] les choses qui sont en dehors de nous. Et pourtant, c'est d'une âme égale que nous supporterons ce qui nous arrive en contradiction avec ce qu'exige la règle de notre utilité, si nous sommes conscients du fait que nous nous sommes acquittés de notre tâche, que la puissance que nous avons n'est pas allée jusqu'à nous permettre de l'éviter, et que nous sommes une partie de la nature tout entière, dont nous suivons l'ordre. Si nous comprenons cela clairement et distinctement, cette partie de nous qui se définit par l'intelligence, c'est-à-dire la meilleure part de nous, y trouvera une pleine satisfaction, et s'efforcera de persévérer dans cette satisfaction. Car, en tant que nous comprenons, nous ne pouvons aspirer à rien qui ne soit nécessaire, ni, absolument parlant, trouver de satisfaction ailleurs que dans le vrai ; et par suite, en tant que nous comprenons

¹ TTP préface §1.

² E III 53.

³ E IV 52.

⁴ E IV 56.

correctement ces choses, l'effort de la meilleur part de nous se trouve en cela convenir avec l'ordre de la nature tout entière¹.

L'orgueilleux est inapte à se faire une idée de « la nature » dont il est « une partie » et à former une connaissance adéquate de soi pour la simple raison qu'il n'est plus affecté que par une seule chose : l'image de soi. C'est donc sa disposition affective en tant qu'elle est exclusive, partielle et partiale, qui le conduit à se concevoir comme un être hors du commun et distinct des autres. Il faut donc comprendre que celui qui est rongé par l'amour-propre fait strictement le même effort que celui qui s'aime lui-même de façon rationnelle, mais le propre de l'orgueilleux est de vivre dans la *fiction* de lui-même. Il se rate dans l'affirmation de soi-même pour affirmer un autre soi imaginaire. Il fait de lui plus d'état qu'il n'est juste, il s'ignore lui-même en tant qu'il affirme de lui plus de puissance qu'il n'en a réellement :

[...] c'est une espèce de Délire, à cause que l'homme, les yeux ouverts, rêve qu'il peut toutes les choses qu'atteint son imagination et que, pour cette raison, il contemple comme des réalités qui le transportent de joie, aussi longtemps qu'il peut ne pas imaginer ce qui en exclut l'existence et délimite sa propre puissance d'agir².

Toute passion est négation, privation de puissance, et nous verrons en quel sens nous pouvons parler de privation. L'orgueil implique de se fermer à toute épreuve de l'extériorité et à ne plus jouir que d'une image. Cependant, d'un point de vue strictement ontologique, rationnel ou divin, l'orgueil exprime une perfection en tant qu'il naît naturellement du fondement de la vertu qu'est le *conatus*.

Il faut remarquer que ce « délire » est l'effet tout naturel de l'effort que fait l'esprit pour n'affirmer *que* ce qui pose la puissance d'agir du corps et la sienne propre³. Autrement dit, « de la satisfaction de soi-même naît l'orgueil⁴ », et c'est inévitable : par nature, l'affirmation de soi-même tourne au délire. L'orgueilleux ne peut s'ignorer lui-même qu'en tant qu'il imagine de lui-même ce qu'il n'est pas, ce qui est une tendance toute nécessaire. Tout le problème vient du fait qu'il tend spontanément à n'imaginer *que* soi, l'effort qu'il fait pour imaginer tout ce qui pose sa puissance d'agir ne s'exerce que dans une seule direction. Victime de « chatouillement [*titillatio*] », le corps n'est affecté que dans une de ses parties (image de soi) aux dépens des autres (images des autres notamment), et l'affection « y adhère tenacement, et par suite empêche le corps d'être apte à être affecté d'un très grand nombre de manières⁵ ». En conséquence, l'esprit est retenu « dans la contemplation d'un seul objet au

¹ E IV chap. 32.

² E III 26 sc.

³ E III 54.

⁴ E III 28 expl.

⁵ E IV 43 dém.

point qu'il ne peut pas penser aux autres¹ ». L'orgueil est une joie, mais qui consiste dans une impuissance première : l'inaptitude à faire l'épreuve du réel et des autres. Cet affect dispose donc nécessairement à toujours fuir les contrariétés qui viennent apporter leur démenti à l'image de soi fantasmatique. L'effort que met l'orgueilleux à s'aimer lui-même n'est nullement diminué, mais ce qui est diminué, ce sont ses aptitudes à faire corps avec le réel, et notamment avec autrui, ce qui contrarie son effort pour s'aimer *lui-même* en vérité. Ainsi fuit-il la présence des généreux et s'entoure-t-il de flatteurs², dans une stratégie de déni du réel, c'est-à-dire, paradoxalement, de soi-même. Se constituer un milieu rétréci est la condition pour un soi rétréci de survivre dans l'imagination d'un soi grossi. Reste que toute cette agitation passive et désespérée, qui ne s'explique que par une cause certes intérieure mais objectivée dans l'imagination (image de soi, y compris au sens très trivial du terme : l'orgueilleux ne cesse de se regarder dans la glace mais ne se voit jamais en vérité) et qui l'affecte exclusivement, cette agitation donc est fondamentalement l'effet d'un effort tout ce qu'il y a de plus naturel pour s'aimer soi-même. Nous sommes tous naturellement disposés à nous aimer nous-mêmes, et c'est en tant que cet effort est immédiatement pris dans les rets de l'imagination que l'orgueil est une tendance qui nous affecte tous. L'orgueilleux est *fondamentalement* vertueux, même s'il échoue inexorablement à s'aimer *lui-même*.

Spontanément, l'esprit fait aussi effort pour affirmer la puissance du corps *en son entier* : l'*hilaritas* est l'affect qui témoigne de « l'amour » qu'éprouve l'esprit pour un corps³ dont *toutes* les parties sont également alimentées et non contrariées⁴. Cette joie, qu'on conçoit plus qu'on ne l'observe, est évidemment la source de la plus grande satisfaction de soi-même. Personne n'a jamais fait effort pour n'alimenter qu'une seule de ses parties aux dépens des autres, car personne ne fait effort pour contrarier ses appétits. Jamais l'avare n'a désiré positivement ne pas manger à sa faim. Il se trouve cependant que, par des dispositions du dehors qui nous ont constitués, certains affects prennent le pas et contrarient d'autres appétits. Mais cela se fait bel et bien malgré notre être, même si c'est de bon gré puisque c'est là notre état. Si la joie partielle qu'est la *titillatio* prime largement, dans notre existence, sur l'*hilaritas*, au point que celle-ci soit peut-être même impossible à expérimenter, cela n'est pas dû à une aliénation à l'égard d'une nature première originelle qui était pure jouissance :

¹ E IV 44 sc.

² E III 57.

³ CT II-XIV-19, parle ainsi d'amour de l'âme pour son corps, dans une veine encore teintée de dualisme. Une telle expression disparaîtra de l'*Éthique*. Cependant, à condition de la comprendre de façon imagée, elle exprime assez bien l'idée selon laquelle l'esprit est l'idée du corps, et qu'il n'est nullement indifférent à ce dont il est l'idée.

⁴ E III 11 sc., et E IV 42.

jamais le nourrisson n'a éprouvé la moindre *hilaritas*, et même en droit, notre nature ne jouit pas puisqu'elle n'est qu'une partie de la nature. Le corps d'un nouveau-né est certes « continuellement comme en équilibre¹ », au sens où il n'a encore aucun frayage privilégié ; mais il ne cesse, pour cette raison même, d'être continuellement en déséquilibre : il réagit, à la lettre, à tout ce qui vient l'affecter. On peut certes avancer le fait que le peu d'aptitudes de l'enfant accroît ses chances de ne pas être déséquilibré et d'être facilement satisfait. Il faut cependant insister sur l'extrême inconstance, *surtout* dans les premiers instants de la vie, des joies-*titillationes* éprouvées qui ne cessent d'alterner avec les plus grandes douleurs. Cette inconstance est relative à l'extrême dépendance à l'égard de l'extériorité à laquelle le condamne la pauvreté de ses aptitudes². Il est vrai que, naturellement, le nourrisson ne naît pas mélancolique. Mais cela se comprend davantage par les aptitudes des parents que par sa propre nature. La mort rôde autour du nourrisson à chaque instant. C'est dire qu'on ne peut que souscrire à l'idée selon laquelle notre nature implique ou fait effort pour jouir de nous-mêmes³, mais il ne peut s'agir en aucun cas, dans le projet éthique, de *renouer* avec notre état premier. La conquête de la liberté n'est pas la nostalgie des origines mais l'effort, autant qu'il est en nous, pour nous en affranchir. Si l'on ne plaint pas le nourrisson, c'est parce qu'on connaît la nécessité de son état, non parce qu'on l'envie⁴. Il n'y a pas de bonne nature de la nature. Paradoxalement, c'est par la conquête et l'accroissement de nos aptitudes que nous œuvrons à la fois à accroître nos chances d'être joyeux, voire béat, et à en accroître la difficulté. Travailler à ce que « le Corps tout entier soit partout également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature⁵ », voilà qui n'est pas évident pour qui a de nombreuses aptitudes. Mais avoir moins d'aptitudes, c'est s'exposer à davantage de contrariétés et n'éprouver que des joies partielles aux dépens du tout.

Il est d'ailleurs évident que la chose est en elle-même insensible à la perte d'aptitudes : toutes ses parties font effort pour persévérer dans leur être, et elle-même fait effort pour maintenir son être, mais cet être que la chose affirme dans l'existence n'est pas un état virtuel qu'il faudrait conquérir ou réaliser, et dont l'état passionnel serait comme l'aliénation et la

¹ E III 32 sc. Nous nions donc le rapport entre équilibre et *hilaritas* à propos du nouveau-né, contrairement à l'interprétation qu'en donne L. Bove dans *La stratégie du conatus*, *op. cit.*, p. 108-112. Pour une autre discussion de cette interprétation, voir F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, *op. cit.*, p. 153-160. Cet ouvrage, et notamment la deuxième partie, développe de nombreux points que nous abordons dans cette partie.

² Voir L. Bove, *La stratégie du conatus*, *op. cit.*, p. 109-110. Sur ce point, voir aussi la discussion qu'engage P. Sévérac, qui développe un point de vue très proche de ce que nous tentons d'établir ici. Voir *Le devenir actif chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 350-354.

³ L. Bove, *op. cit.*, p. 111.

⁴ E V 6 sc.

⁵ E IV 45 sc.

nostalgie. Notre être est tout entier ce qu'il est actuellement, et c'est pourquoi chacun jouit de lui-même. En un sens, donc, tout le monde désire l'*hilaritas*, mais personne n'œuvre correctement de façon spontanée pour réaliser cet état. Surtout, nombreux sont ceux dont les désirs excluent de fait cet état, mais qui n'en persévèrent pas moins dans leurs désirs. L'*hilaritas* n'est pas un état virtuel de l'essence, originel et pur, avec lequel le *conatus* devrait coïncider à nouveau. Il est davantage l'effet qui résulterait nécessairement de notre force d'exister, n'étaient les contrariétés de l'existence qui sont absolument nécessaires et nous ont disposés de telle manière que ce que nous cherchons, nous ne cessons de le rater avec la meilleure foi du monde et avec tout l'élan de la passion. L'essence formelle du corps (rapport de mouvement et de repos) étant toujours absolument effectuée dans une essence actuelle, il est impossible d'y voir une nature idéale qu'il s'agirait de recouvrer ou de réaliser dans une adéquation à soi qu'exprimerait primitivement l'*hilaritas*. Ce dont il s'agit, c'est faire que cette essence, qui ne manque de rien, puisse effectivement produire tout ce à quoi elle s'efforce manifestement sans y parvenir. L'*hilaritas* n'est pas à recouvrer, elle est à conquérir, ce à quoi s'efforcent – mal – tous les hommes.

La vertu, c'est le « pouvoir [*potestas*]¹ » de réaliser tous ses désirs, c'est-à-dire le pouvoir de réaliser ce que tout le monde cherche, mais que la plupart rate. C'est le moment de faire remarquer que ces mots « *potestas* » et « pouvoir », que nous avons déjà rencontrés plus haut, n'interviennent pas ici comme l'opposé de « *potentia* » ou « puissance ». L'opposition entre *potentia* et *potestas*, nettement dégagée par Antonio Negri dans *L'anomalie sauvage*², ne doit pas être trop rigidifiée eu égard à l'usage qu'en fait Spinoza lui-même. Comme le font remarquer Aurélie Pfauwadel et Pascal Sévérac, « le pouvoir désigne l'exercice de la puissance en extériorité, il qualifie la « puissance sur », la puissance d'un être exerçant, autant qu'il peut, un effort sur d'autres êtres pour continuer à exister³ ». Cependant, il ne s'agit pas seulement du rapport de la puissance à l'extériorité, puisque Spinoza parle aussi du pouvoir de contenir les affects⁴. Comme l'écrit Ariel Suhamy : « La *postestas*, c'est la puissance en tant qu'elle exerce une contrainte sur autre chose qu'elle-même (les désirs libidineux [par ex.])⁵. » Il faudrait donc distinguer le pouvoir comme représentation abstraite de la puissance, et le pouvoir comme expression manifeste d'un effort pour persévérer dans son être dans son

¹ E IV déf. 8.

² A. Negri, *L'anomalie sauvage*, trad. F. Matheron, Paris, PUF, coll. Pratiques théoriques, 1982.

³ A. Pfauwadel et P. Sévérac, « Connaissance du politique par les gouffres. Spinoza et Foucault », dans *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, op. cit., p. 196.

⁴ E V 42 dém.

⁵ A. Suhamy, « Comment définir l'homme ? La communauté du souverain bien dans l'*Éthique* IV, 36 et sc. », art. cit., p. 91.

rapport à d'autres expressions de puissance même internes. C'est en ce sens que la vertu est *pouvoir* et non pas seulement puissance : en un sens, tout le monde est vertueux car fait effort pour l'être, mais peu d'hommes le sont car ils sont peu à en avoir le pouvoir. Nulle question ici de capacité ou de puissance qu'on se représente, mais simplement d'*un rapport de forces* favorable ou défavorable.

En ce sens, tout homme, sage ou ignorant, s'efforce d'affecter de joie ceux qui l'entourent, selon le mécanisme de l'imitation des affects qui veut que notre joie soit augmentée quand nos semblables éprouvent de la joie, d'autant plus lorsque nous pouvons nous imaginer cause de cette joie¹ ; bien peu en ont hélas le pouvoir. Cet effort pour « plaire aux hommes », selon le scolie d'*Éthique* III 29, s'exprime le plus souvent de façon passive et produit l'ambition, vaine gloire qui, à leur propre détriment, conduit les hommes au conformisme, ou, au détriment des autres et d'eux-mêmes, les conduit à l'orgueil et au dénigrement des autres, voire à la tyrannie. Cependant, il peut aussi donner lieu à l'humanité, manière d'être rationnelle selon *Éthique* IV 37 sc. 1. Autrement dit, le même effort peut s'expliquer par la nature même de la chose qui fait effort, c'est-à-dire par l'effort lui-même, mais peut aussi s'expliquer par cet effort en tant qu'il est déterminé à emprunter des dispositions du dehors. De ce qu'on *imagine* que des hommes aiment une chose, on l'aime, parfois pour le pire ; ou de ce qu'on *imagine* autrui semblable à nous, on le force à aimer ce qu'on aime ; ou enfin de ce qu'on *s'imagine* objet de louanges, on se raconte et on dénigre les autres. Entre l'ambition et l'affect rationnel de gloire², aucune différence essentielle en vérité, le même effort est à l'œuvre ; néanmoins, l'ambitieux ne cesse de se condamner à l'échec, car il est impossible que les hommes conviennent tous du point de vue des passions. Celui qui au contraire s'efforcera avec « humanité et douceur³ » de faire partager ce souverain bien qu'est l'amour de Dieu, amour suprêmement partageable, celui-là donc, s'il ne s'assure pas le succès, du moins s'efforce-t-il à quelque chose de possible. Au contraire, poursuivre désespérément la gloire dans des objets désirés par autrui nous conduit à mettre tout « notre zèle à plaire au vulgaire », mais « à notre détriment⁴ ».

Devenir sage ne consiste pas à changer de nature, mais à modifier les objets de ses amours. C'est d'ailleurs en ce sens, nous le verrons, que la politique dispose à la sagesse en proposant aux désirs des objets socialement reconnus et partageables : proposer des biens symboliques comme des costumes, des insignes ou des postes permet d'orienter les passions

¹ E III 28 à 30.

² E IV 58.

³ E IV 37 sc. 1.

⁴ E III 29 sc.

dans un sens conforme à celui de l'entendement. Mais cela n'est possible que parce que les objets les plus immédiats et apparents de nos désirs ne sont le plus souvent que des images accidentelles et des signes pour des désirs communs à tous les hommes, passionnés ou sages. En ce sens, devenir sage, c'est désirer ou aimer le même objet, mais dans un ordre conforme à la raison et à notre effort pour persévérer dans notre être. On désire toujours la gloire, on aime encore Dieu, on s'aime encore soi-même, mais notre effort pour être glorieux, aimer Dieu et s'aime soi-même n'a pas les mêmes causes ni les mêmes effets, n'emploie pas les mêmes moyens et ne passe pas par les mêmes objets immédiats. L'effort quant à lui reste le même, mais est disposé rationnellement. Si nous sommes d'autant plus aptes à faire sous la conduite de la raison ce que nous nous efforçons de faire par passion¹, c'est parce qu'il s'agit au fond de faire la même chose, mais intelligemment. Il y a en effet un « usage correct² » du désir de gloire par exemple. L'éthique spinoziste n'est pas une éthique du renoncement mais au contraire de l'effectuation de tout ce qui est brimé.

En un sens, il s'agit bien de « jouir sans entraves ». Tout le monde fait ce qu'il peut, et tout le problème vient non de ce que les hommes veulent, mais de ce qu'ils peuvent, ou plutôt ne peuvent pas, étant entendu que, spontanément, grande est leur impuissance. Chacun fait ainsi effort pour que les autres aiment ce qu'il aime, mais il est plus ou moins apte à produire les conditions pour y parvenir selon sa connaissance des hommes, selon qu'il s'efforce ou non à faire partager son amour pour un objet partageable et selon qu'il n'est pas en proie à la jalousie ou au désir contradictoire de dénigrer ceux qui sont ses égaux. Tandis que le sage ne désirera les costumes, les insignes et les postes que parce qu'il en comprend la nécessité pour entretenir la paix et la concorde et favoriser très indirectement le progrès de la raison, le passionné rationalisé malgré lui à travers les institutions politiques a changé l'objet immédiat de ses amours et travaille en conséquence à la paix et à la concorde tout en travaillant à sa gloire, mais il le fait malgré lui car son désir reste une passion.

Tout homme, et non pas seulement les hommes vertueux, désire agir selon la libre nécessité de sa nature : « le fait qu'un homme veuille vivre, aimer, etc. n'est pas le fruit de la contrainte, et pourtant c'est une nécessité³. » C'est une telle nécessité qu'on n'a jamais vu quelqu'un *ne pas le faire* : le suicide est un meurtre, et la haine résulte d'un amour premier, de soi ou d'une chose extérieure. Mais notre condition est telle qu'il est impossible d'agir

¹ E IV 59.

² E V 10 sc.

³ L56 §3. C'est ce que P. Macherey, dans *Avec Spinoza, op. cit.*, « action et opération », p. 78, appelle les « dispositions libres » : il convoque en effet ce passage pour établir que les modes aussi peuvent être dits libres, au sens le plus rigoureux du terme (celui de la déf. 7 d'E I).

effectivement selon la libre nécessité de notre seule nature, non seulement du fait des contrariétés qui nécessairement nous assaillent dès les premiers commencements de l'existence, mais aussi des dispositions incorporées qui nous conduisent parfois à vénérer ce qui nous opprime. Tout le problème est que nous naissons disposés intérieurement à persévérer dans notre être en étant cause adéquate, mais que ces dispositions sont investies toutes entières dans des dispositions de l'imagination qui leur donnent des objets ne convenant pas réellement avec notre nature, et s'exercent de la façon la plus immédiate et stupide, comme c'est éminemment le cas du nourrisson : nous naissons disposés à la vertu, mais nous naissons exposés à la nature et trop débiles pour y faire face. La raison ne désigne pas une faculté qui commande aux désirs, mais désigne la rationalisation du régime des affects de façon à ce que nos dispositions-inclinations trouvent une allure plus équilibrée et productive : la vertu est *pouvoir* [*potestas*] de faire ce à quoi nous sommes déterminés par notre nature. C'est tout le sens d'*Éthique* IV 59 sc. : ce que nous pouvons faire par passion joyeuse, nous pouvons le faire aussi, et même d'autant mieux, sous la détermination de la raison. Au fond, on ne passe pas tant de la passivité à l'activité, qu'on ne passe de l'activité impuissante stupidement conditionnée par le dehors à une activité rationnellement déterminée qui parvient à s'effectuer dans le réel. Il n'y a pas de différence de nature entre les efforts que font l'impuissant et l'homme libre, même si leur nature respective est très différente dans le degré qu'elles offrent de contentement.

3) Dis-moi comment tu es disposé, je te dirai combien tu jouis.

En quoi « le contentement qui, par exemple, mène l'ivrogne, et le contentement que possède le Philosophe » sont-ils si différents ? La réponse est d'abord quantitative : l'ivrogne ne connaît qu'un plaisir, et les obstacles – internes (la santé) ou externes (l'argent) – sur la route de sa satisfaction sont en très grand nombre. Il jouit donc peu, même s'il jouit effectivement et se réjouit de sa nature telle qu'elle est constituée – toutes choses égales par ailleurs car il est rare en réalité qu'un homme soit ivrogne sans regretter par exemple ces temps heureux où il espérait encore de grandes choses. La privation n'est rien : on ne pourra jamais dire que l'ivrogne *manque* d'aptitudes à être affecté et à affecter, et qu'il manque des joies afférentes, car il est tout entier pure affirmation de lui-même et pleine positivité ou perfection. L'ivrogne n'est pas aliéné. Il est cependant possible de constater à quel point le sage multiplie les plaisirs tandis que l'ignorant et l'esclave répètent le même, ce qui est

naturellement déceptif, car après la jouissance d'un bien « vient une tristesse extrême qui, si elle n'absorbe pas l'esprit, le trouble en tout cas et l'engourdit¹ ». C'est qu'en effet :

Il arrive très souvent, tandis que nous jouissons d'une chose à laquelle nous avons aspiré, que le Corps, changeant d'état sous l'effet de cette jouissance, se trouve déterminé autrement, et que d'autres images de choses soient excitées en lui, et qu'en même temps l'Esprit commence à imaginer d'autres choses, et à en désirer d'autres².

Cela ne serait rien si le corps et l'esprit étaient aptes à enchaîner, c'est-à-dire à véritablement passer à autre chose, et si l'agent n'en attendait pas le bonheur. Mais si les dispositions du corps sont telles que toutes les affections sont liées à la même affection dominante, l'individu ne cessera de revenir toujours au même objet, alors même qu'il éprouve du dégoût et de l'ennui³. Ce dégoût et cet ennui ne sont jamais au fond qu'un dégoût et un ennui de soi-même, impliqués dans la joie éprouvée à satisfaire l'affect qui adhère tenacement aux dépens des autres aptitudes. Le lubrique obsessionnel jouit bien évidemment, et il serait par trop moralisant de nier qu'il est content. Néanmoins, sa jouissance, en plus d'être extrêmement éphémère, reste toujours teintée d'une double tristesse : celle qu'accompagne l'anticipation de sa fin, et celle qu'accompagne la fin de la satisfaction. Mais cela n'a strictement aucune importance si l'individu est apte à être affecté par autre chose et est disposé à jouir d'autre chose, et s'il relativise la valeur des plaisirs sensuels (ce qui ne veut pas dire qu'il y renonce).

Le « philosophe » jouira-t-il de l'argent ? Poursuivre la richesse pour elle-même, c'est la prendre « pour le bien suprême⁴ ». En effet,

[...] l'argent est venu apporter un abrégé de toutes choses, si bien que son image occupe ordinairement plus que tout l'Esprit du vulgaire ; parce qu'ils ne peuvent pour ainsi dire imaginer aucune espèce de Joie que ne soit pas accompagnée par l'idée des monnaies comme cause⁵.

Il peut y avoir un usage tout à fait sage de cette disposition, qui pourtant semble être justement exclusive. Là encore, la différence entre le sage et l'ignorant n'est pas mince. En réalité, il faut comprendre l'image de l'argent comme l'équivalent du mot pour une notion universelle : moins l'imagination est apte à former des images distinctes des biens censés apporter la joie et le plaisir, plus l'esprit va confondre leur nature par ce par quoi ils conviennent entre eux, en tant qu'ils sont sources de jouissance. À cette image universelle des biens sera attachée tout naturellement l'autre chose par laquelle tous ces biens conviennent :

¹ TRE 4.

² E III 59 sc.

³ *Ibid.*

⁴ TRE 4.

⁵ E IV chap. 28.

l'image-mot et l'image-perception de l'argent. Aussi, chaque bien singulier évoquera aussitôt l'idée et le mot de l'argent, quel que soit ce bien, et quelle que soit la nature de la jouissance :

L'argent, du fait qu'il possède la qualité de tout acheter et de s'approprier tous les objets, est l'objet dont la possession est la plus éminente de toutes. L'universalité de sa qualité est la toute-puissance de son essence. Il passe donc pour tout-puissant...¹

Par conséquent, celui qui poursuit les biens mais n'est pas apte à en goûter les singularités finit par ne plus voir les biens qu'il appète et par n'apercevoir qu'une idée : celle de l'argent, source de jouissance. Aimer les richesses, c'est précisément oublier de jouir des biens :

Cela n'est vice que chez ceux qui recherchent les monnaies non par besoin, ou à cause des nécessités ; mais parce qu'ils savent les arts du gain, grâce auxquels ils s'élèvent somptueusement. Du reste, ils donnent au Corps sa pâture comme on fait d'habitude ; mais parcimonieusement, parce qu'ils croient perdre de leurs biens autant qu'ils en dépensent à la conservation de leur Corps².

Comme le disait Marx, un bon capitaliste n'est ni avare, ni dépensier. On serait cependant tentés d'opposer à cette analyse le fait que bien des hommes qui poursuivent sans mesure les richesses ne cessent d'accumuler les plaisirs, et qu'il est difficile de déterminer s'ils poursuivent l'argent *pour* les biens, ou s'ils poursuivent l'argent *et* les biens. Mais comme nous l'avons dit, c'est une distinction qui n'a pas lieu d'être : ils poursuivent l'argent *comme* ils poursuivent les biens, c'est-à-dire comme *équivalents*. Leurs aptitudes à être affectés sont si pauvres que tout se vaut : boire un champagne ou se payer une prostituée, ou faire les deux, c'est jouir, mais jouir indifféremment puisque jouir d'une seule chose au fond : jouir d'un bien en tant que bien dont l'idée est liée à celle de l'argent. « Tout se vaut tant que ça vaut ». L'argent comme équivalent général rend tous les plaisirs équivalents, échangeables – mais pas remboursables.

Au contraire, « ceux qui connaissent le véritable usage des monnaies, et font du besoin seul la mesure des richesses, ils vivent contents de peu », au sens où ils jouissent pleinement « de la santé et du progrès des sciences et des arts » que permet la richesse, ce qui est peu mais n'est pas rien. Rappelons le scolie d'*Éthique* IV 45 selon lequel il est bon de manger et boire de bonnes choses, modérément mais sûrement, se parfumer et parfumer son intérieur, acquérir des plantes vertes, des bijoux et des vêtements seyants, se divertir dans des loisirs qui exercent le corps et l'esprit, et la liste s'arrête là mais peut être continuée. L'homme libre et rationnel *accumule les plaisirs* et les diversifie, tandis que l'homme riche mais esclave, comme l'ivrogne et le lubrique, *est pauvre en plaisirs*. Et cela est directement corrélé à la

¹ Marx, *Manuscrits de 44*, op. cit., p. 207-208.

² E IV chap. 29.

diversité des dispositions du corps et de ses aptitudes : selon notre aptitude à distinguer les divers plaisirs, tous ne seront pas confondus, tous seront donc goûtés, les uns après les autres, et l'image universelle de l'argent et du mot « argent » ne saurait suffire à confondre des singuliers dont on goûte la singularité.

Mais la richesse est bien souvent recherchée non pour elle-même, ni pour les plaisirs, mais pour les honneurs : seuls les honneurs sont en effet « toujours pris pour un bien en soi et comme la fin dernière vers laquelle tout est dirigé¹ ». Mené par l'ambition de gloire, deux stratégies s'offrent à l'individu : le conformisme, qui consiste à « diriger sa vie selon le point de vue des hommes, c'est-à-dire éviter ce que la foule évite et rechercher ce que la foule recherche² », ce qui peut se faire « à notre détriment³ » ; la tyrannie, par laquelle chacun s'efforce à « ce que tous les autres vivent selon son propre tempérament », ce qui paradoxalement fait que « tous voulant être loués ou bien aimés de tous, ils se haïssent les uns les autres⁴ ». L'ambition, qui exprime en dernière instance l'effort pour persévérer dans son être dans la recherche de l'utile propre, conduit ainsi à négliger l'utile propre, et se révèle absolument contre-productive. Ceci s'explique par la polarisation affective qui consiste à rapporter absolument toutes les affections à la seule image de soi en tant que cause (imaginée) de la joie d'autrui. Tout ce que l'on fait a pour objet de produire l'assentiment d'autrui, ce qui nous conduit à aimer ce qu'il aime et à négliger ce qui est bon pour nous, ou à le forcer à aimer ce qu'on aime, suscitant sa haine. Il est alors très clair qu'on ne prend plus de plaisir, et qu'on ne goûte plus les richesses, en tant que chacune de ces affections ne produit de la joie qu'en tant qu'on l'imagine affecter de joie autrui avec l'image de soi-même comme cause. On achète alors une voiture ridicule pour finalement être comme tout le monde et s'épuiser à regarder si autrui nous regarde ; on « s'agite, fait tout pour garder sa réputation » en s'offrant du champagne et des prostituées, ce qui produit l'envie, l'indignation ou l'indifférence des autres, et on s'épuise à rabaisser la réputation des autres qui font tout pour rabaisser la nôtre⁵. C'est dire que la vaine gloire est essentiellement absence de rapport au réel au profit d'un rapport aux seuls signes, mais dont la signification est tronquée : l'objet de jouissance n'est même plus imaginé et goûté en et pour lui-même, qu'il relève des nourritures spirituelles ou des nourritures terrestres. L'expérience des choses ou des êtres extérieurs nous conduit certes toujours à les imaginer de façon inadéquate, mais ces idées indiquent ou enveloppent tout de

¹ TRE 4.

² *Ibid.*

³ E III 29 sc.

⁴ E III 31 sc.

⁵ E IV 58 sc.

même la nature du corps extérieur. La représentation de la chose et l'affect qui naît de l'affection ont d'emblée une dimension d'objectivation, de présentification qui nous fait sortir de nous-mêmes¹. Si l'idée de l'imagination est un signe, c'est d'abord un signe qui renvoie à autre chose, nous faisant ainsi éprouver cette chose. Dans la vaine gloire, il n'en va plus de même : l'idée de la chose qui nous affecte ne renvoie pas tant à la chose qu'à l'idée de soi-même telle qu'elle doit être dans l'esprit d'autrui qu'on imagine. C'est dire qu'on ne sort plus de soi, sinon pour se rapporter à autrui qu'on imagine comme nous étant semblable. Le frayage affectif est si polarisé que toute affection par une cause extérieure est aussitôt liée à une signification symbolique et sociale, ce qui empêche l'esprit de contempler la chose comme présente et d'en jouir. Finalement, on ne jouit plus que de soi. Ou plutôt, on n'espère plus que de jouir de soi. Et l'on en vient à supporter les pires humiliations de la part des maîtres qu'on envie et les plus grandes peines qu'on se donne, dans une agitation fébrile et vaine, pour parvenir à l'image de soi qu'on s'imagine que les autres loueront.

C'est donc la pauvreté des aptitudes à être affecté et à affecter qui offre un étalon de mesure des contentements des hommes : jamais on ne pourra montrer que certains individus sont *en réalité* malheureux, et il est toujours un peu suspect de voir l'empressement de certains à chercher à prouver le malheur de celui qui se dit heureux. Tout le monde est content, mais cela n'enlève rien au fait que tous les contentements ne se valent pas, et d'abord d'un point de vue quantitatif : moins nous avons d'aptitudes à jouir des choses et des autres, moins nos joies seront nombreuses. Car le problème que pose l'insuffisante culture de la plasticité de nos dispositions, ce n'est pas d'abord une question d'intensité des joies éprouvées. Spinoza reconnaît sans problème le fait que la richesse et les honneurs, à la différence des plaisirs, sont sources d'une joie qui ne cesse d'augmenter², pour autant que la fortune vienne à notre secours. De même, l'orgueil est source d'une grande joie qui rend d'autant plus difficile sa modération³, en tant que l'orgueilleux nie tout ce qui pourrait venir lui signifier son impuissance. Certes, il est, comme celui qui se mésestime, le plus soumis aux affects⁴. Cependant, cela ne s'explique pas par une aptitude extrêmement diversifiée à être affecté et à affecter, mais bien davantage par son impuissance. Affecté aussi par le désir de gloire, gloire qui tend à renforcer la fiction de soi qu'il aime, il ne voit pas qu'il « est pénible à tous⁵ ». Incapable de s'adapter aux circonstances dans son rêve de toute puissance, il doit

¹ E II 17.

² TRE 14.

³ E IV 56 cor. sc.

⁴ E IV 56 cor.

⁵ E III 30 sc.

nécessairement craindre de ne pas pouvoir accomplir ce qu'il croit pouvoir accomplir. Il est affecté de haine à l'égard des généreux, et méprise les flatteurs dont il s'entoure pourtant. Rongé par l'envie, il rêve d'être le premier, mais ne l'est pas, et cela doit bien se rappeler à lui parfois. Dans tous ces affects se manifeste son impuissance. Nous l'avons dit, le propre de l'orgueilleux, c'est de ne jamais pouvoir se confronter au réel et faire l'épreuve et les preuves de ses aptitudes, qu'il n'a pas.

Tous ces types d'hommes asservis aux passions jouissent tant que la fortune leur est favorable, et pourtant leur jouissance est médiocre, non en intensité, mais en extension. Par-delà les contrariétés internes dues à l'adhésion exclusive à un seul ou à très peu d'affects, et par-delà leur grande dépendance à l'égard des contrariétés externes, ce qui fait leur médiocrité, c'est qu'ils jouissent peu en vérité. Ils ne sont pas malheureux, mais leur bonheur est petit. Et c'est cette pauvreté quantitative des joies qui produit la pauvreté qualitative de leur bonheur.

En effet, la joie n'est pas une passion, « à moins que la puissance d'agir de l'homme ne soit pas assez augmentée pour qu'il se conçoive adéquatement, lui et ses actions¹ ». Il serait tentant de lire une telle affirmation à partir du présupposé selon lequel nous pourrions être séparés de notre puissance, et que l'augmentation serait une augmentation de l'intensité de l'effort. Mais, nous l'avons vu, une telle lecture est impossible. En réalité, ce dont il s'agit ici, c'est d'une augmentation des actions possibles, c'est-à-dire des aptitudes à interagir avec le milieu. Car l'orgueilleux est content, et il est tout entier lui-même. Il n'est séparé de rien et fait pleinement effort, autant qu'il est en lui. Son souci, c'est qu'il n'est pas grand-chose, il ne peut pas grand-chose, car il y a peu en lui. Spinoza explique ici quelque chose qui est au fond assez évident : plus nous développons nos aptitudes, plus nous nous confrontons au réel, plus nous prenons la mesure de notre puissance, de la puissance de la nature, de la puissance d'autrui, et plus on se connaît, plus on connaît Dieu, plus on connaît notre convenance avec les autres et avec la Nature. Au contraire, celui qui, focalisé sur un seul type de plaisirs, ou qui ne voit que l'argent, ou soi-même, peut certes voir son effort aidé par les circonstances et éprouver ainsi une joie, mais, en sus des contrariétés qu'il rencontrera nécessairement et qui produiront des passions tristes, il n'a rien à penser et rien à faire qui puisse le sortir de lui-même et lui faire éprouver ce qu'il est, et encore moins se comprendre. Celui-là voit son esprit tout entier empêché de penser à plusieurs choses et de les comparer. Il éprouve trop peu de joies passives.

¹ E IV 59 sc.

Le « devenir actif » passe par un développement rationnel de nos *passions*. C'est ainsi que la proposition 8 *Éthique V* énonce que « Plus il y a de causes qui concourent ensemble à exciter un affect, plus il est grand », proposition convoquée dans la démonstration de la proposition 11 qui affirme quant à elle que « Plus il y a de choses auxquelles se rapporte une image, plus elle est fréquente, autrement dit plus souvent elle est vive, et plus elle occupe l'Esprit ». Il faut bien entendre ici que l'affranchissement de l'esprit à l'égard de la puissance des affects passifs passe par un développement de la puissance *du corps et de l'esprit* à être affecté par les causes extérieures. C'est ce que confirme la proposition 9 :

Un affect qui se rapporte à plusieurs causes, et différentes, que l'Esprit contemple en même temps que l'affect lui-même, est moins nuisible, et nous en pâtissons moins, et nous sommes à l'égard de chaque cause moins affectés, qu'un autre affect également grand se rapportant à une seule cause, ou à un moins grand nombre de causes.

C'est dire que la conquête de la liberté passe paradoxalement par un développement de notre aptitude à être affecté par les causes extérieures. N'aimer que les femmes louches et ne penser qu'à ça, contrarie évidemment tout effort pour penser le réel. Pire encore, aimer « La Femme éternelle » et confondre toutes les femmes sous un schéma général confine au délire. Aimer différentes femmes, de différentes manières et pour différentes raisons est déjà meilleur. Mais mieux vaut aimer d'autres choses qu'être obsédés seulement par les femmes. Cela fera que nous serons moins empêchés dans notre effort pour penser. Encore une fois, « un affect qui se rapporte à plusieurs causes, et différentes, que l'Esprit contemple en même temps que l'affect lui-même, est moins nuisible, et nous en pâtissons moins, et nous sommes à l'égard de chaque cause moins affectés ». Considérer ainsi plusieurs choses en même temps qui nous affectent de joie, c'est être immédiatement disposés intérieurement à les comparer, distinguer, etc., bref à raisonner. Une telle ouverture au réel suppose de défaire certaines dispositions invétérées, conformément à l'expérience et à la sagesse populaire qui voit d'un mauvais œil les manies et obsessions par trop étriquées et focalisées sur un objet. Mais il ne suffit pas de défaire certains travers. Il faut cultiver nos dispositions et leur variété.

Être apte à goûter de nombreux plaisirs, c'est être apte à passer à autre chose face à une contrariété. Des affects divers viendront contrarier des affects trop puissants, le tout produisant (passivement) les conditions pour être cause adéquate de nos actions, en tant qu'elles se comprendront par notre seule nature qui est de faire effort pour persévérer dans notre être, éprouver une grande satisfaction de soi-même, voire peut-être une *hilaritas*, car notre corps peut recevoir des dispositions nombreuses et variées qui rendent notre esprit apte

à penser diverses choses, et notamment soi-même, de façon adéquate¹. Le péril qui consiste à faire de soi plus de cas qu'il n'est juste est ainsi largement réduit, puisque cette fois nous faisons l'épreuve de notre puissance. Enfin, l'esprit, libéré d'une forme d'hébétude qui n'exclut pas une grande complexité des frayages, mais tous polarisés sur une seule affection dominante, se voit *contraint* par l'imagination de considérer de nombreux objets *avec lesquels il convient*, et est ainsi joyeusement disposé de l'intérieur à penser adéquatement². *C'est donc par la culture des dispositions du corps que la libération se fera* : varier les plaisirs et les joies, se servir avec plaisir de l'argent, rechercher les honneurs sans tyranniser ni se conformer, mais simplement parce qu'on convient avec les autres et qu'on sait s'en faire aimer, voilà non le terme mais la voie de la sagesse. Cela semble, il est vrai, contredire le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* selon lequel il n'est aucun compromis possible entre la recherche des biens relatifs et la poursuite du bien souverain. Mais le texte part d'une expérience riche et informée : Spinoza a déjà éprouvé la vanité des biens relatifs, il les a déjà comparés et en a éprouvé la dimension déceptive, ce qu'il a aussi lu chez les auteurs antiques. Autrement dit, l'idée même de conquérir un bien absolu suppose un entendement déjà sur la voie de la réforme, déjà sur la voie de la vertu. La vertu est *pouvoir* de faire effort pour persévérer dans son être, sans être tout entier en proie aux causes extérieures : le prologue du traité est ce pouvoir même qui s'affirme dans l'existence.

Comment passer de l'impuissance à la vertu ? *Il faut changer de disposition, c'est-à-dire d'essence actuelle*. Pour cela, il faut le désirer, se le représenter comme possible, et surtout, qu'il soit *possible* d'en avoir envie et de se le représenter comme possible. Il faut donc admettre que la libération éthique ne dépend pas de nous, car « il n'appartient pas à la nature de chaque homme que son âme soit forte, et il n'est pas plus en notre pouvoir d'avoir un esprit sain qu'un corps sain³. »

Tout le problème consiste en ce que tous les hommes désirent exactement la même chose que le sage, mais que tous sont persuadés d'être sages puisqu'ils ne manquent de rien et ne sont pas aliénés. Tout au plus luttent-ils contre les contrariétés de l'existence, certes nombreuses. Mais encore faut-il qu'ils le fassent dans le bon sens, et non pour persévérer dans leur état serf. Comment donc libérer des hommes qui ne le souhaitent pas et sont contents de leur état ?

¹ E IV 38.

² E II 29 sc.

³ L78 §1. La même formule se trouve en TP II-6.

Paradoxalement, c'est par l'acquisition de dispositions qui nous viennent du dehors qu'une émancipation est possible : nous sommes si peu aliénés qu'il s'agit, pour être libérés, d'être changés. Le problème des esclaves accomplis, c'est qu'ils le sont essentiellement – mais on se gardera d'y voir là un essentialisme au sens courant du terme – et que personne ne vient les « forcer d'être libres », comme disait Rousseau. L'esclave accompli se distingue de l'esclave imparfait en tant qu'il est parfaitement content de son état ; l'esclave imparfait – cas le plus répandu certainement – obéit, il le fait donc de gré, mais pas de plein gré car il a d'autres désirs contrariés. Qu'on compare l'esclave Stephen (interprété par Samuel L. Jackson) dans le western de Quentin Tarantino, *Django Unchained*, avec l'esclave Solomon Northup (interprété par Chiwetel Ejiofor) dans le film de Steve Mc Queen II *Twelve years a slave*¹, deux films qui se déroulent au milieu du XIX^e siècle aux États Unis d'Amérique. Le premier personnage semble parfaitement adhérer à sa propre servitude et se bat pour préserver l'ordre établi : à la lettre, il combat pour sa servitude comme s'il y allait de son salut. Le second obéit tant bien que mal, mais se souvient de son état passé et ne parvient pas à faire de nécessité vertu. Il n'est pas loin de sombrer dans la mélancolie. La comparaison ne doit pas se faire abstraitement : on ne va pas reprocher à Stephen d'être ce qu'il est, il fait tout ce qu'il peut ; et on ne s'ébahira pas devant la résistance (toute relative d'ailleurs) de Solomon, qui jouissait avant son malheur d'une position sociale et culturelle relativement exceptionnelle pour une personne de couleur à cette époque aux USA. Pour autant, on ne va pas s'interdire d'évaluer : si Stephen et Solomon conviennent en nature (après tout, ce sont des hommes), et qu'il est légitime de les comparer, on peut se demander s'il ne serait pas bon de changer Stephen. Certains pourraient dire : « Au nom de quoi changer Stephen, s'il est plus heureux que Solomon ? ». Mais ce n'est pas au petit nombre de contrariétés qu'on évalue le bonheur, mais au grand nombre de jouissances dont un être est capable : Solomon est musicien, a des amis, il plaît aux femmes, est ingénieux et sait se rendre utile aux autres. S'il est évidemment souhaitable de le libérer des contrariétés qui pèsent sur lui, pourquoi ne serait-il pas souhaitable de libérer Stephen de ses frayages délirants qui l'empêchent de jouir mieux ?

Le salariat, « esclavage rémunéré » et contractualisé, s'efforce d'accomplir pleinement l'esclavage accompli : en plus du salaire et de la consommation, il promet aujourd'hui un « épanouissement dans la boîte ». Si le succès d'un tel management reste tout relatif, il faut néanmoins se doter des armes critiques aptes à enrayer une telle entreprise. Or, convoquer le concept d'aliénation ou de misère ne suffit pas, car il ne permet pas de comprendre

¹ Q. Tarantino, *Django Unchained* (USA, 2012), et S. Mc Queen II, *Twelve years a slave* (USA, 2013).

l'épanouissement et le sentiment réel de liberté que peuvent éprouver certains salariés qui « s'éclatent » dans « leur » boîte » et font « péter les objectifs ». Si la majorité des salariés sont essentiellement affectés par la crainte, il ne faut pas ignorer la joie que mettent certains à la reconduction indéfinie de leur servitude. F. Lordon l'explique très bien :

[...] les salariés les plus pris dans les rets de cette forme particulière de servitude passionnelle s'activent joyeusement à servir un désir qui en apparence n'est pas le leur mais que, précisément, le mécanisme affectif de la demande amoureuse fait intégralement leur. Il ne sert à rien d'en rester à l'impression première et, du dehors, de « tourner en dérision ou de déplorer » ces efforts qui paraissent « aliénés » – « comment peut-on passer 12 heures par jour à faire du contrôle de gestion et en plus aimer ça ?... ». Ces efforts ne sont pas aliénés parce qu'ils seraient *étrangers* au sujet en son noyau dur d'autonomie (celui-ci n'existe pas), sujet qui demeurerait « séparé de lui-même », mystérieuse forme d'« étrangeté à soi » que revisitent parfois des lectures pré-althussériennes de Marx. Le désir du subordonné de rejoindre le désir du supérieur, pour le réjouir et s'en faire aimer, est *son* désir sans la moindre contestation possible, et il n'y a aucune « étrangeté » là-dedans. Que ce ne soit pas *originellement* son désir importe peu : nul n'a de désir « originel », et ce désir deviendra bel et bien le sien. La seule aliénation est celle de la servitude passionnelle, mais celle-ci est universelle et ne fait objectivement aucune différence entre les hommes¹.

Le problème du consentement, ou plutôt de l'adhésion à sa propre servitude, et l'exclusion du concept d'aliénation, conduit à repenser radicalement l'émancipation. Il faut être apte à se représenter d'autres possibilités de vie et d'autres aptitudes pour *désirer* s'affranchir. Il n'est pas jusqu'aux esclaves dominés par la crainte qui ne consentent à leur crainte en se disant légitimement dominés, faisant ainsi de nécessité vertu. Au plus haut point conscients de leurs possibilités mutilées, celles-ci leur apparaissent comme des abstractions impossibles. Ne faut-il pas leur donner le *pouvoir* de leur vertu *fondamentale* ? Mais, dira-t-on, au nom de quoi changer les hommes ? Faut-il encore supposer une « essence idéale² » qui serait comme l'étalon de mesure à l'aune duquel il faudrait juger les hommes, et les conformer à ce qu'on suppose qu'ils devraient être ? Ce serait là réintroduire l'idée d'une essence dont on serait séparé, qui ne serait pas actuelle et dont on serait aliéné. Ce serait aussi faire preuve de tyrannie en jugeant les hommes d'après ce qu'on voudrait qu'ils fussent, plutôt qu'à les évaluer d'après ce qu'ils sont et peuvent.

¹ F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., p. 101.

² Spinoza parle d'essence idéale à propos de l'essence formelle, dans le TP II-2. Il faut comprendre par là que cette essence n'enveloppe pas l'existence. Une fois existante, comme nous l'avons dit plus haut, l'essence formelle ou idéale est tout entière effective et actuelle.

Chapitre X

« Deviens ce que tu es »

Il est impossible de distinguer une essence virtuelle et une essence actuelle : la puissance, qui définit la chose, est tout entière actuelle. Pour en rester au corps, la nature d'un corps singulier (rapport déterminé de mouvement et de repos) est toujours effectuée dans une certaine disposition singulière actuelle, sans restes. De même, « l'esprit pense », et il pense toujours, pleinement et absolument, même s'il ne pense qu'à des sottises. L'effort est toujours épuisé¹. On ne peut donc déterminer l'impuissance, considérée comme critère de hiérarchisation, comme qualifiant objectivement une chose relativement à son effort. Il est impossible de considérer que l'impuissance qualifie la chose en tant qu'elle n'effectue pas tout ce qu'elle peut. Encore une fois, chacun agit d'après les lois de sa nature.

On pourrait alors penser qu'agir d'après les *seules* lois de sa nature consiste à agir d'après sa raison. La tentation serait grande, et certains textes nous y invitent apparemment, de considérer que l'impuissance consiste dans le non usage de la raison, et que la vertu consiste dans une vie conduite rationnellement. Cela n'est pas faux, évidemment. Mais cela n'est pas satisfaisant : en quoi « agir d'après les seules lois de notre nature » serait-il équivalent à « agir d'après sa raison » ? Serait-ce parce que notre nature serait d'être rationnel ? Mais jamais Spinoza n'a prétendu que la nature de l'homme, qu'on l'entende de manière spécifique ou individuelle, serait d'être un animal rationnel. Agir d'après sa raison n'est pas plus « naturel » qu'agir d'après ses « affects ». C'est tout le paradoxe : agir d'après sa raison, soit, encore faut-il y être disposé, et il semble plus « naturel » de vivre selon ses passions que de vivre rationnellement. Que veut donc dire cette expression : « vivre selon les seules lois de sa nature », et quel est son rapport à la raison ? Par « raison », il semblerait qu'il faille aussi entendre « rationalisation des moyens de production », c'est-à-dire des conditions de l'action : doter une nature du pouvoir *d'effectuer* sa puissance, d'avoir le *pouvoir* de manifester *toute* sa puissance en rencontrant le moins possible de contrariétés et en impliquant

¹ Voir P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza, op. cit.*, p. 35, où l'auteur fait référence à Deleuze lisant Beckett.

le moins possible d'inhibitions, cela doit passer par une inculcation d'aptitudes à *savoir faire* quelque chose de la réalité qui nous entoure. La conquête d'une vie pleinement intellectualisée passe peut-être par des voies bien peu « intellectuelles » en vérité.

1) L'imagination et la raison, main dans la main

Maintenir la possibilité d'un progrès éthique tout en affirmant le caractère absolument actuel et sans réserve de la puissance, refuser le concept d'aliénation et relativiser l'idée d'un devenir actif, autant de positions qui supposent de mobiliser à nouveau la distinction entre aptitudes et dispositions. Il est clair que chacun agit d'après sa nature telle qu'elle est disposée, et qu'en ce sens, tout le monde est vertueux. Cependant, il est aussi très clair que la nature de l'homme est d'être plastique et qu'elle peut acquérir diverses aptitudes qu'on se représente comme possibles : la « chose » humaine peut subir de nombreux changements sans mourir. C'est ce qui fait que, du point de vue de l'imagination comme de la raison, on perçoit et conçoit une hiérarchie entre les individus : certains œuvrent à leur propre mort en croyant vivre pour éviter la mort, tandis que d'autres vivent en ne craignant pas la mort ; l'adulte même s'étonne d'avoir été un nourrisson¹, et s'il ne plaint pas ce dernier, du moins ne l'envie-t-il pas².

Tandis que la raison nous convainc que chaque chose est aussi parfaite qu'elle peut l'être, l'imagination nous fait croire qu'une chose peut être autre, *car elle a égard au temps* : or, toute éthique suppose une référence au *temps*, et à un avenir notamment. Ici, raison et imagination marchent main dans la main : l'une explique par la nature même du corps et de l'esprit humain les conditions ontologiques d'un changement, dont elle indique cependant que nous ne pouvons en être la cause libre, tandis que l'autre indique dans la comparaison des êtres les conditions éthiques d'un *progrès*. Autrement dit, si chacun agit d'après sa nature telle qu'elle est disposée de façon pleinement actuelle, chacun *pourrait* agir mieux d'après une nature *imaginée*, qui ne correspond à rien d'autre qu'à une nature autrement disposée, c'est-à-dire ayant acquis des *aptitudes*. Rappelons en effet que « tout ce que l'homme imagine ne pas pouvoir faire, il l'imagine nécessairement, et cette imagination le dispose [*disponere*] de telle sorte qu'il ne peut pas faire, en vérité, ce qu'il imagine ne pas pouvoir faire³ ». L'inverse est vrai, sous certaines conditions : ce que l'homme imagine pouvoir faire, il l'imagine nécessairement et cette imagination le dispose de telle sorte qu'il peut faire, en vérité, ce qu'il

¹ E IV 39 sc.

² E V 6 sc.

³ E III déf. 28 des affects, expl.

imagine pouvoir faire. Nous disons bien qu'elle le *dispose* à pouvoir faire : l'imagination produit un *désir* de faire, premier pas vers la contraction d'aptitudes. Certes, l'orgueilleux ne peut pas réellement faire tout ce qu'il imagine pouvoir faire, mais cela ne constitue pas une objection à la sentence précédente, bien au contraire : au comble de l'ignorance de soi, il s'imagine *avoir fait* ou *savoir faire* déjà ce qu'il ne peut pas, ce qui le dispose à *croire avoir fait* ou être ce qu'il n'a pas fait et n'est pas. Lorsqu'il raconte ses hauts faits ou se vêt des costumes des puissants, il *croit* être ce qu'il n'est pas. Ces dispositions considérées, il est impossible qu'il acquière de nouvelles aptitudes.

Toute la fonction du concept d'aptitude se conçoit ici : sa dimension comparative et temporalisée le place d'emblée dans un discours fondé sur l'imagination comme raison pratique (discours du devoir), tandis que sa dimension concrète et actuelle renvoie à la raison théorique (discours de l'être). La distinction entre contingent et possible¹ vient compléter l'appareil conceptuel chargé d'assurer la dimension affective, passive et imaginaire de l'émancipation éthique. Cette distinction n'apparaît qu'à la quatrième partie de l'*Éthique*, après la préface dans laquelle Spinoza a énoncé les conditions d'une émancipation à l'égard de la servitude : la constitution d'un *modèle* de nature humaine, de l'ordre de l'imagination. C'est ce qui explique que le livre IV s'intitule « De la servitude humaine », alors que bien des propositions portent sur le modèle de sagesse : ce modèle doit *passivement* affecter l'individu, de façon à éveiller en lui un désir suffisamment *fort* pour contrecarrer ses tendances spontanées et invétérées. La catégorie du possible est une catégorie utile d'un point de vue pratique, même si elle est inadéquate d'un point de vue théorique : « pour l'usage de la vie, il vaut mieux – bien plus, c'est indispensable – considérer les choses comme possibles² ». Il faut *croire* en la possibilité d'acquérir des aptitudes pour les acquérir ; il faut que les parents *croient* avoir été nourrissons et être devenus adultes pour qu'ils éduquent le nouveau-né de façon à ce qu'il développe ses aptitudes. Mais en quoi consiste alors ce progrès ? Comment parler alors de « vivre selon les seules lois de sa nature », si le devenir éthique et rationnel passe par l'imaginaire et la passivité ?

Il ne s'agit certainement pas d'agir *enfin* d'après les lois de sa nature : chacun agit toujours d'après les lois de sa nature, chacun s'efforce de persévérer dans son être. Tout le problème, *c'est que l'être en est incapable*, il y est *inapte*, et ce parce qu'il n'a pas les dispositions pour le faire. L'impuissance, ce n'est pas le manque de puissance, ni même l'hétéronomie. L'impuissance, c'est le fait *d'être inapte à faire ce qu'on fait*. C'est le fait que

¹ E IV déf. 3 et 4.

² TTP IV-1.

notre effort pour persévérer dans notre être joue à plein régime, mais ce régime est mauvais, la chose s'élançait vers la mort, non parce que l'effort manque, donc, *mais parce que l'essence actuelle est débile* :

Certains esprits sont remarquables parce qu'ils gardent ainsi toute leur fraîcheur, tout comme un poisson rouge d'âge patriarcal garde jusqu'au bout l'illusion de sa jeunesse qu'il peut nager en droite ligne au-delà du bocal qui l'emprisonne. Mme Tulliver était un aimable poisson rouge de cette espèce, et, après s'être cogné la tête contre le même milieu résistant pendant quatorze ans, elle s'y précipitait encore aujourd'hui avec un empressement toujours vif¹.

La vertu, nous l'avons vu, est *pouvoir* de persévérer dans son être selon les seules lois de notre nature² : l'impuissance, c'est l'*inaptitude* de le faire, même si l'individu s'efforce de le faire. Et si l'essence est parfaite du point de vue de la raison, et qu'elle opère *autant qu'il est en elle*, l'imagination perçoit, et la raison sait, que l'être est *plastique*. Autrement dit, il s'agit non pas d'augmenter notre puissance conçue comme effort, ni d'agir d'après les lois de notre nature, mais d'augmenter notre puissance *d'agir*, en augmentant nos *aptitudes*, pour « *pouvoir* » agir d'après les lois de notre seule nature : il faut *imaginer* une nature qui *pourrait faire* ce que la nature actuelle *cherche à faire*, c'est-à-dire persévérer dans son être. Agir d'après la raison, cela voudrait d'abord dire être doté d'une nature rationalisée, c'est-à-dire *adaptée* à ce que nous nous efforçons de faire, et ajustée au réel qui n'est pas téléologiquement ajusté à nos désirs.

L'expression selon laquelle on doit agir « d'après » sa raison reste un langage d'imagination qui se représente les choses de façon abstraitement intellectualiste. Dans le *Traité politique* II-20, Spinoza explique très bien qu'il est impossible, au sens strict, d'« obéir » à la raison. Agir rationnellement, c'est d'abord être déterminé à agir intelligemment, selon un régime pertinent. Agir sans raison, c'est agir bêtement, selon un régime inadéquat qui correspond mal à ce que nous sommes pourtant. Très concrètement, c'est ce qu'explique Spinoza à propos d'Adam : s'il était au pouvoir [*potestas*] d'Adam « d'user correctement de la raison », « il faisait alors nécessairement effort, autant qu'il était en lui, pour conserver son être et la santé de son âme » ; mais l'expérience montre qu'il n'a pas conservé la santé de son âme : « il faut donc reconnaître 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 affects³. » C'est dire qu'Adam rationnel et Adam débile ne sont pas différents, d'un certain point de vue : s'il avait pu, Adam impuissant aurait fait ce qu'Adam rationnel aurait fait s'il avait existé... Et peut-être la peinture d'un Adam puissant aurait donné au puéril

¹ G. Eliot, *Le Moulin sur la Floss*, *op.cit.*, p. 114.

² E IV déf. 8.

³ TP II-6.

Adam l'idée de faire autre chose que de se promener bêtement dans son jardin et de se laisser tenter à la première occasion. Le malheur des impuissants pourtant disposés à la vertu réside dans le fait qu'ils sont inaptes à connaître le bonheur de la vertu. La différence éthique se situe moins dans une aliénation ontologiquement impossible, que dans une différence dans le succès et la réussite de la persévérance dans l'être, succès et réussite directement dépendants des dispositions acquises.

En quoi le passionné est-il cause inadéquate, et le sage cause adéquate de ses actions ? On ne peut s'expliquer le comportement du premier (au sens le plus trivial de « s'expliquer » : ce qu'il fait est « débile », absurde) que par des causes extérieures (Ève la tentatrice) et par son impuissance relativement à elles (inapte à aimer d'autres choses, il est subjugué par la beauté de la première femme qu'il rencontre), tandis qu'on s'explique le comportement du second par sa nature même : il fait effort pour persévérer dans son être, son comportement semble adéquat. Certes, le premier aussi faisait effort pour persévérer dans son être. Mais c'est là qu'il est consternant, au vu du résultat. Il est consternant *pour nous*, pas forcément de son point de vue, car son essence est tout entière actuelle et que son effort *est* cette essence même : s'il ne rencontre aucune contrariété, il est content. Mais son contentement est tout aussi débile que ses dispositions, son « âme » est à l'image de ce qu'il est. Si l'on demande à l'avare *pourquoi* il agit comme il le fait, il répondra qu'il agit de la façon la plus intelligente qui soit : « quand on ne voit pas qu'on ne voit pas, on ne voit même pas qu'on ne voit pas¹. » Mais à la première contrariété rencontrée, il regrette, se plaint, dénigre, etc. : c'est dire qu'il se rend bien compte de l'inanité de ce qu'il fait et de ce qu'il est, même s'il ne peut l'envisager qu'à partir de ce qu'il est (l'avare reste avare). On ne peut pas dire qu'il manque de quelque chose quand il est joyeux : il est tout entier lui-même, il n'est pas aliéné ; mais ce qu'il est et ce qu'il fait est si stupide qu'on ne peut l'expliquer que par l'intervention de causes extérieures qui dépassent sa puissance. Pourtant, on ne cesse de souligner qu'il existe des orgueilleux ambitieux athées avares qui sont joyeux : n'est-ce pas là le signe qu'ils font effort et le font bien ? Pas de vaine gloire sans agitation, pas d'orgueil sans aveuglement et menace, pas d'athéisme sans complaisance dans les biens vains et futiles, pas d'avarice sans peu de joies en vérité. Il ne s'agit pas de *vouloir* que les méchants soient tristes, par ressentiment et esprit de vengeance : s'ils sont heureux, tant mieux pour eux. Mais leur régime est comparativement stupide, et ne s'explique que par des circonstances extérieures.

¹ P. Veyne, *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 1983, p. 127.

Le sage, cause adéquate de ses actions, peut persévérer dans son être en ce qu'il a été éduqué de telle sorte que les contrariétés l'affectent moins, et qu'il a trouvé le temps de développer sa connaissance de la nature. Son effort aussi s'explique, en quelque manière, par des causes extérieures : encore une fois, on ne naît pas sage, on le devient. Que ne faut-il pas de « dispositions du dehors » reçues dans l'expérience et l'éducation pour pouvoir enchaîner ses affections corporelles selon un ordre valable pour l'entendement ! Lier le *mot* « Dieu » à « Cause de soi », « puissance infinie », « cause immanente », « cause libre et nécessaire », et le délier de *l'image* de Dieu, cela ne se fait pas tout seul. Mais on peut dire de l'homme libre qu'il agit d'après les seules lois de sa nature tout simplement parce que ce qu'il est et fait est suffisamment convaincant pour se dire que c'est bien lui qui l'a « voulu ». Celui qui a un corps apte à lier ensemble ses affections selon un ordre conforme à la raison, a-t-on besoin, pour comprendre ce qu'il dit et pense, de faire référence à « l'ordre fortuit de la nature » ? La thèse apparemment paradoxale mais très convaincante énoncée dans le *Traité politique* II-7 éclaire bien cette question : plus un individu agit rationnellement, plus il agit nécessairement, au sens où ses actions découlent de son être de la façon la plus naturelle (rationnelle) qui soit, et plus il est libre ; plus il agit selon des affects passifs, plus ses orientations sont absurdes (« choisir les maux plutôt que les biens ») en tant qu'elles ne s'expliquent pas pleinement par sa propre nature, et plus elles peuvent sembler contingentes, c'est-à-dire contraintes ! Finalement, le sage semble plus automate que l'ignorant qui suit des trajectoires somme toute étranges. Et pourtant, rien de plus naturel qu'être débile, et rien de plus cultivé et travaillé que la rationalité du sage.

La différence éthique entre l'activité et la passivité se situe dans cette question de la détermination des actions et des pensées par la nature de la chose *seule*. Il ne peut être question d'aliénation ou de séparation, puisque l'effort est, quant à lui, toujours plein et entier. La question consiste non dans le fait d'être étranger à soi-même ou non, mais dans le fait d'adopter un régime, un rythme, une attitude, une manière, une façon d'être plus adaptée à ce qu'on cherche, ou plutôt devrait chercher, selon une représentation imaginaire réglée par la raison. Autrement dit : le pire des passionnés comme le plus grand des sages font *au fond* (l'effort est *fondement* de la vertu) la même chose, et y sont déterminés par leur essence ; mais il y en a qui le font bien, d'autres qui le font mal, et ce d'un point de vue subjectif et comparatiste. Les sages font des choses qui s'expliquent (qu'on comprend) à partir de leur seule nature, tandis que les autres font tellement n'importe quoi qu'il faut examiner les causes extérieures pour en rendre compte. La hiérarchie ne se situe pas tant au niveau des affections du dehors auxquelles sont exposés tous les hommes, sages ou ignorants, mais au niveau de la

rationalité de leur régime affectif eu égard à leur essence. Cette hiérarchie ne renvoie pas à un jugement moral : du point de vue de Dieu, peu importe qui fait quoi et comment, et du point de vue de la raison, cela importe seulement en tant que l'avare, l'orgueilleux et le bavard conviendront mieux avec nous s'ils raisonnent.

La comparaison a beau être le fait de l'imagination, qui compare des choses qui n'ont pas à être comparées, il n'en est pas moins vrai qu'il y en a qui, « en servant, brûlent¹ » : on n'a jamais vu d'imbéciles heureux, à moins de confondre le bonheur de celui qui vit sous la détermination de la raison avec l'épanouissement moribond du libidineux, la fascination délirante de l'amant pour son argent, sa femme, sa voiture et son chien, et l'agitation permanente de celui qui poursuit les honneurs. Encore une fois, il ne faut pas concevoir cette hiérarchie de façon morale. Nul reproche n'est fait ici aux ignorants. Simplement, on constate, quand on compare par l'imagination les choses entre elles, une échelle des jouissances et des malheurs, ce qui incline la raison à penser les causes de cette hiérarchie. Ce qui fâche toujours Blyenbergh, ce n'est pas que Spinoza soit relativiste, car en un sens, c'est Blyenbergh qui est relativiste : c'est lui qui ne conçoit pas de différence de valeur entre le lubrique adultère et le sage vertueux et qui éprouve le besoin conséquent de croire en un jugement dernier qui récompensera le second pour condamner le premier. Au contraire, pour Spinoza, « l'existence est une épreuve », selon la formule de Deleuze² : et celui-ci précise qu'elle est une épreuve « physico-chimique », une « expérimentation », et non « un jugement ». Mais elle n'est pas non plus une compétition sportive : loin de voir dans la vie humaine une course dont le vainqueur n'est déterminé qu'à l'aune de la comparaison avec les autres compétiteurs, à la manière de Hobbes³, Spinoza la voit plutôt comme un parcours d'obstacles où gagne celui qui

¹ L19 §10.

² G. Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, op. cit., p. 58.

³ Hobbes, dans *De la nature humaine*, trad. Baron d'Holbach, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1999, chap. IX, § 21, écrit : « La vie humaine peut être comparée à une course, et quoique la comparaison ne soit pas juste à tous égards, elle suffit pour nous remettre sous les yeux toutes les passions dont nous venons de parler. Mais nous devons supposer que dans cette course on n'a d'autre but et d'autre récompense que de devancer ses concurrents./S'efforcer, c'est appéter ou désirer./Se relâcher, c'est sensualité./Regarder ceux qui sont en arrière, c'est gloire./Regarder ceux qui précèdent, c'est humilité./Perdre du terrain en regardant en arrière, c'est vaine gloire./Être retenu, c'est haine./Retourner sur ses pas, c'est repentir./Être en haleine, c'est espérance./Être excédé, c'est désespoir./Tâcher d'atteindre celui qui précède, c'est émulation./Le supplanter ou le renverser, c'est envie./Se résoudre à franchir un obstacle prévu, c'est courage./Franchir un obstacle soudain, c'est colère./Franchir avec aisance, c'est grandeur d'âme./Perdre du terrain par de petits obstacles, c'est pusillanimité./Tomber subitement, c'est disposition à pleurer./Voir tomber un autre, c'est disposition à rire./Voir surpasser quelqu'un contre notre gré, c'est pitié./Voir gagner le devant à celui que nous n'aimons pas, c'est indignation./Serrer de près quelqu'un, c'est amour./Pousser en avant celui qu'on serre, c'est charité./Se blesser par trop de précipitation, c'est honte./Être continuellement devancé, c'est malheur./Surpasser continuellement celui qui précédait, c'est félicité./Abandonner la course, c'est mourir. » On remarque que la course n'a donc pas d'autre terme que la mort, conformément à l'idée de Hobbes selon laquelle « la félicité est une continuelle marche en avant du désir d'un objet à un autre, l'obtention du premier n'étant toujours rien d'autre que le moyen d'atteindre le second. » Hobbes, *Léviathan*, op. cit., chap. XI, p. 94. Cela dit,

s'en est sorti joyeusement, pourquoi pas en s'étant allié aux autres car « rien n'est plus utile à l'homme que l'homme », ce qui suppose un minimum d'intelligence. Dans la course spinoziste comme dans la course hobbesienne, la sanction (victoire ou défaite) est interne, comme le dit Durkheim, elle est une conséquence nécessaire de la vie qu'on mène : si le point de vue de l'imagination se représente les sanctions sur un mode synthétique et artificialiste exigeant l'intervention d'un juge appliquant une loi, le point de vue rationnel nous apprend qu'il n'est de sanction que mécanique et analytique, autrement dit naturelle¹. Il n'est pas question de jugement. Mais à la différence de l'analogie hobbesienne de la vie avec la course, il n'est pas non plus question chez Spinoza de déterminer une hiérarchie en fonction de la place relative *des autres*, mais bien davantage de le faire en fonction de l'aptitude *de chacun* à être heureux : si Hobbes n'a pas de perspective éthique, Spinoza privilégie au contraire une telle perspective, non pour juger, mais pour jauger. On évaluera la vie de celui qui préfère vivre suspendu à un gibet en fonction de son essence : si cela convient réellement (ce qui est impossible, une essence n'étant rien d'autre que l'effort pour persévérer dans l'être), « il agirait comme le dernier des idiots s'il ne se pendait pas² ». Imaginons qu'une telle nature, affectée par les causes extérieures ou n'ayant reçu aucune éducation, soit rendue inapte à nouer une corde, ou qu'elle soit si attachée à certains plaisirs que son effort pour se pendre se trouve contrarié : sa vie n'est alors pas heureuse.

Si toute chose fait effort pour persévérer dans son être et que c'est là son essence actuelle, il y a des efforts ou des essences actuelles plus efficaces que d'autres. La différence éthique se situerait donc dans le pouvoir ou l'aptitude à faire ce que tout le monde fait. De l'essence d'une chose on ne peut déduire la durée de cette chose³. Il est cependant possible, à partir de l'expérience, de constater un fort coefficient de corrélation entre les aptitudes d'une chose et sa durée ou sa béatitude, en tant que toute chose est une partie de la nature qui nécessairement pâtit⁴. Il est donc légitime et même nécessaire de comparer les êtres, de façon à dégager une norme. Il faut pour cela distinguer la comparaison abstraite et la comparaison concrète, ce que fait Spinoza dans la préface d'*Éthique* IV. La comparaison abstraite consiste à juger une chose à l'aune d'une autre, érigée en norme universelle qu'on applique à tous les

l'image de la course n'est qu'une analogie qui tend à caricaturer l'anthropologie hobbesienne. Sur la proximité et les différences entre Hobbes et Spinoza à propos des activités humaines dans la vie commune, à partir de la comparaison hobbesienne des passions à une course : P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 114-115.

¹ Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 2002, p. 60 à 62. Cette distinction permet de comprendre la différence que fait Spinoza entre règle et loi dans L19 §8.

² L23 §10.

³ E III 8.

⁴ E IV 4.

singuliers qui y ressemblent (selon l'analyse des notions universelles d'*Éthique* II 40 sc. 1). Abstraction est donc faite de la singularité de ces deux réalités (le modèle est lui-même une image, un schéma singulier) au profit d'une notion universelle qui n'est qu'un être de raison. De cela découlent les jugements selon lesquels la nature ou la chose pèche, manque, fait défaut, etc. Il est aussi possible de juger une chose plus ou moins parfaite en fonction de sa réalité qu'on compare à un transcendantal (encore une fois conformément à *Éthique* II 40 sc. 1) : certains nous semblent plus ou moins avoir d'« étantité » que les autres. Contre une telle comparaison abstraite, Spinoza fait jouer l'identification de la perfection à la réalité : toute chose réelle est aussi parfaite qu'elle peut l'être, selon la nécessité des lois de la nature. Rien n'est impuissant, tout est vertueux. Cependant, la nécessité de faire référence à un possible (des aptitudes), inhérente à l'entreprise éthique, le contraint à maintenir non seulement les vocables bien/mal, mais aussi parfait/imparfait. C'est alors qu'une comparaison concrète est constituée : une chose est plus ou moins parfaite qu'une autre en tant qu'elle « s'approche plus ou moins » du modèle de sagesse décrit à la fin d'*Éthique* IV. En quoi cette comparaison à un autre modèle est-elle plus légitime que l'autre ? C'est que le contenu du modèle *n'est rien d'autre que les propriétés communes aux essences de chacun*, et c'est là que l'imagination observe un ordre valable pour l'intellect, en se conformant à une notion *commune* et non plus universelle de l'homme¹ : tout homme s'efforce de persévérer dans son être (effort ici conçu comme propriété et non comme essence singulière), de convenir ou de faire convenir autrui à sa propre complexion, de rechercher l'utile propre, de ne pas craindre la mort, de s'aimer soi-même, etc. Autrement dit, à la différence de la comparaison abstraite, il ne s'agit pas de juger l'essence singulière à l'aune de ce qu'elle n'est pas mais qu'on s'imagine devoir être, mais d'évaluer à quel point elle est loin de *réussir* à être ce qu'elle est déjà. Il ne convient pas en effet de demander à un cheval d'être un homme, mais *il convient de montrer à un homme comment il pourrait faire pour accomplir ce qu'il s'efforce déjà confusément d'accomplir*. Passer à une plus grande perfection, en effet, ce n'est pas se transformer, changer de nature, mais simplement faire que *notre* effort (lui-même en fait composé des efforts de nos parties) parvienne à se manifester sans encombres, sans contrariétés, y compris sans les contrariétés qui se sont constituées intérieurement par le déséquilibre des affections. Une chose est plus ou moins parfaite selon qu'elle est plus moins

¹ Sur le sens précis à accorder à la conservation des termes « bien/mal » dans l'*Éthique*, voir la mise au point de Ch. Jaquet, dans *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Les publications de la Sorbonne, 2005, le chapitre intitulé « La positivité des notions de bien et de mal », p. 77-89.

triste ou joyeuse¹, et d'autant plus parfaite que sa joie est active et se comprend par les seules lois de sa nature : autrement dit, que son régime d'existence est ajusté et productif. Selon qu'elle est plus ou moins cause adéquate de ses actions, que sa puissance d'agir « se comprend » plus ou moins « par l'intermédiaire de sa nature », elle sera dite puissante ou impuissante. Il ne s'agit donc plus de juger une chose à partir de ce qu'elle n'est pas mais devrait devenir ou être, mais de l'évaluer par rapport à ce qu'elle *est*. Non pas qu'elle soit aliénée : elle l'*est*, cet effort pour agir d'après les seules lois de sa nature, et elle ne peut être rien d'autre. Mais cet effort qu'elle est ne peut se *manifester* que selon des frayages contreproductifs et ne cesse de rencontrer des obstacles. Non pas désaliéner donc, mais émanciper, affranchir un effort aussi actif qu'il peut l'être, mais empêché extérieurement et intérieurement.

Dans une telle évaluation, on ne fait plus la leçon à personne, puisqu'on dit à chacun, concrètement, ce qu'il est essentiellement. Tout le problème éthique n'est pas de transformer le vice en vertu, mais de faire que le fondement de la vertu puisse s'effectuer sans contrariétés, externes mais aussi incorporées. Il y a là un critère strictement *existentiel* : il ne s'agit pas de juger imparfaite une *essence*, et encore moins de juger une existence à l'aune d'un être de raison abstrait et fictif, mais d'évaluer l'écart manifeste entre ce *qu'est* la chose (effort pour persévérer dans son être) et sa réussite *dans l'existence*. Encore une fois, si se pendre manifestait la pleine réussite d'un effort pour persévérer dans son être, qui serions-nous pour juger ? Il en va de même de l'individu très complexe qu'est la Cité : en un sens du mot « péché », qu'il ne faut entendre ni juridiquement, ni moralement, ni théologiquement, mais « au sens où philosophes et médecins disent que la nature pêche », c'est-à-dire au sens où un être vivant tombe malade ou s'égaré, on peut dire en effet qu'une Cité pêche « lorsqu'elle accomplit quelque chose de contraire au commandement de la raison² ». Pécher, c'est agir bêtement, c'est-à-dire ne pas avoir le *pouvoir* d'agir intelligemment. Et la Cité est tenue « de veiller à n'être pas [elle]-même la cause de sa mort – prudence qui n'est en rien obéissance, mais liberté de la nature humaine³ ». Si des individus, hommes ou Cités, semblent se précipiter à la mort, alors on peut dire, de manière impropre car finaliste, qu'ils ratent leur cible, en étant hélas pleinement eux-mêmes.

¹ E III 11sc.

² TP IV-4.

³ *Ibid.* S'il n'est pas question d'obéissance mais de liberté, le « commandement de la raison » auquel il est fait allusion dans la citation précédente ne doit donc pas être entendu comme une loi transcendante, mais comme la loi immanente qu'est l'essence même de la chose.

Si une telle évaluation comparative est concrète, c'est parce qu'elle consiste à évaluer une chose en prenant en compte sa nature, ses dispositions innées et acquises qui aident ou contrarient le déploiement manifeste et sans frein de son effort, et les aptitudes qu'on se représente comme possibles à l'aune de l'image d'une nature humaine accomplie *dont on sait qu'elle se distingue* du point de vue des dispositions actuelles, mais dont on sait que la chose *pourrait* partager les dispositions au nom d'une acquisition possible des aptitudes et de *ce qu'elle est essentiellement et actuellement*. La rationalité de l'imagination consiste ici dans le fait que le modèle de nature humaine n'a plus pour origine la confusion des images de corps singuliers qui nous fait imaginer une nature virtuelle plus ou moins actualisée, mais a pour corrélat dans l'intellect la *connaissance* de la nature plastique de l'homme ainsi que les propriétés communes des corps et des esprits humains, connaissance qui nous fait imaginer une nature qui parviendrait à effectuer manifestement ce à quoi elle s'essaye actuellement mais sans succès.

Il faudrait en réalité distinguer le possible et le virtuel : si l'on se représente la chose comme étant virtuellement vertueuse et puissante, le risque est de poser une réalité qui transcende l'actualité et dessine un horizon final au cœur même de l'essence de la chose, qui ne serait donc pas tout entier elle-même en acte. La façon même que nous avons eu, ci-dessus, de distinguer l'effort que tout le monde fait, et les frayages dans lesquels il est pris, laisserait entendre un effort virtuel séparé de ce qu'il peut. Au contraire, la catégorie du possible, que nous n'avons pas distingué jusqu'à maintenant de celle du virtuel, ne fait qu'indiquer un rapport extérieur à la chose : fondamentalement liée au temps, elle ne prétend pas porter sur ce qu'est la chose réellement, mais sur l'imagination de ce que serait la chose si les causes étaient données. Paradoxalement, le possible n'exclut pas l'idée selon laquelle tout est en acte, puisqu'il ne désigne qu'une notion de l'imagination et une ignorance de l'enchaînement nécessaire des causes et des effets. L'utilité pratique d'un tel concept est que l'idée de possible, en tant qu'elle est imaginée *en acte* par un esprit, *détermine* cet esprit à agir conformément à ce possible désiré (dont l'un des exemples privilégié est ce qu'on appelle la « prophétie autoréalisatrice »), ce qui n'est pas le cas de ce qui est virtuel, qui prête à la chose ce qu'elle doit pourtant acquérir par un changement d'elle-même. Car l'effort a beau être toujours déjà vertueux, en un sens, il n'est pas une tendance spontanée à la vertu, sorte de bonne nature qui serait téléologiquement tension vers le vrai bien. Toute chose fait effort pour persévérer dans son être et cet effort est toujours pleinement en acte. Par la comparaison des possibles, on comprend que cet effort serait meilleur s'il était pris dans d'autres dispositions, puisque l'individu débile fait actuellement, *au fond*, la même chose que le sage.

2) De la nécessité de s'aliéner

Et c'est en ce sens que tout le monde est vertueux, et que bien peu de gens le sont : bien peu parviennent à exister comme ils font effort pour exister. Certes, il y a des êtres qui traversent une grande partie de leur existence en éprouvant des joies passives, mais Spinoza ne fait que leur montrer ceci : ce dont vous jouissez, à *quel point pourriez-vous en jouir mieux* si vous déployiez vos aptitudes de façon à être cause adéquate. Mais ces aptitudes ne sont pas virtuellement comprises dans l'essence de la chose : il faut les acquérir. Il ne s'agit pas de changer de nature, mais de changer nos dispositions, la manière ou essence actuelle dans et par laquelle notre puissance s'épuise toujours.

L'idée de Spinoza consiste à montrer que celui qui persévère bien dans son être, c'est *en tant* qu'il est actif et qu'il le fait avec intelligence, c'est-à-dire qu'il agit d'après les seules lois de sa nature. Son effort est au plus haut de son effectivité, il est rationnel, même au sens le plus trivial de ce qui est efficace. Celui qui le fait mal, c'est *en tant* qu'il est passif, c'est-à-dire opère d'après les lois de sa nature telle qu'elle est affectée par les causes extérieures de façon irrationnelle : il fait effort, mais cet effort ne cesse d'être contrarié, intérieurement selon ses frayages et extérieurement selon les obstacles. En un sens, puisque toute chose s'efforce de persévérer dans son être, toute chose partage ce fondement de la vertu, et toute chose est cette *activité* même de déploiement de sa force d'exister ; mais en un autre sens, selon le régime, le rythme, la manière, l'*ingenium*, certains sont plus vertueux que d'autres, au sens où ils *réussissent* mieux : ils se savent éternels, jouissent d'un bien inaltérable et partageable, tout en jouissant en même temps de la gloire, des richesses et des plaisirs.

Il serait donc possible de dire qu'il n'y a pas à *devenir* actif, *puisque'on l'est déjà tous*. Il faudrait davantage *s'émanciper*, affranchir le *conatus* des inhibitions qu'il rencontre dans l'extériorité et que ses diverses parties exercent les unes sur les autres¹. Si, en un sens, tout le monde est actif et que, en un autre sens, tout le monde est passif, il faut concevoir la libération éthique comme une question de proportion : la question est en effet de savoir ce que nos opérations doivent à notre seule nature, et ce qu'elles doivent aux causes extérieures. Certaines opérations sont clairement expliquées par la contrariété qu'un effort a rencontré, elles sont clairement passives, même si c'est une force d'exister active qui s'est vue contrariée et qui réagit en conséquence ; d'autres sont expliquées par des contraintes extérieures, mais

¹ Nous rejoignons totalement la remarque de Ph. Zafiran : « Bien que [Spinoza] n'utilise pas explicitement ce terme, il nous semble possible de parler de *processus d'émancipation* par lequel un individu progresse dans la liberté, sans pour autant cesser d'être sous la domination du régime des passions. » Ph. Zafiran, « Puissance et communauté (à partir de Spinoza) », dans *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, op. cit., p. 177.

elles ne font qu'aider les dispositions de l'agent qui étaient contrariées par d'autres ; enfin, certaines situations ne sont plus que des occasions pour l'individu de déployer son savoir-faire. Reste encore à déterminer si son savoir-faire s'explique quasi-exclusivement par les rencontres passées fortuites, ou si son savoir-faire est cohérent avec son effort pour persévérer dans son être. Il est vrai qu'il y a tous les éléments pour penser un devenir : celui qui s'émancipe devient plus actif qu'il n'était avant, mais il se fait du même coup plus passif qu'il ne le devient : on n'est jamais passif *ou* actif¹. Il est vrai aussi que le concept de devenir n'implique pas la référence à un état final achevé prédéfini. Il insiste aussi sur le nécessaire changement qui doit survenir en nous, à la différence du concept d'émancipation qui semble faire signe vers une nature vertueuse déjà constituée. Cependant, le *mot* « devenir » semble lié immédiatement, dans le langage courant, à la représentation d'une finalité et de l'achèvement d'une perfection. L'expression « devenir actif » risque aussi de masquer le fait qu'on l'est toujours déjà au moins un peu. L'émancipation insiste davantage sur une force active qui est empêchée, contrariée dans ses effets, et situe la question de l'activité et de la passivité du côté de la proportion plutôt que de l'écart entre un état donné et un état final. Ce qui finalement est le plus intéressant, ce n'est peut-être pas tant le nom qu'on donnera à ce mouvement éthique, que le fait qu'il soit si difficile à nommer adéquatement.

S'émanciper, est-ce faire retour à une essence première qui serait aliénée ? Le concept d'aliénation, aussi pertinent soit-il dans un discours politique, risque toujours d'envelopper l'idée d'une bonne nature de la nature, d'une essence originelle dont la pureté et la vérité serait salie par l'histoire. Rien n'est plus étranger au spinozisme que ce « mythe d'une sagesse originaire et perdue qu'il faudrait restaurer² ». Sur ce point, le passage suivant d'*Individu et communauté chez Spinoza* de Matheron met bien en évidence une certaine confusion qu'entretient l'idée d'aliénation :

Si notre corps fonctionnait à son niveau d'actualisation optimum, si tout ce qu'il faisait vérifiait l'équation théorique qui se déduit de sa formule F', l'ordonnance de ses affections serait l'expression adéquate de son essence : celle-ci transparaîtrait dans sa manière d'exister *hic et nunc* [...] Mais il n'en est pas ainsi, du moins au départ : notre corps, en réalité, n'existe que déformé par les causes extérieures qui le soutiennent, si bien déformé qu'il en devient méconnaissable ; l'enchaînement désordonné de ses affections ne nous permet pas de reconstituer sa loi interne. Sa structure est là, en permanence ; mais elle n'émerge pas, camouflée qu'elle est sous l'afflux des déterminations qui lui viennent de l'environnement³.

¹ Voir ce que dit G. Deleuze sur le devenir, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 9.

² A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, coll. Philosophie de l'esprit, 1984, p. 21.

³ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 69. Suivant cette logique, A. Matheron refuse de distinguer *coercere* et *minuere* (*ibid.*, p. 60 note 63), puisque l'idée d'aliénation laisse ouverte la possibilité qu'un effort ne soit pas pleinement actuel. Pourtant, encore une fois, Matheron refuse aussi une telle interprétation (*ibid.*, p. 95).

Matheron semble ici oublier ce qu'il ne cesse pourtant de montrer : l'accès à la liberté et à la sagesse suppose un grand changement de soi-même par les causes extérieures (essentiellement politiques à ses yeux). Il ne peut ignorer non plus la débilité de l'état originel. En réalité, le concept d'aliénation entretient la confusion entre essence originelle idéale et état premier authentique. Il faut soutenir que notre état premier est absolument conforme à notre essence originelle idéale, mais qu'il n'a rien d'authentique, si bien qu'il faut changer d'état pour que cette essence fonctionne correctement, ce que Matheron sait pertinemment d'ailleurs, et que le concept d'aliénation vient, nous semble-t-il, obscurcir. Il en va de même des autres formulations souvent utilisées par d'autres commentateurs pour signifier la passivité : « déformation » ou « défiguration » du *conatus*, « séparation de l'individu d'avec le fonctionnement optimal et la pleine actualisation de son essence »... autant de façons de parler qui laissent entendre qu'un individu peut ne pas être pleinement lui-même et ne pas faire tout l'effort qu'il peut pour être ce qu'il est. Or, se libérer, est-ce retrouver la pureté de ses origines et son identité fondamentale, comme une authenticité fourvoyée par l'extériorité, source de vice ? Nullement : cet effort que nous sommes dès les premiers instants de notre existence *n'a pas* le bon régime. Il n'y a pas de bonne nature de la nature dans le spinozisme, notre essence n'est pas *virtuellement* vertueuse, et l'être ne naît pas ajusté à une fin dont il serait séparé par des événements. La partie I de l'*Éthique* est la première partie d'une *éthique* : elle a pour sens de prendre acte de cet état de fait qui veut que l'homme n'ait pas été créé en vue d'une fin à laquelle il devrait moralement se conformer. Démoraliser la nature, c'est se donner le moyen de penser les conditions concrètes d'une libération. La nature n'a pas créé le monde pour l'usage de l'homme, et n'a pas créé l'homme adapté à l'usage du monde. La quête de l'origine repose sur l'ignorance de la bêtise des origines, et l'innocence du nourrisson n'est rien d'autre que l'idiotie servile de l'impuissant. Les choses *naissent* désajustées par rapport à ce qu'elles *sont*. En effet, « Chaque chose, autant qu'il est en elle [*quantum in se est*], s'efforce de persévérer dans son être¹ » : autant qu'il est en elle, ni plus, ni moins, et il ne peut en être autrement, puisque l'effort que fait chaque chose pour persévérer dans l'existence est l'expression même de « la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit² ». Toute chose agit donc, et tente d'effectuer sa puissance. Mais un obstacle se trouve *par définition* sur la route de cet effort, du fait même de la finitude du mode : « étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante, par qui la

¹ E III 6.

² E III 6 dém.

première peut être détruite¹ ». Si la chose fait effort autant qu'il est en elle, elle ne peut pas grand-chose et devra nécessairement mourir. S'il est possible, en imagination, de se représenter un effort qui s'exprimerait dans une autre essence actuelle, du point de vue de la raison, l'effort s'exprime et s'épuise toujours dans une essence actuelle d'abord impuissante.

La seule chose qu'il nous reste donc à faire est d'accroître notre puissance. Non pas notre effort bien sûr, toujours épuisé et sans réserve, mais les conditions de son effectuation (aptitudes) *contre* les obstacles extérieurs et *avec* les aides qu'il rencontre. La chose naît démunie, car il n'y a pas, dans la nature, de Providence. C'est la raison pour laquelle d'autres que soi sont requis pour nous rendre puissants : « nous nous efforçons donc avant tout de faire que le Corps du nourrisson se change... ». La débilite absolue de notre état premier commande l'urgence première (« avant tout »), pour nous mais aussi pour les causes extérieures qui s'y efforcent, d'une contrainte. La nature est si peu « bien faite » qu'il y a tout à faire. Absolument disposé à faire effort, il faut l'effort d'autres choses pour nous disposer à *bien* faire effort, le bien n'ayant ici aucune connotation morale, mais une connotation *vitale*. C'est ça, ou la mort. Chacun fait tout ce qu'il peut, et c'est là le fondement de la vertu ; mais il ne peut pas tout, c'est là l'origine de l'impuissance. Cette impuissance est originelle, non pas historique : elle est la condition même de notre existence. S'il faut donc parler d'une « stratégie du *conatus*² », cette stratégie est *aussi* celle d'un être qui nous est extérieur et nous *force* à changer, car seul un être qui *imagine* un autre état possible peut désirer le changement. Marcher, parler, cela se fait sous la contrainte (qui n'est pas la contrariété). Élever, c'est d'abord dresser, même si ce dressage trouve un relais dans les dispositions innées ou acquises de l'agent qu'on élève. Personne ne plaint les enfants d'être ce qu'ils sont, les enfants eux-mêmes ne se plaignent pas, et (presque) tout le monde aime les enfants ; mais tout le monde fait effort pour remédier à cette condition débile : chacun sait qu'un tel état condamne la chose à périr.

C'est en ce sens qu'il faut bien parler de « devenir », même s'il s'agit moins de devenir actif que de devenir apte à l'être dans l'effectivité. Car il ne s'agit pas de devenir ou de redevenir soi-même, mais de changer radicalement, sans aller jusqu'à la transformation, pour parvenir à bien faire ce qu'on a au fond toujours fait. P. Sévérac, dans *Le devenir actif chez Spinoza*, met l'accent sur le fait que la chose est toujours déjà active. Le thème de la distraction, central pour sa démonstration relativement à l'esprit, met bien en évidence ce point. La distraction désigne en effet une activité pleine et entière, mais détournée de sa

¹ E IV axiome.

² Titre de l'ouvrage de L. Bove, *La stratégie du conatus*, *op. cit.*

productivité manifeste maximale par le pauvre nombre d'objets que l'esprit considère. La distinction du corps organique et du corps affectif qu'il opère dans cet ouvrage a cependant l'inconvénient de faire comme si le corps physique était déjà tout constitué, toujours déjà dans son plein régime d'activité. Mais c'est le corps physique lui-même qui doit s'affranchir, au sens où il doit développer sa puissance d'agir et de résister pour parvenir à effectuer ce pour quoi il fait effort. Le fait que Sévérac ne distingue pas conceptuellement aptitude et disposition du corps l'empêche de considérer que les aptitudes, notion éthique au contenu mi-imaginaire, mi-rationnel, renvoient à la fois à des dispositions physiques actuelles et à des dispositions physiques possibles, indiquant un devenir actif du corps organique lui-même. Aussi faisons-nous effort pour que « le Corps du nourrisson se change, autant que sa nature le souffre et s'y prête, en un autre qui soit apte à beaucoup de choses ». Le nouveau-né fait effort, autant qu'il est en lui, pour persévérer dans son être, mais pour persévérer dans son être, il va lui falloir changer, non pas seulement à cause des choses extérieures, mais aussi grâce à elles. Et certes, l'ambitieux, l'ivrogne, etc., sont quant à eux les victimes des causes extérieures, mais cela pourrait-il être le cas si la puissance d'y résister leur avait été donnée ? Agir selon les seules lois de sa nature : rien ne le peut sans y être disposé par des causes extérieures, dispositions qui consistent à conquérir la puissance d'agir (ou le « pouvoir [postestas] dont parle *Éthique* IV déf. 8 à propos de la vertu) nécessaire pour s'affranchir des « dispositions du dehors » contre-productives et être « disposé du dedans », ce qui est impossible sans rencontrer le dehors. Toute chose est disposée à faire effort pour persévérer dans son être (fondement de la vertu), mais cet effort est aveugle ou malvoyant, voire contrarié, bien que pleinement actuel : il faut donc le disposer d'une certaine manière pour qu'il soit « disposé du dedans ». D'un effort sauvage, passer à un effort cultivé. Il faut se rendre étranger à soi-même, pour être meilleur, non pas au sens où il faudrait changer de nature, mais au sens où il faudrait s'émanciper de son état d'origine et se renforcer face aux vicissitudes de l'existence.

Pour cela, il est nécessaire d'imaginer des aptitudes que nous n'avons pas, d'entrevoir un régime d'activité plus productif que celui qui est le nôtre. Il n'est pas question de devenir ce qu'on n'est pas du point de vue de notre nature, ou de devoir être ce qu'on est essentiellement, mais de pouvoir l'être, ce qui suppose qu'on parte non de ce qu'on doit être (puisque on l'est déjà et qu'on ne peut pas être autrement) mais de ce qu'on est : de nos dispositions, innées ou acquises ; et, de là, tâcher de changer notre essence actuelle. Le salut ne peut venir que du dedans et du dehors. Nous sommes tous toujours déjà disposés à l'activité, et il faut entendre « disposés » en ce sens le plus actuel qui soit : nous sommes tous

actifs. La seule différence entre l'activité et la passivité, c'est que le *conatus* est plus ou moins pris dans des frayages contre-productifs et des circonstances extérieures contrariantes. Il faut donc soutenir l'idée selon laquelle tout le monde est actif, tout le monde fait effort pour agir d'après la seule nécessité de sa nature, mais bien peu sont aptes à un tel régime d'existence. C'est dire que le problème fondamental de la servitude, ce n'est pas d'être aliéné, mais de ne pas l'être : être « soi-même » et le rester, n'est-ce pas là signe d'impuissance, selon la proposition 38 d'*Éthique* IV ?

3) Disposé à la liberté, disposer à la liberté : la contrainte éducative

Le passage de la servitude à la liberté ne peut se réduire à une réduction des contrariétés. Les parents s'efforcent à pourvoir aux besoins du nourrisson, mais cela n'empêche pas celui-ci d'être absolument esclave des circonstances, même s'il est joyeux. Or, un tel état de servitude est proportionnel au nombre d'aptitudes du corps et, corrélativement, de l'esprit. La libération a pour condition nécessaire l'acquisition des aptitudes qu'on se représente comme possibles et qui permettront au corps et à l'esprit d'effectuer tout ce à quoi ils font, actuellement mais bêtement, effort. Le nourrisson ne sait ni parler, ni marcher, ni raisonner : or, pour communiquer ses besoins (ce à quoi manifestement s'efforce le nouveau-né), pour les satisfaire de façon indépendante (ce à quoi il s'efforce aussi manifestement) et ajustée à sa nature (il poursuit évidemment ce qui lui semble utile), il lui faut développer ces aptitudes. Mais il ne peut évidemment *se* donner ces aptitudes. De même, l'avare ne peut *se* décider à multiplier ses affects. Il faut donc les y *contraindre*.

Il y va bien de la contrainte : changer le nourrisson, ce n'est pas forcément le contrarier, mais c'est exercer une action extérieure sur son corps (et corrélativement son esprit). Si l'éducation (ou le dressage) peut néanmoins espérer avoir une efficacité sur l'individu, c'est qu'elle peut parier sur la bonne disposition de l'agent à recevoir cette éducation, sinon de plein gré, du moins de bon gré. Toute contrainte n'est pas contrariante, et peut même parfois passer pour de la spontanéité aux yeux de l'agent. Autrement dit, *c'est parce que l'agent fait déjà effort pour ce à quoi on tend à l'élever qu'il est possible qu'il soit élève, même si du point de vue objectif, c'est-à-dire de Dieu, il ne manque de rien.*

Cela ne signifie en rien qu'il faut le laisser s'exprimer, puisqu'il s'agit de le changer. Il faut au contraire lui imposer une nouvelle disposition du corps et de l'esprit, pour le disposer à agir de façon à ce qu'il puisse et veuille ce pour quoi il fait déjà débilement effort. Ce n'est pas là une exigence propre à la nature *de l'enfant*, mais une exigence propre à la nature *des parents*, et de la société dans son ensemble. L'enfant, lui, ne se plaint jamais d'être ce qu'il

est. Jamais un individu ne peut aspirer par lui-même à changer s'il n'y est pas disposé. Le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*, sous ses accents parfois volontaristes, montre en vérité un individu en proie à une urgence vitale, une détresse morale qui le *contraint* à instituer une nouvelle règle de vie¹. Et Spinoza le fait certes de bon gré, mais, du moins dans un premier temps, pas de plein gré – qu'on se rappelle les tergiversations et les tentatives de compromis auxquelles il fait allusion – alors même qu'il est *déjà* disposé, tant par sa propre culture que par sa situation personnelle², à pouvoir vouloir et penser ce qu'il se prépare à faire. Il convient donc de reconnaître que la libération à l'égard de l'extrême servitude qui est notre état donné passe par une contrainte extérieure fondamentale qui nous modifie plus ou moins de bon gré. Il n'y a là nul paradoxe, à partir du moment où l'on tient ensemble les éléments suivants : l'essence actuelle d'un individu est de faire effort pour persévérer dans son être, tel qu'il est constitué (dispositions du corps et de l'esprit) ; si l'on accepte de comparer concrètement les individus entre eux, il est possible d'évaluer la valeur de l'un à l'aune de l'autre sans juger, mais en comprenant non pas tant ce qui lui manque (la privation n'est rien) que ce qu'il pourrait gagner (aptitudes du corps et de l'esprit) ; dès lors, il est légitime de changer l'individu, *même s'il est content*, même s'il n'est pas aliéné, même s'il n'aspire en rien à changer et est tout disposé à être ce à quoi il est disposé.

Cependant, il est aussi essentiel de comprendre la nature de cette contrainte extérieure. Spinoza ne cesse d'insister sur la faible valeur de la crainte et des menaces, non pas tant pour se faire obéir que pour changer les dispositions des individus. De même, la peur ne fait que disposer un homme à faire ce qu'il ne veut pas, ou à vouloir ce qu'il ne fait pas, etc. C'est dire que la crainte ne modifie en rien les dispositions des individus, mais prend appui sur certaines pour en contrarier d'autres : le plein gré est alors absent. C'est la raison pour laquelle l'éducation privilégie, ou *doit* privilégier, les affects de joie, et notamment l'espoir : il faut nécessairement contraindre, mais sans contrarier, ou le moins possible. Prendre appui sur les dispositions naturelles des enfants se révèle ainsi plus productif que de contrarier ses tendances. Spinoza explique ainsi l'inculcation des mœurs même les plus arbitraires : parce qu'ils sont naturellement enclins à la gloire et sont sensibles aux louanges, selon le principe de l'imitation des affects, les enfants peuvent apprendre à désirer, aimer ou haïr certains

¹ Nous ne revenons pas en détail sur ce texte, commenté par P.-F. Moreau dans *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *op. cit.*, voir notamment p. 62 sur la différence entre le « je » cartésien et le « je » spinoziste, ainsi que p. 109 et *sq.* Voir aussi P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 228, qui écrit : « il a fallu une certaine disposition d'esprit, ou encore ce que nous pourrions appeler une certaine "attention affective", pour parvenir à la pensée de la nécessité d'une "attention intellectuelle". »

² Spinoza pourrait-il apercevoir la vanité de la recherche des honneurs, des richesses et des plaisirs comme fin en soi s'il avait été par exemple membre du Conseil des Dix-sept de la puissante V.O.C. (Compagnie néerlandaise des Indes orientales) ?

actes¹. Ces dispositions naturelles ou incorporées fonctionnent comme un relais qui fait passer la pilule de la contrainte éducative, plus proche du dressage (qui n'implique en rien la violence) que de l'instruction ou de l'éducation². Ici se joue l'incorporation de l'ordre social établi selon une violence symbolique qui trouve dans l'adhésion du dressé les conditions de son dressage³.

Il en va de la relation maître – élève comme de la relation de la Cité avec ses sujets, et plus généralement de la puissance et de ce sur quoi elle s'exerce : « lorsque nous disons que chacun peut décider ce qu'il veut d'une chose qui relève de son droit, ce pouvoir doit être défini non par la seule puissance de l'agent, mais également par les aptitudes du patient⁴. » Le sentiment d'impuissance de la part du maître n'est le plus souvent pas dû à sa propre impuissance, mais bien davantage à l'impuissance de l'élève à faire ce que la puissance du maître commande. C'est là l'impuissance du maître que de ne pas comprendre que sa puissance ne peut pas tout et qu'elle doit s'adapter à une réalité extérieure parfois franchement peu disposée à recevoir son enseignement :

Si je dis en effet par exemple que je peux à bon droit faire ce que je veux de cette table, je n'entends certes pas que j'ai le droit de faire que cette table mange de l'herbe ! De la même façon, bien que nous disions que les hommes relèvent non de leur droit mais de celui de la Cité, nous n'entendons pas que les hommes perdent la nature humaine pour en adopter une autre ; ni par conséquent que la Cité ait le droit de faire que les hommes s'envolent, ou – ce qui est tout aussi impossible – que les hommes considèrent comme honorable ce qui provoque le rire ou le dégoût⁵.

Il arrive ainsi que faire aimer un contenu à certains enfants relève du même défi que de faire manger de l'herbe à une table, n'était qu'à la différence d'une table, un être humain est plastique. La puissance d'inculcation des mœurs et des connaissances est nécessairement limitée par les aptitudes du patient à recevoir cet enseignement, aptitudes qui n'ont rien de rigide et sont plastiques, mais dans certaines limites constituées par la nature humaine et par la biographie sociale et culturelle de l'individu. Il faut donc à la fois prendre en compte les aptitudes présentes (l'enfant n'est pas apte à comprendre ici maintenant) ainsi que la nature même de l'individu qui borne nécessairement l'imagination des aptitudes possibles : on ne pourra jamais inculquer à un homme qu'il est bon de manger une table. La violence ou le mépris de la Cité ou d'un quelconque maître à l'égard de ses sujets ne s'explique que par son impuissance à comprendre que le patient n'est pas apte à comprendre, impuissance qui fait

¹ E IV 27 expl.

² A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, op. cit., p. 16 et 19.

³ P. Bourdieu, *La domination masculine*, op. cit., p. 55-56.

⁴ TP IV-4.

⁵ *Ibid.* Voir aussi TTP XVII-1 à 3.

naître la haine réciproque, le mépris ou l'indignation. Si Spinoza prône la nécessaire adaptation de la puissance éducative à ce sur quoi elle s'exerce, ce n'est pas au nom d'une mièvrerie qui consisterait à refuser toute contrainte, mais au contraire au nom de l'efficacité d'une telle contrainte. De même qu'il est « impossible, pour celui ou pour ceux qui détiennent la souveraineté, de courir les rues ivres, ou nus avec des prostituées, de se comporter en histrions, de violer ou de mépriser ouvertement les lois instituées par eux-mêmes, et avec cela conserver leur majesté », de même il est impossible pour un maître de conserver son autorité s'il ne s'adapte pas un minimum aux mœurs de ceux qu'il cherche à éduquer et leur témoigne tout son mépris : ce serait alors « changer la crainte en indignation et par conséquent la société civile [ou par exemple la classe] en société hostile ».

C'est un trait caractéristique du vulgaire d'éduquer les enfants en prenant appui sur la logique naturelle des affects : « les hommes sont, de nature, enclins à la Haine et à l'Envie, à quoi s'ajoute l'éducation même. Car les parents, d'ordinaire, incitent [*concitare solent*] les enfants à la vertu par le seul aiguillon de l'Honneur et de l'Envie¹. » Pascal s'en était lui-même inquiété :

La gloire.

L'admiration gâte tout dès l'enfance. « Ô que cela est bien dit ! ô qu'il a bien fait, qu'il est bien sage, etc. »

Les enfants de P.R. [Port-Royal] auxquels on ne donne point cet aiguillon d'envie et de gloire tombent dans la nonchalance².

Pascal renvoie ici à un problème qui oppose les jansénistes aux jésuites, et en réalité, les jansénistes à eux-mêmes. Les premiers reprochent aux seconds de fonder l'éducation sur les vices de l'humanité pécheresse en prenant appui sur les passions : l'émulation est en effet censée permettre d'inciter, par la compétition pour les honneurs, l'enthousiasme pour l'apprentissage³. Pourtant, Racine rappelle que les Petites Écoles de Port-Royal ont été créées pour remédier aux inconvénients d'une éducation solitaire, elle-même imaginée pour remédier à la corruption censée régner dans les collèges jésuites :

Quelques personnes de qualité, craignant pour leurs enfants la corruption qui n'est que trop ordinaire dans la plupart des collèges, et appréhendant aussi que, s'ils faisaient étudier ces enfants seuls, ils ne manquassent de cette émulation qui est souvent le principal aiguillon pour

¹ E III 55 sc. Rappelons cependant qu'il vaut mieux une telle éducation que pas d'éducation du tout : E V 39 sc. Voir aussi F. Toto, « Tra natura e storia: il caso degli usi e dei costumi nel pensiero di B. Spinoza », in R. Colombo, N. Marcucci, G. Mormino (a cura di), *Spinoza e la storia*, Napoli, Ponte Vecchio, (à paraître), qui écrit que « les coutumes peuvent être conçues comme condition non seulement de la *détermination* de la nature humaine, mais de son *émergence même*. » Nous traduisons.

² Pascal, *Pensées*, op. cit., Le Guern, 59.

³ Sur ce point, voir P. Magnard, *Pascal. La clé du chiffre*, Paris, La Table Ronde, 2007, p. 236.

faire avancer les jeunes gens dans l'étude, avaient résolu de les mettre plusieurs ensemble sous la conduite de gens choisis¹.

L'image de l'aiguillon, qu'on a rencontré aussi chez Pascal et Spinoza (en latin, aiguillon se dit *stimulus*) et dont l'usage se trouve aussi, nous l'avons déjà dit, chez Cicéron, est tout à fait adéquate pour décrire l'inculcation de dispositions. Ce mot désignait à l'origine une tige de bois au bout de laquelle se trouvait une pointe par laquelle on faisait avancer les bœufs, chevaux de trait ou esclaves. L'aiguillon est bien une contrainte extérieure, mais elle est censée produire de la part de l'agent une action, et non de la contrarier. On stimule *une partie* de la chair (la passion est l'affection d'une partie du corps) pour exciter la bête et la faire avancer. Ce n'est pas tant une contrariété qu'une aide ou une incitation, car on pense bien qu'il faut que le cheval ou l'esclave (ou le salarié) soit disposé à avancer pour qu'un simple aiguillon suffise – il faudrait affiner puisque nous faisons ici abstraction des menaces et sanctions qui planent en cas de désobéissance.

Les jansénistes sont ainsi conduits à reconnaître un certain bon usage des passions considérées pourtant comme les sources du péché. Comme l'explique Aude Volpilhac :

Nicole, dans le *Traité de l'éducation d'un Prince*, bien qu'il condamne fermement la curiosité des lecteurs de romans, légitime son usage auprès des jeunes enfants en recourant à cette alliance de termes qui aurait pu sembler contradictoire à l'auteur du *Traité de la Comédie*, « l'honnête curiosité »².

Nicole écrit en effet :

On doit tâcher d'inspirer aux enfants une honnête curiosité de voir des choses étranges et curieuses, et de les porter à s'informer des raisons de toutes choses. Cette curiosité n'est pas un vice à leur âge, puisqu'elle sert à leur ouvrir l'esprit, et qu'elle peut les détourner de plusieurs dérèglements³.

En réalité, il n'est pas contradictoire, pour Nicole et Pascal (on ignorera ici les différences pourtant importantes entre ces deux auteurs), de soutenir la nature essentiellement vicieuse des passions humaines tout en affirmant leur caractère productif : l'ordre de la concupiscence produit, par le jeu spontané des passions, et davantage encore s'il est orienté par des maîtres vertueux – c'est-à-dire jansénistes –, un « bel ordre⁴ » qui mime celui de la première nature, tel un « tableau de la charité⁵ ». C'est là la marque de la misère de l'homme, que de ne pouvoir s'élever que par ce qui l'abaisse, et c'est aussi la marque de la grandeur

¹ Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 2012, première partie, p. 122.

² A. Volpilhac, « *Le secret de bien lire.* » *Lecture et herméneutique de soi en France au XVII^e s.*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 473.

³ Nicole, *Essais de morale*, « *Traité de l'éducation d'un Prince*, deuxième partie, contenant plusieurs avis particuliers touchant les études », §XV, [1670], choix d'essais introduits et annotés par L. Thirouin, PUF, 1999, p. 286-287, cité par A. Volpilhac, *op.cit.*

⁴ Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, Le Guern, 97.

⁵ *Ibid.*, 109.

première de sa nature prélapsaire¹. Quand Pascal fustige le recours aux flatteries de l'amour propre, pour ensuite noter que sans elles, les enfants tombent dans l'indifférence, il ne faut pas y voir la moindre contradiction : c'est au contraire la preuve que la contradiction se trouve dans la nature humaine elle-même, contradiction que vient résoudre le christianisme, et qui explique le constant double mouvement de Pascal : abaisser l'homme qui se vante, mais aussi vanter l'homme qui s'abaisse².

La position spinoziste à l'égard de cette question de l'éducation est relativement originale. Au plus loin d'un discours théologique qui conduit à insister sur la duplicité de l'homme dont la grandeur ne se marque plus que sur fond de misère, et qui nourrit un usage ambivalent des passions dans l'éducation, Spinoza ne peut considérer le fait de prendre appui sur les dispositions affectives des enfants comme un vice, au sens moral et religieux du terme. C'est une nécessité, au sens où le vulgaire étant essentiellement mu par les passions, il ne peut éduquer ses enfants que selon sa propre complexion qui trouve dans les dispositions innées de leurs rejetons un relais efficace.

Cultiver l'esprit de compétition est certes un excellent moyen de dressage, en ce qu'il fait relayer la contrainte éducative par les dispositions naturelles de l'enfant à l'envie et à la gloire. C'est en ce sens que dresser, c'est contraindre, mais ce n'est pas nécessairement forcer. L'enfant fait spontanément effort pour affirmer ce qui pose sa puissance d'agir et nier ce qui la contrarie, et a donc tendance à faire de lui plus de cas qu'il n'est juste, et faire des autres moins de cas qu'il n'est juste. À cela s'ajoute le fait que l'enfant prend naturellement plaisir à ce à quoi les autres qui lui ressemblent prennent plaisir, ce qui le conduit à désirer faire ce qui leur plaît au détriment parfois de ce qui serait bon pour lui. De là, son orgueil se voit encore accru par la gloire qu'il conquiert à imiter ainsi les affects des autres. Loin de « tomber dans la nonchalance » si l'on n'use pas de « l'aiguillon d'envie et de gloire », l'enfant fait effort, autant qu'il est en lui, pour persévérer dans son être, et l'envie et la gloire ne sont pas des remèdes à un ennui premier, mais l'effet d'une force d'exister fondamentale. Les parents ne font que se reposer sur ce « fondement de la vertu », qui n'est cependant pas la vertu, pour les élever à ce qu'ils croient être la vertu : la bonne réputation et les bonnes mœurs. D'un certain

¹ A propos de Pascal, P. Magnard, *Pascal. La clé du chiffre*, op. cit., p. 236, explique : « Derrière ces vues pédagogiques, il y a essentiellement une certaine conception de la malléabilité de l'homme "ployable à tous sens", sans que jamais aucune constitution originaire n'en vienne limiter l'indéfinie capacité de changement [...] »

² Pascal, *Pensées*, op. cit., Le Guern, 121.

effort spontané¹ orienté selon des dispositions du dehors (image de soi qui nous affecte aux dépens de la connaissance de soi ; image des autres qui nous affecte aux dépens de notre utilité propre ; images qui nous déterminent à la haine et à l'envie à l'égard des autres hommes qui nous sont pourtant les plus utiles), l'enfant passe à un effort cultivé qui fait de l'arbitraire des mœurs ainsi naturalisé l'objet même de tous ses désirs. Le désir de plaire et de séduire conduit tout naturellement à se conformer à la complexion des autres qui nous entourent, tout cela étant évidemment surdéterminé par la classe sociale et, plus généralement, par la société particulière dans laquelle on vit. Les *vocations* enfantines (« faire comme papa » ? médecin ou pompier ? « faire comme maman » ? instit' ou maman ?) sont l'expression naïve, vécue sur le mode de la révélation spontanée de soi à soi-même, d'un conditionnement dès le plus jeune âge, conditionnement qui n'est jamais vécu sur le mode de la contrainte contrariante. L'ambition de gloire conduit paradoxalement au conformisme, de façon à se faire attribuer les valeurs établies : « Ainsi, entre autres par son système d'éducation, de formation et d'orientation, la société tout entière travaille à produire les images vocationnelles qui précolinéarisent les individus, futurs enrôlés conditionnés à désirer l'enrôlement². » C'est la raison pour laquelle il n'y a pas à s'étonner que tant de gens aient les désirs qui conviennent à l'ordre social établi, comme l'avait remarquablement montré Bourdieu. Cette socialisation (ou domestication) qui compte sur le relais des incitations parentales que l'enfant assure par son effort le plus essentiel pour persévérer dans son être avec l'idée de soi-même comme cause de joie connaît certes des ratés – l'enfant qui fuit les réprobations de ses parents pour aller à l'armée – mais qui obéissent encore aux mêmes principes – désir de gloire déçu par exemple, et échappement vers des voies encore prédéterminées et utiles à l'État.

On ne peut voir dans une telle éducation une vertu, au sens pédagogique et éthique du terme. Loin de considérer l'impuissance humaine comme une fatalité ou comme l'effet d'une volonté fondamentalement corrompue, Spinoza ne considère pas ce mode d'éducation comme étant le meilleur. En effet, si le recours au désir de gloire n'est pas forcément contraire à la raison, l'incitation à la poursuite des honneurs et à l'envie relève quant à elle d'une stratégie

¹ En réalité, rien n'est jamais vraiment spontané : assez tôt, l'enfant repère de la façon la plus automatique et « naturelle » ceux dont il poursuit le regard et ceux qui lui sont indifférents, et l'image de soi qui l'affecte d'orgueil est déterminée par l'image de soi qu'il « faut » se donner relativement à ceux dont il valorise le regard.

² F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, op. cit., p. 105. D'où le fait qu'il est impossible de parler d'aliénation ou de servitude volontaire, si l'on entend « volontaire » au sens propre du terme (car on peut parfaitement soutenir, comme nous n'avons cessé de le faire, que l'agent peut opérer volontiers de façon servile) : « Reste que ces désirs induits de l'extérieur [aimer la vente, l'audit, etc.] mais devenus authentiquement désirs intérieurs déterminent des engagements joyeux quand leur est donnée une occasion de satisfaction par l'emploi qui leur correspond. » *Ibid.*

pour le moins contre-productive. Tandis qu'il s'agit d'inciter à l'amour de l'apprentissage, on incite en réalité à la haine de nos semblables. Les « dispositions du dehors » contractées sous l'effet d'une telle éducation peuvent en effet se révéler être des obstacles incorporés à la vertu. Si les parents ont cru bien faire en incitant « les enfants à la vertu par le seul aiguillon de l'Honneur et de l'Envie », cela ne fait que renforcer la tendance naturelle de l'homme à la haine, à la vaine gloire et à l'orgueil, et à n'obéir que par crainte des sanctions et espoir des récompenses. L'aveuglement de l'enfant est ainsi aidé par l'aveuglement des parents. Si l'investissement du désir se trouve ainsi détourné des voies spontanées pour emprunter des frayages complexes, la violence symbolique se substituant peu à peu à la violence des rapports enfantins (mieux vaut séduire pour conquérir), il n'en reste pas moins que l'enfant éduqué reste exposé aux retournements du sort du fait même de son impuissance fondamentale. Il s'ignore lui-même en faisant de lui plus de cas qu'il n'est juste, et fait effort non pas tant pour être ce qu'il imagine, que pour imaginer ce qu'il n'est pas. Il s'agite perpétuellement pour conserver son renom, et s'épuise à observer les vices des autres plutôt qu'à relever les autres de leur impuissance. Il se rend ainsi pénible à ceux dont dépend pour une large part ce qu'il désire être mais n'est pas. L'éducation n'est donc pas nécessairement synonyme d'acquisition d'aptitudes à être affecté et à affecter.

Parce que Spinoza met l'accent sur la dimension fondamentalement dynamique et productive de l'essence humaine, et sur son impuissance première du point de vue des aptitudes, il peut tenir ensemble l'idée d'une pédagogie¹ dispositionnelle prenant appui sur les dispositions déjà là des enfants, tout en insistant sur leur nécessaire modification de façon à renforcer l'individu dans son effort pour persévérer dans son être. L'éducation ne se donne pas pour fin de transformer la nature des hommes, mais ne s'épuise pas dans des lamentations sur un quelconque vice incorrigible de cette nature ou dans la flatterie des affects passifs déjà là. Aussi faut-il changer les aptitudes des petits (mais aussi des grands) par l'exercice d'une contrainte qui trouve dans leurs dispositions un relais favorable, mais de façon à produire des affects joyeux qui les disposent à l'activité et non au renforcement des affects passifs déjà donnés. Les affects tristes ou déceptifs que sont l'envie et l'ambition ou le goût spontané pour les nouveautés qu'est la curiosité empêchent la pensée et l'action de se porter sur une multiplicité d'objets. Plutôt que d'étonner les petits par des explosions dans le laboratoire de

¹ Signalons que F. Zourabichvili aborde aussi la question de la pédagogie spinoziste dans *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, op. cit., p. 165-172.

physique¹, petits qui bien souvent n'ont pas attendu le cours de physique pour aimer les explosions ; plutôt que d'exposer un grand nombre de théories non problématisées qui donneront lieu à récitation² et sélection des bons élèves ambitieux ; peut-être peut-on parier davantage sur la joie qu'il y a à comprendre à plusieurs ce qu'on ne comprenait pas et à voir qu'il n'y a pas à s'étonner de ce qui nous étonnait. Ce qui manque à l'enfant en effet, ce n'est pas l'admiration – dans tous les sens du terme : étonnement et vaine gloire – mais la compréhension, et il faut un singulier pessimisme qui en dit long sur l'impuissance de certaines puissances éducatives pour ne pas voir que les enfants, loin de se satisfaire de l'arrêt de la pensée, aiment saisir les causes des choses (c'est le fameux « pourquoi ? »). Naturellement, l'esprit affirme ce qui pose sa puissance de penser et la puissance d'agir de son corps, et le sentiment que la puissance grandit est source d'une joie plus grande que l'hébétude d'une puissance de penser arrêtée, stupéfaite. Pour autant, humilier cette puissance qui, naturellement, est débile, en l'exhortant à comprendre le sens d'une information professée avec toute la solennité de celui qui pense que le savoir n'a pas besoin d'être raconté pour être transmis et qui ignore que ce savoir n'a de sens qu'en fonction d'un problème, c'est là faire preuve d'une singulière abstraction qui voue celui qui ne retient pas ce qui n'a pas de sens pour lui à la lamentation et au ressentiment. De même, se servir de la transmission des savoirs pour instaurer une concurrence entre les individus alors même que seuls les savoirs rationnels peuvent les unir, c'est singulièrement rater ce qu'on se proposait de produire. Comment faire croire par exemple que l'école est le lieu même de l'apprentissage de la citoyenneté quand on se sert de l'école pour produire une sélection des futurs salariés et employeurs ?

Spinoza propose donc une pédagogie concrète qui consiste à tenir ensemble à la fois la contrainte première de la cause extérieure qui vient changer les dispositions de la chose à éduquer, et l'effort pour que cela se fasse dans la joie et renforce la vertu (ou puissance) de l'individu :

Dans les entretiens en commun, [celui qui désire aider les autres] se gardera bien de rapporter les vices des hommes, et il aura soin de ne parler que parcimonieusement de l'impuissance humaine : mais amplement de la vertu ou puissance de l'homme, et du moyen de la parfaire, afin qu'ainsi les hommes, mus non pas par la Crainte ou l'aversion, mais par le seul affect de Joie, s'efforcent de vivre, autant qu'il est en eux, selon le précepte de la raison³.

¹ Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, op. cit., p. 39. Voir tout le chapitre « Le premier obstacle : l'expérience première », notamment p. 29, qui critique avec des accents fortement spinozistes l'étonnement et la curiosité comme entraves à l'intelligence.

² Voir ce que dit Bachelard de la « basse mnémotechnique » et la « patience de l'érudition » qui « n'a rien à voir avec la patience scientifique », *ibid.*, p. 8.

³ E IV chap. 25.

S'il ne faut pas célébrer la créativité naturelle de l'enfant, créativité naturelle qui n'existe pas, et s'il ne faut pas non plus encourager l'envie et le goût des honneurs, il peut être bon de souligner ce qu'il y a de puissance dans l'agent, afin d'inciter à accroître cette puissance même. Il ne s'agit pas de bienveillance, qui naît de ce qu'autrui nous fait pitié et reste donc un affect passif qui s'origine dans une tristesse première¹. On parlera plutôt de générosité, qui commande à la fois de s'adapter à l'*ingenium* d'autrui pour se l'attacher, mais qui exige aussi une certaine vérité dans nos relations avec lui. Le généreux affirme la puissance d'exister qui est en l'agent, mais ne ment pas sur une quelconque virtualité qui ne serait pas exploitée. Si l'orgueilleux n'aime pas la présence des généreux, c'est parce qu'ils font de lui le cas qu'il mérite, ni plus, ni moins². Rien n'est plus éloigné donc de la pédagogie spinoziste que l'idée selon laquelle il faudrait encourager l'amour-propre par ces formules que Pascal rappelait : « Ô que cela est bien dit ! ô qu'il a bien fait, qu'il est bien sage, etc. » Bien plus, élever les élèves à l'aune de récompenses ou de punitions, c'est élever des esclaves et non des hommes : jamais les armes de l'humiliation n'ont pu vaincre la haine³, le dédain ou le mépris à l'égard d'un savoir, et la flatterie de l'amour-propre ne fait que renforcer l'ignorance de soi. Il faut au contraire s'efforcer d'être aimable, doux et humain, sans flatterie, ce qui autorise une imitation des affects qui favorise l'acquisition d'aptitudes. Toute la pédagogie spinoziste est résumée dans la réponse faite à Boxel au sujet de l'existence des spectres : « La haute estime que j'ai toujours eue et que j'ai encore pour toi ne me permet pas de te contredire, mais encore moins d'aller flatteusement dans ton sens⁴. »

C'est un manque d'aptitudes des parents à une certaine forme de rationalité minimale que de chercher à dresser leurs enfants par la violence physique et la torture morale et les contradictions frontales. Une telle attitude risque en effet, connaissant la logique des affects humains, de se révéler contre-productive :

Les enfants ou les adolescents qui ne peuvent plus supporter d'une âme égale les réprimandes de leurs parents se réfugient dans le service militaire, préfèrent les inconvénients de la guerre et l'autorité d'un tyran aux avantages domestiques et aux admonestations parentales, et supportent qu'on leur impose n'importe quel fardeau, pourvu qu'ils se vengent de leurs parents⁵.

Certes, Spinoza insiste ici sur l'impuissance des enfants et des adolescents, non sur celle des parents : fuyant une autorité qui fondamentalement reste relativement bien intentionnée, ils s'élancent avec toute l'innocence de la bêtise dans le sein des tyrans. Mais il

¹ E III 27 cor. 3, sc.

² E IV 57 dém.

³ E IV chap. 11.

⁴ L52 §2.

⁵ E IV chap. 13.

faut aussi reconnaître qu'il y a des façons plus ou moins intelligentes de réprimander et d'admonester. La question reste posée de savoir s'il est possible de faire toujours preuve de force d'âme pour ce qui regarde les affaires familiales, où tant d'affects passifs très puissants sont en jeu. Non pas qu'il faille ne pas réprimander ou punir : mais peut-être faut-il le faire avec tact et délicatesse, « humanité et douceur ».

Car il faut « convenir » avec autrui pour que celui-ci perçoive ce qu'il y a de commun : spontanément, un enfant ne convient pas en nature avec un adulte, du moins pas dans ce que celui-ci a de meilleur. Il faut donc s'adapter à ses aptitudes, de façon justement à ce qu'il s'adapte à son tour en acquérant de nouvelles aptitudes. Il faut savoir se faire bête pour se faire aimer et constituer ainsi une relation d'amitié (au sens spinoziste du terme) susceptible d'engendrer une passivité joyeuse qui dispose à l'activité :

Celui qui voit sa sagesse, par laquelle il pourrait être utile à son prochain, méprisée et piétinée parce qu'il est pauvrement habillé, fait bien (en vue de les aider) de se procurer des vêtements qui ne les choqueront pas, ressemblant ainsi aux autres hommes pour les conquérir¹.

S'adapter à la complexion de ceux dont on désire l'élévation consiste bien à convenir avec eux de façon à les contraindre passivement à être affecté joyeusement par des biais qui n'ont en eux-mêmes rien de rationnel. On imite ce par quoi on convient, mais si on imite à partir de l'*imagination* d'une ressemblance qui n'a rien de fondée en nature, on imite *la totalité* de celui qui nous ressemble *par un de ses aspects*. Et il est évident que, si « l'Esprit est d'autant plus apte à percevoir adéquatement plus de choses, que son Corps a plus de choses en commun avec les autres corps² », alors plus le corps du patient tend à imiter le corps de l'agent éducateur, plus son corps convient avec lui, et plus son esprit a de propriétés communes à penser. Toujours déjà « disposé du dedans³ » à penser, l'esprit voit ses aptitudes à penser adéquatement s'accroître dans la mesure où le corps développe ses aptitudes à convenir avec d'autres. Les dispositions du dehors⁴ sont la condition pour l'esprit d'être disposé du dedans à considérer plusieurs choses à la fois.

C'est la raison pour laquelle Spinoza a toujours insisté sur la nécessaire adaptation du langage à l'*ingenium* des lecteurs ou du vulgaire. Adopter leurs manières de parler, c'est s'adapter à leurs dispositions imaginatives de façon à créer de nouveaux frayages qui conduisent l'esprit à considérer plusieurs choses en même temps. Puisque tout le monde

¹ CT II-XII-3.

² E II 39 cor.

³ E II 29 sc.

⁴ À entendre en deux sens : les dispositions qu'on prend pour élever l'élève, et les dispositions que l'élève a incorporées selon la rencontre fortuite des choses, et qui font qu'il reconnaît et se reconnaît avant tout dans certains signes privilégiés auxquels il faut bien s'adapter, « dans la mesure où la raison le permet » (TTP IV-6, à propos de l'adaptation aux mœurs étrangères).

convient de la définition de Dieu comme être absolument infini, mais que la plupart l'imaginent de façon anthropomorphique, il convient de mouler son discours sur cette tension même de façon à produire en eux, malgré eux mais de bon gré, dans les dispositions du corps lui-même, un nouveau réseau d'affections par lesquelles l'esprit sera disposé à imaginer Dieu selon un ordre qui convient avec l'intellect, et à percevoir les « différences et oppositions¹ » entre ce qu'ils imaginent inadéquatement et ce qu'ils conçoivent adéquatement. Parce que l'esprit a une « force native² » à penser qui est « empêchée³ » par tout un ensemble de facteurs (ignorance, dispositions incorporées, et même absence de telles dispositions qui provoquent l'étonnement), il faut avant tout s'efforcer de faire que le corps (du nourrisson ou de l'adulte, peu importe) se change en un autre, « autant que sa nature le souffre et s'y prête⁴ ». Il n'est pas besoin d'inciter l'esprit à penser, cela est sa nature propre : ce qu'il faut, c'est lui donner de quoi penser.

Encore une fois, il nous semble donc juste de renoncer au modèle de l'aliénation pour penser la libération éthique. Même l'expression « devenir actif », qui reste peut-être la meilleure pour poser le problème de façon efficace, risque de masquer le fond d'activité qui est toujours déjà-là et qui rend possible l'idée même de devenir. Le spinozisme permet en effet de tenir ensemble les termes qui font tout le paradoxe apparent de l'éducation, et au-delà, de l'émancipation : une contrainte extérieure affecte un agent-patient qui n'en demande pas tant et est content de son état, mais pour son bien et de façon à ce qu'il soit plus joyeux, c'est-à-dire plus agent et moins patient. L'artifice qui consiste à s'effrayer de ce que quelqu'un pourrait prétendre faire le bien d'un autre et à y voir une entreprise tyrannique ou castratrice oublie que si ce n'est pas un autre qui s'en charge, personne ne le fera. C'est par une ironie involontaire mais désastreuse que certains défenseurs des libertés individuelles et du respect de chacun en viennent à prendre malgré eux la défense de l'état de servitude et d'impuissance des individus. Renoncer à changer les individus sous prétexte d'un respect de la créativité et de la singularité de chacun ne conduit-il pas paradoxalement à enfermer « les dépossédés dans leur état en omettant de leur offrir les moyens réels d'accomplir leurs possibilités mutilées⁵ » ? Le rationalisme spinoziste consiste à s'accommoder de ce qui est sans railler, sans pleurer et sans détester, et c'est là ce qui le distingue de tout universalisme

¹ E II 29 sc.

² TRE 31.

³ TRE 4 : « Pour ce qui est du plaisir, l'âme s'y absorbe tellement, comme si elle trouvait le repos dans un bien, qu'elle est absolument empêchée [*impeditur*] de penser à un autre [...]. » Il en va ici comme d'un peuple dont le territoire est occupé : on ne dira pas que ses forces sont virtuelles ou qu'il est aliéné, mais qu'il est inhibé ou contrarié par une force du dehors.

⁴ E V 39 sc.

⁵ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 111.

abstrait ; mais aucunement à renoncer à faire partager le Bien souverain qu'est la connaissance de la Nature, ce qui le distingue d'un particularisme béat.

L'action éducative suppose que le patient soit déjà un agent qui, sans poursuivre une fin déterminée, fait effort pour affirmer ce qu'il est, et c'est ce qu'il est qui pose problème et qu'il faut modifier. Mais ce « problème » n'est pas forcément ressenti comme tel par l'agent, et il faut un ensemble de circonstances et de dispositions du dehors pour qu'il soit identifié et dépassé. C'est là le rôle de l'imagination qui, réglée par la raison, compare les individus entre eux et le temps présent à un futur imaginé, afin d'affecter l'esprit de telle sorte que l'acquisition d'aptitudes soit rendue possible. Et c'est donc d'abord et en premier lieu celui qui sait ce que c'est que d'être libre, ou s'en approche, qui peut et fait effort pour changer l'ignorant. Pour désirer soi-même réformer son intellect, encore faut-il y être déjà disposé. Quoi qu'il en soit, mieux vaut n'importe quelle éducation que pas d'éducation du tout : une nature non anthropocentrée interdit de penser que la servitude est une aliénation, et commande de penser toute éducation, même irrationnelle, comme une libération à l'égard d'une nature première débile.

4) Des « dispositions du dehors » aux « dispositions du dedans » : la difficile émancipation de la force native de l'entendement

On ne saurait réduire l'éducation à un dressage. Si dressage il y a, celui-ci doit permettre à la puissance de penser de s'affranchir et de s'exercer librement. Le dressage ne produira qu'une pensée qui suit l'ordre des affections du corps, et si un bon dressage peut faire que cet ordre convienne avec celui de l'entendement, c'est encore l'entendement qu'il s'agit d'émanciper. Même une bonne éducation, qu'elle signifie une conformité aux bonnes mœurs ou une explication des raisons d'être des choses, ne suffit pas à produire l'« habitude de la vertu¹ », c'est-à-dire une vie dirigée par la raison. Il faut donc parvenir à penser l'articulation entre les dispositions du dehors qui produisent un asservissement de l'esprit, et les dispositions du dehors qui autorisent l'esprit à raisonner de façon adéquate, ce que Spinoza appelle être disposé du dedans :

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

¹ TTP XVI-3.

s'opposent ; chaque fois en effet que c'est du dedans qu'il se trouve disposé de telle ou telle manière, alors il contemple les choses de manière claire et distincte, comme je le montrerai plus bas¹.

Il ne faut pas entendre l'opposition « dehors/dedans » de façon trop terre à terre : l'ivrogne qui, contraint par personne et par rien, se réveille un matin, trouve un peu de monnaie dans son sac, et va par une journée d'automne ni vraiment froide, ni vraiment chaude, faire ses emplettes pour la journée, cet ivrogne, donc, ne rencontre aucun obstacle, aucune contrariété, ni aucune aide ; pourtant, on ne dira pas qu'il est cause adéquate de ses opérations. Il agit d'après les lois de sa nature, mais *en tant* qu'il n'est pas cause adéquate de ses dispositions incorporées. Il ne suffit pas que quelque chose « hors de nous » suive de notre nature telle qu'elle est donnée « en nous » pour que nous soyons cause adéquate. Encore faut-il que notre nature telle qu'elle est affectée et disposée intérieurement puisse se comprendre par les seules lois de notre nature – ce qui ne veut certainement pas dire que nous en sommes les *auteurs*. C'est la raison pour laquelle il faut comprendre l'opposition dehors/dedans comme portant sur ce qui se fait « en nous », et pour ce qui nous occupe pour le moment, en notre esprit. Il arrive que dans notre esprit se fassent et suivent des choses qui sont « déterminées du dehors », tandis qu'il peut arriver aussi que dans notre esprit se fassent et suivent des choses qui sont « déterminées du dedans ». Autrement dit, il faut distinguer les dispositions internes dont l'esprit est cause adéquate, des dispositions internes dont l'esprit est cause inadéquate. Car il est vrai que l'esprit du romain est en un sens intérieurement disposé à enchaîner l'idée du son *pomum* à l'idée de fruit, mais on ne dira pas que cet enchaînement n'est pas déterminé par le dehors, non pas seulement parce que cela suppose une stimulation première, mais aussi parce qu'on peut imaginer qu'un « mouvement spontané des parties » dans le corps a réveillé la trace corporelle correspondant au son *pomum*. C'est dire encore une fois qu'il ne suffit pas d'être spontané pour être déterminé par les seules lois de sa nature. Ces précisions faites, nous garderons l'expression « dispositions du dedans » pour les dispositions de l'esprit dont il est cause adéquate, et « dispositions du dehors » pour celles dont il est cause inadéquate.

Comment l'esprit en vient-il donc à penser adéquatement ? Difficile de dire qu'il se dispose intérieurement « à comprendre en quoi [les] choses conviennent entre elles, diffèrent ou s'opposent » : il faudrait encore comprendre ce qui l'y a déterminé. Mais il semble contradictoire de dire qu'il y est contraint : expliquer le fait que l'esprit *accède* à un régime d'activité à partir d'une contrainte première, cela peut se comprendre ; mais prétendre que

¹ E II 29 sc.

l'activité elle-même soit contrainte, cela semble particulièrement contradictoire, d'autant plus que Spinoza n'évoque pas ce type de contraintes¹.

Il faut donc soutenir l'idée selon laquelle il y est bien disposé, mais de lui-même. Il est possible en effet de recourir à l'idée d'une « force native » de l'esprit, ou plutôt de l'entendement ou intellect, selon l'expression du *Traité de la réforme de l'entendement* : « l'entendement, par sa propre force native, se forme des instruments intellectuels au moyen desquels il acquiert d'autres forces pour d'autres ouvrages intellectuels [...]. » La note à laquelle renvoie Spinoza précise : « Par force native, j'entends ce qui en nous n'est pas causé par des causes extérieures ; nous l'expliquerons plus tard dans ma Philosophie². » Puisque, par nature, toute chose tend à persévérer dans son être selon les lois de sa propre nature, il est évident que l'esprit, en tant qu'il pense, tend à persévérer dans son être qui est de penser. Mais alors pourquoi l'esprit n'est-il pas *d'emblée* disposé du dedans et ne pense-t-il pas intelligemment, se laissant déterminer par les causes extérieures qu'il imagine ? Nous avons déjà répondu à cette question plus haut : parce qu'il ne peut pas faire autrement. Naturellement, l'esprit pense, au sens où il a des idées ; reste que les premières idées qui se présentent à lui et occupent manifestement son esprit ne sont que des affections qui enveloppent à la fois sa nature et la nature des choses extérieures. Autrement dit, il imagine. Bien plus, il imagine les choses de façon simple, les confond entre elles sous des notions universelles, et reste focalisé sur un nombre d'objets plus ou moins restreint. Il est impossible que l'esprit ne soit pas une partie de la nature, si bien qu'il est impossible que l'esprit n'imagine pas, et il imaginera toujours, même quand il sera parvenu par ailleurs à développer sa force de comprendre³. Il faut donc considérer que la force native de l'*intellect* est en quelque sorte empêchée par la force native de l'esprit à *imaginer* les choses selon l'ordre fortuit des rencontres, étant entendu qu'il s'agit de la même force, mais que la force de l'esprit *en tant* qu'il imagine ne s'explique pas seulement à partir de la puissance de l'esprit lui-même, mais aussi et surtout à partir de la puissance des choses extérieures.

Pourtant, comme nous l'avons dit à propos des notions communes à tous les corps ou à propos de l'idée de Dieu, rien n'est plus facile que de raisonner :

Euclide, qui n'écrivit que des choses très simples et fort intelligibles, est facilement compris par chacun en n'importe quelle langue. Pour comprendre sa pensée et être certain de son vrai sens, il n'est pas besoin d'avoir une connaissance accomplie de la langue dans laquelle il écrivit, mais seulement d'en avoir une connaissance tout ordinaire, presque celle d'un enfant.

¹ Voir plus haut, chap. VIII, « Contraintes et contrariétés », notre analyse du mot *coactus*.

² TRE 31

³ E V 20 sc.

[...] Et ce que nous disons là d'Euclide, il faut le dire de tous ceux qui ont écrit sur des sujets que leur nature rend compréhensibles¹.

On appréciera l'assurance de Spinoza, qui n'est pourtant pas le dernier à avoir écrit des choses extrêmement évidentes, mais pas immédiatement compréhensibles. C'est qu'il faut prendre en compte non seulement les obstacles de l'imagination, mais aussi la force des affects. Il n'est pas question d'opposer la force des idées inadéquates à celle des idées adéquates du point de vue de la vérité, car de ce point de vue, les secondes l'emportent sur les premières. Le problème est la charge *affective* dont sont porteuses les idées. D'emblée le *conatus* de l'esprit comme du corps est pris dans des structures affectives qui se polarisent sur des objets de l'imagination selon les dispositions de chacun. Il est évident que ceux qui pensent le moins adéquatement sont ceux qui sont le plus en proie aux passions. Difficile de penser rationnellement quand on est dans l'extrême pauvreté, ou quand on est obsédé par l'argent et les plaisirs : on a bien d'autres soucis que de faire de la géométrie ou de la philosophie. Et quand on est un nourrisson, on est tout entier dans l'imitation affective la plus immédiate. De même, quand toute notre existence, nos valeurs, nos amours, nos haines, se sont construits à partir de la foi en un Dieu anthropomorphique, peu d'espace est laissé pour le déroulement de la pensée vraie, même – voire surtout – quand celle-ci est aidée par celui qui risque fort d'apparaître aux yeux du patient comme un hérétique.

Mais les affects ne sont pas le seul obstacle au déploiement manifeste de l'idée vraie. On remarquera que dans l'extrait cité ci-dessus, Spinoza reconnaît la nécessaire maîtrise, au moins minimale, d'une langue. Tandis que celle-ci est souvent présentée comme faisant obstacle à la connaissance claire et distincte, elle devient ici condition de la transmission d'une telle pensée. C'est la raison pour laquelle l'enfant est évoqué, non le nourrisson : le premier maîtrisant au moins de façon rudimentaire une langue, il peut partager avec Euclide des notions communes. Certes, la vérité des géométries ne dépend aucunement d'une langue. Mais il faut bien qu'une force extérieure qui convient avec nous par la langue nous vienne en aide pour produire dans toute leur effectivité des idées adéquates. Spinoza n'aurait pas pris la plume s'il n'en avait été convaincu. La force native de l'entendement aurait donc besoin de conditions matérielles pour s'épanouir. Ce n'est pas tant l'imagination et le corps qui font obstacle à la pensée vraie originelle que l'exposition au réel d'un esprit et d'un corps encore trop débiles et congénitalement impuissants.

¹ TTP VII-17. L'annotation 8 ajoute que cela vaut non seulement pour tout ce qui est démontré, mais aussi pour les certitudes morales qui portent sur des idées ou récits dont la vérité est indémontrable, mais dont il serait absurde de douter, comme les institutions et les mœurs par exemple, et pour les idées *avant même* qu'elles soient démontrées : « Tout un chacun perçoit les propositions d'Euclide avant qu'elles ne soient démontrées. »

En effet, les démonstrations d'Euclide concernant les propriétés des nombres, auxquelles Spinoza fait allusion à propos du deuxième genre de connaissance¹, supposent pour être comprises que le corps ait « plus de choses en commun avec d'autres corps² ». Il faut pouvoir faire corps avec le livre dans sa matérialité même. Il faut avoir déjà « une connaissance tout ordinaire » de la langue dans laquelle les *Éléments* ont été écrits, ou traduits ; ou il faut être capable d'être affecté positivement par différentes expériences et les retenir dans sa mémoire, de façon à pouvoir considérer ce qu'il y a de commun entre elles. Le scolie du corollaire d'*Éthique* II 29 cité ci-dessus énonce qu'être disposé du dedans, pour l'esprit, est la condition pour contempler³ les choses de manière claire et distincte, autrement dit pour penser vrai, de manière adéquate. Or, cette disposition du dedans a elle-même une condition : que l'esprit puisse contempler « plusieurs choses à la fois », ce qui est rendu possible par l'aptitude du corps à « être disposé » d'un « grand nombre de manières⁴ », comme nous l'avons vu précédemment. Il doit notamment pouvoir imaginer distinctement (le langage géométrique échappe au problème de la confusion des singuliers sous un même terme général).

Tout le problème est de saisir la transition de la contemplation simultanée mais passive des images des choses qui se présentent selon l'ordre de l'imagination, à la *compréhension* non des choses elles-mêmes, au sens d'une intellection de leur essence propre, mais de ce « en quoi ces choses conviennent entre elles, diffèrent ou s'opposent ». Il s'agit là d'une anticipation (Spinoza précise qu'il le « montrera plus bas ») de ce qui sera appelé les notions communes⁵, qui portent non sur ce que sont les choses singulièrement, mais sur les propriétés communes que partagent ces choses singulières⁶.

Dans le corollaire de la proposition 39 d'*Éthique* II, Spinoza revient sur la condition matérielle de production des idées adéquates : « l'Esprit est d'autant plus apte à percevoir adéquatement plus de choses, que son Corps a plus de choses en commun avec les autres

¹ E II 40 sc. 2.

² E II 39 cor.

³ Le terme « contempler » [*contempari*] ne revêt pas un sens passif, même si ce terme est privilégié pour signifier une activité de l'esprit *en tant* qu'il reçoit des idées du dehors : contempler n'est pas imaginer (à preuve, E II 17 définit le fait d'imaginer en spécifiant l'acte de contempler une chose *comme présente*), mais c'est considérer *les idées de l'imagination*, soit de façon purement imaginative et passive, soit de façon active (comme le montre le passage déjà cité d'E II 29 sc.

⁴ E II 14.

⁵ E II 38 et 39.

⁶ Sur la différence entre les notions communes des propriétés des choses et l'essence des choses, voir E II 37.

corps ». Pour l'instant, limitons-nous à la formation d'idées adéquates concernant les corps¹. Peut-on soutenir l'idée selon laquelle, plus un corps a d'aptitudes à être disposé de différentes manières, et plus il a l'aptitude d'être affecté et d'affecter des corps extérieurs, plus il a de propriétés en commun avec les autres corps ? En quoi cela conditionne-t-il la formation d'idées adéquates ?

Une pierre n'a de commun avec les autres corps, par exemple humains, que l'étendue, la vitesse et le repos, et certaines propriétés physiques et chimiques. Elle n'a d'aptitude à être disposée, *grosso modo*, que d'une manière à la fois : repos ou mouvement. Par conséquent, elle ne peut percevoir qu'une chose à la fois : repos, ou mouvement. Ce qu'elle perçoit, c'est un effet, c'est-à-dire l'action d'un corps sur son corps telle qu'elle en est affectée : elle n'a qu'une idée inadéquate de son repos ou de son mouvement. Elle convient avec les autres corps en tant qu'ils ont en commun de pouvoir être en repos et en mouvement, et de se communiquer justement ces états, mais c'est la seule chose par laquelle elle convient avec eux, et c'est la seule chose qui l'affecte. De ce qu'elle ne peut pas retenir les traces de ses états passés, elle ne peut comparer son état présent (par exemple son mouvement) avec son état passé (par exemple le repos), si bien qu'elle s'identifie tout entière à son état présent. Elle ne peut percevoir ou contempler plusieurs choses à la fois, et encore moins les comparer. Aussi, se confondant avec son état présent, elle s'identifie à lui et ne peut en aucun cas déceler ce qui revient à son être propre et ce qui revient à son être en tant qu'il est affecté par une cause extérieure. L'idée inadéquate qu'elle a enveloppe certes la propriété commune à tous les corps selon laquelle les corps peuvent être en mouvement, ou en repos, et sont étendus, mais elle ne peut considérer cette propriété comme une propriété commune, puisqu'elle la confond avec son essence propre actuelle et son état. Le fait qu'elle n'ait que très peu de choses en commun avec les autres corps veut simplement dire qu'elle ne convient et ne peut être affectée et affecter ces corps que d'un très petit nombre de manières. Elle n'a donc que très peu de choses à penser. Si elle ne les pense pas manifestement de façon adéquate, ce n'est pas tant parce qu'elle a peu de choses en commun avec les autres corps – car elle a des choses en commun : le fait de la convenance rendrait justement possible une telle formation de la raison –, que parce que son corps n'a pas l'aptitude à être disposé de différentes manières en même temps. Autrement dit, pour comprendre clairement et distinctement des corps (ou plutôt leurs propriétés), il faut pouvoir percevoir différents corps

¹ On remarquera que le scolie du corollaire d'E II 29 parle de compréhension des choses [*res*], tandis que les propositions 38 et 39 d'E II n'évoqueront que des propriétés communes à tous ou à certains corps [*corpora*]. Nous reviendrons sur la question des notions communes concernant l'esprit et ses affects.

en même temps, c'est-à-dire 1) avoir différentes choses en commun avec d'autres corps (selon *Éthique* II 38 et 39), mais aussi 2) pourvoir considérer ces différentes choses en même temps (*Éthique* II 14), c'est-à-dire pouvoir les imaginer comme présentes sans dépendre absolument de l'état présent causé par les circonstances extérieures.

L'enfant, au contraire de la pierre, peut considérer différentes choses en même temps, et comparer ainsi le passé au présent, et anticiper le futur, ce qui s'appuie sur l'aptitude de son corps à être disposé de différentes manières à la fois, et à lier ainsi entre elles différentes affections. Cela suppose en effet 1) de pouvoir penser à autre chose qu'à la simple affection présente, en tant que celle-ci a été liée à une autre dans le passé (*Éthique* II 18 sc.) 2) ce qui revient à contracter des habitudes qui produisent l'anticipation et la remémoration (*Éthique* II 44 sc.). L'enfant ne se confond donc pas absolument avec son présent, autrement dit avec son état présent – ou pour parler plus proprement son état présent indique d'autres états représentés comme possibles. Cela va de pair avec le grand nombre de propriétés que le corps de l'enfant a en commun avec d'autres corps : non seulement il est étendu et capable de mouvement et de repos, mais il peut marcher, parler, rire, pleurer, imiter, etc., autant d'interactions avec des corps extérieurs par lesquelles il marque sa convenance avec eux, ce qui lui donne autant de choses différentes à considérer. Pour autant, l'enfant ne raisonne pas encore : il considère les choses sous l'angle de la contingence parce qu'il ne fait que contempler sans comprendre (*Éthique* II 44), il est encore disposé du dehors (même au travers de ses dispositions incorporées) dans sa représentation des choses. Il ne peut pas considérer toutes ses propriétés communes sous l'angle de propriétés communes nécessaires, et ne les perçoit qu'inadéquatement. Il ne parvient pas à dégager ce qu'il y a de nécessaire dans ces propriétés, qu'il perçoit toujours sur le mode de l'accident. Il n'établit pas ce que ces choses ont en commun, leurs différences ou leurs oppositions, et ce de façon universelle. Il ne fait que contempler cette communion ou ces différences sans en établir la *loi*.

L'adulte relativement ignorant (l'homme ordinaire) accède quant à lui à une forme de connaissance supérieure. Il perçoit des corrélations à partir de l'expérience, qui le font parfois accéder à une certaine considération de la nécessité et de l'universalité des propriétés à partir de ce qu'il y a de commun avec lui et par lequel il est habituellement affecté. Il y a bien une amorce de développement d'idées adéquates à partir des idées de l'imagination, mais de façon tout inductive à partir de l'expérience vécue : cela en reste davantage à l'état de sagesse populaire fondée sur l'expérience que sur une véritable *conception* et *compréhension* de ces propriétés communes. Ainsi par exemple

[...] personne ne plaint les nourrissons de ce qu'ils ne savent pas parler, marcher, raisonner, ni enfin de ce qu'ils vivent tant d'année pour ainsi dire inconscients d'eux-mêmes. Tandis que, si la plupart naissent adultes, et que l'un ou l'autre naît nourrisson, alors on plaindrait chaque nourrisson, parce qu'alors on considérerait l'état même de nourrisson non comme une chose naturelle et nécessaire, mais comme un vice ou péché de nature¹.

Cela montre à la fois la puissance native de l'esprit à raisonner, c'est-à-dire à concevoir les corps par lesquels notre corps est affecté habituellement (selon la proposition 39 d'*Éthique* II, qui emploie le mot « *solet* ») sous l'angle de l'éternité, et en même temps son inaptitude, le plus souvent, à ne pas en rester à des généralités abstraites formées sur le même modèle que les notions universelles, distinguées par Spinoza des notions communes dans le second scolie d'*Éthique* II 40. En effet, la connaissance de la nécessité sera d'autant plus adéquate et aura d'autant plus d'effets dans la vie pratique qu'elle concernera les « choses singulières, que nous imaginons de manière plus distincte et plus vive² ». L'exemple qui précède celui qui affirme que « personne » ne plaint les nourrissons d'être ce qu'ils sont relate le cas d'un homme dont la tristesse s'apaise par la compréhension que la perte de *ce* bien précis et déterminé était inévitable.

Tout le problème des inductions, c'est qu'elles supposent davantage de confondre les singuliers sous des idées générales, que de considérer ce par quoi les choses conviennent réellement, et aussi ce par quoi elles diffèrent entre elles ou s'opposent. La formation de notions communes semble donc supposer un développement de notre aptitude à imaginer *distinctement*, ce qui suppose aussi un certain affinement du langage. Ainsi, tandis que certains ont été impressionnés par l'image récurrente d'individus qui, amoureux, avaient la volonté de s'adjoindre à la chose aimée, ils ont considéré, par cette image, expliquer l'essence de l'amour³. Au contraire, Spinoza, ayant considéré ce qu'il y avait de commun à tous les amoureux, mais aussi ce qu'il y avait de différent (« l'amour peut se concevoir sans l'un ou l'autre de ces Désirs » de se joindre ou de garder en sa présence la chose aimée), a formé la notion commune selon laquelle l'amour est la joie qu'accompagne l'idée de la chose aimée.

Il ne suffit donc pas d'observer et de généraliser l'expérience subjective pour former des idées vraies, ce qui somme toute est assez évident. Les lieux communs ne sont pas des notions communes. Pourquoi donc les hommes ont-ils le plus souvent développé des notions universelles et des généralités inductives ? D'abord parce que leur corps ne parvient pas à

¹ E V 6 sc.

² *Ibid.*

³ E III déf. 6 des affects, expl. : Spinoza distingue la connaissance des propriétés de l'amour, de la connaissance de son essence. Cependant, cette distinction ne recouvre pas celle de la connaissance du deuxième genre et du troisième genre. En effet, l'amour n'est pas une essence singulière, conformément à E III 56 sc. qui précise bien qu'on se contente d'une définition *générale* des affects, autrement dit d'une compréhension des propriétés communes.

imaginer suffisamment de choses en même temps. Il ne s'agit pas de dire qu'ils manquent d'expérience, mais plutôt que leur expérience n'est pas assez diversifiée pour permettre à leur esprit de raisonner correctement. Pour repérer ce qu'il y a de commun à tous les corps, autrement dit ce qu'enveloppe d'adéquates les idées inadéquates, il ne suffit pas d'ériger un schéma général d'images confondues, puis de comparer et juger (par le langage) les singuliers à l'aune de cette notion universelle. Il faut encore imaginer distinctement, de façon à percevoir ce qu'il y a de réellement commun entre les différentes affections du corps et les natures des différents corps qui y sont enveloppées. De plus, si le temps est condition pour l'imagination de considérer différentes choses en même temps et de s'abstraire ainsi, par des comparaisons, de l'immédiateté de l'affection présente, il peut être aussi un obstacle pour la saisie des idées adéquates qui ont trait à des propriétés éternelles, selon le second corollaire d'*Éthique* II 44. Le fait de pouvoir imaginer Siméon en même temps qu'on perçoit Paul est une puissance que n'a pas la pierre ; mais le fait de juger Paul à l'aune de Siméon et des autres hommes suppose qu'on anticipe, à partir d'une notion universelle, le fait que tous les hommes correspondent à cette image, et c'est donc produire les conditions de possibilité de la croyance en la contingence du réel. Blyenbergh ne peut considérer l'aveugle ou le lubrique comme étant privés de quelque chose que parce qu'il a imaginé une notion commune de l'homme (et du bien) à l'aune de laquelle il juge les exceptions qui se présentent, lesquelles lui apparaissent forcément comme contingentes.

Cette sagesse fondée sur l'expérience est radicalement inadéquate, et n'est fondée que sur des notions universelles. Son abstraction repose sur des mots et des notions extrêmement vagues et générales, formées à partir d'images confuses dont on ignore les différences. Ainsi, ce n'est pas par la connaissance des propriétés de la nature humaine qu'on conclut qu'il est nécessaire qu'en naissant le nourrisson ne sache pas parler, marcher et raisonner, mais par la seule habitude, qui a déterminé aussi l'élaboration de la notion universelle *Nourrisson* liée au mot « nourrisson ». Une telle connaissance abstraite ouvre la possibilité de s'étonner et de se lamenter de ce qu'un homme parvenu à l'âge adulte manque de la parole, de la marche ou de la raison, et c'est là le signe de l'irrationalité de cette sagesse qui pourtant indique un effort de l'esprit pour penser.

Il est toujours très frappant de voir à quel point la pensée populaire vénère les pensées les plus abstraites, qui ne sont jamais tout à fait fausses (« Sans amour, on n'est rien »), jamais tout à fait vraies (« l'argent ne fait pas le bonheur, mais il y contribue »), justement parce qu'elles se fondent sur des notions universelles abstraites (qu'appelle-t-on « amour » ? « bonheur » ? « argent » ?) Ce qui est aussi très frappant, c'est de voir la *résistance* dont font

preuve certains esprits à *raisonner concrètement*, au nom justement de cette sagesse expérientielle incomplète qui se veut complète. Ceci va de pair avec le *sentimentalisme* qui accompagne ces formules, puisqu'à chaque fois il s'agit de prendre fait et cause pour les passions contre la raison (« l'amour c'est ce qu'il y a de plus beau »). Paradoxalement, la sagesse expérientielle ne parvient pas du tout à dépassionner notre rapport au monde, puisqu'elle consiste à opposer à certaines passions d'autres idées inadéquates censées être plus heureuses, mais tout autant partielles (« l'amour rend fou », l'avare maudit « les vices des riches »).

Les affects et l'expérience forment donc un obstacle à ce que l'esprit soit disposé intérieurement à penser de façon adéquate. Avoir formé des notions universelles à partir de l'expérience ne suffit pas à penser adéquatement. Pourtant, il y a bien ici l'idée de propriétés communes à plusieurs corps ou plusieurs choses qui conviennent entre elles. Bien plus, une certaine opération de l'esprit (passivement conditionnée) est encore impliquée dans le fait qu'il va maintenir présente l'image de ces formules et des notions qu'elles impliquent, censées aider ou seconder l'esprit dans son effort pour persévérer dans son être. Ce qui nous a affecté de joie, on cherche à en procurer la venue, notamment en se le remémorant. Aussi, l'esprit semble avoir tout le temps de penser à ces idées, et pourtant ne décroche pas de sa passivité puisqu'il place toute son activité dans ce à quoi il est déterminé du dehors. C'est déjà très bien de pouvoir imaginer, et de pouvoir former cette sorte de connaissance du premier genre. Non seulement elle est très utile dans la vie pratique, mais elle marque une certaine puissance du corps à être affecté, et une certaine puissance de l'esprit à percevoir, donc à penser. Néanmoins, cela produit tout un ensemble d'effets qui peuvent se révéler nuisibles, comme la croyance en la contingence (qui renforce les affects), le jugement fondé sur une connaissance abstraite, et une méconnaissance du vrai bien au profit d'une imagination de ce qui est utile. Que manque-t-il à la plupart des hommes pour produire davantage de notions communes ?

Spinoza dit bien, dans le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*, que c'est l'expérience qui lui a appris la vanité de certains biens quand ils sont cherchés pour eux-mêmes, ce que tout le monde sait plus ou moins (sagesse populaire autant que livresque) ; mais il a fallu considérer la *nécessité* et l'*universalité* de cette vanité, autrement dit les *causes* de cette vanité, les propriétés communes de l'argent, des honneurs, des plaisirs, qui *expliquent* pourquoi ces biens conviennent avec nous, mais peuvent aussi discorder, voire s'opposer, pour accéder à une connaissance adéquate de ses affects et se diriger vers le vrai bien. Et ceci ne dépend pas d'une bonne volonté douée d'un libre arbitre, mais 1) de la convenance de son

corps avec la langue latine, et plus généralement la littérature, le théâtre, et la philosophie, qui constituent comme un fond expérientiel diversifié à partir duquel la conception des notions vraiment communes sera facilitée 2) de son aptitude à contempler différentes choses à la fois, pour en considérer non seulement la régularité, mais aussi les différences (richesse, honneur, plaisirs, ne sont pas nécessairement néfastes, mais sont néfastes s'ils sont confondus avec le souverain bien, et ne sont pas néfastes de la même manière). Pour concevoir, encore faut-il percevoir bien. En un sens, le doute, qui marque une impuissance de l'esprit en tant qu'il signale une ignorance, garde une valeur positive par rapport à la croyance aveugle en une idée qui occuperait l'esprit de façon univoque¹. Diversifier l'expérience, c'est-à-dire faire que son corps convienne avec plus de choses à la fois, c'est se disposer à penser. Certes, nombreux sont ceux qui, grands lecteurs de philosophes et doués d'une certaine aptitude à imaginer distinctement, à comparer, différencier et penser ce qu'il y a de commun entre différentes choses, restent absolument asservis à leurs passions, ce qui ne doit pas nous étonner mais relance la question des conditions matérielles de possibilité de la libération.

C'est la raison elle-même qui produit la connaissance adéquate, qui ne dérive en aucune façon de l'expérience. Loin de tout empirisme, le rationalisme de Spinoza accorde à l'expérience la place d'une *occasion* pour la raison d'exercer sa « force native » qui est de considérer les choses sous une espèce d'éternité. Le scolie 2 d'*Éthique* II 40 distingue trois manières de former des notions universelles : celle par expérience vague, celle qui procède à partir des signes, et enfin celle qui se fonde sur des notions communes. Les deux premières ont fondamentalement leur loi de constitution dans le corps et l'imagination, tandis que la troisième correspond à l'activité même de la raison. En un sens, tout le monde théorise, personne n'en reste à la perception simple des choses. Encore une fois, la sagesse populaire, qui correspond bien souvent à des clichés, est tout entière travaillée par des formules extrêmement abstraites et générales, même pas forcément fausses, mais même pas vraies non plus. Ce que tout le monde ne fait pas, ou pas suffisamment, c'est de considérer ces perceptions abstraites en même temps que les idées de nos affections, et de se remémorer certaines idées passées, de façon à *mettre en rapport* ces différentes idées de l'imagination. C'est ce qu'on est amenés à faire quand on cherche à définir par différences spécifiques.

La raison est *ratio*, c'est-à-dire mise en rapport et combinaison de différentes perceptions. Il faut non plus comparer abstraitement, mais rapporter concrètement ; non plus

¹ TTP préf. §6 à propos des Turcs, dont l'âme est si asservie par les préjugés que le doute n'est plus possible.

percevoir, mais comprendre ; non plus juger, mais jauger. Blyenbergh ne pourrait concevoir l'idée de vices de la nature humaine si son esprit avait contemplé *dans leurs différences* et *dans leurs points communs* les différentes images d'hommes, et avait produit une connaissance vraie du corps humain selon laquelle, étant très composé, il peut être affecté et affecter d'un très grand nombre de manières sans changer de nature. Il aurait compris qu'il n'appartient pas à la nature de l'homme de voir ou d'être content, mais d'être plastique et de changer selon un rapport de mouvement et de repos constant. C'est là la vraie notion commune à tous les hommes, produite par et dans l'esprit (l'expérience ne livre pas un tel contenu qui n'a rien d'imagé), à l'occasion d'une considération de ce qu'il y a de commun et de ce par quoi conviennent tous les hommes. Mais cela suppose d'avoir considéré attentivement les hommes, autrement dit, de les avoir *pratiqués*. Il faut considérer que le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* suppose le goût des richesses, des plaisirs et des honneurs, et que c'est dans et par l'épreuve de ces biens que l'esprit met en œuvre sa rationalité. Pour désirer un bien souverain et souhaiter réformer son entendement, il faut déjà avoir éprouvé et pensé la relativité des autres biens : c'est ce mouvement même d'affranchissement que décrit ce texte. Il en va de même de la raison mathématique. Lorenzo Vinciguerra écrit :

Il n'y aurait pas eu de *géo-métrie*, comme le racontait déjà Hérodote, sans une pratique du traçage des figures, qui permettait de repérer des équivalences, de *voir* des propriétés, et ainsi de comprendre le rapport ou la proportion entre les parties de figures ; et dans un moindre temps de construire à nouveau une figure répondant aux mêmes propriétés¹.

C'est dire que les aptitudes de l'esprit à comprendre sont relatives aux aptitudes du corps à imaginer. Et on remarque donc que l'ordre et l'enchaînement des images convient avec celui de l'entendement non *du fait* de l'entendement, mais *en même temps* que les deux ordres se forment. Pour être disposé du dedans à penser adéquatement le réel, ne faut-il pas d'abord s'exposer au dehors ?

¹ L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, op. cit., p. 146-147,

Chapitre XI

Apprendre à bien agir, se disposer à penser vrai

Ce n'est pas parce qu'on est sage qu'on agit sagement, mais c'est parce qu'on agit sagement qu'on devient sage. Il faut *éprouver* la valeur d'une vie équilibrée et grandissante pour *désirer* une telle vie. Il faut s'être singulièrement affranchi des contrariétés de l'existence pour ne pas être en proie aux affects tristes qui font obstacle à la compréhension de notre appartenance et de notre union à la Nature. Les affects joyeux quant à eux ne sont pas des obstacles, à condition de n'être pas corrélatifs d'une polarisation excessive qui entraîne l'agent à ne plus voir son utile propre que dans ce qui aide certaines parties aux dépens des autres. C'est dire qu'il faut apprendre à *faire corps* avec le réel pour pouvoir prétendre en même temps le comprendre.

Cela vient singulièrement remettre en question ce qu'il faut entendre par l'expression « libre nécessité ». Appliquée à l'homme comme à une quelconque chose finie, quel sens peut-elle avoir ? Car si la voie de la sagesse consiste pour l'esprit à être disposé *du dedans* et non plus dehors, il faut alors envisager que la voie de la libération corporelle consiste aussi en une autonomisation du corps : « plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins il y a de corps qui concourent avec lui pour agir, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte¹. » Que peut bien vouloir dire l'idée selon laquelle les actions du corps dépendraient de lui seul ? La solution d'une telle question doit venir en retour préciser ce qu'il faut entendre par « disposition du dedans » pour l'esprit. Finalement, il s'agira moins de s'affranchir des contraintes extérieures que de faire de celles-ci des occasions pour déployer un savoir-faire conforme à l'ordre de l'entendement. Peut-être faut-il moins penser la libération éthique en terme de conquête d'autonomie, ce qui n'aurait pas vraiment de sens pour un être fini, qu'en terme de devenir toujours davantage automate : conquérir constance et régularité et produire des actions qui s'expliquent davantage par nos dispositions internes que par les causes extérieures, tout en faisant preuve d'une capacité d'adaptation à ces causes

¹ E II 13 sc.

extérieures. En somme, un automate pluriel et plastique mais qui se singularise des automates vulgaires ouverts à tous vents, inconstants et stupides face aux vicissitudes du réel. Cette sage automation a bien évidemment ses racines dans l'action des causes extérieures qui nous ont formé : les dispositions du dehors sont la condition pour être disposé du dedans. Mais la différence entre l'ignorant impuissant et le sage, c'est que les dispositions du second sont ajustées à ce que tous les deux tentent d'accomplir. Finalement, le plus haut degré de la liberté pour une chose finie, au plus loin de l'indifférence, mais aussi au plus loin de la libre nécessité entendue en un sens absolu, n'est-il pas dans la certitude de ce que l'on doit faire et penser, autrement dit dans la nécessité forcément conditionnée d'accomplir ce qu'on est forcé d'accomplir ?

1) Le cercle vicieux de la vertu : connaissance du deuxième genre et aptitudes du corps

Tout homme sait que le corps humain, et plus généralement tous les corps composés, conviennent en cela qu'ils sont étendus, capables de mouvement et de repos, et qu'ils sont susceptibles, selon leur complexité, de changement ou de transformation (ce qui explique la communauté des corps humains, mais aussi leurs différences). Ce savoir trouve l'occasion de son déploiement dans l'esprit de chacun de ce que tous les hommes font l'épreuve d'autres corps : « L'utilité que nous retirons des choses qui sont hors de nous, c'est, outre l'expérience et la connaissance que nous acquérons à les observer et à les faire changer de forme, surtout la conservation du corps [...] »¹. Toute personne qui travaille la matière connaît tout à fait adéquatement la petite physique exposée dans la deuxième partie de l'*Éthique*, si tant est que des affects passifs n'occupent pas toute la puissance de l'esprit. C'est par l'épreuve que nous faisons du réel, permise par l'acquisition d'aptitudes à être affecté et à affecter, que nous pouvons convenir en acte avec les corps extérieurs et les penser en vérité. L'esprit qui serait l'idée d'un corps aux multiples aptitudes, capable tout autant de retenir les images des choses que de modifier ces choses, sera apte à percevoir de nombreuses idées, à les comparer entre elles et à voir ce qu'ont de commun les corps et les affections de notre corps dont elles sont les idées. La raison est connaissance des rapports. Impossible de se faire une idée inadéquatement de l'affection ou de la modification, car c'est là un trait commun et objectif de tous les corps d'être affectés et modifiables.

¹ E IV chap. 27.

On remarque que l'énoncé extrait du chapitre 27 d'*Éthique* IV cité ci-dessus, qui concerne manifestement les corps extérieurs autres qu'humains, relativise l'utilité de leur connaissance en comparaison de leur utilité pour la santé, alors même que les propositions d'*Éthique* II 38 et 39 semblaient identifier les notions communes à une connaissance des corps. En réalité, ces notions concernent toute connaissance qui, à partir de la perception d'images, considère les propriétés communes universelles et nécessaires qu'elles enveloppent. L'exemple arithmétique de la 4^e proportionnelle qui nous est donné dans le second scolie d'*Éthique* II 40 le montre bien. Là encore, la connaissance du deuxième genre se singularise en ce qu'elle est connaissance de la règle qui régit un certain rapport, cette fois entre les nombres. La différence entre un savoir d'expérience et une appréhension de la règle à partir de propriétés communes, c'est que l'esprit s'efforce de concevoir les raisons des choses, et non plus de se satisfaire de la seule considération de leur utilité. Les marchands se tiennent en repos dès lors qu'ils sont informés¹ de l'utilité de la règle de trois, leur puissance de penser est empêchée par les urgences de la vie commerciale. Euclide, qui bénéficie certainement de temps libre (c'est la fameuse *skholè*), c'est-à-dire libéré du négoce et des affaires (c'est-à-dire la négation du temps libre : *negotium*), a tout le loisir de considérer ce que les images enveloppent de nécessaire et d'éternel, indépendamment de leur utilité et pour la seule joie de comprendre.

Mais le second genre de connaissance, qui consiste dans la formation de telles notions, semble essentiel dans l'affranchissement de l'esprit à l'égard des idées inadéquates que sont les passions. Or, de quelle utilité peut bien être la connaissance de la règle de la troisième proportionnelle ou des propriétés communes à tous ou certains corps ? Elle n'a pas pour seule utilité de nous faire entrevoir des joies plus grandes que celles qui découlent de la considération immédiate et irréfléchie de notre utilité et de notre agrément, ni de nous affranchir d'un mode d'explication finaliste des choses de la nature². Cette connaissance a aussi pour utilité d'être une connaissance par l'esprit de *l'esprit* lui-même³. En effet :

Proposition : Il n'est pas d'affection du Corps dont nous ne puissions former un certain concept clair et distinct.

¹ Selon la formule d'E I app., « *unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant et, ubi ipsas audiverint, quiescant* ».

² Les mathématiques, mais aussi d'autres sciences, comme la physique galiléenne, font partie des savoirs qui viennent désamorcer la force du préjugé finaliste, E I app.

³ Ch. Lazzeri démontre la possibilité de former des notions communes de l'esprit, et donc des affects, dans « Peut-on se former des notions communes de l'esprit ? », in J.-M. Lannou, C. Lazzeri et L. Ucciani (dir.), *Spinoza*, Paris, Kimé, 1998, p. 37-52.

Corollaire : De là il suit qu'il n'y a pas d'affect dont nous ne puissions former un certain concept clair et distinct. Car l'affect est l'idée d'une affection du Corps, et pour cette raison il doit envelopper un certain concept clair et distinct¹.

Si « chacun a le pouvoir de se comprendre clairement et distinctement, ainsi que ses affects² », c'est parce que tout le monde voit bien ce par quoi les corps qui l'entourent, et notamment les autres corps humains qui l'affectent habituellement (rappelons qu'*Éthique* II 39 fait référence à l'habitude par le mot « *solet* »), conviennent, diffèrent ou s'opposent : tous peuvent être contrariés ou aidés ; tous peuvent contracter des dispositions singulières, et chacun juge d'après son propre *ingenium* ; tous les hommes font effort vers ce qui augmente leur puissance d'agir, et pour détruire ce qui les affecte de tristesse, etc. Chacun sait aussi que tous les corps font effort pour persévérer dans leur être, même s'il est commun d'interpréter le *conatus* de façon finaliste et imaginaire parce qu'il n'est pas toujours facile de prendre le temps de penser selon le modèle mathématique qui procède des essences aux propriétés. Mais c'est dire aussi que l'esprit est capable, à partir des images des corps, de tenter de concevoir les propriétés communes des affects. Ce dont il est question, ce n'est pas de tirer des idées inadéquates des idées adéquates, mais de considérer les *rappports* entre les choses qu'*indiquent* les idées inadéquates : ce qu'elles ont de commun, de différent, d'opposé, non du point de vue de la ressemblance et de la dissemblance subjectivement perçue, mais du point de vue de la régularité avec laquelle ces rapports se présentent. Ce qu'il y a de commun au tout et à la partie ne peut être en effet purement subjectif : de même que le mouvement perçu enveloppe l'idée adéquate de mouvement, commune à tous les corps, de même l'effort que nous sentons en nous et percevons en autrui enveloppe l'idée adéquate de *conatus*, commune à tous les corps et à tous les esprits.

Il arrive qu'on présente la troisième partie de l'*Éthique* comme l'exposé d'une connaissance des affects qui relèverait du troisième genre, entendu comme saisie de l'essence singulière des choses. Spinoza précise pourtant qu'il ne propose rien d'autre dans cette partie qu'une « définition générale de chacun de nos affects ». Il s'agit en effet « de comprendre les propriétés communes des affects et de l'Esprit », car cela suffit pour « déterminer de quelle nature et de quelle force est la puissance de l'Esprit dans la maîtrise et la contention des affects³ ». Dans le *Traité politique* I-4, Spinoza écrit :

J'ai considéré les affects humains – amour, haine, colère, envie, gloire, compassion, et tous les autres mouvements du cœur – non comme des vices de la nature humaine mais comme des

¹ E V 4. La démonstration de la proposition fait directement référence à la proposition 38 d'E II sur les notions communes.

² E V 4 sc.

³ E III 56 sc. Même remarque à la fin de l'explication de la définition 48 des affects.

propriétés qui lui appartiennent, comme appartiennent à la nature de l'air chaleur, froid, tempête, tonnerre et autres phénomènes de ce genre, qui, tout fâcheux qu'ils sont, sont cependant nécessaires et ont des causes déterminées par lesquelles nous nous efforçons de comprendre leur nature.

La comparaison des affects, propriétés communes à tous les hommes, à la chaleur, au froid ou à des phénomènes météorologiques, qui a une longue tradition derrière elle (qu'on pense à la fameuse ataraxie épicurienne, ou à l'idée selon laquelle les passions s'expliqueraient par la chaleur du cœur) reste étonnante sous la plume de Spinoza : ces idées inadéquates (chaleur, froid) seraient-elles donc des notions communes de la raison, au même titre que la connaissance des affects ? En fait, ce passage peut fournir une véritable illustration du mode de construction des idées adéquates, non pas à partir d'idées inadéquates, mais à partir de leur *contenu* : former des idées adéquates, c'est *comprendre* ce qu'on *perçoit*, d'où l'idée selon laquelle, pour comprendre les phénomènes météorologiques et physiques comme pour comprendre les affects, il faut un corps apte à percevoir différentes choses, les comparer, etc.¹

En réalité, il y a autant d'espèces d'affects qu'il y a d'espèces d'objets, il y a autant d'affects que d'essences singulières², et seule une connaissance du troisième genre pourrait nous livrer une connaissance de l'essence de chacun des affects. Mais cela n'est pas immédiatement nécessaire pour former « un certain [*aliqui*] concept clair et distinct³ » ; « un certain », et non *le* concept vrai de chacun de nos affects singuliers, car cette formation suffit à comprendre rationnellement les propriétés communes de tous nos affects d'amour, de haine, etc., savoir : idée d'une affection du corps dont la puissance d'agir est augmentée ou diminuée, ou dont l'effort est aidé ou contrarié. Ce savoir suffit en effet pour dépassionner notre rapport au monde et réduire la force de nos affects passifs. Bien comprendre que l'amour ne se rapporte pas à un objet, mais à l'idée d'un objet tel qu'il nous affecte, c'est immédiatement comprendre que l'amour passivement produit est strictement fantasmatique, et donc potentiellement délirant. Savoir que toute chose obéit aux lois de la nature, et notamment aux lois générales des affects, ce n'est pas encore voir en elle l'expression singulière de la puissance divine, percevoir intuitivement son insertion dans le tout et saisir immédiatement sa nature, mais c'est déjà se défaire des amours ou des haines exclusifs portant sur des objets imaginés simplement comme étant libres⁴.

¹ Voir aussi Ch. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, op. cit., p. 79.

² E III, respectivement 56 et 57.

³ E V 4 et cor.

⁴ Selon E V 5.

Cette connaissance du deuxième genre suppose (même si elle n'en dérive pas) que nous ayons un corps apte à être affecté de multiples manières et apte à affecter de nombreuses façons des corps qui partagent ces aptitudes à des degrés plus ou moins divers. C'est parce que des corps s'affectent mutuellement, conviennent et discordent (mais pour discorder, il faut d'abord convenir), que l'esprit peut former l'idée d'affects communément partagés (même dans la discorde), pour enfin se connaître lui-même. On ne confondra pas une telle connaissance avec la projection imaginaire qui consiste à prêter à autrui des manières d'être qui nous sont propres, comme l'évoque l'appendice de la première partie de l'*Éthique*, et de se tenir en repos dès qu'on s'en croit informé. Juger du tempérament d'autrui par le sien propre¹, c'est précisément ne pas comprendre la règle de formation des tempéraments et la loi commune qui régit la diversité des affects. Il faut bien distinguer entre d'une part imaginer des ressemblances et tout confondre sous des notions générales, et d'autre part comprendre les propriétés objectives communes qui expliquent notamment les ressemblances et les confusions, mais aussi les discordances. Connaître adéquatement nos affects, c'est considérer ce qu'il y a de commun dans la diversité des tempéraments des choses qui nous ressemblent, autrement dit ce qui est *réellement* dans la partie et dans le tout. Au contraire, nous inclinons spontanément à imaginer que ce qui nous ressemble a forcément quelque chose de commun. Ni abstraction, ni projection, ni induction, ni recognition, la connaissance du second genre est production en soi et pour soi d'une idée telle qu'elle est pensée en et par Dieu en tant qu'il nous constitue et constitue d'autres corps et esprits, autrement dit production d'une *connaissance de soi* concrète mais universelle, qui est aussi une connaissance de l'autre.

En ce sens, il est impossible d'expliquer pourquoi les hommes forment si peu, ou si mal, des notions communes concernant les corps, sans expliquer aussi pourquoi les hommes forment si peu, et si mal, des notions communes concernant les affects. Pour *percevoir* différentes choses à la fois et *comprendre* ce qu'elles ont de commun, il faut d'abord *convenir*, s'adapter et adapter le réel. Comme nous l'avons dit plus haut en effet, l'un des obstacles majeurs à la formation des notions communes sont les affects, notamment les passions tristes. Or, ces passions constituent justement ce par quoi un corps marque son inadaptation au réel et à autrui. Blyenbergh changera son idée de l'homme en même temps qu'il aura changé d'*ingenium* et de rapport affectif au monde. Ses lettres indiquent qu'il est tout entier en proie à des idées inadéquates largement issues de son éducation religieuse, qui l'incline à haïr ou à se lamenter des vices des hommes plutôt qu'à les comprendre, et à se

¹ E I app.

parer orgueilleusement de la vertu dans les apparences de l'humilité. S'imaginant vertueux, il ne peut voir en quoi il convient avec ceux dont il dénonce les vices – lui qui pourtant s'abstient des crimes par espoir de récompenses ou crainte des punitions – et ne fait que discorder avec eux. Si son corps pouvait ne pas lier l'image du lubrique avec l'image du vice, mais enchaînait cette image avec celle de Dieu par exemple, selon *Éthique* V 14, et s'il pouvait ne pas la rapporter immédiatement à une notion universelle de l'homme purement subjective et relative aux dispositions de son cerveau qui le déterminent à juger le lubrique comme souffrant d'une privation, son esprit ne serait plus empêché de concevoir ce par quoi lui et le lubrique conviennent jusque dans leurs différences. Autant la compréhension des propriétés communes aux hommes permet de dépassionner notre rapport au monde, autant faut-il ne pas être affecté de haine à l'égard du monde pour concevoir ce qu'on a de commun avec lui. Très concrètement, cela suppose par exemple que l'image du lubrique ne provoque pas en notre corps une contrariété de notre effort, et que notre effort ne soit pas tout entier investi dans la destruction du vice. Il faut que, quelque part, le corps s'adapte ou soit adapté à la vue du lubrique, et que son effort soit, sinon aidé, du moins non contrarié, pour que l'esprit puisse considérer ce qu'il y a de commun. C'est en ce sens que, qui a un corps apte à beaucoup de choses, a un esprit apte à penser adéquatement : plus nous conviendrons avec le réel, plus nous serons joyeux, et plus nous désirerons penser ces propriétés qui nous rendent si joyeux. D'autant moins nous conviendrons avec l'extériorité, d'autant plus nous serons tristes, et d'autant moins nous aurons de choses à penser, tant nous en aurons à détruire.

La force native de l'entendement ne peut s'effectuer que si l'on parvient à se déprenre de notre impuissance fondamentale, *corps* et esprit. Les passions sont des idées inadéquates. Cela ne signifie qu'une chose : éprouver un affect passif, c'est ne pas comprendre. Néanmoins, s'il est évident que comprendre permet de dépassionner notre rapport au monde, il faut encore, pour pouvoir comprendre, ne plus être sous l'emprise des passions tristes, ce qui passe par un renforcement du corps. La colère, la haine, l'envie, le regret, autant de passions qui expriment une contrariété, mais dont nous ne pouvons absolument pas saisir la nature tant que nous sommes sous leur emprise. Tandis que l'agent en proie à ces passions s'en prend à des objets plus ou moins fantasmatiques, il s'épuise à imaginer ces objets et ne cherche en rien à comprendre ce qui lui arrive. On ne le voit jamais aussi bien qu'en temps de crise, où le vulgaire, réduit à des conditions misérables, s'en prend à ses semblables qui ont le malheur de ne pas leur apparaître tels du point de vue des notions universelles, et ignore radicalement les vraies causes de sa misère, et donc de ses affects, qui affectent tout autant ses ennemis imaginaires. Il sait qu'il est contrarié, mais ne sait pas

pourquoi et par quoi. Impossible dans ces conditions de penser, puisque la puissance de penser est tout entière empêchée et investie dans la contemplation de quelques images. Un corps de sage, réduit à la misère, est apte au contraire à lier l'image de soi misérable à d'autres images bien plus nombreuses : le capitalisme, l'avidité des hommes, etc., corps qui va de pair *et rend possible* un esprit apte à saisir les rapports entre ses états, ceux de ses concitoyens, et celui de l'Univers tout entier. Un tel homme n'en veut plus à personne, puisqu'il convient avec tout le monde, ce qui ne l'empêchera pas de résister. Il éprouve de la joie dans le fait même de connaître, car son esprit, plutôt que de s'épuiser à dénigrer les vices des hommes ou à délirer sur les races, s'efforce de comprendre toujours davantage ce qui arrive. Son corps s'acquitte autant qu'il peut de sa tâche sans s'épuiser dans les paroles et les mimiques propres aux vaincus de l'existence.

Plus les circonstances se font contrariantes, moins le corps est apte à convenir avec elles, plus la puissance de penser de l'esprit est empêchée : elle s'exerce certes à plein régime, mais s'investit tout entière dans des images susceptibles d'ôter la perception contrariante. Encore faut-il souligner la hiérarchie entre celui qui, même selon un ordre contracté fortuitement, peut enchaîner et penser à autre chose, et celui qui, tétanisé, est pris de panique¹, sentiment qui n'a jamais fait penser. Cependant, la résistance que l'esprit oppose aux idées des choses qui contrarient l'effort pour persévérer dans l'être peut certes se faire selon des frayages complexes, cela ne suffit pas : les constructions complotistes sont parfois admirables d'ingéniosité dans les liens et détours qu'elles empruntent ; néanmoins, ces liens et détours n'ont de sens que par leur point d'arrivée, qui était aussi leur point de départ. C'est là le délire de tout homme écrasé par la vie et qui n'a pas eu la chance de pouvoir donner à la force native de son entendement les moyens matériels de se déployer : toute sa pensée est polarisée sur un objet de haine, puisque toutes les affections de son corps sont polarisées vers une image. Il n'y a alors plus rien à comprendre, puisqu'on ne convient avec rien ou presque rien. Pour dépassionner notre rapport au monde, il faut penser, mais pour penser, il faut dépassionner notre rapport au monde. Cercle vicieux de la vertu, qui veut que la puissance sur nos affects donnée par l'intelligence de ces affects dépende de la puissance de nos affects relativement à l'intelligence.

Les affects joyeux sont davantage favorables à la compréhension, mais à une condition : leur pluralité. Celui qui n'éprouve qu'une forme de joie, ou deux, ou trois, ne convient que très peu avec très peu de choses, et n'a presque rien à penser. Rarement heureux,

¹ E III 52 sc. Voir aussi Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, op. cit., p. 48.

son esprit est plus souvent occupé à imaginer son bonheur imaginaire futur et à exclure l'image du présent qui le blesse qu'à éprouver une satisfaction de soi-même produite par la juste contemplation de sa propre puissance. Il s'épuise ainsi tout entier à contempler un objet, ou deux, ou trois, et tout dans le réel ne fera sens pour lui qu'en tant que cela évoque leurs images.

Le déploiement d'une pensée rationnelle ne peut donc se réaliser pleinement qu'à condition que le corps soit apte à agir d'une multiplicité de manières, de façon à convenir davantage avec le réel et à éprouver toujours plus de joies. Mais cela ne semble pas suffire : éprouver beaucoup de joies passives, n'est-ce pas encore subir et ne rien comprendre ?

2) Être apte à agir, c'est du même coup être apte à comprendre : le cercle vertueux de la vertu.

Comment penser le *passage* du développement de l'aptitude du corps à être affecté et à affecter, et donc de la puissance de l'esprit à percevoir plusieurs choses à la fois, à l'*activité* de l'esprit dans la formation de notions communes concernant les corps et les affects ? Comme le suggérait le passage cité plus haut d'*Éthique* IV chap. 27 à propos du travail des corps extérieurs, l'aptitude de l'esprit à comprendre de manière distincte est en raison inverse de l'aptitude du corps à agir en étant contraint par d'autres corps, ce que confirme l'enseignement d'*Éthique* II 13 scolie, qui suggère la transition entre *percevoir*, qui dépend des aptitudes du corps à être affecté et à affecter de nombreuses manières, même passivement, et *comprendre*, qui dépend des aptitudes du corps à agir par les (seules ?) lois de sa nature :

Plus un Corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et pâtir de plus de manières à la fois, plus son Esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins il y a de corps qui concourent avec lui pour agir, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte¹.

La difficulté d'un tel passage et des passages similaires où Spinoza évoque ce lien d'une aptitude du corps à une aptitude de l'esprit² réside dans cette affirmation d'un lien d'implication (qui n'est pas un lien de causalité) de l'aptitude du corps à agir à une aptitude de l'esprit à penser rationnellement, alors même que bien des propositions de *l'Éthique* affirment que c'est l'aptitude à comprendre de l'esprit qui permet de produire des affects actifs et d'agir en conséquence³. C'est ce que nous avons appelé le cercle vicieux de la vertu. Autrement dit, tantôt Spinoza semble voir dans une certaine manière d'être du corps la

¹ E II 13 sc.

² E II 39 cor., E IV 45 sc., E V 39 sc.

³ Voir notamment E IV 23, 24, ou encore 59.

condition non seulement de la perception, mais aussi de la compréhension ; tantôt n'y voir que la condition de la perception, non de la compréhension. En réalité, selon *Éthique* III 2, c'est *en même temps* que l'esprit devient actif et que le corps le devient aussi. C'est dire que c'est en même temps, « simultanément [*simul*] », que l'esprit imagine moins qu'il ne raisonne, et que le corps affecte davantage le réel selon sa loi propre qu'il n'est affecté malgré lui passivement (même de bon gré). Il faut que le corps soit disposé intérieurement à enchaîner ses affections selon un ordre qui lui est propre, pour que l'esprit soit apte à être disposé intérieurement à contempler adéquatement les choses. Ajoutons : *et inversement*, sauf que l'esprit ne sera apte à le faire que quand il sera moins occupé par les idées inadéquates dont l'ordre propre est en raison de celui des affections du corps. Pour que les images puissent tirer « leur origine de la disposition de l'esprit » et que l'imagination puisse enchaîner « ses images et ses mots et les rattache les uns aux autres selon un ordre, comme fait l'intellect de ses démonstrations¹ », encore faut-il avoir contracté ces images et ces mots et défait les frayages contraires à l'ordre de l'entendement. Pour penser selon l'ordre géométrique et voir *en même temps* son corps enchaîner entre elles les images des choses qu'on conçoit, encore faut-il avoir incorporé ces images selon un ordre qui convient, ou du moins ne contrevient pas, avec la vérité. C'est ici que s'engage le cercle vertueux de la vertu. Mais que peut bien vouloir dire l'idée selon laquelle plus le corps agit, plus l'esprit est apte à comprendre ? Et quel rapport avec l'idée selon laquelle, plus notre corps a de choses en commun avec les autres, plus nous sommes aptes à raisonner ?

En réalité, cela se comprend parfaitement bien : seul un technicien au savoir-faire achevé connaît la machine qu'il construit, non pas au sens où il doit la connaître abstraitement pour la construire², ni qu'il doit la construire pour la connaître, mais au sens où pour construire une machine, il faut « s'y connaître », au sens d'être non seulement capable de modifier (affecter) le réel par son propre corps sans y être contraint (le technicien n'est pas l'esclave), mais aussi de « savoir ce qu'on fait » (le technicien n'est pas la bête de somme) : pas d'habitude sans savoir qui l'accompagne et se constitue en même temps que l'action se réalise. Comme l'écrit Matheron : « Comprendre une chose, c'est savoir comment la

¹ L17 §5. L'idée d'une imagination libre qui suivrait les seules lois de notre nature est aussi exposée dans le scolie d'E II 17. Sur les rapports de l'entendement et du langage, et la question de la libération éthique qui passe par un travail sur les mots et la grammaire, voir l'ouvrage de C. Hervet, *De l'imagination à l'entendement. La puissance du langage chez Spinoza*, op. cit.

² Savoir n'est pas savoir faire : voir Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., §43.

produire¹. » Ce savoir n'est pas seulement celui de la définition génétique de la chose, comme le laisse à penser l'auteur dans ce passage. Lui-même explique plus loin que,

Lorsque nous concevons une idée adéquate [...], c'est notre esprit seul qui la forme ; et notre corps, parallèlement, produit des mouvements qui ne doivent plus rien aux causes externes : comportements techniques esquissés ou effectifs, qui, l'affranchissant de son milieu, l'installent dans une attitude de maîtrise et possession du monde et de soi-même².

Un corps qui *agit*, c'est un corps qui, certes sous la sollicitation de contraintes extérieures (non contrariantes), effectue non ce qu'elles commandent, mais ce qu'il *sait faire* d'elles. Sa (ré)action se comprend davantage par sa seule nature que par la nature des choses extérieures, nature singulière qui consiste pourtant tout entière en dispositions acquises dans et par l'éducation. Il enchaîne ses affections et l'imagination imagine alors selon un ordre conforme à la raison, si tant est que les habitudes acquises sont des savoir-faire.

La libération est toujours une affaire de proportion : l'action s'explique plus ou moins selon les circonstances et les causes extérieures, plus ou moins selon la nature individuelle. La présence d'un mur contraint le corps à franchir un obstacle, mais un corps menuisier répond à cette contrainte de façon non contrariée, en ce que son corps convient avec le mur : il a quelque chose de commun avec lui, au sens où il peut faire corps avec lui, du fait même de ses dispositions qui le rendent apte à produire une échelle comme prolongement de son corps par lequel celui-ci communique avec lui. Sa réaction se comprend davantage par sa nature que par la seule présence du mur. Du côté de l'esprit, celui-ci non seulement perçoit un mur et pense à une échelle selon les frayages corporels, mais peut dès lors *comprendre* ce qu'il y a de commun entre un mur, une échelle et un corps humain, puisque les images suivent un ordre conforme à l'entendement (même si elles n'ont rien de commun avec les idées de l'entendement en tant qu'images corporelles). Il n'est pas contrarié et n'imagine pas de façon confuse, au contraire d'un corps non menuisier dont l'esprit, affligé et rongé par la haine, s'épuiserait dans la plainte et ne cesserait d'accuser le mur, le maçon portugais, l'État, « les gens », sans chercher à savoir ce par quoi il peut convenir avec ce mur. Notre menuisier, lui, comprend ce par quoi ces différentes perceptions conviennent, du fait même qu'il est apte à construire une échelle. De plus, il affirme distinctement (il *imagine* distinctement) la puissance de son corps, la puissance de l'échelle et la puissance du mur. Non seulement il est joyeux des effets de sa réussite, ce qui serait le cas de celui qui *trouverait* l'échelle, mais il est joyeux d'être *cause* de ces effets avec l'idée de lui-même (satisfaction de soi-même active) en tant qu'il produit une échelle. Quelle notion commune est comprise ici ? Le mur est un appui

¹ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 12.

² *Ibid.*, p. 223.

pour l'échelle, qui est un appui pour le corps humain : tous les corps conviennent entre eux en tant qu'ils offrent une résistance, et donc un point d'appui. Le mur n'est pas un ennemi imaginaire qu'il faudrait détruire pour celui qui est apte à s'adapter et à adapter le réel à ses désirs. Et c'est effectivement ce que le menuisier produit : il *produit* la communauté, c'est-à-dire qu'il perçoit les choses et lui-même comme des parties d'un tout qui conviennent entre elles et qu'il fait convenir selon sa propre loi. On remarquera que cette notion commune trouve son équivalent et peut s'exprimer sous la forme d'un lieu commun : « tout obstacle peut être aussi un appui », ou d'un savoir par ouï-dire ou empirique. Mais ces lieux communs incorporés ne sont d'aucune aide s'ils ne s'accompagnent pas de dispositions concrètes et actuelles du corps à *produire* cette convenance et à en maîtriser les conditions réelles. Plus le corps du menuisier est apte à *construire* en acte des échelles, plus l'esprit du menuisier est apte à penser les propriétés communes de certains corps, et leurs différences. Le menuisier ne se contente alors pas d'imaginer des règles abstraites tirées de l'expérience, et ne se lamente pas quand il rencontre des obstacles, mais pense concrètement la convenance qu'il est en train de produire.

Spinoza situe en effet la vertu dans la puissance à s'adapter et à adapter les choses extérieures, non à s'en détacher :

[...] tout ce qu'il y a dans la nature des choses en dehors des hommes, la règle de notre utilité ne commande pas de le conserver ; mais elle nous enseigne, en vue d'usages divers, à le conserver, à le détruire, ou à l'adapter [*adaptere*] à notre usage de quelque façon que ce soit¹.

Ici, « adapter » désigne différentes manières d'accommoder les choses à notre usage : les conserver malgré leur inexorable altération, les consommer bien qu'elles n'aient pas été créées pour notre convenance, ou les consumer malgré leur résistance, c'est adapter le réel et l'ajuster à notre loi propre. Cela témoigne de la puissance du corps et de l'esprit à *produire* une convenance avec ce qui ne convient pas spontanément avec nous : ingérer ce qui n'a pas été fait pour être ingéré, faire durer ce qui est inexorablement destiné à pourrir, ou encore modifier l'obstacle de façon à le transformer en une aide qui seconde notre puissance d'agir, cela s'accompagne nécessairement, toutes choses égales par ailleurs – si l'on tient compte du temps² – de la compréhension du caractère non anthropocentré de la nature, mais aussi des

¹ E IV chap. 26.

² E V 7, et E V 10 : « Aussi longtemps que [*quamdiu*] nous ne sommes pas en proie à des affects contraires à notre nature, aussi longtemps nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps suivant un ordre pour l'intellect. ». La formule « aussi longtemps que » apparaît d'abord en E II 17 dém. pour signifier que nous considérons une chose comme présente aussi longtemps qu'aucune autre image n'exclut l'existence présente de cette chose. Tenter de saisir les propriétés universelles des choses suppose qu'on considère ces choses comme présentes et qu'on les imagine durablement, ce qui ne peut arriver si l'on a bien d'autres soucis. C'est ne rien dire d'autre que de dire que pour penser, il faut du temps libre, *skholè*. Cependant, on remarque que

propriétés communes à ces choses que nous affectons. Quand ils jugent « selon la disposition de leur cerveau [*dispositio cerebri*]¹ », les hommes font preuve d'une grande passivité car ils croient *trouver* dans la disposition des choses de la nature un ordre ou un désordre. Au contraire, ils font preuve d'une certaine activité et d'une rationalité pratique quand ils disposent les choses extérieures selon un ordre conforme à la raison. Ainsi, on pourrait lire le passage cité ci-dessus comme le renversement de l'appendice d'*Éthique* I : au contraire de la religion, qui s'origine dans le préjugé finaliste et imagine un réel adapté à nos désirs grâce à une providence divine, et qui conseille de vains cultes dans l'attente d'un hypothétique salut venant du dehors, le travail, la science et les arts sont des institutions qui témoignent d'une activité d'ordonnement des choses selon les désirs, activité qui s'accompagne d'un développement de la rationalité. L'attitude qui consisterait à contempler la beauté de la nature ou à se retirer du monde pour en fuir les vices est au plus haut point le signe de la passivité et du délire anthropocentrique d'un désir irrationnel, satisfait ou déçu peu importe.

Cette puissance d'adaptation des choses à notre usage reste nécessairement limitée, et en cela nous sommes impuissants. Aussi faut-il nécessairement s'adapter aux lois du tout auquel on appartient, ce qui parfois, face à certaines contrariétés insurmontables, ne peut se faire que par l'intelligence. Citons à nouveau le passage suivant :

Mais la puissance de l'homme est extrêmement limitée, et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures ; et par suite nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage [*ad nostrum usum aptandi*] les choses qui sont en dehors de nous. Et pourtant, c'est d'une âme égale que nous supporterons ce qui nous arrive en contradiction avec ce qu'exige la règle de notre utilité, si nous sommes conscients du fait que nous nous sommes acquittés de notre tâche, que la puissance que nous avons n'est pas allée jusqu'à nous permettre de l'éviter, et que nous sommes une partie de la nature tout entière, dont nous suivons l'ordre. Si nous comprenons cela clairement et distinctement, cette partie de nous qui se définit par l'intelligence, c'est-à-dire la meilleure part de nous, y trouvera une pleine satisfaction, et s'efforcera de persévérer dans cette satisfaction. Car, en tant que nous comprenons, nous ne pouvons aspirer à rien qui ne soit nécessaire, ni, absolument parlant, trouver de satisfaction ailleurs que dans le vrai ; et par suite, en tant que nous comprenons correctement ces choses, l'effort de la meilleure part de nous se trouve en cela convenir avec l'ordre de la nature tout entière².

S'il est évident que seule l'intelligence peut ici désamorcer la tristesse qui envahit l'esprit, il n'en reste pas moins qu'une telle intelligence est celle d'un esprit qui se rapporte à un corps qui a pris la mesure de sa puissance et de la puissance de la nature : ni mélancolique

les notions communes ne sont pas des imaginations abstraites, mais des connaissances concrètes de la pratique et de l'être : la *skholè* spinoziste implique la pratique, non l'ascèse ou le repli dans la contemplation de l'Être, contemplation d'ordre purement fantasmatique qui produit l'illusion scolastique dénoncée par Bourdieu dans les *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*

¹ E I app.

² E IV chap. 32.

épuisé, ni orgueilleux qui croit pouvoir tout ce que son imagination embrasse, le sage est celui qui s'est « acquitté de [sa] tâche », a affecté le réel et s'est confronté aux obstacles, et cela va de pair avec son esprit, conscient au plus haut point de n'être qu'une partie de la nature. L'orgueilleux s'ignore lui-même en tant que partie de la Nature puisqu'il se croit Dieu, et ne peut croire cela que parce qu'il veut être le premier *et ne l'est pas*, emprunte les vêtements des puissants *qu'il n'est pas*, raconte ses hauts faits *mais n'en fait aucun*. Le sage se connaît parce qu'il agit, et ne peut concevoir son inscription dans un tout que parce qu'il a *pratiqué*, d'abord, la convenance. L'intelligence de notre place dans la nature suppose que nous soyons d'abord parvenus à surmonter les premiers obstacles de la vie et que nous appartenions donc à une société humaine : « pour se procurer [les aliments divers], les forces de chacun ne pourraient guère suffire si les hommes ne se rendaient pas mutuellement des services¹. » Aussi faut-il s'être d'abord adapté ou avoir été adapté aux autres hommes avant de parvenir à adapter les choses à notre usage, puis de développer notre intelligence du réel, qui suppose un temps libéré des affects tristes. Le sage ne peut se connaître que parce qu'il convient avec les autres choses de la nature. André Tosel suggérait déjà une telle condition pratique du développement de la connaissance :

Qu'est-ce que devenir actif pour le mode fini sinon assimiler à sa forme ou essence les éléments de l'extériorité qui ne sont pas seulement menace ou imposition de servitude, mais condition de production des relations qui le définissent et qui règlent sa puissance d'agir finie ? Agir pour le mode fini n'est pas échapper au système des déterminations opératives transitives, mais connaître ce système en appropriant les éléments vitaux au sein de la continuité comprise de l'agir substantiel, sans subir la vie comme un processus aveugle et infiniment fluctuant. C'est s'assimiler les parties de ce système qui conviennent relationnellement au maintien de la formule définissant l'être et l'agir du mode considéré. [...] le devenir actif passe, certes, par la connaissance, mais la connaissance est ce que nous faisons et agissons².

« S'adapter » n'est pas nécessairement subir, mais ce peut être une action du corps et de l'esprit³. Au contraire, « adapter », ce peut être une passion, du corps et de l'esprit, comme c'est le cas pour l'ambition tyrannique. S'adapter peut témoigner d'une aptitude du corps et de l'esprit à adopter diverses dispositions selon les circonstances, notamment dans nos relations interhumaines. Et c'est *simultanément* qu'un corps s'adapte à un autre par ce qu'il a de commun, et que l'esprit peut produire des idées adéquates. Autrement, l'esprit ne percevra

¹ E IV chap. 27.

² A. Tosel, *Spinoza ou l'autre(in)finitude*, op. cit., p. 171

³ E IV chap. 6 et 7 : le chapitre 6 met en avant la nécessité pour l'homme, en tant que mode fini, de subir des contraintes et de devoir s'adapter ; le chapitre 7 spécifie la question vis-à-vis des relations interhumaines, et souligne que s'adapter à des hommes avec qui on convient très peu implique un grand changement de soi-même. La question reste ouverte de savoir s'il s'agit d'une adaptation passive ou active : cela dépend évidemment des aptitudes du corps à s'adapter.

que ce par quoi les corps discordent entre eux, c'est-à-dire rien, et ne pourra pas produire l'idée de ce par quoi ils conviennent. Celui qui est sans cesse contrarié par le réel ne peut enchaîner ses affections selon un ordre qui convient avec l'entendement, puisqu'il est tout entier occupé à détruire l'image de celui qu'il hait. Au contraire, celui qui enchaîne l'affection contrariante avec d'autres affections qui lèvent la contrariété s'adapte au réel et finit par convenir avec lui. Le corps a contracté des dispositions qui lui permettent d'enchaîner, c'est-à-dire de passer à autre chose, autorisant l'esprit à considérer le bon côté des choses ou leur caractère habituel ou « normal », corrélat du nécessaire du point de vue du corps et l'imagination. Il faut *pratiquer en acte* ce savoir incorporé pour qu'il ne soit pas lettre morte, simple lieu commun abstrait oublié sitôt rencontrées les contrariétés du réel. Selon l'aptitude du corps à agir, c'est-à-dire à s'adapter activement de telle sorte que sa réaction se comprenne davantage (c'est une question de degré de toute façon) à partir de sa seule nature, non de sa nature telle qu'elle est affectée, l'esprit sera apte à comprendre adéquatement : *plus un corps est habitué au réel, plus un esprit est apte à en saisir les règles communes sous une espèce d'éternité.*

Les prophètes qu'examine Spinoza dans le deuxième chapitre du *Traité théologico-politique* ont pour particularité d'avoir une imagination très vive et d'être profondément ignorants des questions spéculatives. Cela va directement de pair avec un autre trait caractéristique : ils sont foncièrement limités dans leurs aptitudes, ce qui produit des prophéties dont l'enseignement moral ne s'exprime que sur fond d'images très particulières adaptées à un public fort restreint. Ainsi le prophète soldat ne prophétise qu'avec des images militaires, le prophète paysan avec des images de la campagne ; le mélancolique prophétise des choses tristes, et la femme imagine la miséricorde divine : « c'est pourquoi, en fonction des divers tempéraments de leur corps, les prophètes étaient plus aptes à *telle* révélation qu'à *telle* autre¹. » De même, Moïse n'énonce essentiellement que des règles politiques, et enseigne peu la vertu vraie, même de façon imagée. Aussi, si leurs paroles sont bien souvent incompréhensibles, pour nous et pour la raison, c'est parce qu'eux-mêmes imaginent et ne conçoivent pas et que nous ne partageons pas leur *ingenium*. Ils étaient davantage compréhensibles pour leurs concitoyens juifs qui partageaient nombre de leurs opinions et de leur imaginaire, d'où leur efficacité pour produire l'obéissance, ce qui est singulièrement le cas de Moïse :

¹ TTP II-8.

Et assurément il ne faut pas croire que des hommes habitués aux superstitions des Égyptiens, grossiers et affaiblis par la plus misérable servitude, aient formé de Dieu des notions saines, ou que Moïse leur ait enseigné autre chose qu'une manière de vivre¹.

Quand Spinoza explique que Dieu s'est adapté à l'imagination des prophètes, il faut comprendre que les prophètes ont imaginé de façon vague et confuse les enseignements de Dieu, c'est-à-dire de l'entendement. Les révélations sont adaptées au vulgaire parce qu'elles sont d'abord adaptées à celui qui prophétise, qui imagine à sa manière. Le prophète ne s'adapte pas, son enseignement est d'emblée adapté à ceux qui reçoivent son enseignement, du fait de dispositions communes. Le caractère particulier et historiquement rare des prophéties de l'Ancien testament s'explique précisément par là : leur contenu moral est toujours déjà pris dans un discours situé relatif aux aptitudes du peuple, dont fait partie le prophète. Pour constituer un tout qu'est le peuple, les prophètes, et notamment Moïse, n'ont donc pas à s'adapter, puisqu'ils le sont déjà. C'est la raison pour laquelle leur enseignement n'a pas de valeur universelle.

Au contraire des prophètes, le Christ *s'adapte* à son audience, et son enseignement indique quant à lui qu'il comprenait la véritable nature de Dieu et de la vertu. Cela va de pair : conscient de la diversité des *ingenia* et des aptitudes propres au vulgaire, le Christ a l'expérience corporelle de son auditoire, il connaît leur langue, leur manière d'imaginer, leurs opinions, et même s'il ne les partage pas, il sait s'adapter aux dispositions de son public, d'où par exemple la distinction entre son enseignement ésotérique et son enseignement exotérique ; d'où le fait qu'il présente aussi parfois sous formes de lois ce qu'il sait très bien ne pas être des lois mais des règles éthiques². S'il peut s'adapter, non seulement à l'*ingenium* des autres, mais aussi aux circonstances historiques particulières – rappelons l'analyse que fait Spinoza de l'enseignement du Christ selon lequel il faudrait tendre l'autre joue, qui n'a de valeur que relativement à une période d'oppression³ – c'est parce qu'il a un corps apte à faire corps avec une extériorité qui n'est pas téléologiquement ordonnée pour convenir avec lui. Ce corps (manières de parler, paraboles qu'il a en commun avec le vulgaire) est aussi un corps dont l'*hexis* produit une certaine convenance, en affectant les autres de joie : à l'instar du sage, le Christ « agit, non pas par impulsion, mais avec humanité et douceur, et a l'esprit suprêmement en paix⁴ ». Produire en actes la communauté universelle des hommes et connaître le fait que rien n'est plus utile à l'homme que l'homme sont une seule et même chose. Ce n'est pas parce que le Christ *sait* ce qu'il sait qu'il agit ainsi, mais c'est parce qu'il

¹ TTP II-15.

² TTP IV-10.

³ TTP VII-7.

⁴ E IV 37 sc. 1.

peut produire en son corps et en son esprit la convenance qu'il peut concevoir la convenance, par-delà les discordances. En ce sens, tant qu'on n'aura pas produit concrètement les conditions institutionnelles et politiques de pacification des relations interhumaines, la conviction selon laquelle « l'homme est un dieu pour l'homme » restera contrariée par le fait que « les hommes sont par nature ennemis » et que « l'homme est un loup pour l'homme ». Il faut produire la convenance pour concevoir de façon vraie la communauté des hommes.

Le corps du Christ agit d'après les seules lois de sa nature, non pas au sens où il ne serait contraint par rien, mais au sens où ses réactions corporelles s'expliquent quasi exclusivement par sa seule nature¹. Face à une prostituée, il serait en effet tout naturel en ce temps-là de désirer la lapider, surtout quand cela fait partie des commandements de la Loi qui ont été incorporés par tous les juifs de ce temps². Mais cela ne fait qu'engendrer la haine, l'orgueil et la vaine gloire, passions particulièrement tenaces chez tous les humiliés et offensés qui prétendent faire la morale aux misérables les plus proches de leur condition. Au contraire, un corps qui aurait intégré en soi des dispositions telles que la vue d'une pauvre femme ne provoque pas de contrariété, mais la compréhension (au sens physique du terme : prendre avec soi), persévère au mieux dans son être en ayant intégré des dispositions du dehors qui conviennent absolument avec sa nature et avec la nature de l'autre. Le Christ a le corps de ses idées et les idées de son corps, et ce n'est pas *parce qu'il a compris* qu'il convient corps à corps avec les autres, mais *c'est en même temps* qu'il convient qu'il comprend ce par quoi tous les hommes conviennent : la diversité des hommes n'est pas pour lui un obstacle à la claire compréhension de leur unité, du fait même qu'il peut convenir avec tous. Son comportement s'explique moins par les circonstances que par ses dispositions incorporées qui le disposent à agir de façon rationnelle. En ce sens, raisonner, c'est moins commander à ses désirs, qu'avoir des appétits, corps et esprit, dans un régime tel qu'ils conviennent avec notre propre nature qui est de persévérer dans notre être.

Finalement, le Christ est à l'image du sage qui reçoit des bienfaits. La proposition 70 *d'Éthique* IV explique en effet qu'il vaut mieux, dans la mesure du possible, éviter les bienfaits des ignorants. Le sage risque en effet de les accueillir avec peu d'empressement, ces bienfaits n'ayant que peu de valeur à ses yeux, sans compter les obligations qu'implique leur acceptation. Un tel manque d'empressement peut les blesser. Cependant, refuser ces bienfaits, c'est aussi risquer de froisser leur amour propre. Si donc la situation exige de les accepter, il

¹ A. Matheron rend compte très clairement de cette augmentation corrélative des aptitudes à pàtir et à agir, qui produit l'augmentation de la part d'activité : être cause adéquate signifie alors répondre à des excitations, mais avec savoir-faire. Voir *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 45-46.

² *Lévitique* 20:10; *Deutéronome* 22:22, et *L'évangile selon St Jean*, 8, 1-11.

faudra s'adapter dans la mesure du possible en les remerciant selon leur complexion. Cela ne signifie rien d'autre qu'un homme libre est apte à convenir avec l'*ingenium* des ignorants et à adopter leurs manières, dans la mesure où la raison le permet, de façon à assurer la cohésion sociale, à entretenir au maximum la joie de chacun et de tous, ce qui autorise l'effort que chacun fait pour comprendre ce par quoi tous conviennent, et ce par quoi ils diffèrent et s'opposent, conformément au scolie d'*Éthique* II 29. Le sage est apte à comprendre intellectuellement la nature en même temps qu'il est apte à faire corps avec le réel, à convenir avec lui, à *produire* la convenance.

Si Peter Balling a pu imaginer le malheur futur qui allait toucher son fils, c'est, répond Spinoza, parce qu'il faisait corps avec lui et lui convenait parfaitement par certaines dispositions¹. Cette convenance, obtenue par et dans l'expérience même, a pu faire naître dans l'esprit du père une telle connaissance adéquate de ce qu'il y a de commun entre eux et de ce qui différait (les plus légers signes de maladie) parce qu'en même temps l'imagination était toute disposée selon un ordre qui convenait avec ce que l'entendement pouvait prévoir par une connaissance adéquate, quoique confuse du fait des images du présent qui insistent dans l'esprit (le fils a encore, peu ou prou, l'air sain). Pas de compréhension rationnelle sans communauté des corps.

Ainsi, les corps des esprits rationnels sont de remarquables preuves de la corrélation entre activité du corps, aptitude à convenir avec les autres corps et activité de l'esprit. Les apôtres, capables de s'adapter *dans leurs langues*, c'est-à-dire dans leurs *habitudes*, à leur public, de façon à les adapter au message du Christ, font une grave erreur si l'on a égard à l'usage que vont en faire les théologiens, mais font preuve d'une certaine sagesse pour ce qui est de répandre ce message². Spinoza lui-même, dans le *Traité théologico-politique*, adapte son langage au langage des cartésiens et protestants libéraux. Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, il fait même de cette règle d'adaptation le premier impératif vital qui vient en renfort de la réforme de l'entendement. Si cette réforme est une réforme de la vie même pour atteindre à la suprême perfection, il faut cependant convenir d'une chose : en attendant, « il faut vivre ». Et la première règle est la suivante :

Nous mettre à la portée de la foule dans nos paroles et en toutes les actions qui ne nous empêchent pas d'atteindre notre but. Car nous pouvons en obtenir bien des avantages pourvu que nous restions autant qu'il est possible à sa portée ; ajoutez que nous rencontrerons ainsi des oreilles bienveillantes pour écouter la vérité³.

¹ L17 §7.

² TTP XI.

³ TRE 17.

Spinoza précise qu'il ne s'agit pas seulement d'une stratégie d'évitement des conflits ou un calcul d'utilité un peu cynique : rien de plus utile à l'homme que l'homme du point de vue strictement économique, c'est entendu, mais il faut aussi, autant que possible, faire effort pour rencontrer « des oreilles bienveillantes pour écouter la vérité ». Comme le remarque Chantal Jaquet, et à rebours de l'interprétation de Léo Strauss, rien n'est plus éloigné des intentions de Spinoza que de « recouvrir » la vérité sous un langage crypté exotérique. L'idée est bien au contraire de la « découvrir ». A l'instar de Salomon, dont l'exemple est analysé par Chantal Jaquet, Spinoza veille à ce que *sa vraie* philosophie soit sinon partagée, du moins partageable – autant que la raison le permet. Aussi, cette règle de vie qu'expose le traité n'est pas qu'une règle de survie en attendant la vraie vie, mais elle est le geste par lequel le sage s'efforce par générosité de faire partager cette vraie vie : « la première règle du *Traité de la réforme de l'entendement* est la clé d'une pédagogie spinoziste qui tire les leçons de l'Écriture et de son aptitude à enseigner une doctrine à tout le genre humain, sans pour autant renoncer à la raison¹. » S'il est évident que la compréhension de la vérité nous dispose à convenir et à nous adapter au réel, il faut aussi comprendre que cette aptitude à nous adapter est la *condition* pour rechercher la vérité. Il faut donc que le sage *partage* les dispositions du vulgaire, qu'il soit apte à convenir avec lui malgré l'absence chez celui-ci d'une raison suffisamment développée.

Si s'exprimer *ad captum vulgi* n'est pas contraire à la raison et peut être une *activité*, c'est parce que le corps enchaîne les affections dans le bon ordre, de façon tout automatique mais rationnelle. Son corps est actif non pas en tant que son esprit raisonne, mais en tant que les mots convoqués, les paraboles qu'il mobilise, sont liés avec une multiplicité d'autres mots et images qui en marquent la plurivocité potentielle et la charge affective probable. Le corps sait faire avec l'extériorité, sans réagir de façon spontanée d'après un *ingenium* tyrannique, ni se conformer bêtement à l'ordre des significations établies. Chacun s'efforce d'adapter autrui à son propre *ingenium*, c'est là un effet de l'ambition qui s'explique par l'imitation des affects. Mais toute la question est de savoir quelle stratégie sera la meilleure, car nous avons le pouvoir de nous adapter aux autres pour les séduire, ce qui nous conduit à nous égarer dans la recherche de l'utile propre ; de forcer les autres à convenir avec ce que nous avons de plus singulier en les tyrannisant, ce qui nous conduit à s'en faire haïr ; ou de s'efforcer de leur

¹ Voir Ch. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, op. cit., chapitre I « *ad captum vulgi*. Parler ou écrire selon la compréhension du vulgaire », p. 17-30. Sur cette première règle du TRE, voir aussi Céline Hervet, *De l'imagination à l'entendement. La puissance du langage chez Spinoza*, op. cit., p. 70-88.

plaire et d'éveiller leur amour pour nous en adaptant notre discours, sans le trahir, à ce qu'ils peuvent et doivent entendre :

Spinoza n'a rien d'un prophète, il n'est pas un *interpres Dei*, mais le témoin d'une idée, qui, parce qu'elle est vraie, *doit être* commune : or, ce n'est pas tout d'en être témoin, encore fallait-il lui prêter une parole humaine rigoureuse, quoique adaptée à l'imaginaire de son époque. Tel est le rôle de la philosophie et de ses *propagatores rationis* : comme un géomètre qui donne à voir les propriétés des essences des objets mathématiques en s'aidant d'un traçage de figures, le philosophe donne à voir par des signes au sens corrigé une idée éternellement inscrite dans notre raison. Donner voix à l'idée vraie donnée, c'est *tracer* une voie, ce chemin que trace à sa manière l'*Éthique*, l'écrire selon sa norme de vérité, c'est-à-dire signifier dans un usage rectifié¹.

La tendance est forte de vouloir voir dans cette aptitude du corps à s'adapter et à agir un *effet* de l'intelligence. Or, non seulement cela serait incompréhensible d'un point de vue ontologique, l'esprit ne pouvant rien causer dans l'ordre des corps, mais cela serait incompréhensible d'un point de vue pratique et épistémologique : on ne peut comprendre ce qui n'existe pas de manière effective. Certes, Salomon, qui est philosophe et non prophète, apparaît dans le *Traité théologico-politique* comme celui dont les actes n'ont pas été conformes à ses enseignements qui relevaient pourtant de la raison². Mais ce n'est pas là un problème qui concerne le corps et l'esprit, mais l'esprit lui-même, ou le corps lui-même, selon le point de vue qu'on adopte : la force de ses affects passifs l'a emporté sur la force de ses affects actifs, comme la force de ses appétits passifs l'a emporté sur la force de ses appétits actifs³. Il est tout à fait possible d'avoir compris la vérité et de s'efforcer de s'habituer à la pratique de la vertu, tout en échouant lamentablement lorsqu'une amante ou un amant nous rappellent à eux. Nous sommes multiples et en proie à des tendances contraires, et la vertu est un chemin « difficile autant que rare ». Le cercle vertueux de la vertu, qui consiste à être doté d'un corps et d'un esprit aptes à convenir, de façon à avoir un esprit apte à comprendre, de manière à convenir toujours plus par l'intelligence, est un cercle qui doit sans cesse se renforcer et qui ne nous mettra jamais à l'abri des agressions du réel.

¹ L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, op. cit., p. 286. Rappelons que ce géomètre qui trace des figures pour donner à voir s'est lui-même aidé des traces des figures pour former des notions communes : p. 146-147, cité plus haut.

² TTP II-16.

³ E IV 6 : « La force d'une certaine passion, ou affect, peut surpasser toutes les autres actions, autrement dit, la puissance de l'homme, à tel point que l'affect adhère tenacement à l'homme. »

3) Produire un corps dont les affections suivent un ordre conforme à l'entendement

La démonstration d'*Éthique* IV 59 explique le processus pouvant conduire à la connaissance de soi et de la nature : il faut éprouver suffisamment de joies plurielles et variées pour comprendre. Le renforcement de notre activité rationnelle est d'abord référé à une question quantitative d'aptitudes à être affecté et à affecter. C'est donc dans le développement de ces aptitudes que se trouve la condition de possibilité du devenir éthique :

[...] La joie n'est mauvaise qu'en tant qu'elle empêche l'homme d'être apte à agir [...]. La joie, en tant qu'elle est bonne, convient avec la raison [...], et n'est pas une passion, à moins que la puissance d'agir de l'homme ne soit pas assez augmentée pour qu'il se conçoive adéquatement, lui et ses actions [...] Et donc, si un homme affecté de Joie se trouvait amené à une si grande perfection qu'il se conçût adéquatement, lui et ses actions, il serait apte aux mêmes actions où le déterminent présentement des affects qui sont des passions, et même encore plus apte¹.

Spinoza ne se contente pas d'affirmer ici que nous ferons d'autant mieux ce que par nature nous nous efforçons de faire si nous y sommes déterminés par la raison. Il souligne en effet le caractère vertueux d'un cercle² qui consiste à être de plus en plus apte à éprouver des joies même passives, ce qui nous dispose à raisonner et à nous concevoir nous-mêmes et nos actions de façon adéquate et nous détermine à être toujours plus apte à agir. Plus nous subissons des joies multiples et variées, plus nous serons actifs.

Comprendre un tel paradoxe suppose de faire référence aux dispositions du corps. En effet, plus un corps sera disposé de telle sorte qu'il ressente de la joie, plus il s'efforcera de persévérer dans son état qui consiste déjà en de nombreuses aptitudes. Ce n'est rien dire d'autre qu'il fera effort pour recréer et entretenir ses aptitudes, conformément à E IV 45 sc. Non seulement cela se *comprend* par la seule considération de la nature de la chose – le fait qu'un corps et un esprit fassent effort pour persévérer dans la joie de façon aussi complète *s'explique* par leur seule nature – ; mais le comportement, les actions, les joies elles-mêmes, sont en effet de moins en moins causées par les circonstances et s'expliquent de plus en plus par ses propres dispositions, qui s'auto-conservent sans fin. Un corps qui, affecté de façons diverses par le théâtre, les jeux, les nourritures variées, et qui a d'abord été contraint à les pratiquer, par les parents, l'école, les amis, a pu voir sa puissance d'agir augmenter. S'il a vu son effort pour persévérer dans son être ainsi aidé par des causes extérieures, il appètera

¹ E IV 59 dém.

² Rappelons la citation de A. Matheron citée au début de ce chapitre : « Connaître pour mieux organiser le monde afin de mieux connaître encore, tel est le cycle complet de la vie raisonnable ; ce qui nous donne bien, en raccourci : connaître pour connaître. » S'il s'agit véritablement d'un cycle, il est alors permis d'insister sur la nécessité première d'organiser le monde pour connaître pour mieux organiser le monde, etc.

automatiquement ces activités pour lui-même. De lui-même, à l'occasion de circonstances dont on peut dire qu'elles sont des contraintes (comme c'est le cas pour Tschirnhaus et l'écriture de la lettre), mais qui déclenchent des comportements qui s'expliquent d'abord et avant tout par son savoir-faire, il se dirigera vers ces activités. Les dispositions du dehors le disposent intérieurement à appéter ce qui est bon pour lui, et cela ne désigne rien d'autre qu'un régime rationnel du corps, c'est-à-dire de bonnes habitudes. Au contraire, de mauvaises habitudes, en tant qu'habitudes, conduisent certes à des actions qui s'expliquent essentiellement par la seule nature de l'individu, mais *en tant que mauvaises*, c'est-à-dire exclusives, contre-productives ou débiles, elles ne s'expliquent que par un vécu qui n'a rien de conforme à la raison : il faut, pour les comprendre, considérer les causes extérieures. La passivité, encore une fois, n'est pas un manque d'activité : elle est une activité contrariée, elle est impuissance à persévérer dans son être rationnellement.

La conséquence est la suivante : un corps aux bonnes dispositions variées qui le rendent apte à être affecté et à affecter de manière diverse s'accompagne nécessairement d'un esprit qui conçoit et se conçoit adéquatement. C'est l'habitude de ce qui nous affecte ordinairement – le « *solet* » d'*Éthique* II 39 – dans nos fréquentations des choses et des êtres qui nous rend apte à penser. Parvenu à un tel degré d'automaticité dans la reproduction d'une joie variée et complète qui s'explique par la très haute convenance que ce corps a produit avec l'extériorité, l'esprit considère en même temps de plus en plus de réalités avec lesquelles il convient, et cherche à comprendre en quoi il convient avec elles, en les comparant, les différenciant, les opposant. Faisant effort pour affirmer ce qui pose l'existence du corps dont il est l'idée et pour imaginer ce qui augmente sa puissance d'agir, cet effort est aidé par les circonstances qui deviennent toujours plus favorables à son affirmation. Sa puissance de penser augmente quantitativement, mais aussi qualitativement, car les contrariétés s'amenuisent. Sa « connaissance vraie du bien et du mal » s'accroît, mais en tant qu'elle est un *affect* – elle est l'idée de ces joies éprouvées – elle produit « nécessairement un désir¹ » : s'enclenche ainsi le cercle vertueux qui veut que les dispositions du corps et de l'esprit se reproduisent de façon automatique, selon les lois de leur seule nature. Un esprit sain dans un corps sain, c'est un esprit puissant qui pense ou conçoit un corps puissant qui convient avec le réel.

L'esprit se fait ainsi, petit à petit, des idées adéquates des corps extérieurs et du sien propre, ou du moins de ce qu'ils ont de commun : idée adéquate de son corps et des autres

¹ E IV 15.

comme complexes d'individus qu'il faut recréer de façon équilibrée. Il se fait aussi une idée adéquate de lui-même et des autres esprits comme idées composées d'idées dont l'idéat est le corps. Il comprend enfin qu'il est une partie de la nature mais n'en est pas le centre, et que sa nature est de faire effort pour affirmer ce qui pose la puissance d'agir du corps contre tout ce qui viendrait la diminuer. Bref, c'est *en opérant rationnellement qu'on comprend activement*, et c'est *en comprenant rationnellement* qu'on est déterminé à *opérer activement*. Il ne faudrait pas comprendre la rationalité éthique spinoziste selon le modèle du calcul des plaisirs ou de l'utilité : la raison qui « compare » ce que l'imagination se représente comme un bien ou un mal ne doit pas être comprise comme une balance qui pèse froidement, selon l'intelligence pure des rapports de convenance, ce qui est utile et ce qui est nuisible. Une telle compréhension de la libération éthique annoncée en E IV serait par trop abstraite¹, et jamais une pesée purement intellectuelle des biens et des maux n'a suffi à empêcher de « voir le meilleur et de faire le pire ». Pour comparer et opérer la pesée, il faut *déjà* avoir modifié son régime affectif, varié ses dispositions et rééquilibré la puissance des affects.

Le seul passage où Spinoza évoque explicitement des activités corporelles nécessaires au bon développement des aptitudes de l'esprit à penser adéquatement est le scolie d'*Éthique* IV 45 relatif à l'agrément des plantes, des théâtres, etc. Mais on ne voit pas très bien en quoi ces activités seraient *déterminantes* pour un cercle vertueux produisant la vertu. Curieusement, alors qu'il insiste régulièrement, tout au long de l'ouvrage, sur la corrélation corps – esprit dans le devenir éthique, il semble n'illustrer ce point que par des activités somme toute assez triviales, même si elles sont loin d'être inutiles. Mais il faut remarquer cependant que ce qui compte, davantage que la nature de chaque activité, est leur accumulation : Spinoza insiste en effet sur la nécessité d'un certain équilibre dans l'entretien des dispositions corporelles. C'est que les notions communes ne concernent pas seulement notre corps et les corps extérieurs, mais aussi les parties mêmes qui composent notre corps : satisfaire *en acte* et *en pratique* tous les appétits du corps, de façon équilibrée, c'est *comprendre* en acte et en théorie que notre corps est un composé de parties, chacune faisant effort autant qu'il est en elle pour persévérer dans son être. Nourrir diversement son corps, c'est comprendre son corps, et c'est raisonner un corps qui déjà est sur la voie de la rationalité.

¹ Ch. Lazzeri, dans son article « Spinoza : le bien, l'utile et la raison », a sur ce point tendance à intellectualiser un peu trop l'éthique spinoziste. Lui-même convient d'ailleurs que sa présentation du calcul des biens et des maux est une présentation « abstraite » qui laisse ouverte la question de savoir « de quelle puissance disposera la raison pour les mettre en œuvre ». Voir, *in Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, Ch. Lazzeri (coord.), Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 1999, p. 9-38, notamment p. 32-38.

Néanmoins, un autre passage de *l'Éthique* prend en compte ce temps de la formation des idées adéquates à partir du développement des aptitudes du corps, cette fois en lien direct avec la question de la connaissance de soi et de ses affects : le scolie de la proposition 10 de *l'Éthique*. Spinoza, qui mobilise les notions communes dans les premières propositions d'*Éthique* V pour affranchir l'esprit de la force des passions, fait en effet référence dans ce scolie à la contraction d'habitudes corporelles relatives aux affects, de façon à libérer le temps nécessaires à l'esprit pour comprendre :

[...] le mieux que nous pouvons faire, aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir une règle de vie correcte, autrement dit des principes de vie précis, de les graver dans notre mémoire, et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie, afin qu'ainsi notre imagination s'en trouve largement affectée, et que nous les ayons toujours sous la main [*in promptu sint semper*]¹.

Il ne s'agit rien moins que d'un entraînement, qui ne passe pas par la volonté libre de l'esprit qui agirait sur le corps passif, mais par la répétition de la lecture (de *l'Éthique* notamment), l'incorporation de phrases sous la forme de slogans, voire d'idées toutes faites sous la forme de peintures de mœurs. Comme l'écrit Warren Montag :

1- Il ne peut y avoir de libération de l'esprit sans une libération du corps.

2- Il ne peut y avoir de libération de l'individu sans libération collective.

3- La forme écrite de ces propositions [1 et 2] possède elle-même une existence matérielle, non en tant que réalisation ou matérialisation d'une intention mentale ou spirituelle préexistante, mais en tant que corps parmi d'autres corps. La philosophie de Spinoza nous enjoint à remplacer les questions du type « Qui les a lues ? » et « Parmi eux, combien les ont comprises ? », par « Quels effets matériels ont-elles produites, non seulement sur ou dans les esprits, mais aussi sur les corps ? », « À quel point ont-elles mu les corps et qu'est-ce qu'elles les ont déterminé à faire ? » [...]².

Les ouvrages de Spinoza sont des corps qui tracent de nouveaux frayages et disposent les corps d'une nouvelle manière, qui les rend aptes à de nouvelles actions et imaginations. Spinoza est très enclin aux formules bien senties, et prend plaisir à peindre les manières d'être des êtres déraisonnables et raisonnables. Les images de l'orgueilleux qui s'offre les vêtements de ceux dont il désire occuper la place, du vaniteux qui s'agite pour conserver son renom, ou bien encore des superstitieux qui flétrissent les vices plutôt qu'ils n'enseignent les vertus, sont

¹ E V 10 sc.

² W. Montag, *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries*, London, Verso, 1999, préface p. xxi : « 1. There can be no liberation of the mind without a liberation of the body. 2. There can be no liberation of the individual without collective liberation. 3. The written form of these propositions itself possesses a corporeal existence, not as the realization or materialization of a pre-existing mental, spiritual intention, but as a body among other bodies. Spinoza's philosophy compels us to replace questions like "Who has read it?" and "Of those, how many of us have understood it?" with "What material effects has it produced, not only on or in minds, but on bodies as well?" and "To what extent has it moved bodies and what has it moved them to do ? ». Nous traduisons.

autant d'images à la fois communes (presque des lieux communs, qui mobilisent souvent des citations de la littérature latine) mais conformes à l'entendement. Cela dépasse l'incorporation de slogans : se joue ici la constitution d'un réseau d'images et de perceptions qui aident à raisonner. Si la mise en images de vérités conceptuelles ne peut remplacer la compréhension rationnelle ou intuitive du réel, il faut néanmoins accorder à l'imagination la place qui lui revient dans l'intelligence de la nature. George Eliot, qui ne s'interdit jamais de donner des commentaires très théoriques sur ce que font et disent ses personnages, a peut-être tout autant – voire davantage ? – participé à la diffusion de la vérité par ses romans que si elle s'était contentée de publier ses traductions de l'*Éthique* et du *Traité théologico-politique*. Selon Dorothy Atkins, les romans de George Eliot « dramatisent la vérité de Spinoza » et parviennent ainsi, par le recours à la fiction, à « enseigner par l'exemple » (expression qu'elle reprend de Henry James)¹. Mais quel que soit le caractère ardu et aride d'un ouvrage, sa lecture vient nécessairement causer une réorganisation de nos frayages :

Ainsi en principe tous les hommes, quoique dans leur majorité aveuglés par les préjugés de l'imagination qui étouffent leur idée vraie de Dieu en l'empêchant de se manifester dans toute sa vérité, peuvent, en réordonnant leurs idées et leur imagination à l'aide de l'*Éthique*, purifier leur regard intellectuel et retrouver le vrai sens d'une idée que leur entendement a par nature la puissance de produire².

Il ne s'agit pas seulement de réagencement du langage ou de représentations. Comprendre passe très certainement aussi par l'adoption d'une certaine *hexis* corporelle :

[...] il faut penser aux offenses que se font couramment les hommes, les méditer souvent, ainsi que la manière et le moyen de les repousser au mieux par la Générosité ; car ainsi nous joindrons l'image de l'offense à l'imagination de ce principe [selon lequel il faut vaincre la Haine par l'Amour ou Générosité, et non la compenser par une Haine réciproque], et (*par la proposition 18 d'Éthique II*) nous l'aurons toujours sous la main [*in promptu semper erit*] quand on nous fera offense³.

L'utilité du théâtre (ou du cinéma) dans l'éducation du corps réside peut-être dans l'incorporation de la beauté du geste par l'imitation des affects, davantage que dans une hypothétique *catharsis*. De toute façon, il s'agit, sitôt qu'une contrariété advient, non de réagir selon l'affection elle-même (colère, vengeance, dont nous sommes cause inadéquate), mais d'agir selon nos dispositions incorporées qui dévient de leur cours les enchaînements naturels ou habituels néfastes et nous font convenir comme spontanément avec ce qui nous a contrarié. Le poing se lève, mais aussitôt la main s'ouvre, le visage se fait doux et humain, non parce qu'on enchaîne dans sa raison l'ensemble d'*Éthique* III, IV et le début d'*Éthique* V,

¹ D. Atkins, « La philosophie de Spinoza selon George Eliot : traduction et transformation », *art. cit.*, respectivement p. 358 et p. 354.

² L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, *op. cit.*, p. 284-285.

³ E V 10 sc.

mais parce qu'on a lié l'affection de l'offense à un ensemble de formules et de gestes d'apaisement issus de la raison de Spinoza et conformes à une sagesse populaire des lieux communs, le tout en voie d'être compris adéquatement. Il en va ici comme de l'incorporation de l'image de Dieu ou de la Nécessité. Une offense ou une contrariété se présente ? Il faut imaginer aussitôt, en l'occurrence se souvenir promptement et presque sans y penser que cela obéit à la « nécessité » (non l'idée adéquate, mais l'image-mot) et que tout est en Dieu et par Dieu (non l'idée adéquate, mais l'image-formule). Notons que cela ne revient pas à tout rapporter à Dieu comme le faisaient les Hébreux¹, car le *mot* Dieu est ici *conforme*, dans son réseau sémantique propre, à l'*idée adéquate* de Dieu. Imaginer ainsi, ce n'est rien faire d'autre que se disposer à réagir autrement, selon une disposition du dehors mais qui convient si bien, non seulement avec l'entendement, mais aussi avec notre effort et l'effort des autres, que cela nous enchante et nous engage déjà hors de la passion. La cause extérieure, qui était contrariante, n'est plus que l'occasion (tout à fait contraignante et nécessitante) pour le corps de dérouler son savoir-faire dans la gestion des conflits. Il adapte le réel à ses frayages affectifs et fait corps avec lui. *En même temps* que son esprit imagine ce à quoi son corps était disposé, il n'est pas contrarié dans son imagination de ce qui pose la puissance du corps, et n'est pas absorbé par l'idée confuse de son affection (l'offense). Il pense déjà à autre chose, et notamment à ce *mot* de « nécessité », à cette formule « tout est en Dieu ». Il peut alors comprendre ce par quoi l'offensé (lui-même) et l'offenseur conviennent, du fait même qu'il parvient à désamorcer le conflit et à produire l'accord. Il affirme (imagine) distinctement la puissance de son corps (satisfaction de soi-même) et la puissance de son agresseur, car il n'est pas tout entier rongé, comme on dit, par la haine et la colère. En quoi comprend-il alors ce par quoi il convient avec l'offenseur ? D'abord en ce qu'il considère l'offense comme un trait commun de la nature humaine qui s'explique par des lois naturelles, les mêmes qui expliquaient qu'il ait eu lui-même, dans un premier temps, le désir de se venger ; mais aussi parce qu'il comprend que la haine est détruite par l'amour². Le tout s'accompagne évidemment de joie produite dans et par la convenance que nos aptitudes réalisent avec l'extériorité.

C'est donc ici qu'est donnée la condition matérielle d'une émancipation à l'égard des passions : le scolie d'*Éthique* V 10 vient en effet

[...] enrayer toute dérive idéaliste de la position du problème éthique en termes de plus ou moins grande distance à combler entre le sujet pratique et le « modèle de la nature humaine

¹ TTP VI-20.

² E III 43 et 44

placé devant nos yeux » [...] Et cela par la maîtrise des lois d'association du corps par lesquelles le sujet établit des *habitus*, des frayages qui facilitent le déploiement véritable de la vie. On a affaire à une stratégie, mnémotechnique – certes sous la conduite d'un sujet éclairé sur son but par la raison – qui puise ses forces dans une dynamique des affects qui ne trouve pas, elle, son origine dans la raison. [...] Le sujet « travaille à maîtriser ses affects et ses appétits par le conditionnement de ses associations, [de façon à ce qu'il] puisse toujours s'ajuster à toutes les situations particulières qu'il va rencontrer [...]. Le sujet, tout d'abord assujéti au hasard de ses rencontres et de ses associations, se convertit donc progressivement en une machine capable d'utiliser, suivant son intérêt véritable, non seulement les associations déjà contractées, mais aussi de nouvelles associations stratégiquement formées en fonction de cet intérêt¹.

Parce que mieux adapté à son environnement, l'agent peut donc convenir avec lui et dépassionner son rapport au réel, par et dans les affections et contraintes du dehors dont il *sait faire* désormais quelque chose qui peut se comprendre davantage par les seules lois de sa nature, *telle qu'elle a été constituée du dehors*, mais *telle qu'elle est rationnellement constituée*. Henri Laux note, à propos du *credo minimal* exposé dans le *Traité théologico-politique* :

La réduction dogmatique [aux dogmes du *credo*] ne présente pas non plus simplement des énoncés à comprendre, comme si l'opération intellectuelle du pur connaître suffisait à les établir fermement dans le croyant. Les dogmes constituent un *ordre de représentations*, à saisir dans son dynamisme comme le moyen d'affecter l'imagination. Ils fournissent au principe de la justice et de la charité les conditions les plus fortes de sa réalisation, selon le fonctionnement commun de l'imagination².

L'incorporation de manières d'être et de penser automatiques sous formes de dispositions corporelles mais conformes à la vertu produit un être qui, tout en poursuivant toujours ce qu'il a toujours poursuivi (son utile propre), commence à le faire dans un ordre qui convient avec celui que commande la raison, c'est-à-dire sa nature bien comprise en tant qu'elle s'est donnée le « pouvoir » et les aptitudes qu'elle n'a pas naturellement. Et cela ne consiste en rien d'autre que dans le développement de sa convenance avec le réel et dans la réduction des contrariétés. Il suffit en effet de se rapporter aux exemples de règles énoncées dans E V 10 sc. ou dans le *credo minimal* pour constater qu'il s'agit toujours de convenir, c'est-à-dire au fond de comprendre, y compris au sens strictement corporel de « prendre avec soi » : embrasser.

Il en est de l'offensé et du menuisier comme il en serait du ver de la lettre 32 si celui-ci avait pu développer ses aptitudes de telle sorte qu'il convienne davantage avec son milieu. Chacun d'entre nous imagine les corps qui l'environnent et son propre corps abstraitement et

¹ L. Bove, *La stratégie du conatus*, op. cit., p. 137-138.

² H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993, p. 210. Voir aussi ce qui suit, jusqu'à la page 220, où Laux développe cette idée d'une constitution d'automatismes et d'incorporation de la règle à partir de la question théologico-politique.

simplement comme des touts. Nous les considérons spontanément comme des substances relativement indépendantes, alors qu'ils sont des modes régis par des lois communes. Posons que le ver soit capable de *percevoir* les choses de façon distincte. Impossible pour le ver, dans ces conditions, de « savoir comment toutes les parties sont réglées par la nature universelle », du sang ou de l'Univers, peu importe. Impossible donc de savoir « comment [ces parties] 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 rapport¹. » Lorsque le ver rencontre une chose qui lui plaît, il est joyeux et l'aime ; lorsqu'une chose le contrarie, il est triste et la hait. Pour le moment, il ne comprend strictement rien, même s'il perçoit diverses choses et est affecté par elles. Dotons désormais le ver de cette caractéristique qu'a notre corps d'être apte à beaucoup de choses, et qui peut être disposé de beaucoup de manières. De même que le corps du nourrisson, qui est assez proche, somme toute, de celui d'un ver, peut être changé en un corps d'adulte, admettons que le ver développe ses aptitudes de telle sorte qu'il puisse affecter les parties du sang de façon à ce qu'il les fasse convenir avec lui, ou que lui-même puisse s'adapter davantage aux choses. Au lieu de subir les lois de la nature universelle du sang et d'être contraint, comme le chyle et la lymphe, de s'y adapter malgré lui autant qu'il peut, le ver parviendrait à imposer sa propre loi aux parties qui vont venir s'adapter à lui, autant qu'il est en elles, ou à composer avec ce qui l'entoure, autant qu'il est en lui. Il y sera d'autant plus apte qu'il aura incorporé l'habitude de composer avec le milieu et de songer à des règles qui apaisent ses passions immédiates. Aussi formera-t-il un nouveau tout qui, de son point de vue, est plus puissant, et sera-t-il davantage affecté de joie. Mais il n'a pu adapter ou s'adapter sans partager des propriétés communes avec toutes ces choses ; or, l'esprit est l'idée du corps, et a donc l'idée de ce qui arrive au corps (idée d'affection), en tant cette fois que ce qui arrive au corps, c'est ce que le corps *a fait*, ce qu'il possède et produit. Si le ver a par exemple l'aptitude de s'adapter à son nouveau milieu en consommant du chyle et en s'aidant des mouvements du sang pour se déplacer, nécessairement l'esprit pensera les propriétés communes au chyle, au sang et au corps dont il est l'idée. De même, si le ver est parvenu à former un individu supérieur avec le sang, l'esprit doit réaliser qu'il n'est lui-même un tout que du point de vue de l'imagination et qu'il est, du point de vue de l'entendement, une partie d'un tout bien supérieur (idée du chyle, idée du sang) avec lequel il partage des propriétés communes (ce sont toutes des idées, c'est-à-dire des concepts de corps), et il doit le savoir en même temps qu'il a constitué ce tout.

¹ L32 §4.

Finalement, c'est peu ou prou le cas du nageur : un non nageur se bat contre l'eau, un mauvais nageur tente malgré l'eau d'avancer, tandis qu'un bon nageur s'appuie sur l'eau, fait corps avec elle, crée sa propre vague, ce que sait bien son adversaire qui tente de s'aider de sa vague par son positionnement dans la ligne. Ces nageurs, dont on dit communément qu'ils sont bêtes, partagent tous les deux une notion commune : un individu composé (nageur A) convient toujours en certaines choses avec un autre individu composé (nageur B, eau). Pourquoi l'eau ne peut-elle pas former cette notion commune ? Parce qu'elle ne s'adapte nullement, en plus de ne pouvoir considérer en même temps d'autres corps qui conviennent avec elle. Pourquoi nos nageurs ne s'expriment-ils pas ainsi ? Parce qu'ils ont autre chose à faire, et surtout parce qu'ils sont en compétition et sont en proie à bien des passions par lesquelles ils discordent entre eux.

Bien évidemment, le corps ayant produit une convenance avec son environnement voit sa puissance d'agir accrue, et l'esprit est joyeux. De plus, contemplant le fait que le corps est cause prochaine de cette action, l'esprit est satisfait de lui-même, et est d'autant plus joyeux. Comprenant ce qui lui arrive, lui qui, enfin, a été pour la première fois cause adéquate d'un effet hors de lui, il cherchera à comprendre toujours davantage – toutes choses égales par ailleurs. Ainsi le nourrisson ne pouvant affecter le réel mais devant s'y adapter de façon passive n'en perçoit que les effets et en ignore les causes. L'adulte ignorant, à un degré moindre, se fait balloter par les circonstances extérieures, et imagine les autres comme lui-même simplement et confusément, s'y oppose ou en tombe amoureux au gré des affections qu'il subit selon l'ordre commun de la nature et l'ordre de la communauté humaine. Autrui, ennemi ou ami, sont perçus comme des touts indépendants. Ayant incorporé une attitude plus constructive suite à la lecture, peut-être séduisante, de l'*Éthique* de Spinoza, il parvient ou au moins fait effort pour constituer une communauté humaine. Comment ne pourrait-il pas distinguer et concevoir, *en le faisant*, ce qu'il y a de commun entre lui et les autres, ce qu'il ne pouvait qu'imaginer dans un premier temps ? et comment ne pourrait-il pas se concevoir comme une partie d'un tout supérieur, qui doit s'adapter autant que possible, et qui doit tendre à accroître ses aptitudes de façon à adapter les autres parties toujours davantage entre elles, pour enfin constituer des touts supérieurs en puissance ? Comment ne pourrait-il pas savoir que l'homme est utile à l'homme, et qu'il faut nouer avec lui des liens d'amitié ? C'est en formant le tout qu'on en connaît la loi, c'est-à-dire la propriété commune. C'est en forgeant qu'on devient forgeron. Le drame de l'orgueilleux, qui s'ignore lui-même, c'est qu'il ne *fait* rien et *rêve* de pouvoir faire. La vertu, c'est le *pouvoir* de faire ce qu'on s'efforce tous de faire.

En ce sens, il ne faut pas seulement dire que la connaissance de la vérité, en tant que vraie, ne suffit pas à modérer la puissance des affects. La connaissance de la vérité, pour s'accomplir dans l'esprit, doit être toujours en même temps effectuée dans la pratique, et c'est en tant que telle qu'elle nous affectera et que la modération des affects se fera. En effet, « La vraie connaissance du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut contrarier aucun affect, mais seulement en tant qu'on la considère comme un affect¹ ». La connaissance de ce qui nous est suprêmement utile ne peut donc venir nous déterminer à agir qu'en tant qu'elle nous affecte de joie, et ce au présent, et non pas seulement dans l'imagination eu égard à un futur contingent, car de ce point de vue, les plaisirs présents sont bien plus puissants². Il faut donc nécessairement que nous nous représentions le devenir éthique comme possible³, quoique cela ne suffise pas : si le possible n'est jamais que l'ignorance, non des causes, mais de l'existence actuelle de ces causes⁴, il faut, pour se persuader que l'affranchissement est bon, qu'il nous affecte au présent, et que nous éprouvions de la joie à agir rationnellement plutôt qu'à agir au gré de nos passions. Mais justement, « La connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que l'affect de Joie ou de Tristesse, en tant que nous en sommes conscients⁵ » : on ne connaît pas le bien et le mal quand on s'y rapporte abstraitement et quand on l'imagine simplement ; il faut, pour le connaître, l'éprouver, puisque cette connaissance n'est jamais que l'idée de l'idée qu'est l'affect de joie ou de tristesse. Et certes, l'imaginer comme possible nous modifie, nous dispose à agir autrement, mais encore faut-il que l'on tienne compte du temps⁶, de façon à ce que cette imagination ne soit pas contrariée dans ses effets par des affects contraires. En ce sens, ce n'est pas parce qu'un homme est vertueux qu'il conquiert du pouvoir sur ses affects, mais c'est en tant qu'il acquiert ce pouvoir qu'il devient vertueux : « Plus chacun s'efforce de rechercher ce qui lui est utile, c'est-à-dire de conserver son être, et en a le pouvoir, plus il est doté de vertu [...] »⁷. C'est en convenant de plus en plus avec les choses que nous ressentons de la joie et nous faisons une idée adéquate de cette joie. Nous connaissons le bien en le faisant. C'est dire qu'on ne délivrera les ignorants de leur impuissance qu'en les affectant de telle sorte qu'ils conviennent avec le réel, ce qui passe aussi, certainement, par l'aménagement d'un réel qui convienne avec eux : c'est là le rôle de

¹ E IV 14.

² E IV 16 et 17.

³ E IV 12.

⁴ E IV déf. 4.

⁵ E IV 8.

⁶ E V 7 et E V 10.

⁷ E IV 20.

la politique, en sus de la technique, qui vient épauler l'éducation dans la réalisation de la vertu.

4) Libre nécessité et automaticité

Il n'est pas question de nier la portée libératrice de la connaissance. Seule la compréhension de la nécessité peut nous libérer de la force des affects ayant pour objet une chose dont on imagine qu'elle est libre ; seule l'intelligence du caractère partiel voire fantasmatique des objets de nos amours et de nos haines nous libère des obsessions et des désirs nuisibles ; seule encore la raison peut nous convaincre que les hommes discordent entre eux en tant qu'ils sont soumis aux passions, mais qu'ils conviennent aussi nécessairement entre eux en tant qu'ils disposent de la raison ; il n'est que l'intellect qui puisse nous faire apercevoir que tout est en Dieu, et lui seul peut produire cette joie, voire cette béatitude, qu'il y a à comprendre. Il n'en reste pas moins vrai que la condition pour que la raison raisonne et pour que l'intellect comprenne consiste dans la chance, qui n'est rien d'autre que la « fatale nécessité¹ », chance de faire de bonnes rencontres avec des choses et des êtres qui nous affectent de joie et nous changent, de façon à ce que nos aptitudes à convenir avec le réel se développent. Rien n'est plus étranger à la philosophie spinoziste que l'idée morale et foncièrement imaginaire du mérite. En ce sens, si la liberté consiste bien tout entière dans l'intelligence, l'émancipation à l'égard de la passivité passe par un biais qui ne relève pas de l'intellect, quoi que ce biais ne soit pas dénué de ce qu'on peut appeler une intelligence pratique. Un régime affectif rationnel doit être produit dans le corps et l'esprit de façon à ce que celui-ci puisse déployer toute sa puissance de comprendre. Il est donc indubitable que le spinozisme est un intellectualisme, si l'on entend par là une philosophie qui prétend que le bien suprême consiste dans la connaissance ; mais il est aussi certain qu'il y a un anti-intellectualisme chez Spinoza, en tant que seule une intelligence pratique, c'est-à-dire faite corps, peut produire les conditions d'une intelligence théorico-pratique.

C'est en effet en proposant de nouvelles images à nos désirs que nous pourrions réorienter nos affects, nouvelles images qui forment comme une rationalité du corps en tant que ses affections ne contrarient plus la puissance de l'intellect et ne se contrarient plus entre elles. Au fond, cela ne change rien : nous désirons toujours ; mais cela change tout : nous désirons mieux. Et si le plus grand changement qui puisse se faire en nous réside dans la connaissance de soi, du monde et de Dieu, il faut d'abord être passé par une réforme du corps

¹ L58 §9.

et de l'imagination, de façon à affranchir la puissance native de l'entendement, qui paradoxalement naît inhibée par la pauvreté et la force des images premières.

Dès lors, ce qu'il faut entendre par « libre nécessité » relativement au mode fini qu'est l'individu humain peut être précisé. Il n'est évidemment pas question d'être cause de soi, mais il ne s'agit pas non plus d'être autonome. Pris au sens strict, ce terme n'a pas de sens, car agir d'après les seules lois de sa nature, ce n'est pas être à soi-même sa propre loi dans une sorte de réflexivité de la volonté qui légiférerait sur elle-même. La loi de nos actions, nous ne nous la donnons pas, nous la sommes. Ce terme a certes la vertu de signaler de façon frappante l'opposition du sage et de l'ignorant, qui serait alors hétéronome, mais elle le fait alors de façon inappropriée : l'ignorant n'est pas absolument hétéronome, et, nous l'avons montré, quand il est dit du sage qu'il obéit à sa raison ou à ses préceptes, c'est là une façon de parler. Si l'on confère au concept d'autonomie un sens faible, plus proche de celui d'indépendance ou d'absence de contraintes extérieures, cela non plus n'a pas vraiment de sens : l'activité de l'homme libre ne s'identifie pas à une méditation séparée des impératifs et des contraintes de l'existence, mais trouve à la fois son occasion et son objet dans la vie pratique. L'homme libre n'est pas un homme libéré des contraintes, mais est celui qui sait faire et penser quelque chose à l'occasion de ces contraintes, déroulant un savoir (qui est aussi un savoir-faire) absolument nécessaire et déterminé, de telle sorte que ce qui suit de sa nature se comprend davantage par la considération de sa nature que par la considération des causes extérieures. Que ce savoir et ce savoir-faire, face aux assauts de l'existence, trouvent leur plus haute efficacité dans l'intelligence et la compréhension de la nature est une chose ; mais cette intelligence n'a rien d'une méditation qui ne ferait pas l'épreuve du réel et s'isolerait du reste du monde : l'intelligence du monde, c'est justement l'épreuve de notre insertion en lui.

On pourrait donc préférer l'image de l'automate. La libre nécessité, c'est l'automation la plus parfaite, qui ne peut s'abstraire des impulsions extérieures, mais qui déroule son mouvement dans l'existence de la façon la moins contrariée et la plus aisée possible. Certes, Spinoza réserve le terme d'automate pour désigner des corps qui ne s'appartiennent plus et des esprits privés de raison¹. Certes, le *Traité de la réforme de l'entendement* qualifie d'« automate spirituel² » l'esprit parvenu à un tel régime de liberté et de productivité d'idées adéquates que les idées s'enchaînent en et par lui selon un ordre absolument nécessaire. Néanmoins, l'idée de qualifier d'automate l'agent affranchi au maximum des affects passifs

¹ TTP XX-6 et TRE 31.

² TRE 85. En réalité, l'expression est nuancée par le mot « quasi ». De plus, le mot *automaton* est tronqué : on lit dans l'original latin *automa*, qui ne veut rien dire. Le contexte ne laisse cependant aucun doute.

semble assez loin de l'esprit de Spinoza : remarquons que l'expression « automate spirituel » disparaît de *l'Éthique*. C'est bien davantage celui qui ignore la vraie nature de Dieu et les démonstrations mais répète ce qu'il a entendu dire qui n'est qu'un automate, comparable en cela à un perroquet¹.

Cependant, le problème du perroquet n'est pas d'être un automate, mais de ne rien comprendre à ce qu'il a appris par simple ouï-dire, les frayages qui se sont constitués en lui n'ayant rien de conforme à l'intellect. Il est possible au contraire que, suivant peu à peu les démonstrations de *l'Éthique*,

toutes les affections du Corps se rapportent à l'idée de Dieu, par où il se fera que l'affecte un Amour pour Dieu qui doit occuper ou constituer la plus grande part de l'Esprit, et partant il a un Esprit dont la plus grande part est éternelle².

Ce serait-là un agent qui, automatiquement, enchaîne ses affections et ses idées selon un ordre vrai. L. Bove distingue l'automation de l'autonomie : le premier terme renverrait à l'extrême passivité et sujétion, tandis que le second renverrait à la plus haute liberté³. Cette distinction a ses avantages, en ce qu'elle marque nettement la différence entre la passivité et l'activité ; mais elle a aussi ses inconvénients, en faisant signe vers un intellectualisme moral et idéaliste dont on cherche pourtant à dégager Spinoza. Pour que tout cela ne soit pas qu'une question de mot, il nous semble important d'insister sur la *valeur* qu'on accorde au terme « automate », qui n'est d'ailleurs qu'une image, une comparaison, à la différence du concept d'« autonomie ». Spinoza hérite de sa connotation largement dépréciative. Convoqué pour qualifier l'ignorant, il permet, du fait de la tradition idéaliste et dualiste issue de Descartes qui réserve ce terme au seul corps, de rabaisser l'ignorant au niveau de la bête brute. Au contraire, toujours dans cette même tradition, le terme « autonome » pourrait revêtir une connotation positive, faisant signe vers la liberté du sujet. Si Spinoza n'use pas du concept d'autonomie, à l'instar de ses contemporains qui ignorent eux aussi ce concept, il hérite au contraire des connotations éthiques de l'image de l'automate, dont la fonction épistémologique est fondée sur une métaphysique dualiste et idéaliste. Cependant, le système spinoziste réaménage

¹ TTP XIII-6.

² E V 39 dém.

³ Voir L. Bove, *La stratégie du conatus*, *op. cit.*, ainsi que « "Bêtes ou automates". La différence anthropologique dans la politique spinoziste », in Claude Cohen-Boulakia, Pierre-François Moreau, Mireille Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, *op. cit.*, p. 157-178. En vérité, p. 158, Bove distingue un sens générique d'« automate », qui qualifie toute chose de la nature, et un sens spécifique, qui distingue l'automate passif de l'automate en régime d'autonomie. Notons enfin que dans cet article, Bove souligne le caractère non dénué d'intelligence et de rationalité du terme « automate » quand il concerne le sujet politique de l'État hébreux, une rationalité toute extérieure qui exclut la réflexivité et l'action d'après les seules lois de notre nature.

considérablement cet héritage : tandis que tout automate, même artificiel, doit avoir une âme¹ et agit d'après les lois de sa nature, tout être dit autonome agit et réagit d'après la nécessité naturelle, et ne fait qu'exprimer d'une certaine manière déterminée la puissance de Dieu. L'automate n'est donc jamais dépourvu d'esprit, et, en un certain sens, d'une certaine autonomie ; et celui dont on dit qu'il est autonome reste un être essentiellement constitué et affecté par le dehors, il n'est pas l'auteur ou le sujet de ses actes et n'est qu'un mode d'être de la puissance divine.

Spinoza offre d'ailleurs les moyens intellectuels de penser un automate spirituel, même au niveau de l'imagination. C'est ainsi qu'il faut s'affranchir de la représentation spontanée de l'automate comme un être absolument passif incapable d'« intentionnalité », si l'on tient à ce terme. Ainsi, Henri Atlan écrit :

Par extension de modèles d'auto-organisation fonctionnelle, on peut comprendre, au moins en principe, comment l'intentionnalité et des significations sources de croyances (le « sens ») peuvent être créées par la répétition plus ou moins fréquente d'événements produisant des comportements de systèmes dynamiques capables de les mémoriser et de s'auto-observer. Pour cela, nous pouvons concevoir un modèle d'auto-organisation plus « forte », fait d'une association de mémoires et de réseaux auto-organiseurs d'automates neuronaux. La mémorisation de comportements auto-organisés est ce qui génère intentionnalité et signification dans un processus que nous appelons « auto-organisation intentionnelle »².

Henri Atlan souligne, tant chez Spinoza qu'en sciences cognitives, le rôle donné à la mémoire dans la prise de décision, qui revient à affirmer une identité entre décider et savoir, volonté et entendement. Il conclut son article ainsi :

On voit ainsi comment la position radicale de Spinoza sur la causalité et l'identité psychophysique lui inspira un « modèle de l'homme », sous la forme de ce qu'il avait appelé un « automate spirituel », plus adapté à la sorte de modèles mécanistes que nous pouvons construire aujourd'hui qu'à la plupart des théories de son temps³.

Il faut donc entendre par « automate » tout autre chose que cette machine inerte sans puissance propre, sans vie et sans esprit. L'automate pense et agit, même en régime de passivité.

Cela ne revient pas à nier la hiérarchie entre l'homme libre et l'esclave, mais cela revient à nier l'opposition entre les deux, pour souligner la continuité dans la rupture⁴. Le problème de l'automate passif, c'est qu'il est un automate qui se laisse contraindre par

¹ E II 13 sc.

² H. Atlan, « Un point de vue spinoziste sur l'évolution et la théorie de l'action : de la philosophie analytique à Spinoza », in Cl. Cohen-Boulakia, P.-F. Moreau, M. Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, op.cit., p. 30. Voir aussi, du même auteur, « Le décret de la volonté », in Ch. Jaquet, P. Sévèrac, A. Suhamy (dir.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, Paris, Éditions Hermann, coll. Philosophie, 2009, p. 141-161.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ Le TRE emploie d'ailleurs le terme « automate » aussi bien pour une chose qui serait dénuée de pensée (§48) que pour un entendement affranchi (§85).

n'importe quoi n'importe comment, malgré lui mais de bon gré, sans rien comprendre de ce qui lui arrive ; presque une poupée en vérité, n'était qu'il est fondamentalement une puissance d'agir et de penser qui ne cesse de s'exercer. C'est en ce sens que le plus ignorant et le plus barbare des êtres raisonne et connaît Dieu, nécessairement. Le problème de l'automate passif, ce n'est pas de ne pas être éternel, mais de ne pas le savoir. Encore une fois, le devenir éthique ne change, *dans le fond*, rien du tout : d'automate, nous resterons automates ; mais la vertu une fois conquise, cela change tout : nous devenons de meilleurs automates, dont les aptitudes sont telles que les obstacles et les épreuves seront traversés non par chance mais par leur propre loi intérieure. C'est dire que la différence essentielle consiste dans la rationalité et la complexité des frayages qui multiplient les dispositions à agir, ce qui s'accompagne d'un esprit apte à comprendre le corps et son union avec la Nature. Un être suffisamment développé qui comprendrait ce qu'il fait, ce qu'il est et ce en quoi il est, compréhension qui suivrait un ordre absolument nécessaire qu'est celui des idées vraies, un tel être ne resterait-il pas un automate¹ ? Ne se distinguerait-il pas des autres par sa *plus grande* automation ?

Il n'est pas impossible de qualifier d'automate celui qui, automatiquement, pense et déroule l'ensemble des raisons (c'est-à-dire des causes) qui gouvernent la nature et son action. Bien plus, celui qui parvient à saisir intuitivement, d'un seul coup d'œil, ce qui constitue l'essence de chaque chose, tant en tant qu'elle exprime la puissance de Dieu qu'en tant qu'elle a été disposée au gré des rencontres, celui-là ne peut pas ne pas le faire, et ce sous la contrainte d'une chose extérieure, qui n'est plus qu'une occasion. Sorte de « réflexivité réflexe », le troisième genre de connaissance est fondé « sur un “métier”, un “œil” », que Bourdieu rapporte à la sociologie, mais que l'on peut étendre à la philosophie, et qui autorise de comprendre « *sur-le-champ* » ce que nous faisons, pourquoi nous le faisons et comment nous le faisons². Comprendre, comme l'explique Bourdieu à la fin de *La misère du monde*, ce n'est pas seulement connaître les structures sociales (deuxième genre de connaissance), ni simplement sympathiser avec l'autre (premier genre de connaissance), mais « se donner une

¹ W. James, dans son article « Are We Automata ? », *Mind*, Janvier 1879, 1-22, discute la théorie psychologique selon laquelle les sentiments et la conscience ne seraient que des épiphénomènes sans effets, les actions répondant à un automatisme absolu. James veut montrer que les systèmes nerveux supérieurs, et au premier chef l'homme doué de conscience, échappent à l'automatisme. Le sentiment et la conscience font qu'il y a sélection, comparaison, et finalement choix, d'où aussi un certain vague, une certaine indétermination dans la réponse. Nous prétendons conserver la nécessité de l'automate, sans dénier la hiérarchie de puissance et de vertu entre les automates de la nature, qui ne doit pas être référée à la conscience mais aux aptitudes et à l'intelligence.

² P. Bourdieu, « Comprendre », in P. Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, op. cit., p. 1391. L'expression « réflexivité réflexe » est utilisée par P. Sévérac, mais dans un sens opposé : il oppose réflexivité automatique et réflexion. P. Sévérac, *Spinoza. Union et désunion*, op. cit., p. 164-167.

compréhension générique et génétique » de l'enquêté, par laquelle l'enquêteur sociologue saisit le singulier dans l'universel, et l'universel dans le singulier¹ :

La disposition accueillante, qui incline à faire siens les problèmes de l'enquêté, l'aptitude à le prendre et à le comprendre tel qu'il est, dans sa nécessité singulière, est une sorte d'*amour intellectuel* : un regard qui consent à la nécessité, à la manière de l'« amour intellectuel de Dieu », c'est-à-dire de l'ordre naturel, que Spinoza tenait pour la forme suprême de la connaissance².

Tout ce qu'il a fallu de travail pour parvenir à ce « regard sociologique », qui n'est pas réification du Social, ni idolâtrie du Singulier, mais compréhension de l'union de la partie dans le tout, signale à quel point l'intelligence du monde à laquelle nous sommes naturellement disposés par notre force native doit être conquise contre les assauts des images tronquées du réel et être tout à la fois émancipée dans sa productivité et nourrie dans ses occasions par les affections du réel. Ce travail porte aussi sur les affects : la célèbre formule spinoziste « ne pas railler, ne pas pleurer ni détester, mais comprendre », peut être lue en effet circulairement, car comprendre permet de toujours moins railler, pleurer et détester, mais moins railler, moins pleurer et moins détester permet toujours de mieux comprendre. Le troisième genre de connaissance serait comme l'affranchissement de ce cercle, où railler, pleurer et détester ne nous traverserait même plus l'esprit, ou une si petite part de lui que nous serions toujours-déjà dans la compréhension.

Frédéric Manzini voit dans le troisième genre de connaissance l'*habitus* du deuxième³. Le sage serait ainsi celui qui est parvenu à la plus haute détermination. Non pas qu'il y ait des degrés de détermination et d'indétermination, mais il n'est que l'action et la pensée du sage qui puissent s'expliquer de la façon la plus parfaite et satisfaisante par la seule considération de sa nature. Il est remarquable que dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza parle à plusieurs reprises de la vertu en terme d'*habitus*⁴. Cette expression ne désigne pas une habitude qui conduit à la vertu, mais bien la vertu en tant que telle, celle de l'homme rationnel. Le *Traité théologico-politique* XVI-3 distingue explicitement l'« habitude de la

¹ P. Sévécac, dans « Le Spinoza de Bourdieu », in Cl. Cohen-Boulakia, P.-F. Moreau, M. Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, p. 47 à 62, relativise néanmoins fortement le parallèle entre les genres de connaissance chez les deux auteurs : la sociologie ne permettant pas de saisir le lien intrinsèque du mode à la substance, un amour de la nature livré par une connaissance intuitive des essences singulières est impossible. C'est néanmoins, nous semble-t-il, passer sous silence toute la charge dynamique et métaphysique des concepts bourdieusiens d'*habitus* et de disposition, certes restée implicite et plutôt nourrie de Leibniz.

² *Ibid.* Bourdieu réfère en note aux stoïciens : « On pourrait citer ici Épictète ou Marc Aurèle évoquant la disposition qui porte à accueillir avec bienveillance tout ce qui dépend de la cause universelle, assentiment (prosthesis) joyeux à l'égard du monde naturel. » Bourdieu distingue trois modes de connaissance du monde social dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 234-235. Voir aussi P. Macherey, « Bourdieu et Pascal », <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey09102002.html>

³ F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2009, p. 201-205.

⁴ TTP III-5, V-2, XV-10 et XVI-2 et 3, où l'on trouve répétée l'expression « virtutis habitum ». Voir à ce sujet F. Manzini, *op. cit.*, respectivement p. 53-54 et 81-82.

vertu » des habitudes relatives aux mœurs : « Avant qu'ils puissent connaître la vraie règle de vie et acquérir la pratique habituelle de la vertu même, une grande partie de leur vie est déjà passée, même s'ils ont été bien éduqués. » Que le *Traité théologico-politique* emploie cette expression, qui ne se retrouve jamais dans les œuvres ultérieures, ce peut être pour s'adapter à ses lecteurs, certainement encore très imprégnés de philosophie scolastique. Néanmoins, s'adapter n'est jamais trahir : si l'*habitus* se distingue de la *dispositio* par sa constance, ne peut-on voir dans cette expression le signe que seule la vertu vraie nous fait accéder au plus haut degré d'automaticité qui soit ? Car le vertueux est celui dont l'existence se signale par la belle régularité de sa force d'âme. Au contraire, l'automate impuissant apparaît dans ses actions comme le plus indéterminé, car son action s'explique toujours par des causes extérieures : trop peu automate en vérité, tant il est ballotté par les circonstances. En effet, « plus libre nous représentons-nous l'homme, plus contraints sommes-nous de penser qu'il doit nécessairement se conserver lui-même et être maître de son âme », et « plus libre nous considérons l'homme, moins nous pouvons dire qu'il peut ne pas faire usage de la raison, et choisir les maux plutôt que les biens¹ ». L'homme libre est celui qui, apte à connaître selon le troisième genre de connaissance, nécessairement désire connaître selon le troisième genre de connaissance². Nous l'avons déjà remarqué dans notre première partie : selon la proposition 26 d'*Éthique* V, c'est au niveau du troisième genre de connaissance qu'une aptitude peut nécessairement produire ses effets, ce qui tout à la fois suppose et rend possible de ne pas être contrarié par les circonstances de manière excessive. Quand Spinoza avance que « les hommes font très facilement un très grand nombre de choses qui sont peut-être impossibles aux anges³ », peut-être est-ce une manière humoristique de souligner que des « anges » ne peuvent pas être soumis aux passions et faire preuve d'autant d'inconstance que les hommes : plus un être a de réalité et de perfection, plus il se singularise par sa constance et la régularité de ses actions. Si l'on suit la distinction qu'établit Simondon entre l'automate et la machine, mais en subvertissant la hiérarchie qui soutient sa distinction⁴, mieux vaut être automate : celui-ci, loin d'être fermé sur lui-même puisqu'il n'est pas cause de soi, est bel et bien affecté par l'extériorité, mais son action se comprend par ses propres lois, non par la puissance de la cause extérieure.

¹ TP II-7.

² E V 26. La dém. renvoie à la déf. 1 des affects d'E III, soulignant ainsi l'absence de rupture radicale entre l'impuissant et l'homme vertueux.

³ PPD I 7 sc., note.

⁴ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, Philosophie, 2012.

Si l'on veut insister sur le caractère nécessaire et durement acquis de la liberté humaine qui n'implique pas une clôture à l'égard de l'extériorité, il ne nous semble pas contraire à l'esprit de Spinoza de qualifier le régime de l'activité la plus haute comme relevant de l'automaticité la plus haute qui soit, distinguée de l'automaticité servile par sa plus grande aptitude à prolonger le mouvement qu'elle a reçue à partir de ses propres dispositions, physiques et intellectuelles. Ainsi par exemple, le sage ne cesse pas soudainement d'imiter : il imite mieux, mais toujours automatiquement. Au lieu de subir cette loi d'imitation des affects qui conduit bien souvent à la haine et à la tyrannie mutuelles, le sage acquiesce de tout son être à ce à quoi il est déterminé par sa nature¹. L'objet de ses amours a changé : d'exclusif, il est devenu partageable. Aussi peut-il faire effort pour que tous aiment ce qu'il aime et que tous en aient contentement, toujours selon cette même loi de la nature selon laquelle l'amour et la joie gagnent en constance par l'émulation. Finalement, rien ne change, sauf que ça marche mieux.

L'automate n'est de toute façon qu'une image, qui ne peut rendre compte adéquatement de l'activité du sage ou de l'agitation de l'ignorant. Trop d'imaginaire entoure ce mot, et d'abord l'absence d'esprit et d'aptitude à être affecté. La bêtise qu'il semble impliquer semble notamment exclure son usage pour qualifier l'activité du sage. Pourtant, si le sage se distingue singulièrement de l'ignorant, c'est par la haute régularité et constance de ses actions et pensées, qui s'accomplissent selon une loi qui trouve dans les dispositions du corps et de l'imagination l'allié nécessaire pour affranchir la puissance de l'esprit. C'est si vrai que, pour faire contrepoids à l'inconstance et à la variété des dispositions des hommes, Spinoza va élaborer un modèle d'État dont la rationalité se mesure par son degré d'automaticité. Les hommes étant ce qu'ils sont, ne faut-il pas en effet les faire obéir malgré eux mais de bon gré ? Qu'est-ce qu'une bonne institution, sinon celle qui ne contrarie personne mais régularise tout le monde, et qui ne compte sur aucun mais est défendue par tous ? La rationalisation politique passe par l'automatisation du collectif, qui n'est jamais donnée mais toujours à conquérir tant le vulgaire est « divers et inconstant ».

¹ C'est tout le sens de E IV 37 dém. 2. (qui certes ne porte pas spécifiquement sur le sage, mais qui le concerne tout autant), qui réfère à E III 31. Voir Ph. Drieux, « Les voies de la communauté. E IV 37 seconde démonstration », *art. cit.*, p. 117.

Conclusion

1) *Que faire en attendant ?*

Le devenir éthique exige du temps libéré des passions tristes et demande la possibilité de convenir avec un réel qui n'est pas anthropocentré. Si la libération rationnelle ne dépend pas seulement d'une intelligence abstraite mais est l'épanouissement même d'un amour du réel qui nous affecte, il faut envisager son effectuation à travers une transformation rationnelle – et collective – de notre milieu, de façon à produire ce qu'on a pu appeler une « fortune propice¹ ». Le monde naturel n'étant pas téléologiquement orienté vers la satisfaction de nos désirs, il faut l'adapter à notre usage. Mais le monde naturel inclut le monde social, qui n'est pas plus spontanément adapté à notre usage que le reste de l'univers. Il faut en effet compter avec de nombreux affects qui disposent les hommes à la haine, à l'envie, au dénigrement des autres, ce qui rend parfois impossible l'idée même de convenance par et dans des dispositions communes nécessaires à la relation éducative. C'est la raison pour laquelle Spinoza avertit celui qui veut dispenser un enseignement de le faire « à ses frais et au péril de sa réputation² ». Sera-t-il payé par un souverain ou une institution privée ? Il ne pourra enseigner ce qu'il veut³. Peut-être préférera-t-il privilégier sa liberté d'enseignement ? Il s'expose alors aux incompréhensions du vulgaire et à la colère des théologiens ou de leurs avatars. Il serait illusoire de penser qu'une éducation rationnelle adaptée apporterait la solution des rapports conflictuels entre les individus. La philosophie spinoziste n'est pas un « utopisme

¹ F. Mignini, « Impuissance humaine et puissance de la raison », in Ch. Lazzeri (coord.), *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, op. cit., p. 60.

² TP VIII-49.

³ Spinoza a refusé un poste d'enseignement offert par l'Électeur palatin (voir L47 et 48).

pédagogique¹ ». Ce à quoi il faut ajouter qu'une bonne éducation ne suffit pas à produire la vertu. Tout au plus la majorité des hommes parviendra à former quelques lieux communs et quelques notions communes qui leur tiendront lieu de sagesse dans les moments où ils n'en auront pas besoin, les oubliant aussitôt dans ces moments de détresse où ils leur seraient les plus utiles².

Si les hommes conviennent naturellement en tant qu'ils raisonnent, ils ne raisonnent pas naturellement. Et s'ils peuvent discorder en tant qu'ils éprouvent des passions, c'est leur condition naturelle que de discorder. On ne verra pas dans la théorie de l'imitation des affects la planche de salut qui unit les hommes malgré eux mais de bon gré. On a certes insisté avec raison sur l'originalité du spinozisme quant aux principes de formation des sociétés politiques, notamment à partir de cette loi d'imitation³. Mais s'il est vrai que « qui se ressemble s'assemble », qui se ressemble et s'assemble ne se rassemble pas forcément. Se ressembler n'est pas s'accorder, et il faut toute la tyrannie inversée du conformisme pour échapper à la tyrannie parfois subtile mais toujours violente que chacun se croit habilité à exercer sur chacun pour le conformer à sa propre complexion⁴. Paradoxalement, le spinozisme insiste moins sur le processus d'autoconstitution du social que sur ce que ce processus contient d'éléments explosifs. Comme l'écrit Pierre-François Moreau : « Il ne faut [...] pas croire que cette situation d'imitation des affects rend les hommes plus sociables. Elle les dispose effectivement aux relations interhumaines, mais celles-ci risquent beaucoup plus d'être négatives que positives⁵. »

Il serait donc naïf et suspect d'illusion scolastique que de prétendre avoir résolu le problème de la production de liberté dans et par les dispositions des agents en en restant à un point de vue strictement éthique. Même teintée d'une technique du corps et des rapports pratiques du corps et de l'esprit avec l'extériorité, l'explication de l'émancipation à partir d'un simple mouvement naturel accompagné d'une éducation bienveillante est tout

¹ A. Matheron parle d'utopisme pédagogique à propos de Hobbes, nous y reviendrons plus bas. A. Matheron, « Politique et religion chez Hobbes et Spinoza », *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, recueil d'articles, Lyon, ENS éditions, 2011.

² TTP préf. §1 et 2.

³ Voir notamment A. Matheron, *Individu et communauté à l'âge classique*, *op. cit.*, mais surtout « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste », dans *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, *op. cit.*, p. 219-229. Dans le même recueil, voir aussi « Passions et institutions selon Spinoza », p. 231-252. Matheron souligne d'ailleurs que les mêmes passions qui sont au principe de la constitution des sociétés politiques sont ce qui menace leur stabilité, pour le meilleur (résistance) mais aussi pour le pire (dissensions).

⁴ E III 31 sc.

⁵ P.-F. Moreau, « La place de la politique dans l'Éthique », in Ch. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy (dir.), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, *op. cit.*, p. 135.

simplement incomplète, et donc abstraite. Il n'est pas facile de devenir sage et de le rester, surtout quand on est environné d'ignorants. Or,

croire que l'on peut amener la multitude, ou ceux qui sont tirillés de toutes parts dans le jeu des affaires publiques, à vivre selon le seul précepte de la raison, c'est rêver de l'âge d'or des poètes, c'est-à-dire d'une fable¹.

S'adapter à l'*ingenium* du vulgaire pour l'éduquer, voilà qui peut parfois être sage, mais, quand cela n'est pas dangereux, cela doit se faire « dans la mesure où la raison le permet » sans que soit impliqué « un [trop] grand changement de soi-même ». La générosité n'est pas la compassion ni la mièvrerie, encore moins la flatterie ou la démagogie. Il faut reconnaître l'indéracinable part d'ignorance et de passion chez le vulgaire qui ne le dispose pas toujours à recevoir une éducation même douce et humaine. C'est pourquoi Spinoza adopte parfois des positions aux forts accents martiaux, notamment à propos de l'acte de punir. Si l'état civil est une continuation de l'état de nature, conformément à la déclaration de la Lettre 50, la punition n'est jamais qu'une guerre continuée par d'autres moyens. Un enragé est-il innocent d'être devenu ce qu'il est ? Cela n'empêche pas qu'« on l'étrangle à bon droit² ». Le prophète Hanani fait-il des remontrances au roi Asa au sujet de ses décrets ? Celui-ci fait bien de l'envoyer à la meule³. Un criminel met-il en péril l'intérêt général ? Un juge peut légitimement le condamner à mort⁴. Certes, Spinoza préconise aussi la clémence⁵, et ne voit pas dans la crainte du châtement une vertu, mais la marque d'une grande impuissance. Néanmoins, « la foule est terrible quand elle est sans crainte⁶ ».

C'est dire que, s'il faut s'adapter au vulgaire, il faut parfois en venir, par générosité, à adopter des mesures vulgaires :

Les hommes politiques, estime-t-on en revanche, tendent des pièges aux hommes plutôt qu'ils ne veillent sur eux, et sont habiles plutôt que sages : c'est que l'expérience leur a enseigné qu'il y aura des vices aussi longtemps qu'il y aura des hommes. Ils s'appliquent donc à prévenir la méchanceté humaine par des procédés [*ars*] qu'enseigne une longue expérience, et qu'utilisent habituellement des hommes conduits par la crainte plus que par la raison⁷.

C'est là tout le sens de la politique : faire vivre ensemble des hommes qui n'y sont pas pleinement disposés. En un sens, ils y sont disposés puisque tous s'associent : « tous les hommes, barbares ou cultivés, tissent partout des liens coutumiers et partout organisent

¹ TP I-5.

² L78 §2.

³ TTP XVIII-4.

⁴ E IV 63 cor. sc.

⁵ E III 38 expl.

⁶ E IV 54 sc. On remarquera cependant que la suite du scolie fait référence aux prophètes, qui tentent de produire, pour « réunir les hommes par des liens et les enchaîner », des affects certes passifs, mais joyeux plutôt que tristes. Nous y reviendrons.

⁷ TP I-2.

quelque société civile¹. » En un autre sens, ils n'y sont pas enclins, puisqu'il faut l'art politique pour maintenir les liens. La multitude n'est pas seulement cette puissance immanente du social autoconstitué qui toujours se fait capter par des institutions ou des pouvoirs transcendants aliénants. Elle est aussi cette « masse » bigarrée et délirante pas toujours très unifiée et traversée de sentiments parfois peu généreux. Et s'il faut vivre avec ses semblables car « rien n'est plus utile à l'homme que l'homme² », il faut comprendre que cela n'a rien de facile et que c'est un problème :

[...] je peux avoir intérêt à vivre avec des hommes qui me détestent, qui me haïssent, qui me méprisent, qui sont jaloux de moi, que je déteste, que je hais, que je méprise et dont je suis jaloux. Tel est le problème. Car de fait la société fonctionne ainsi³.

En amont des institutions captatrices et le plus souvent asservissantes, il y a une multitude dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'est pas univoquement constituée par l'amour et la générosité. C'est d'ailleurs ce qui rend possible l'institution et la reproduction de pouvoirs pourtant liberticides : l'impuissance des hommes est telle qu'elle est conduite bien souvent à « combattre pour sa servitude comme s'il y allait de son salut » en s'en remettant à des tiers. Si les « interprètes de la nature et des dieux » dont parle l'appendice d'*Éthique I* peuvent se permettre d'accuser d'hérésie ceux qui s'appliquent à connaître rationnellement la nature, c'est bien parce qu'ils ont le soutien du vulgaire qui les adore, eux qui donnent le sens et la finalité des choses. Le vulgaire est en effet le personnage principal de ce dialogue fictif entre un rationaliste et un théologien auquel on assiste dans l'appendice : la scène de la pierre qui tombe d'un toit et tue un passant se déroule dans la rue, et celui qui s'émerveille de la structure du corps humain le fait en public. C'est parce que les hommes du commun sont disposés – par la crainte et par l'ignorance – à la superstition que d'autres viennent occuper la place vide produite par cette attente. La multitude produit tout autant ceux qui l'oppriment, que ceux qui l'oppriment produisent et entretiennent les dispositions qui garantissent sa propre reproduction. Il ne faut évidemment pas nier la part de force et de violence dans l'histoire par lesquelles les pouvoirs ont pu s'installer – qu'on pense à l'histoire terrifiante du capitalisme – mais il ne faut pas nier non plus le rôle remarquable joué par les dispositions à la servitude, qui n'a rien de volontaire au sens propre, mais qui peut se faire volontiers. Les lynchages publics qui menacent les défenseurs de la liberté⁴ sont souvent le produit

¹ TP I-7.

² E IV 18 sc.

³ P.-F. Moreau, « La place de la politique dans *l'Éthique* », *art. cit.*, p. 135.

⁴ Pensons aux frères De Witt, mais aussi à la flagellation et à l'humiliation publique d'Uriel da Costa. Rappelons-nous ce qu'a vécu ce dernier, mais aussi Kœrbagh, Juan de Prado, et bien sûr Spinoza, alors qu'en

apparemment paradoxal de l'alliance entre une foule misérable et ses quelques maîtres puissants et habiles qu'elle adore et dont elle attend le salut¹.

Spinoza partage avec Machiavel, qu'il cite d'ailleurs avec considération dans le *Traité politique*, un réalisme politique lui-même fondé sur un réalisme anthropologique². Ce réalisme le conduit à porter son attention sur les passions communes des hommes. Il s'agit de « faire avec » le réel davantage que de contempler les royaumes utopiques. S'il faut faire avec les hommes tels qu'ils sont, il faut faire avec l'histoire, c'est-à-dire avec des peuples et des groupes dont les *ingenia* ne sont jamais absolument différents (ce sont des hommes), mais jamais tout à fait semblables, et qui commandent donc des pratiques politiques adaptées. Surtout, l'homme ordinaire est un automate dont les opérations sont somme toute un peu fantasques : tantôt prévisibles, tantôt surprenantes, ses opérations sont parfois d'une belle régularité, et parfois franchement extravagantes. Il arrive même que sa démarche apparaisse si dégingandée qu'on frôle le déboîtement. Spinoza plonge l'automate dans le monde, dans lequel il occupe « une place excentrique et périphérique³ ». C'est la radicalité de ce geste qui le conduit à voir dans la pratique individuelle et collective l'agitation désordonnée des passions davantage que la belle régularité de l'ordre établi qu'on peut lire chez Pascal ou Bourdieu notamment⁴. L'ordre qui s'établit dans les corps et les esprits par la coutume et

matière religieuse règne à cette époque aux Provinces-Unies une relative tolérance. Sur tout cela, voir S. Nadler, *Spinoza*, Paris, Éditions Bayard, Biographie, 2003.

¹ Concernant la question de savoir s'il faut ou non parler de « servitude volontaire » à propos de Spinoza, voir M. Abensour, « Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire », *Astérior* [En ligne], 13 | 2015, mis en ligne le 04 juin 2015. URL : <http://asterion.revues.org/2594>, et L. Bove, *La stratégie du conatus*, op. cit., chap. VII, ainsi que, du même auteur, « La servitude, objet paradoxal du désir », in *Revue de l'enseignement philosophique*, 34 (6), août-septembre 1984, p. 33-42. Voir enfin S. Visentin, « Volonté d'être esclave et désir d'être libre. Ambivalence de la multitude chez Spinoza », suivi d'une réponse de L. Bove, in Ch. Jaquet, P.-F. Moreau (dir.), *Spinoza transalpin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 183-205.

² Sur le rapport entre Spinoza et Machiavel, voir V. Morfino, *Le temps et l'occasion, la rencontre Spinoza-Machiavel*, traduit de l'italien par L. Langlois et M. Giglio, Paris, Classiques Garnier, 2012. Du même auteur, « Spinoza, interprète de Machiavel dans le *Traité politique* », in Ch. Jaquet, P. Sévéric et A. Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, op. cit., p. 59-67. Voir aussi L. Bove, le chapitre « Une ontologie politique de la durée. Spinoza lecteur de Machiavel », dans son introduction au TP intitulée « De la prudence des corps. Du physique au politique », op. cit., p. 31-46. Voir enfin F. Del Lucchese, *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, op. cit., S. Ansaldi propose un utile compte rendu des recherches de Morfino et Del Lucchese dans « Conflit, démocratie et multitude : l'enjeu Spinoza-Machiavel », *Multitudes* 2006/4 (no 27), p. 217-225.

³ S. Ansaldi, *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, op. cit., p. 182. Voir aussi *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Paris, Kimé, 2006, p. 8.

⁴ Il faudrait tout de même nuancer : il s'agit là d'une tendance, surtout chez Bourdieu, qui a toujours prévenu, certes discrètement, qu'il y avait forcément du jeu dans la régularité et la reproduction, au nom d'une certaine conception des dispositions que nous avons discuté plus haut : « L'*habitus* n'est pas le destin que l'on y a vu parfois. Étant le produit de l'histoire, c'est un système de dispositions ouvert, qui est sans cesse affronté à des expériences nouvelles et donc sans cesse affecté par elles. Il est durable mais non immuable. Cela dit, je dois immédiatement ajouter que la plupart des gens sont statistiquement voués à rencontrer des circonstances accordées avec celles qui ont originellement façonné leur *habitus*, donc à voir des expériences qui viendront renforcer leurs dispositions ». P. Bourdieu, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, avec L. Waquant, Paris, Seuil, 1992, p.108—109. Citons encore ce passage significatif : « Les conduites engendrées par l'*habitus* n'ont

l'imagination a un tel empire, dans la philosophie politique de Pascal, que celui-ci ne voit pas d'autre péril à son déclin que la révélation en pleine lumière de son arbitraire originel¹. S'il faut cacher la vérité au peuple, c'est parce qu'il a des opinions très saines, c'est-à-dire très stables et régulières, parfait substitut à la raison corrompue ou à la piété du chrétien parfait². Si Bourdieu se reconnaît dans Pascal, c'est très certainement dans ce constat fondamental : ce qui est étonnant, ce n'est pas qu'il y ait de la désobéissance, mais qu'il y en ait si peu. Le phénomène de la reproduction n'en est qu'un des symptômes. L'étonnement face à la « facilité » avec laquelle le dominé reproduit et adhère à sa propre domination est partagé par Hume et La Boétie³ qui, eux aussi, insistent sur le rôle déterminant de la coutume.

Nous l'avons vu à propos de l'exemple des Hébreux, la philosophie politique spinoziste n'exclut pas, bien au contraire, la considération des mécanismes de violence symbolique par lesquels le pouvoir s'incorpore et se reproduit. Il existe, en ce sens, une indéniable affinité du spinozisme avec les analyses pascaliennes ou bourdieusiennes des procédés par lesquels le pouvoir se reproduit dans les corps et les esprits. A ce sujet, les chapitres V et XVII du *Traité théologico-politique*, auxquels il faudrait ajouter ce fameux passage du chapitre III sur la circoncision des Hébreux et la natte des Chinois ainsi que les considérations sur les signes et costumes dans le *Traité politique*, s'inscrivent bien dans cette grande lignée anti-contractualiste qui réunit La Boétie, Pascal, Hume et Bourdieu : l'empire des signes et la coutume expliquent mieux l'établissement et la reconduction des pouvoirs que l'empire de la raison ou de la force brute. L'insistance sur les institutions plutôt que sur la loi est aussi un symptôme de cette affinité : la question est moins de savoir à quelles lois les hommes doivent obéir, que de savoir quelles institutions se sont instituées dans les agents

pas la belle régularité des conduites déduites d'un principe législatif : l'habitus a partie liée avec le flou et le vague. Spontanéité génératrice qui s'affirme dans la confrontation improvisée avec des situations sans cesse renouvelées, il obéit à une logique pratique, celle du flou, de l'à-peu-près, qui définit le rapport ordinaire au monde. » P. Bourdieu, *Choses dites*, op. cit., p. 96.

¹ Sur ce point, et sur la force de la coutume dans la légitimation de l'ordre établi, voir *Pensées*, Le Guern, op. cit., notamment 23, 56, 459. Voir aussi les *Trois discours sur la condition des grands*, in *Les Provinciales*, *Pensées*, et *opuscules divers*, éd. G. Ferreyrolles et Ph. Sellier, Paris, Le Livre de Poche/Classiques Garnier, 2004. Sur la philosophie politique de Pascal, nous renvoyons au commentaire de Ch. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, coll. Philosophie d'aujourd'hui, 1993.

² Sur l'automate chez Pascal, dont la constance et la régularité fournissent un appui pour la foi et la raison, voir *Pensées*, Le Guern, notamment 3, 5, 9, 397, 671. Pascal développe en effet une véritable conception dispositionnaliste de la croyance. Signalons à ce sujet l'ouvrage de G. Desgrippes, *Études sur Pascal. De l'automatisme à la foi*, Paris, Pierre Téqui, coll. Cours et documents de philosophie, 1935. Voir aussi le chapitre intitulé « Le sens du mot "abêtir" chez Blaise Pascal », dans *Les idées et les lettres* d'Étienne Gilson, Paris, Vrin, 1932. Plus généralement, Pascal propose une théorie dispositionnaliste de l'action alternative à celle de Spinoza, qui repose évidemment sur de tout autres présupposés, mais qui est tout aussi intéressante.

³ E. de La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*, Paris, Payot & Rivages, coll. Petite bibliothèque Payot Philosophie, 2002. D. Hume, *Of the first principles of government*, dans *Political essays*, Cambridge, Cambridge University press, édition de K. Haakonssen, coll. Cambridge Texts in the History of Political Thought, 1994, p. 16.

pour qu'ils agissent ainsi et pas autrement. Si le concept de « disposition » est un concept fort utile pour penser le politique et le social, c'est parce qu'il permet de saisir l'incorporation de l'extériorité institutionnelle et la reconduction du pouvoir établi par et dans l'adhésion à ce pouvoir que ne peut pas ne pas accorder le dominé – étant entendu que le dominant est lui-même dominé par sa propre domination¹. Il est ainsi tout à fait possible de parler de « théorie dispositionnelle du politique » à propos de tous ces auteurs, y compris Spinoza.

Cependant, chez Spinoza, tout est toujours prêt à craquer, fuiter, exploser. Nous l'avons dit, c'est moins la société politique qui doit être comprise sur le modèle de l'organisme dont les parties fonctionneraient de concert, que l'organisme biologique qui doit être pensé selon le modèle politique d'une totalisation de parties pas franchement téléologiquement destinées à se laisser faire, et plus ou moins aptes à le faire. La plasticité des dispositions est telle qu'elles en deviennent ployables à tous vents, vents qui justement ne sont pas téléologiquement constitués pour les harmoniser. Paradoxalement, la philosophie déterministe de Spinoza produit une anthropologie de la variété et de l'inconstance. Spinoza n'a pas trouvé dans le concept d'*habitus* un outil opératoire pour son analyse de la pratique. Il lui a préféré ceux d'*ingenium* et de disposition, bien plus souples pour rendre compte de l'apparent désordre qui règne jusque dans l'ordre établi. Le vulgaire est en effet « divers et inconstant² » dans ses amours, ses haines, ses craintes et ses espoirs. Mœurs et coutumes sont certes directement référées aux dispositions, c'est-à-dire aux liaisons d'affections, et produisent un *ingenium* commun, une certaine manière commune et régulière de sentir, d'opiner, de se comporter. Pourtant, Spinoza ne peut laisser place à l'idée d'un *habitus* ou d'une disposition qui serait, au sens strict, actuelle *et* durable. Ce refus n'a pas seulement pour fondement une ontologie actualiste qui rejette le virtuel, ni une épistémologie d'inspiration cartésienne qui considère la connaissance de la vertu comme ne faisant qu'une avec la connaissance de la vérité. L'expérience elle-même nous enseigne que, par-delà l'évidente récurrence et durabilité de certains traits de caractère ou de comportement, les hommes sont inconstants. Ce constat fondé sur la théorie des dispositions multiples dont est capable un corps permet d'échapper à l'objection récurrente selon laquelle un système déterministe serait incapable de rendre compte des phénomènes qui dérogent à la pure et simple reproduction de l'ordre établi³. S'il est vrai que « Spinoza est le seul [au XVII^e siècle] qui explique pourquoi il

¹ Voir à ce propos les belles analyses de Bourdieu à propos des hommes eux-mêmes soumis aux exigences de virilité, dans *La domination masculine*, *op. cit.*

² Par ex. E IV 58 sc.

³ F. Lordon écrit, dans *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, *op. cit.*, p. 173 : « De tous les contresens de lecture dont est affligée la position philosophique du déterminisme, le plus caractéristique est peut-être celui

est *nécessaire* [que le pacte] ne fonctionne pas¹ », cela fait aussi de Spinoza le seul qui explique pourquoi les intermédiaires symboliques ne suffisent jamais à produire absolument la paix et la concorde. C'est aussi par le biais de la philosophie spinoziste qu'il est possible de tenir ensemble une conception fidèle à la sociologie de Bourdieu par exemple, tout en rendant compte des phénomènes de dysfonctionnement de l'ordre établi², y compris de ceux qui sont paradoxalement utiles à sa reproduction – pensons par exemple au bénéfice moral que la classe dominante retire du fait de compter parmi elle quelques membres issus de classes sociales dominées, ce qui entretient l'espoir d'en être chez les défavorisés et valide dans les esprits la conviction que règne l'égalité des chances ; pensons aussi à l'usage que fait le pouvoir de la menace d'un retour à l'état de nature, toujours si proche qu'il faut le conjurer par toujours plus de pouvoir³. L'inconstance et la variabilité des dispositions font aussi qu'il n'est jamais vraiment possible d'asservir absolument les hommes de façon qu'ils vivent totalement selon la complexion d'un tyran. La versatilité des automates que sont les hommes peut être l'un des éléments fondamentaux de leur liberté. Hélas, c'est aussi souvent le symptôme de leur servitude à l'égard des passions, et le principe de leur servitude à l'égard d'opportunistes, quand ce n'est pas tout simplement un instrument involontaire de la reconduction du système dominant – pensons à ce que le capitalisme doit à ces pratiques et pensées libertaires qui avaient pour objet d'échapper à son règne. Il ne faut voir dans ce constat spinoziste d'une servitude jusque dans la résistance aucune trace de cynisme ou de condescendance : *du fait même* de l'inconstance, les hommes même les plus sages risquent toujours, parfois sans le savoir, de se soumettre à n'importe qui et de faire n'importe quoi.

Il faut finalement toute la rationalité d'un État – qui n'est pas forcément bourgeois – pour produire la belle automaticité régulière de la raison. Comme nous l'avons suggéré à la fin de notre troisième partie, c'est peut-être la rationalité qui constitue le plus haut degré d'automaticité qui soit, ce que confirme la conception que Spinoza se fait des bonnes institutions. Tout le *problème* de la philosophie politique spinoziste consiste à *produire* la constance de la volonté, et c'est en cela qu'elle se distingue des autres philosophies non

qui lui dénie la possibilité de penser le changement, “puisque tout est écrit”. » Rappelons-le, la sociologie bourdieusienne prend en compte cette non-reproduction à l'identique, notamment avec la notion de « trajectoire ». Il n'en reste pas moins vrai que Bourdieu a davantage été sensible à la régularité que produit ce que Pascal appelait la « coutume », qu'à l'inconstance un peu folle de ce que Spinoza appelait les « affects ».

¹ P.-F. Moreau, « La place de la politique dans *l'Éthique* », *art. cit.*, p. 129. La même idée est développée dans son ouvrage *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS éditions, 2005, notamment p. 46 et sq.

² C'est tout l'intérêt de l'ouvrage de Ch. Jaquet, *Les transclasses, ou la non-reproduction*, *op. cit.*, que de mettre en évidence cette spécificité spinoziste sans rejeter les apports de la sociologie de Bourdieu.

³ Voir N. Israël, « La question de la sécurité dans le *Traité politique* », in Ch. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, *op. cit.*, p. 86-87.

contractualistes : tandis que La Boétie, Hume ou Bourdieu s'étonnent et cherchent à expliquer comment il se fait que ça fonctionne et que tant d'hommes obéissent, Spinoza voit que ça dysfonctionne et se demande comment faire pour qu'ils se tiennent un peu mieux¹. Là où la philosophie politique de Spinoza n'est pas abstraite et appartient de plein droit aux théories réalistes de la pratique politique, c'est qu'il n'envisage pas qu'un engagement volontaire suffise à produire la constance de l'obéissance. Mais une fois mis en évidence le fait que ce que les hommes font obéit à des lois et à une certaine régularité idiosyncrasique et culturelle, il ne faut pas ignorer que, dans le cadre de ces lois de la nature humaine et de l'*ingenium* qui les caractérise, les hommes sont inconstants. C'est cette extrême *labilité* de l'automate spinoziste que permet de saisir aussi le concept de disposition dans sa compréhension spinoziste, c'est-à-dire actualiste, plastique et anti-intellectualiste.

Cette labilité qui n'est rien d'autre que l'écho affectif des circonstances nous conduit à des comportements absurdes et potentiellement explosifs. La question fondamentale est donc : puisque la volonté n'est pas constante, et que les mécanismes de dressage ne suffisent pas, « comment créer des contre-feux passionnels à cette apocalypse qui menace perpétuellement l'État² » ? Et la réponse à apporter est évidemment la suivante : pour disposer les hommes à vivre dans la concorde et la paix, tout en évitant la servitude et en travaillant à la liberté, il faut « faire avec » les hommes tels qu'ils sont sans renoncer à les changer, malgré eux mais de bon gré, ce qui passe par des institutions qui les affectent et les contraignent sans les contrarier. L'expression « faire avec » résume bien toute l'éthique et la politique spinozistes, qui évitent « le double écueil de l'utopie dévastatrice et de la résignation fataliste³ ». En effet, les hommes sont ce qu'ils sont et ne peuvent être autres par simple décret, il ne sert à rien de pleurer, détester ou railler. Néanmoins, ça ne veut pas dire pour autant qu'il faut « se laisser faire », et encore moins « laisser faire » ou s'en satisfaire.

¹ Cette différence ne doit cependant pas occulter, nous y insistons, la fraternité qui unit ces penseurs du social et du politique pour qui (exception faite pour La Boétie) « la légitimité n'existe pas », pour reprendre une formule de Lordon (c'est le titre d'un article repris dans son ouvrage déjà cité *La société des affects*). Et Spinoza s'interroge aussi sur les raisons de la légitimation des pouvoirs même les plus irrationnels : rappelons la célèbre sentence de la préface du TTP (§7) selon laquelle « les hommes combattent pour leur servitude comme s'il y allait de leur salut ».

² P.-F. Moreau, « La place de la politique dans l'Éthique », *art. cit.* p. 129. Ce que l'auteur appelle aussi « système de contrepoids » n'est rien d'autre que les institutions.

³ Ch. Jaquet, « L'actualité du *Traité politique* de Spinoza », in Ch. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, *op. cit.*, p. 17.

2) *Des automates inconstants*

Une même expression est convoquée de façon récurrente pour qualifier la vie sous le régime des passions : elle est « diverse et inconstante¹ ». L'*inconstantia* et la *varietas* semblent si bien convenir pour qualifier la vie commune², que c'est d'ailleurs un lieu commun, au moins depuis l'antiquité³. Il faut entendre « vie commune » dans les deux sens du terme : la vie individuelle dans son cours ordinaire, mais aussi la vie collective. La diversité des dispositions que peut prendre un homme est aussi la diversité des dispositions que peut prendre la multitude. Cela s'explique parce que la multitude n'est jamais composée que du vulgaire qui, loin de former un peuple au sens rigoureux du terme, s'apparente davantage à une foule ou une masse⁴. La multitude reçoit son unité de l'affect commun, non de la raison⁵, mais cet affect est évidemment variable car la multitude est ouverte à tous vents. S'il faut un État, c'est parce qu'il faut produire une volonté constante de justice chez les individus et « contenir la multitude dans certaines limites⁶ », elle qui est « terrible quand elle est sans crainte⁷ ». Et en effet, « une Cité est toujours plus menacée par ses citoyens que par ses ennemis : car ceux qui sont bons sont rares⁸ ».

L'inconstance peut même être un trait de caractère, une forme de coutume paradoxale. Le peuple juif, pourtant fortement lié par des coutumes communes et par un fort sentiment national, n'a cessé de se révéler inconstant, et par conséquent désobéissant. L'insoumission est un trait commun au vulgaire et donc partagé par le peuple juif à sa sortie d'Égypte, et Spinoza qualifie le bas peuple juif de « divers et inconstant [*varii et inconstantis*]⁹ », au même titre que le vulgaire. Cependant, à partir des enseignements historiques de la Bible et des

¹ E IV 33, reprise en E IV 37 sc. 2, et E IV 58 sc. Voir aussi TP VIII-3, et TTP XVII-4. Cette formule concerne donc indifféremment les individus singuliers et les individus collectifs.

² Rappelons qu'« un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de manière différente à des moments différents » (E III 51), et parfois même au même moment (E III 59 sc.).

³ On lit par exemple l'expression à propos de la *multitudo* chez Cicéron, dans son discours *Sur sa maison*, trad. P. Wuilleumier, in *Discours*, tome XIII, Paris, Les belles lettres, 1952, II-4. Sur la proximité du constat spinoziste avec les auteurs baroques, qui soulignent eux aussi l'inconstance des hommes, voir S. Ansaldi, *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude, op. cit.*, notamment p. 87-90, ainsi que le chapitre I, dans lequel l'auteur cite un beau texte de Quevedo p. 26. Ansaldi montre qu'un des éléments qui lie Spinoza aux auteurs baroques est « l'expérience de notre impuissance vis-à-vis de la puissance de l'infini », p. 118. Voir aussi la deuxième partie de l'ouvrage qui porte sur le désir et ses variations. C'est ce thème de l'infinisation de la puissance de la Nature et de ses conséquences sur la puissance actuelle des choses finies en perpétuelle variation que l'auteur met aussi en exergue dans son ouvrage *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza, op.cit.*

⁴ Voir sur ce point le texte de É. Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses », publié dans un recueil réunissant de nombreuses interventions et articles de l'auteur : *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 57-99.

⁵ TP VI-1.

⁶ TP I-3.

⁷ TP VII-27. Nous verrons plus bas que Spinoza ne souscrit pas sans réserve à cette formule, non parce qu'elle serait fautive, mais parce qu'il faut en étendre la portée à tous.

⁸ TP VI-6.

⁹ TTP préf. §15 et XIV-1.

paroles mêmes de Dieu et de Moïse, il remarque que ce peuple s'est montré tout particulièrement rebelle¹. En fait, il faut distinguer l'insoumission et l'inconstance. L'insoumission manifeste un amour passionné et relativement constant de la liberté. Cette insoumission est universelle², mais elle est particulièrement illustrée par le peuple juif³. Il aura fallu tout l'art prophétique de Moïse et le recours aux miracles pour parvenir à s'imposer. Surtout, elle fut cultivée chez eux par un défaut dans les lois. Dans le §26 du chapitre XVII du *Traité théologico-politique*, alors qu'il vient d'énumérer toutes les causes qui ont participé à produire cette remarquable unité et ce fort sentiment d'appartenance à la patrie qui caractérise les Hébreux, Spinoza s'attache à expliquer leur singulière insoumission. En effet, une disposition législative a été à la circoncision ce que le ver est au fruit : suite à l'épisode du veau d'or où tous, à l'exception des Lévites, s'étaient une nouvelle fois montrés inconstants, Moïse réserva l'administration du ministère sacré à ces derniers, ce qui entraîna un ressentiment et une haine constants, versant négatif de leur amour de la liberté qui les disposait à se rebeller⁴. L'insoumission n'est donc pas ici signe d'inconstance, bien au contraire : elle semble être un trait de caractère relativement durable. Mais elle fut favorisée et cultivée par cette malheureuse loi, qui n'aurait jamais été promulguée si le peuple juif ne s'était pas montré inconstant dans ses dévotions. En effet, nous l'avons dit, la disposition législative relative aux Lévites fait suite à l'épisode du veau d'or, exemple parmi tant d'autres de leur versatilité. L'inconstance manifeste la soumission de la vie affective aux circonstances, et là aussi le peuple juif s'est illustré. Les Juifs sont des hommes, et « la nature ne crée pas de nations⁵ », mais ils furent tout particulièrement exposés à ce trait de caractère paradoxal du fait des circonstances historiques, qui les ont conduits de leur esclavage en Égypte à leur exode, terrain extrêmement favorable pour sombrer dans la superstition. Largement disposés à la crainte, ils furent portés à la dévotion pour le premier venu qui venait satisfaire leurs désirs, prophète ou veau d'or peu importe.

Lorsque la fortune leur est favorable, les hommes ont des paroles empreintes de sagesse. Mais un retournement du sort survient, et voilà qu'« ils flottent misérablement entre l'espoir et la crainte » et ont « l'âme encline à croire n'importe quoi⁶ ». Il serait presque avisé, si cela n'était suspect de ressentiment, de se souvenir que ceux dont « l'orgueil et la

¹ TTP V-10.

² TTP V-8 explique que les hommes ne supportent pas d'être soumis.

³ Ainsi, F. Del Lucchese, dans *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, op. cit., écrit p. 124 : « l'indiscipline des Hébreux exprime l'amour de la liberté et la résistance à tout prix, jusqu'à la mort, préférée à la soumission. »

⁴ TTP XVII-26.

⁵ *Ibid.*

⁶ TTP préf. §1 et §2.

vantardise » rendent leur comportement si assuré ne sont pas les derniers, en période de crise, à « pencher facilement » pour n'importe quel sauveur qui leur promet le salut¹. La superstition est « extrêmement diverse et inconstante, comme le sont les jouets illusoires de l'esprit et tous les élans de la folie² ». Ce n'est pas tant la *tendance* elle-même qui est ici inconstante, que le *contenu* des croyances. Il n'en reste pas moins que cette tendance constante produit l'inconstance des amours et des haines. Si la crainte est la cause de la superstition, il faut évidemment s'attendre à ce qu'à chaque retournement du sort, le vulgaire (et donc leurs chefs tel Alexandre) se tourne vers les premières croyances qu'on lui propose, adore un nouvel interprète de la nature et des dieux et haïsse l'ancien qu'il vénérât autrefois. Les dispositions du vulgaire produisent la place vide pour le pouvoir, mais ceux qui l'occupent doivent s'attendre à être souvent remplacés. La « captation » de la puissance de la multitude n'est le plus souvent que *l'effet* des dispositions du vulgaire qui s'agenouille comme spontanément devant son maître. Ces dispositions étant inconstantes, celui qui veut conserver sa gloire doit s'agiter en tous sens pour espérer la conserver³, en flattant la foule par des nouveautés propres à l'étonner. Par conséquent, « autant il est facile aux hommes de tomber dans toute sorte de superstition, autant il est difficile d'obtenir qu'ils persistent dans une seule et la même⁴ ».

La superstition n'est pas un moyen sûr de gouverner si elle n'est pas instituée, c'est-à-dire si elle ne se mue pas en religion organisée qui s'incorpore par le biais des cultes et des rites⁵. Mais même alors, certains ambitieux théologiens désireront ravir le pouvoir et créer des séditions en inventant des nouveautés qui étonneront le vulgaire. L'espoir et la crainte, d'instruments du pouvoir, deviennent ici de puissants explosifs. Le mécanisme qui veut que ceux qui introduisent la haine, la guerre et le désordre s'imposent toujours au nom de la restauration de l'ordre, de la sécurité et de l'amour, est toujours le fruit d'une superstition, qui peut être sécularisée mais n'en est pas moins structurellement superstition. Il s'agit toujours de produire la crainte et d'étonner pour apparaître comme l'incarnation de l'espoir. La disposition à la dévotion, qui suppose l'étonnement – donc l'ignorance – et l'espoir – donc la crainte –, loin de garantir la paix et l'obéissance, est en fait facteur d'une grande instabilité et de grands conflits. La régularité et la constance des mœurs et coutumes ne peuvent faire que les hommes échappent à la superstition. Le goût des nouveautés et la crainte peuvent en effet conduire les hommes à s'unir contre d'autres, puis à se désunir, etc. Autant les hommes ont

¹ *Ibid.*, §1 et *sq.*

² TTP préf. §5.

³ E IV 59 *sc.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* §6.

une disposition qu'on pourrait dire innée et constante pour la superstition, autant le contenu des croyances et des dispositions singulières ne cesse de changer.

L'inconstance des hommes est le pendant phénoménal de l'impuissance de la raison. Il n'est pas jusqu'au sage qui ne soit exposé à la puissance des affects passifs :

[...] nul n'eut jamais le cœur si ferme et si vaillant que parfois, et surtout quand la force d'âme était la plus nécessaire, il ne cédât et ne subît la défaite. Et c'est une absurdité patente que d'exiger d'un autre ce que nul ne peut obtenir de soi-même : veiller sur autrui plutôt que sur soi, être dépourvu d'avidité, d'envie, d'ambition, etc. – surtout lorsqu'on est exposé chaque jour aux sollicitations les plus vives de tous les affects¹.

D'un point de vue théorique, la partie V de l'*Éthique* n'annule en rien le début de la quatrième partie. D'un point de vue pratique, la puissance de la raison dans la production d'affects actifs doit compter sur les contrariétés que lui opposent les affects passifs. Le sage peut être en proie à la colère, à la haine, le temps du moins que la compréhension des causes produise son effet en son esprit. Si l'on en croit la légende, il a fallu toute la sagesse d'un logeur pour empêcher Spinoza de manifester son indignation après le meurtre des frères De Witt par le camp orangiste. Spinoza raille quelque peu la crédulité de l'ami Boxel dans la correspondance sur les spectres, s'agace des professions de foi de Blyenbergh, et certains passages du *Traité théologico-politique* ou de l'*Éthique* ne sont pas exempts d'affects qui manifestent un effort contrarié. Même le Christ n'est pas exempt de passions tristes². Il est difficile de rester ferme et constant face à l'absurdité des comportements du vulgaire.

Il ne fait aucun doute que les fluctuations de la vie affective obéissent à une certaine régularité : chacun se met en colère, tombe amoureux ou se venge à sa manière, selon sa complexion ou selon la loi naturelle des affects. Il est bien sûr possible de repérer une certaine constance culturelle dans les façons d'être individuelles, qui marque le façonnement des corps par le conditionnement social. Il n'est pas question de nier non plus la possibilité d'une polarité affective telle qu'elle puisse empêcher un individu de changer. Si Spinoza n'ignore ni la réalité des types sociaux, ni l'existence de caractères, il met cependant l'accent sur l'extrême versatilité des passions, référée à la multiplicité des dispositions dont est capable le corps humain. Loin donc d'être condamnés à la reproduction perpétuelle de l'ordre établi, les hommes se révèlent en réalité relativement inconstants et divers.

L'inconstance s'explique aussi par l'imitation des affects : il n'est pas rare en effet que ce qu'on adorait devienne l'objet d'un sentiment fluctuant ou de haine si un semblable

¹ TP VI-3. Ce passage concerne surtout le roi, exposé à tous les affects du fait de sa richesse, de sa cour, etc. La position sociale détermine les dispositions affectives.

² Il se met en colère par exemple : Mat. 3 :1-5 ; 23 :13-15 ; Jean 2 :14-18.

éprouve du dégoût pour lui¹. Inversement, il suffit que nous éprouvions du plaisir au contact d'une chose que nous haïssions par ailleurs sous l'effet de l'imitation affective pour que nous changions d'opinion à son sujet. L'imitation des affects produit l'affect d'ambition, par lequel on s'efforce de faire qu'autrui aime ce qu'on aime. Mais celui-ci peut conduire au conformisme ou à la tyrannie ! Le gain attendu d'une conformation n'étant pas toujours satisfaisant – cela se fait à notre détriment², ou cela ne plaît pas à autrui qui fait effort pour s'imaginer plus distinctement³ – nous passons à la tyrannie⁴, et inversement. Faisant effort pour aimer ce que les autres aiment, nous faisons effort pour qu'ils aiment ce que nous aimons et, d'aimables et polis, nous devenons insupportables. Sans compter que l'amour que nous éprouvions pour un objet et l'effort que nous avons fait pour que les autres l'aiment à leur tour peuvent nous priver de sa possession et de sa jouissance exclusive, ce qui nous conduit à envier et haïr ceux dont nous cherchions l'émulation, et à haïr l'objet d'amour⁵.

Cette inconstance rend illusoire l'idée de se rabattre sur les promesses et les contrats. Les promesses « n'engagent que ceux qui y croient », répète à l'envie la sagesse populaire, sagesse dont hélas ! l'unanimité des suffrages n'empêche pas toujours de croire les promesses qu'on lui fait, comme de faire des promesses en espérant d'être cru. Pourtant,

il s'en faut de beaucoup que tous puissent être toujours facilement conduits par la seule raison : car chacun est entraîné par son plaisir, et l'esprit est si souvent rempli par la gloire, l'envie, la colère, etc., qu'il ne reste plus de place pour la raison. C'est pourquoi les hommes ont beau promettre et s'engager à tenir parole avec des marques assurées de sincérité, personne cependant ne peut se fier en toute certitude à autrui si rien d'autre ne s'ajoute à la promesse [...]⁶.

L'extrême versatilité des dispositions des hommes, relative aux circonstances comme aux lois affectives de la nature humaine, produit cette inconstance flagrante qui est la marque

¹ E III 31.

² E III 29 sc.

³ E III 53 et 55 sc.

⁴ E III 31 sc.

⁵ E III 35 sc.

⁶ TTP XVI-7. Voir aussi TP II-12. Il nous semble qu'il ne s'agit pas seulement de mensonge, comme l'écrit P.-F. Moreau : « Alors que tous les autres théoriciens concèdent qu'après s'être engagés dans le pacte, les hommes pourraient ensuite ne pas vouloir y obéir, Spinoza déplace l'accent : le vrai problème n'est pas tant que les hommes pourraient ne plus obéir, mais qu'au moment où chacun s'engage, chacun ment. Pour Spinoza, ce n'est pas une exception, c'est une règle. Chacun, quand il passe le pacte, est bien décidé à ne pas y obéir. Chacun est bien décidé à en tirer tous les avantages et à en laisser tous les désavantages à autrui. » P.-F. Moreau, « La place de la politique dans l'*Éthique* », *art. cit.*, p. 128. Voir aussi, du même auteur, *Spinoza. État et religion, op. cit.*, p. 46. Il est vrai que les hommes, n'étant pas rationnels, contractent sous le seul commandement des circonstances extérieures et dans leur seul intérêt, ce qui les conduit bien souvent à s'engager alors même qu'ils savent pertinemment qu'ils briseront leurs promesses le moment venu. Pensons par exemple aux pactes entre États. Mais il arrive que des hommes contractent ensemble de la façon la plus sincère qui soit, parfois avec des effusions sentimentales touchantes. Et c'est alors l'inconstance de leurs affects, relative à l'inconstance des circonstances, qui les conduit à ne pas tenir leurs promesses. Pensons par exemple au mariage. Il peut s'agir aussi d'une discordance entre ce que les hommes croient très sincèrement pouvoir faire, et ce qu'ils peuvent objectivement faire.

d'une humanité aux abois, exposée aux vents contraires et contrariants de la fortune et qui s'élançait aussi « facilement » dans les rets du pouvoir, de la superstition ou de la tromperie que dans la sédition, l'orgueil ou la confiance mutuelle et aveugle. C'est cette même inconstance de la vie affective qui explique que les hommes soient « par nature ennemis¹ », alors même que tous ont « le mot à la bouche “l'homme est un Dieu pour l'homme”² ». Ils désirent tous l'aide d'autrui, leur joie est accrue quand autrui la partage, mais ils sont enclins à la jalousie, à l'envie et à la haine. Ainsi, il n'est pas rare de voir, jusque dans nos régimes dits démocratiques, des hommes ballottés de droite à gauche et d'extrême gauche à extrême droite au gré des circonstances et des affects. On s'étonne toujours du grand nombre d'électeurs capables de voguer d'un bord à l'autre dans un laps de temps relativement court, au gré du chant des Sirènes³. De même, les grandes communions autour d'événements extraordinaires étonnent moins par leur ampleur – d'ailleurs toute relative – que par leur courte durée.

La plasticité des dispositions vient ainsi expliquer la grande versatilité des hommes. Encore une fois, loin de nous l'idée de contester la pertinence des analyses sociologiques et politiques qui mettent en évidence la grande régularité de la pratique qu'assurent les dispositions incorporées. Mais en-deçà de ces frayages institués par l'intériorisation de l'extériorité institutionnelle et qui dessinent un certain nombre d'aptitudes polarisées, il faut prendre en considération les dispositions *actuelles* qui forment comme les expressions concrètes et singulières de ces manières d'être. L'adolescent qui fuit les réprobations de ses parents pour s'engager dans l'armée⁴ se conforme à une norme sociale de rébellion qu'il a incorporée et en ce sens, sa rébellion obéit à une certaine régularité. Pour autant, on ne comprend pas ces attitudes en apparence absurdes qui consistent à fuir une autorité pour se jeter dans les rets d'une autorité bien plus redoutable si on fait abstraction de l'extrême labilité des dispositions. Il est évident que l'adolescent en question avait *aussi* incorporé la norme sociale de l'autorité parentale, et plus généralement le régime d'existence de la société dans laquelle il évoluait, mais les circonstances le disposent de telle sorte qu'il voit plus de gloire et d'espoir dans son engagement pour la mort que dans ses tentatives ratées de se plier à l'autorité parentale ou de jouer le jeu de l'école. L'inconstance des affects produit l'insoumission qui inclut cette forme singulière (mais bien connue) de rébellion qui consiste à se soumettre à un autre pouvoir.

¹ TP II-14.

² E IV 35 sc.

³ TP VII-1, à propos d'Ulysse, métaphore du monarque. La multitude n'est pas exempte de cette inconstance, puisque la nature humaine est « partout la même » (TP VII-27).

⁴ E IV chap. 13.

Il faut donc parvenir à tenir ensemble la régularité qu'autorise l'automatisme, et les aspérités que présente cette régularité : l'automate est ouvert à tous vents. Toute politique doit prendre acte de cette labilité des automates auxquels elle a affaire, et doit notamment se préparer à ce que les hommes, au moindre retournement du sort, se soumettent à tout pouvoir qui propose des nouveautés étonnantes :

Mais l'on peut encore nous objecter que, bien que les règles de droit de l'État exposées aux chapitres précédents soient soutenues par la raison et par les affects communs des hommes, elles peuvent néanmoins parfois être défaits. Il n'est pas d'affect, en effet, qui ne soit vaincu quelque fois par un affect plus fort et contraire. La peur de mourir est souvent balayée par la convoitise. Ceux qui fuient, terrifiés par la peur de l'ennemi, aucune autre peur ne peut les retenir : ils se précipitent à l'eau ou se jettent dans les flammes pour échapper au fer. Donc, si bien organisée soit une Cité, et même si ses règles de droit sont instituées au mieux, dans les moments d'intense détresse de l'État, quand tous, comme il arrive, sont pris de terreur panique, alors tous approuvent ce que suggère la peur présente, sans tenir compte ni de l'avenir ni des lois ; les visages de tous se tournent vers un homme illustre par ses victoires, on le place au-dessus des lois, on prolonge son commandement (désastreux exemple), et l'on commet à sa loyauté toute la République – ce qui assurément fut cause de la ruine de l'État romain¹.

Le vulgaire étant divers et inconstant, il peut à chaque instant faire porter son amour et sa dévotion sur n'importe quel nouveau venu. Cette inconstance est relative : il y a bien une inertie des dispositions du fait de frayages incorporés, qui fait par exemple qu'un peuple habitué à la monarchie ne devient pas du jour au lendemain démocrate², sauf circonstances exceptionnelles. Mais cette inclination pour la monarchie n'explique pas les amours et désamours du peuple pour ses monarques, monarques qui n'échappent pas, loin de là, à cette inconstance. Aussi n'est-on jamais à l'abri de séditions.

L'objection – très spinoziste – que Spinoza se fait à lui-même dans le texte cité ci-dessus est cependant balayée dans la suite. De même qu'il ne sert à rien de s'étonner qu'un adolescent préfère partir à la guerre plutôt que de supporter les remontrances de ses parents car il faut y voir un effet naturel des circonstances sur son âme impuissante, de même une Cité qui se trouverait confrontée aux événements évoqués dans le texte ci-dessus est une Cité impuissante qui aura mal pourvu à son utilité par des institutions mal conçues. Il faut une singulière configuration historique ou des institutions singulièrement malades pour qu'un homme (ou une femme) puisse apparaître comme un sauveur sans que personne ne puisse rien y faire. Un élément fondamental est notamment mentionné : dans une république bien pensée, *personne* ne peut se présenter comme le sauveur sans qu'aussitôt naisse une controverse à son propos, car nécessairement se présenteront des rivaux qui auront leurs partisans et leur

¹ TP X-10.

² TP VII-26.

réputation constituée. Ceci indique que c'est la *variété* du vulgaire (dans lequel il faut évidemment inclure les rois ou les patriciens) qui va venir régler l'*inconstance* de la collectivité. La *variété*, obstacle à la convenance entre les hommes dans l'*Éthique*, va ainsi servir à la produire dans le *Traité politique*, avec l'aide d'institutions qui s'appuient sur la variété et l'inconstance pour produire de la constance et de l'unité.

3) *Des automates semblables mais variés*

Dire du vulgaire qu'il est « divers » peut signifier que ses dispositions affectives changent avec le temps, au gré des circonstances. Mais cela serait redondant avec le fait de le qualifier d'« inconstant ». Aussi la *varietas* concerne-t-elle peut-être davantage la *composition* de la foule ou de l'individu. Que la multitude soit unie par un affect commun même inconstant est une chose, mais cet affect commun n'empêche absolument pas les individus d'avoir une manière d'être singulière. Même un peuple aussi uni qu'était le peuple juif est divers¹.

Cette variété des automates soumis aux passions produit de la discorde². Non seulement les hommes lubriques se disputent les femmes tandis que les avarés s'envient mutuellement leurs richesses, mais les lubriques se moquent des avarés qui se gaussent des lubriques. Il faudrait certainement étendre cela aux discordes entre associations et groupes sociaux. Les protestants haïssent les catholiques qui le leur rendent bien, mais s'accordent par hasard pour dénoncer les athées et les mahométans. La plèbe [*plebs*] est l'objet de mépris de la part des élites, qui sont pourtant soumises aux mêmes affects que le vulgaire, affects dont l'expression est simplement euphémisée³. A ce propos, « les hommes sont par nature ennemis », mais ils le sont aussi par culture. Les discordes passent toujours plus ou moins par des idées abstraites forgées à partir de l'expérience individuelle et sociale. On hait ou méprise les « Catholiques », les « Musulmans », les « Protestants », les « Athées », le « Vulgaire », comme si toutes ces idées générales et abstraites étaient des réalités. Ce qui est une réalité, c'est que ces idées générales viennent redoubler et renforcer la diversité des hommes par la substantialisation des groupes sociaux auxquels ils appartiennent. La stigmatisation produit ce qu'elle stigmatise par la seule apposition du stigmate. L'imaginaire abstrait a des effets de réel et des effets réels. L'amant éconduit par sa maîtresse se plaint de « l'inconstance des

¹ TTP XIV-1.

² E IV-33 et 34.

³ TP VII-27.

femmes » et rabâche [*decantatis*] dans son esprit les vices féminins « dont parle la chanson¹ ». Est-ce parce que les femmes sont inconstantes que la chanson en parle, ou est-ce parce que la chanson en parle que l'inconstance des femmes est si visible ? Une « image universelle » – c'est ce qu'on appelle un « cliché » – de la femme vient redoubler la disconvenance de l'amant et de son amante en polarisant abstraitement la diversité sous la forme d'une opposition irréductible de genre. Les catégories sociales de l'imagination, à la différence de celles d'une bonne sociologie, sont au service de l'incompréhension et de la division. À cause de ces lieux communs abstraits, l'amant ne peut pas voir que l'inconstance est un trait commun à l'humanité tout entière, lui qui pourtant fera preuve d'inconstance quand il passera « aussitôt [*statim*] » du ressentiment vengeur à l'amour docile dès que sa maîtresse l'accueillera de nouveau. Car il ne faut pas nier non plus l'inconstance des femmes, qui est réelle, comme l'est celle de son amant. Spinoza s'attache moins ici à dénier le fond de vérité des clichés sociaux qu'à les étendre à toute la nature humaine, ce qu'il fera aussi dans le *Traité politique* VII-27 à propos du vulgaire et des « élites ». Deux modes de constitution de groupes sociaux à partir de stéréotypes peuvent ainsi être repérés : dans le cas de l'inconstance des femmes, c'est l'abstraction illusoire d'un trait universel qui vient dans l'imagination renforcer ce trait chez le groupe ainsi stigmatisé ; dans le cas du vulgaire, « terrible quand il est sans crainte », ce sont les conditions sociales elles-mêmes qui ont renforcé un trait commun à tous, justifiant en apparence son essentialisation et sa particularisation exclusive dans l'imaginaire social, stéréotype qui vient à son tour renforcer ce trait dans le réel. Ces deux modes ne sont en rien exclusifs : à force de croire en l'inconstance féminine et en la constance masculine, on a fini par exclure les femmes des activités qui demandaient une relative constance, etc.

La variété réelle, redoublée par la variété catégoriale, est au principe de la discorde entre individus et entre groupes sociaux. Mais la variété vient produire de la discorde au sein des groupes sociaux [*societas*] eux-mêmes, pourtant réunis autour d'un affect commun. Spinoza prétend que la simple association, au contraire de la Cité, risque souvent (« c'est souvent le cas ») de se dissoudre, la moindre sédition et le moindre désaccord suffisant à en défaire le lien². Pourquoi ? Le *Traité politique* VI-1 en donne deux raisons négatives : les hommes s'accordent naturellement entre eux, mais à partir d'affects communs, et la crainte de la solitude habite tous les hommes. Ces deux raisons font en effet que naturellement les

¹ E V 10 sc. Nous suivons la traduction Appuhn, car le verbe « *decantare* » peut signifier « chanter sans relâche ». Les chansons qui ont pour thème la légèreté des femmes sont effectivement très nombreuses.

² TP VI-2. La différence entre *societas* et *civitas* est aussi implicitement définie en E IV 37 sc.2 : une Cité, c'est une société structurée par un État.

hommes aspirent à vivre dans un état civil, et qu'ils ne peuvent jamais l'abolir complètement, selon le *Traité politique* VI-2. On comprend donc négativement que si les associations peuvent se dissoudre souvent, c'est parce que la simple association dont parle Spinoza est *seconde* par rapport à la Cité : elle dépendrait elle-même de la commune appartenance à une Cité. Les associations se dissolvent facilement parce que leur dissolution ne rime pas avec l'isolement et la discorde généralisée, que personne ne désire. Par exemple une secte religieuse, un parti politique, une association de défense des animaux, tout cela non seulement est soumis à un même *droit*, un même *imperium*, mais encore à une langue, des croyances et des affects communs. Mais il y a de quoi s'étonner : alors qu'une Cité, qui réunit un grand nombre d'individus relativement dissemblables, ne se dissout presque jamais, les associations, fondées sur une croyance, une idéologie et une passion communes, se caractérisent par leur grande instabilité ! En réalité, comme nous l'avons dit plus haut, il ne suffit pas d'être semblables pour se ressembler réellement, et encore moins de croire se ressembler pour s'assembler durablement. Facteur de socialisation, l'imitation des affects est aussi facteur de désunion. Si elle produit le plus souvent conformisme ou tyrannie par lesquels chacun veut régler sa complexion ou régler celle d'autrui, c'est qu'elle jaillit sur fond d'une ressemblance qui n'exclut pas la variété, facteur de discorde¹. C'est que la ressemblance n'est qu'imaginaire : même si elle est quelque part fondée en nature, elle ne suffit pas à faire la convenance. Il y a toujours de la variété chez nos semblables, en ce qu'ils sont en proie aux passions. En ce sens, rien de plus illusoire que de se croire unis parce qu'on partage des croyances et des convictions communes. Les réunions de partis sont exemplaires à cet égard : tandis que l'un s'en sert à des fins purement carriéristes – du moins l'en accuse-t-on – un autre y voit le sens même de son existence – du moins le prétend-il. L'un a une interprétation plus souple des dogmes fondamentaux et n'est qu'un « tiède » aux yeux de l'autre qui apparaît comme « fanatique » aux yeux du premier. Hélas, il n'y a qu'une place pour la tête de liste dont chacun affecte de ne pas désirer l'occuper, et aucun des deux n'est disposé à se laisser tyranniser par l'un pour vivre selon la complexion de l'autre. Et pourtant, tous deux se sont unis sur la base d'une ressemblance, et ont aux premiers jours éprouvé de la joie à voir leur amour aidé par la puissance et l'amour de l'autre. De plus, l'orgueil, qui nous conduit à faire de nous plus de cas qu'il n'est juste, nous conduit à dénigrer les autres qui sont les plus semblables, ce qui ne fait que produire de la variété là où justement il y avait similitude. En ce sens, on ne pourra jamais compter sur l'imitation affective pour produire une union où la

¹ E IV 33.

concorde règne, car elle naît et reproduit de la variété sur un fond agonistique. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle a été institué le mariage : consciente de l'inconstance de l'amour et de la variété des hommes, la société a institué la constance de l'engagement mutuel – mais a autorisé le divorce, tant est grande l'inconstance des femmes (et des hommes !)

La variété des dispositions ajoutée, on le comprend, à leur inconstance, constituent un cocktail explosif qui ne suffit pas à dynamiter la vie commune mais qui suffit à la rendre difficile et pénible¹. Il n'est pas possible de considérer la multitude comme puissance dont la constitution immanente et spontanée produirait du social sans considérer *aussi* la multitude comme étant traversée par des rapports de domination et de lutte irrationnels et parfois destructeurs². La variété des dispositions et leur inconstance font qu'il est toujours possible de trouver de la division dans les groupements en apparence les mieux unifiés affectivement. Et s'il arrive parfois qu'une multitude s'autoconstitue, c'est le plus souvent sous l'effet de frayages et de passions délirantes qui seront au principe de bien des déboires. Pour reparler de la superstition, il faut ajouter à l'inconstance de la foule sa variété, qui fait que chacun, en interne, va accuser d'hérétique son voisin avec qui pourtant il s'est déchaîné la veille contre un autre.

La grande originalité du *Traité politique* ne consiste peut-être pas tant dans son insistance sur la dimension constitutive de la multitude, que dans l'accent mis sur la nécessité d'étendre aux rois et aux aristocrates les passions et l'ignorance du vulgaire. Loin de concevoir une rupture entre ce qu'on appelle parfois les « élites » et la « populace », Spinoza met en évidence chez les premières *l'euphémisation* de manières d'être et de penser communes et vulgaires, dans un texte qui semble comme l'annonce des analyses bourdieusiennes :

Le vulgaire, dit-on, n'a aucune mesure, il est terrible s'il est sans crainte ; la plèbe est tantôt humble dans la servitude, tantôt arrogante dans la maîtrise, il n'y a en elle ni vérité ni jugement, etc. En réalité la nature est une, et commune à tous, mais nous sommes trompés par la puissance et par la culture : de là vient que lorsque deux hommes font une même chose, nous disons souvent qu'elle est acceptable de l'un mais pas de l'autre, non parce qu'elle diffère, mais parce qu'ils diffèrent. L'arrogance est le propre des maîtres. [...] Mais leur arrogance s'orne de faste, de luxe, de prodigalité, d'une certaine cohérence dans le vice, d'un certain savoir dans la sottise et d'une certaine élégance dans la dépravation, si bien que des

¹ Nous renvoyons encore à l'article cité ci-dessus de P.-F. Moreau pour un développement plus complet de ce qu'on peut appeler d'après Kant « l'insociable sociabilité » chez Spinoza.

² Ph. Zarifian écrit, dans « Puissance et communauté d'action (à partir de Spinoza) », *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, *op. cit.*, p. 176 : « Si la puissance de la multitude est la source de tout pouvoir politique, il faut, à notre avis, rejeter toutes les acceptions idéalisantes de la multitude qui en feraient une source « en soi » d'émancipation », acception qu'il repère chez Negri notamment.

vices qui, considérés séparément, et se détachant alors au plus haut point, sont répugnants et honteux, paraissent honorables et convenables aux ignorants et aux naïfs.

C'est d'ailleurs la vulgarité des dominants, animés par les passions les plus communes et les plus viles, qui produit et reproduit toujours davantage l'ignorance et la vulgarité des dominés :

Par ailleurs, si le vulgaire n'a aucune mesure, s'il est terrible quand il est sans crainte, c'est que l'on ne mélange pas facilement la liberté et l'esclavage. Enfin, il n'est pas étonnant que la plèbe n'ait ni vérité ni jugement, puisque les principales affaires de l'État sont traitées à son insu, et qu'elle ne se forge un avis qu'à partir du peu qu'il est impossible de lui dissimuler. La suspension du jugement est en effet une vertu rare. Donc vouloir tout traiter en cachette des citoyens, et vouloir qu'à partir de là ils ne portent pas de jugements faux, et n'interprètent pas tout de travers, c'est le comble de la stupidité. Si la plèbe en effet pouvait se tempérer, suspendre son jugement sur ce qu'elle connaît mal, et juger correctement à partir du peu d'éléments dont elle dispose, elle serait plus digne de gouverner que d'être gouvernée. Mais comme nous l'avons dit la nature est la même en tous ; tous sont arrogants dans la maîtrise, tous sont terribles s'ils sont sans crainte, et partout la vérité est mise en pièces par ceux qu'elle fâche ou met en danger – là surtout où un seul ou un petit nombre dominant, qui dans les procès ne prennent pas en compte le droit ou le vrai mais la grandeur des richesses¹.

La commune appartenance au genre humain conduit à se méfier de tout le monde, et c'est peut-être là le vrai démocratisme de Spinoza : on ne peut vraiment compter sur *personne*. La plupart des garde-fous prévus dans le *Traité politique* visent effectivement à contenir la multitude dans certaines limites, mais ceux de la multitude qu'il s'agit surtout de contenir, ce sont ceux qui prétendent n'en pas faire partie².

Il est vrai que le texte du *Traité politique*, à la différence de celui du *Traité théologico-politique*, ne qualifie à aucun moment la multitude (ni le vulgaire, ni même la plèbe) de « diverse et inconstante ». Cette expression ne s'applique plus qu'aux individus, et vient justifier notamment les mécanismes institutionnels propres à éviter le péril suprême d'une monarchie : que les décrets du monarque puissent faire droit. Selon le *Traité politique* VII-1 en effet, *seule* la volonté du monarque fait le droit, mais *toute* volonté du monarque ne fait pas droit³ : celle-ci est bien trop inconstante. Faut-il voir dans cette évolution un signe d'évolution doctrinale entre le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique* ? Le *Traité politique* mettrait l'accent sur le procès de constitution sans sujet de la multitude à partir des liens coutumiers, eux-mêmes formés très certainement sous l'effet conjugué de la peur de la solitude, de la nécessité économique et vitale de s'associer⁴, et enfin de l'imitation des

¹ TP VII-27.

² C'est une des différences majeures qui séparent Spinoza des auteurs baroques, comme le montre S. Ansaldi dans la troisième partie de son ouvrage *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude, op. cit.*

³ Voir aussi VIII-3.

⁴ Voir TP II-15, TTP V et E IV 35 sc.

affects¹. C'est la raison pour laquelle une Cité peut supporter bien des dissensions et séditions sans se dissoudre, même si cela fait changer sa forme et la forme de l'État – *imperium*. Néanmoins, tout le problème qu'affronte le *Traité politique* n'est pas d'expliquer comment se forment les Cités, ni même comment conserver la Cité elle-même, puisqu'elle se conserve nécessairement ; mais comment conserver la *forme* de l'État². C'est dire que Spinoza n'abandonne pas du tout le thème de l'inconstance et de la variété de la multitude : les discordes et les séditions « agitent souvent une Cité³ ». Et c'est la raison pour laquelle il s'agit bien de produire l'*obsequium*, cette « volonté *constante* d'accomplir ce qui est bon selon le droit et doit être fait selon le décret commun⁴ », et de faire que la multitude soit conduite comme par *une seule* pensée.

Qu'est-ce qui *pourrait* nous unir durablement ? La raison. Mais elle est impuissante, tandis que la puissance des affects nous divise ou nous emporte tous dans des voies périlleuses. Qu'est-ce qui *peut* nous unir durablement ? Des affects communs, une volonté constante produite par des institutions communes. Cependant, il serait illusoire de chercher à fonder l'unité et la constance d'un peuple sur des *valeurs, croyances et pratiques* communes, même vraies du point de vue de la raison. Il faut nécessairement faire avec l'inconstance et la variété. On aura beau faire, comme le disent les lieux communs, « il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes⁵ », « autant de têtes autant d'avis⁶ », et il est des choses que, faute de pouvoir interdire ou corriger, il faudra nécessairement permettre. Une Cité sera nécessairement composée d'ivrognes, d'envieux, de flemmards, d'avares ou de lubriques, et il faudrait ajouter : de nouveaux venus, qui éveilleront la haine et la rancœur chez certains. L'inconstance et la variété sont irréductibles, à moins de former un État sur le modèle des Turcs, qui réduit les individus à l'état d'automates ou de bêtes brutes inutiles à eux-mêmes. Mais cette variété peut représenter un péril. Il faut prendre acte du fait que « la reproduction de la vie quotidienne des citoyens à l'intérieur de l'État amène presque automatiquement à sa destruction nécessaire, de sorte qu'il faut mettre en place des contre-feux passionnels pour lutter contre les passions nuisant à l'État⁷ ». Aussi faut-il faire que, quelle que soit la

¹ TP VI-1. Voir aussi les divers travaux d'A. Matheron qui proposent une génétique du social à partir de l'imitation affective.

² TP VI-2.

³ *Ibid.*

⁴ TP II-19. Nous soulignons.

⁵ Cité en TP I-2.

⁶ E I app.

⁷ P.-F. Moreau, « La place de la politique dans l'*Éthique* », *art. cit.*, p. 126. P. 129-130, il écrit : « La guerre civile et la destruction de l'État sont *non pas* un risque mais l'*horizon nécessaire* de l'apparition de la société [...] Il ne faut donc jamais penser qu'il suffit de créer un État pour qu'il subsiste ; au contraire, c'est une fois qu'il est créé que les problèmes se posent. Alors que pour tous ses contemporains, le problème est celui de la

complexion des individus, ceux-ci agissent selon le bien commun. Bien plus, le *Traité politique* – et déjà le *Traité théologico-politique* avec sa défense de la liberté d'expression – va tenter de dégager les conditions institutionnelles qui permettront de faire de la variété une vertu. Un impératif semble guider la recherche spinoziste : faire que les hommes soient des sujets utiles à eux-mêmes en même temps qu'au tout de la Cité¹. *Par nature*, les hommes sont esclaves, et si nombre d'institutions dans l'histoire n'ont rien fait pour les affranchir de leur état et ont tiré profit de cette servitude, il faut cependant ne pas renoncer à les affecter de telle sorte qu'ils soient utiles à eux-mêmes, malgré eux mais de bon gré, sans les tyranniser. Et quel meilleur moyen de ne pas tyranniser les hommes que de les affecter de telle sorte que, croyant n'obéir qu'à eux-mêmes et n'agir que d'après leur propre complexion diverse et variée, ils travaillent à l'utilité de tous et à la leur propre ?

4) L'État automate : pour une « Realpolitik de la raison »

Toutes les mesures si tatillonnes et si détaillées du *Traité politique* n'ont qu'un seul but : veiller « à ce que les sujets y fassent leur devoir spontanément plutôt que sous la contrainte de la loi² ». Il faut les disposer à être utiles à eux-mêmes et aux autres, malgré eux mais de bon gré. Produire de la convenance et de la constance, sans supprimer la variété et le sentiment de la liberté et de la joie. Mais c'est là la définition même d'une institution³ : prendre acte de l'inconstance et de la variété des dispositions ainsi que de leur caractère explosif, et les faire travailler au bien commun et individuel, sinon de plein gré, du moins de

constitution de l'État, pour Spinoza c'est celui de la victoire de l'État sur ses forces de destruction, une fois qu'il est constitué. »

¹ TTP XVI-10.

² TP X-7.

³ Pour une définition des institutions, voir l'introduction de Deleuze à un recueil de textes, dans *Instincts et institutions*, Paris, Classiques Hachettes, coll. Textes et documents philosophiques, 1955. F. Lordon, dans *La société des affects*, *op. cit.*, p. 123 et *sq.*, signale que la définition du concept reste floue dans les sciences sociales, et que son retour en grâce s'explique par le rejet tout humaniste des « structures » au profit de l'acteur. Pour autant, il ne rejette pas le terme, et se propose de former, à partir de Spinoza, une théorie des institutions qui échappe à la restauration de l'humanisme. Nous ferons de même. Pour la cohérence lexicale, nous aurions pu préférer parler de « dispositif ». Ce terme est cependant surchargé de connotations particulières depuis Foucault et les travaux qui s'en sont inspirés, et notamment son lien indéfectible avec celui d'« assujettissement ». Il nous semble en effet que, tandis qu'un dispositif vise essentiellement à capter (l'attention, l'argent, la santé, la force de travail) et/ou à normaliser, les institutions spinozistes préconisées dans le TP visent à réguler et à disposer les individus à partir de leur propre complexion. Le dispositif serait donc un certain type d'institutions, celles qui assujettissent. Mis à part les travaux de Foucault, au premier rang desquels *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, Tel, 1993, on peut consulter S. Lemoine, *Le sujet dans les dispositifs de pouvoir*, Rennes, PUR, coll. Essais, 2013. Voir aussi G. Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif*, trad. Martin Rueff, Paris, Payot-Rivages, coll. Rivages poche/petite bibliothèque, 2007. Néanmoins, il existe un lien très fort entre ce qu'on appelle dispositif et ce que Spinoza préconise dans le TP. Voir ce que dit F. Cochoy des dispositifs, dont les formules font penser à celles de Spinoza : F. Cochoy, « Introduction. La captation des publics entre dispositifs et dispositions, ou le petit chaperon rouge revisité », in F. Cochoy (dir.), *La captation des publics. C'est pour mieux te séduire, mon client...* Toulouse, Presses universitaires du Mirail, coll. Socio-Logiques, 2004.

bon gré, étant étendu que si le gré manque, on usera de la force. De toute façon, la « loyauté », loin d'être un produit moral, sera un produit *politique*.

[...] il est nécessaire qu'un État soit institué de telle sorte que tous, gouvernants et gouvernés, fassent, qu'ils le veuillent ou non, ce qui importe au salut commun ; c'est-à-dire que tous, de gré ou de force ou sous la contrainte de la nécessité, puissent vivre selon le précepte de la raison : ce qui arrive lorsque les affaires de l'État sont ordonnées de telle sorte que rien de ce qui concerne le salut commun ne soit commis absolument à la loyauté de quiconque¹.

Il faut disposer les hommes à obéir. Mais puisque la nature humaine est partout une et la même, il faut disposer *aussi* la personne du souverain, monarque ou assemblée, à obéir :

Les rois en effet ne sont pas des dieux mais des hommes souvent pris par le chant des sirènes. Si donc toutes choses dépendaient de la volonté inconstante d'un seul, il n'y aurait rien de fixe. Et par conséquent l'État monarchique, pour être stable, doit être institué de telle sorte que tout advienne sans doute par le seul décret du roi – autrement dit, que tout droit soit une expression de la volonté du roi – mais non pas de telle sorte que toute volonté du roi fasse droit².

Comme l'écrit Pierre-François Moreau : « Un bon État est celui qui fonctionne, quelle que soit la qualité éthique de ses dirigés *et* de ses dirigeants³. » Il faut à tout prix *dépersonnaliser* le pouvoir en multipliant les mécanismes de contrôle, car le vulgaire est à craindre, au premier rang duquel on trouve les individus en charge de la souveraineté :

[...] il est nécessaire que tous les patriciens soient liés par les lois de telle façon qu'ils composent comme un seul corps gouverné par une seule âme. Or les lois à elles seules sont par elles-mêmes sans force, et on les enfreint facilement lorsque leurs défenseurs sont ceux-là mêmes qui peuvent pécher, c'est-à-dire ceux-là seuls auxquels le supplice doit servir d'exemple, et auxquels il appartient donc de punir leurs collègues pour mettre un frein à leurs propres appétits par crainte de ce même supplice : ce qui est complètement absurde. Et c'est pourquoi il faut chercher un moyen pour que l'organisation de ce Conseil suprême et les règles de droit de l'État soient observées sans violations, de telle sorte cependant que l'égalité règne entre les patriciens autant que faire se peut⁴.

À défaut de pouvoir compter sur la sagesse, la vertu et la prudence d'un souverain, il faudra compter sur la « prudence propre à l'État » et « inhérente à l'ordre politique⁵ ». C'est en instaurant un autre conseil, en l'occurrence le Syndic, que l'assemblée des patriciens sera tenue d'obéir aux règles de droit. Mais la solution spinoziste est non seulement *d'accumuler* la quantité⁶ de personnes et de pouvoirs jouant le rôle de contre-feux, mais aussi de faire que, de cette quantité, sortent *mécaniquement* des jugements de qualité :

¹ TP VI-3.

² TP VII-1.

³ P.-F. Moreau, « La place de la politique dans l'*Éthique* », *art. cit.*, p. 140.

⁴ TP VIII-19.

⁵ S. Ansaldi, *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, *op. cit.*, p. 359.

⁶ Ch. Ramond a très bien mis en évidence la dimension quantitativiste de la philosophie de Spinoza, et notamment de sa philosophie politique. Voir son introduction au TP aux PUF, ainsi que *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1995.

[...] la volonté d'un Conseil assez important a plus de chance d'être déterminée par la raison que par l'appétit, puisque les hommes sont entraînés en tous sens par les affects mauvais, et ne peuvent être conduits comme par un seul esprit [*mente*] que dans la mesure où ils aspirent à ce qui est honnête ou du moins en a l'apparence¹.

C'est dans et par l'inconstance et la variété du nombre (la multitude), sinon piégé ou capté, du moins contraint par la médiation des institutions, qu'automatiquement doivent émerger « l'union des cœurs », la concorde et le bien commun :

[...] les hommes sont de complexion trop épaisse pour pouvoir tout saisir d'un coup ; mais ils s'affinent en délibérant, en écoutant et en discutant ; et, à force d'explorer toutes les pistes, ils finissent par trouver ce qu'ils cherchaient, qui recueille l'assentiment de tous, et à quoi personne n'avait pensé auparavant².

La question politique classique se retrouve chez Spinoza : « comment faire pour que chacun obéisse dans la constance de la volonté de faire ce qui est juste selon le décret commun³ ? ». Mais cette question prend un tour particulier chez lui, puisqu'il part du principe qu'elle est difficile à produire et qu'elle concerne tout autant celui ou ceux qui sont en charge de la souveraineté que la plèbe exclue des instances délibérantes.

Un État, par conséquent, dont le salut dépend de la loyauté de tel ou tel, et dont les affaires ne peuvent être correctement prises en charge qu'à la condition que ceux qui les traitent aient la volonté d'agir loyalement, n'aura aucune stabilité. Pour qu'il puisse durer, au contraire, les affaires publiques doivent être ordonnées de telle sorte que ceux qui les administrent, qu'ils soient conduits par la raison ou par les affects, ne puissent être amenés à manquer de loyauté,

¹ TP VIII-6.

² TP IX-14.

³ TP X-9. C'est apparemment le même problème que rencontre Hobbes dans le *Léviathan*, mais en réalité, c'en est un autre, qui consisterait plutôt à se demander « Pourquoi chacun doit obéir, et à qui ? ». Faute d'avoir envisagé le problème sous l'angle des dispositions, et de l'avoir posé du point de vue des obligations, il se retrouve bien en peine, une fois dégagé le fondement de l'État, de produire les conditions d'une obéissance. Conscient que la raison qui commande d'obéir aux décrets du souverain peut faire défaut, il en vient à invoquer la crainte du châtement comme disposition à obéir : « Un CHÂTIMENT est un mal infligé de par l'autorité publique à celui qui a accompli (ou omis) une action que cette autorité juge être une transgression de la loi, afin que la volonté des hommes soit par là d'autant mieux disposée à l'obéissance [*disposed to obedience*]. » (*Léviathan*, *op. cit.*, chap. XXVIII, p. 331). Mais il voit bien que la crainte ne dispose pas vraiment à obéir : les hommes prendront le châtement « pour un simple acte d'hostilité, qu'ils s'efforceront d'éviter par d'autres actes d'hostilité chaque fois qu'ils penseront être assez forts pour cela » (*Ibid.*, chap. XXX, p. 358). Il finit par convoquer l'éducation (*Ibid.* p. 358 et 366), faisant preuve d'un « utopisme pédagogique » selon l'expression de Matheron déjà citée plus haut. L'obéissance « fondée et solide » qu'est censée permettre la théorie de l'autorisation dans le *Léviathan* reste un vœu pieux largement suspect d'intellectualisme, comme on peut le voir chez Y. Ch. Zarka, dans *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 2012, qui écrit encore p. 21 : « Or, c'est par la parole et, plus précisément, par l'écriture que se réalise la notification de la loi. La théorie du pacte et celle de la loi civile, ainsi entendues, impliquent une conception de la raison politique qui, lorsque l'État suit la logique interne de son fonctionnement maximal, ne soit pas transcendante et extérieure mais identique à la raison des sujets. » On suppose ici la rationalité des sujets. Au contraire, comme le fait remarquer Christian Lazzeri, chez Spinoza, les systèmes politiques, « au lieu de dépendre de la rationalité des sujets qui les engendrent, constituent la condition du déploiement d'une telle rationalité ». Ch. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, coll. Fondements de la politique, 1998, p. 9. D. Weber affronte bien le problème de la production de l'obéissance chez Hobbes, dans *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2007.

ou à mal agir. Et peu importe à la sécurité de l'État dans quel esprit les hommes sont amenés à administrer correctement les affaires, pourvu qu'elles le soient en effet¹.

Puisque les idées et l'intellect ne mènent pas le monde, Spinoza est conduit tout naturellement à s'interdire tout recours à des obligations morales dictées par la raison. L'insistance sur la force des affects, qui met en péril l'obéissance comme « volonté constante d'accomplir ce qui est bon selon le droit et doit être fait selon le décret commun² », conduit naturellement à ne pas accorder sa confiance à la moindre déclaration de bonne volonté ou d'engagement solennel. Comment donc faire obéir des hommes qui ne le veulent pas ? Comment vivre dans « une Cité » quand on sait qu'elle « est toujours plus menacée par ses citoyens que par ses ennemis : car ceux qui sont bons sont rares³ » ?

L'originalité du problème spinoziste se retrouve en toute logique dans la réponse apportée à cette question : cela ne sera possible que si le fonctionnement de l'État ne dépend de personne, pas même de la multitude, d'un monarque ou d'une assemblée de patriciens. C'est bien plutôt la multitude, le monarque et l'assemblée de patriciens qu'il faut faire obéir, ce qui suppose que l'État fonctionne et produise de l'obéissance *de façon automatique et impersonnelle*⁴. Si les hommes étaient naturellement disposés à la loyauté et au service du bien commun, il n'y aurait même pas besoin qu'ils soient loyaux à quoi que ce soit. Mais c'est rêver les yeux ouverts : « Les hommes ne naissent pas citoyens, mais le deviennent⁵. » Pour autant, si les hommes sont méchants et disposés aux séditions ou violations, c'est en raison d'un « régime vicieux de l'État », autrement dit de l'impuissance des règles de droit : « vertu et constante observation des lois doivent être attribuées à la vertu et au droit absolu de la Cité⁶ ». Mais cette vertu d'obéissance doit être produite chez chacun, y compris ceux qui ont en charge la souveraineté de l'État. C'est donc aux institutions dans leur anonymat le plus complet qu'il faut confier le soin, par leur propre mécanisme, de disposer les hommes, multitude, patriciens ou monarque, à obéir. De même que le sage conduit par la raison n'obéit pas à une instance supérieure qui commande, mais déroule avec souplesse et de façon automatique l'ensemble de ses aptitudes et de ses idées ; de même l'État idéal n'est pas celui où la volonté du souverain serait obéie par les sujets qui lui feraient face, mais est celui où tout se déroule nécessairement, par la seule nécessité de sa nature. Un État bien pensé est un État dont le fonctionnement ne dépend de *personne en particulier*, autrement dit de *tout le*

¹ TP I-6.

² TP II-19.

³ TP VI-6.

⁴ A. Matheron, dans *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, a déjà mis en évidence le caractère automatique du fonctionnement des institutions chez Spinoza, notamment quand il parle d'« autorégulation ».

⁵ TP V-2.

⁶ TP V-3.

monde. S'il faut prendre acte du pluralisme des affects et des dispositions individuelles, il s'agit de produire un fonctionnement *malgré* et *par* ces dispositions, ce qui suppose la *médiation*¹ d'institutions qui font agir les hommes dans le bon sens, malgré eux mais de bon gré.

On a pu regretter le caractère décevant et même franchement suranné des chapitres VI à XI du *Traité politique* portant sur les structures institutionnelles. Matheron écrit, dans sa préface à l'ouvrage d'Antonio Negri *L'Anomalie sauvage* :

Quant aux limites auxquelles Spinoza s'est heurté dans l'examen détaillé de ces structures, ce sont évidemment les limites mêmes de la situation historique qui était la sienne. Negri m'a amicalement reproché d'avoir trop insisté sur cet examen détaillé, qui lui paraît moins intéressant par son contenu que par l'échec dont il témoigne. Il fallait pourtant, me semble-t-il, prendre au sérieux ce que Spinoza lui-même a pris au sérieux. Mais je reconnais avec Negri que, pour nous et aujourd'hui, du point de vue de l'avenir comme du point de vue de l'éternité (ce qui finalement revient au même), l'essentiel du *Traité politique*, ce sont ses fondements tels qu'ils sont exposés dans les cinq premiers chapitres².

Il est pourtant intéressant de voir à quoi Spinoza songeait quand il écrivait les premiers chapitres. Si sa conception de l'État et du droit n'a plus grand-chose à voir avec une représentation juridico-discursive du pouvoir³ mais davantage avec la puissance des institutions collectives elles-mêmes qui affecte de façon immanente la puissance des sujets, il faut cependant admettre qu'on trouve dans le *Traité politique* l'affirmation d'une nécessaire médiation des institutions, de façon à produire un ordre qui n'est jamais donné tant il ne cesse de se défaire en même temps qu'il se constitue. L'anomalie spinoziste ne se situe peut-être pas tant dans le refus des médiations politiques de l'État, que dans la constitution d'un modèle très moderne d'exercice du pouvoir commun. Finalement, le seul affect commun capable d'unir la multitude de façon durable et libératrice, c'est peut-être l'amour que chacun porte aux institutions, c'est-à-dire à l'État, pour Spinoza.

¹ É. Balibar, dans « Spinoza, l'anti-orwell », *art. cit.*, invoque la nécessité des médiations institutionnelles, et s'oppose ainsi aux interprétations de Negri. Il est significatif que, chez nombre de commentateurs spinozistes, et parfois chez les meilleurs, la philosophie politique spinoziste prend des airs de philosophie révolutionnaire aux airs anarchisants qui verrait dans toute institution une source d'aliénation. Il nous semble au contraire que Spinoza ne cesse de compter sur les institutions, essentiellement l'État et ce qu'il nomme les « règles de droit », pour libérer les hommes de la servitude. Contre les pouvoirs locaux et globaux des tyrans en puissance (c'est-à-dire en acte) dont le désir de gloire peut exploiter sans crainte la détresse de la multitude disposée, par la crainte ou l'espoir, à s'agenouiller, Spinoza préconise l'institution d'un pouvoir anonyme qui soit défendu de toute la puissance de l'*imperium*, c'est-à-dire de la multitude. Il faut prêter attention au fait suivant : si la multitude s'unit naturellement sous l'effet d'un affect commun (TP VI-1), cela ne suffit pas à éviter séditions et discordes, jusqu'à provoquer la dissolution, non certes de la Cité, mais de la *forme* de l'État (TP VI-2), ce que les recommandations de Spinoza visent à éviter.

² A. Matheron, préface à *L'Anomalie sauvage* d'A. Negri, *op. cit.*, p. 22.

³ Sur les points communs et les différences entre Foucault et Spinoza, on se reportera à la contribution d'A. Pfauwadel et P. Sévérac, « Connaissance du politique par les gouffres. Spinoza et Foucault », dans *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, *op. cit.*

La conception de l'État que se fait Spinoza rejoint parfaitement bien ce que Bourdieu appelle la *Realpolitik* de la raison. Les *Méditations pascaliennes* produisent l'esquisse d'une histoire de la raison, c'est-à-dire des « conditions historiques d'émergence de la raison¹ », en mettant en évidence ce que la pratique scolastique doit aux institutions matérielles et symboliques qui l'ont rendue possible. Bourdieu opère dans cet ouvrage la critique de la raison scolastique qui consiste en l'amnésie des conditions de sa propre genèse, amnésie qui la conduit à considérer comme allant de soi (l'intellectualisation du monde) ce qui est rendu possible par une condition sociale singulière (qui n'a rien d'intellectuelle). Mais il ne faut pas s'y tromper : le sociologue n'a jamais fait mystère du fait que l'« effort constant de réflexivité » pour échapper à l'illusion scolastique était le « seul moyen, *lui aussi scolastique*, de lutter contre les inclinations scolastiques² ». La productivité des institutions propres au champ scientifique (au sens large) consiste en ce dépassement qu'elle permet de ses propres limites, par la seule vertu de ses règles de fonctionnement qui disposent les individus à être savants rationnels, malgré eux mais de bon gré. Ces règles n'ont bien entendu rien d'intellectualisé ; ou plutôt, *elles n'ont pas besoin de l'être pour opérer* :

Les contraintes capables de favoriser des actions propres à contribuer au progrès de la raison n'ont pas, le plus souvent, à prendre la forme de règles explicites : elles sont inscrites dans les procédures institutionnalisées réglant l'entrée dans le jeu (sélection et cooptation), dans des conditions de l'échange (forme et espace de la discussion, problématique légitime, etc.), dans les mécanismes du champ qui, fonctionnant comme un marché, attribue des sanctions, positives ou négatives, aux productions individuelles selon des lois tout à fait spécifiques, irréductibles à celles qui régissent les univers économique ou politique, et enfin et surtout dans les dispositions des agents qui sont le produit de cet ensemble d'effets – l'inclination et l'aptitude à opérer la « rupture épistémologique » étant inscrite par exemple dans toute la logique de fonctionnement du champ autonome, capable d'engendrer ses propres problèmes, au lieu de les recevoir, tout faits, du dehors³.

Quelle que soit la passion qui anime le chercheur – passion de gloire, haine viscérale à l'égard d'un courant intellectuel, amour de la connaissance ou goût pour les palmes académiques, préjugé politique ou posture esthétique – les contraintes du champ sont telles que, *pour assouvir ses passions, il faudra nécessairement en passer par l'observation de règles* qui ne sont même pas remarquées tant elles font partie des conditions de la satisfaction. Il s'agit bien de « contraintes » : l'agent y obéit malgré lui, et même si les règles sont incorporées, elles sont des « dispositions du dehors » dont l'individu n'est pas cause adéquate. Et pourtant, y obéir, être déterminé et contraint par elles, c'est précisément produire de la

¹ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 103.

² *Ibid.*, p. 79.

³ *Ibid.*, p. 161.

rationalité, peut-être purement externe dans le cas où l'agent n'en aurait pas la moindre connaissance, mais une rationalité externe n'en est pas moins rationnelle.

Nul doute que le champ scientifique fonctionne grâce à des automatismes et des règles institutionnelles incorporées. La volonté « désintéressée » de la vérité et l'amour du savoir sont à eux seuls insuffisants pour produire une recherche rationnelle et réglée de la vérité. La « compétition réglée, qui se contrôle elle-même [...] par sa seule logique immanente, à travers des mécanismes sociaux capables de contraindre les agents à se conduire “rationnellement” et à sublimer leurs pulsions¹ » produit l'équivalent de ce que l'amour désintéressé de la connaissance produirait si elle était communément partagée et suffisamment constante pour ne pas laisser place à la malhonnêteté intellectuelle. Autrement dit, il s'agit de *contraindre* les passions à emprunter le chemin de la raison, *quelles que soient* les raisons – c'est-à-dire les passions – de l'emprunter. « Ce n'est pas la raison de l'obéissance qui fait le sujet, mais l'obéissance². » La « volonté constante » qu'il s'agit ici de produire n'a de constance que dans ses *effets*.

Néanmoins, il faut distinguer et hiérarchiser les institutions en fonction de leur fin et des raisons d'obéir qu'elles produisent dans l'agent : s'agit-il de capter la puissance de la multitude au profit d'une puissance tierce en entretenant les passions serviles, ou s'agit-il de produire, dans l'agent lui-même, les conditions d'un progrès éthique ? Car il est possible qu'à force d'être forcé de comprendre, l'agent finisse par se comprendre. C'est exactement le sens qu'a pour Bourdieu la science de la science et la réflexivité³. Il faut être contraint à agir et penser de façon rationnelle pour en venir à raisonner. Les règles qui régissent le champ scientifique poussent en effet le chercheur à avancer toujours davantage sur le chemin de l'objectivité critique, jusqu'à le récompenser symboliquement d'avoir si bien mené la critique du champ scientifico-pédagogique en lui confiant des postes scientifico-pédagogiques prestigieux.

On peut voir ici se dessiner la rédaction des chapitres XI et XII du *Traité politique* concernant la démocratie. La « description réaliste du champ scientifique » forme « une sorte d'utopie raisonnable de ce que pourrait être un champ politique conforme à la raison démocratique⁴ ». En ce sens, quand le *Traité théologico-politique* défend le principe de la liberté d'expression, c'est essentiellement pour étendre au champ politique la règle qui doit régner dans le champ spéculatif. Il est tout à fait possible de faire progresser les arts et les

¹ *Ibid.*, p. 182.

² TTP XVII-2.

³ Voir l'ouvrage éponyme, Paris, Raisons d'agir, coll. Cours et travaux, 2001.

⁴ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 182.

sciences par et dans un usage réglé mais non contrariant de l'orgueil, de l'ambition, et pourquoi pas de la haine et du désir de vengeance. Désirer « se faire » un collègue ou un citoyen pour ses opinions politiques ou ses préférences sexuelles peut passer par la critique toute constructive de ses discours ou de ses articles récemment publiés¹. En appeler à la raison communicationnelle ou à l'éthique de la discussion est un doux rêve qui demande, pour être réalisé, de prendre en compte les rapports de puissance et les passions qui sont à l'œuvre dans le monde social, de façon à se donner les moyens de les contraindre à emprunter des chemins conformes à la raison. Si le monde scientifique, qui n'échappe pas à l'inconstance, à la variété et aux affects passifs, a pu produire un espace réglé où émergent parfois quelques vérités, ce n'est pas par la seule invocation de principes déontologiques abstraits, mais par des sanctions et récompenses symboliques et économiques (désapprobation ou approbation d'un article, indignation ou louange, élimination ou élection, suppression ou augmentation de crédits) qui accompagnent, soutiennent et règlent la recherche et l'énonciation. Dans un tel contexte, il est difficile pour un faussaire ou un illuminé de laisser aller toute sa vilénie sans lui donner les atours de la rationalité, ce qui déjà est un beau succès. Tout l'effort de Spinoza dans le *Traité politique* est de produire de tels mécanismes anonymes – c'est-à-dire soutenus par tout le monde mais par personne en particulier – qui viennent contraindre l'agent à agir et à s'exprimer publiquement *comme s'il* avait pour seul guide la raison. Non pas qu'il s'agisse pour le citoyen de « faire semblant », ce qui reviendrait à cultiver la duplicité dans l'État, et prêterait trop d'intelligence calculatrice aux individus. Il n'est pas tant question de duper les autres que de se duper soi-même², plus ou moins consciemment. Si la démocratie est le régime où la souveraineté est la plus absolue, c'est aussi parce que le sujet de l'État est sous l'autorité du plus grand nombre, de telle sorte qu'il ne puisse même pas envisager de faire autrement, et soit tout naturellement incliné à cultiver l'*illusio* qui n'est rien d'autre que le sens du jeu dont on n'interroge pas les règles tant elles semblent aller de soi.

On imagine que les institutions démocratiques, dont la détermination aurait formé les derniers chapitres du traité, auraient particulièrement insisté sur les règles régissant les temps de parole, le roulement des fonctions et le déroulement des votes, de façon à ce qu'un individu complètement rongé par la haine ou absolument soumis à l'emprise d'un gourou ne pourrait pas occuper la fonction de juge ou de conseiller plus de trois secondes. Ou plutôt, s'il y tient, il sera forcé de se conformer aux règles, moins pour tromper les autres qu'en se

¹ Il faut néanmoins signaler une différence entre Spinoza et Bourdieu : ces passions qui trouvent dans les institutions un moyen sublimé de se satisfaire restent des passions, et ne constituent pas le tout du désir de connaître, affect essentiellement actif et joyeux.

² Voir P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, op. cit., p. 77-86.

dupant lui-même : pour « en être », il lui faut jouer le jeu. Tandis que la monarchie et l'aristocratie ont encore ce défaut d'avoir un chef, la démocratie serait ainsi absolument réglée par les règles elles-mêmes, et personne ne serait commandé par une autre puissance que celle de la multitude elle-même en tant qu'elle s'exprime dans des règles de droit. Si « la forme élémentaire de la démocratie, c'est le lynchage¹ », sa forme instituée, ce serait plutôt le contrôle de chacun par le tout de la communauté – des chercheurs dans le champ scientifique, des citoyens dans le champ politique. C'est déjà le cas en monarchie et en aristocratie spinozistes, et ce le serait d'autant plus en démocratie. Au fond, il faudrait distinguer « institutions » et « pouvoir » : tout le *Traité politique* peut se comprendre comme une tentative de déterminer des médiations politiques qui aménagent le moins possible de positions de pouvoir, c'est-à-dire de captation par quelques-uns de la puissance de la multitude². Contre le pouvoir, multiplier les contrôles et les règles, c'est-à-dire les contre-pouvoirs.

La vertu de telles institutions provient de ce qu'elles travaillent structurellement non à l'avantage d'un seul ou de quelques-uns, mais de tous et de chacun. On a pu faire remarquer que Spinoza tendait de plus en plus à valoriser le conflit dans l'espace public³. Des commentateurs ont bien mis en évidence la similarité entre l'État démocratique et la sagesse en invoquant le mouvement d'autoconstitution et de perfectionnement continu que permet le conflit⁴. Ce serait à même le conflit qu'émergerait la rationalité de l'État, dans et par la résistance que la multitude oppose à toute tentative de soumission ou de captation. Mais il ne faut pas pour autant ignorer la place déterminante et centrale que Spinoza accorde aux *mécanismes institutionnels* susceptibles de régler ce conflit, afin de le rendre productif et profitable. La *régularité* et la *stabilité* ainsi que l'*unité* qu'on ne trouve pas chez les automates ignorants sera produite de façon automatique au niveau du collectif et de l'âme de la Cité par et dans l'accomplissement, certes spontané, mais contraint par des dispositions législatives, des passions et interactions humaines. Le *Traité politique* est à cet égard très clair : « il faut

¹ A Matheron, « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste », dans *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, op. cit., p. 228.

² L'idée de « captation », que nous reprenons de Lordon, convient mieux en effet à la notion de pouvoir qu'à celle d'institution, et doit être distinguée de l'idée de « médiation » : ce n'est pas parce qu'une puissance est médiée qu'elle est captée. Voir F. Lordon, « Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude. Le *Traité politique* comme théorie générale des institutions sociales », in Ch. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, op. cit., p. 115 et sq. L'auteur semble faire la distinction, mais finit par assimiler médiation institutionnelle et captation.

³ F. Del Lucchese, *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, op. cit., p. 131 et ce qui précède sur l'exemple de Rome, qui change de valeur entre le TTP et le TP.

⁴ Voir notamment les analyses de L. Bove dans *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., ainsi que son introduction au TP intitulée « De la prudence des corps. Du physique au politique », op. cit. Voir aussi F. Del Lucchese, op. cit., p. 172, et p. 249 et sq.

considérer le roi comme l'âme de la Cité, et le Conseil comme les sens externes de cette âme, ou comme le corps de la Cité, par l'intermédiaire duquel l'âme conçoit l'état de la Cité, et fait ce qu'elle juge lui convenir le mieux. » Plus les avis seront nombreux et variés, plus l'aptitude de l'esprit à comprendre ce qu'il en est sera grande, plus nécessairement les décisions rationnelles l'emporteront : pour percevoir l'intérêt commun, il vaut mieux développer sa puissance de percevoir une plus grande variété d'avis. Comme l'écrit Étienne Balibar : « Être le plus nombreux possible à penser le plus possible¹ ». En ce sens, dans sa défense ardente pour la liberté d'expression, le *Traité théologico-politique* est étranger à la notion de tolérance, si l'on entend par là la simple exigence de supporter la différence. S'il faut bien supporter les ivrognes et les avarés, il peut être bon pour le développement des sciences, des arts et du bien commun que puissent s'exprimer positivement les opinions et styles de vie divergents². Néanmoins, de même qu'il faut limiter la liberté d'expression de façon à empêcher les passions séditieuses de triompher, de même faut-il régler dans les assemblées les temps de parole, déterminer un nombre suffisant de membres, prévoir des mécanismes anticorruption, intéresser au désintéressement, etc. La variété est favorable au bien commun mais peut toujours dégénérer en conflits.

Il y a dans tout cela quelque chose qui relève de la manipulation. Cependant, c'est une manipulation sans main, c'est-à-dire sans personne qui manipule. C'est en fait ce que Bourdieu appelle la « *Realpolitik* de la raison » qui vise « à instaurer ou renforcer, au sein du champ politique, les mécanismes capables d'imposer les sanctions, autant que possible automatiques, propres à décourager les manquements à la norme démocratique³ ». Dans la droite lignée de Machiavel, Spinoza et Bourdieu regardent la « réalité effective des choses » et tentent de produire et analyser les conditions optimales pour que les hommes soient les moins malheureux, les moins contrariés, les moins bêtes et les moins asservis possible, voire pour qu'ils soient les plus heureux, les plus joyeux, les plus intelligents et les plus libres possible. Car « il ne suffit pas d'avoir montré ce qu'il convient de faire, mais il faut surtout montrer comment il est possible de faire que les hommes, qu'ils soient conduits par les affects ou par la raison, aient néanmoins des règles de droit valides et durables⁴ ». En ce sens, plutôt que de se perdre en ouvrages normatifs éthico-juridiques qui visent à énoncer les conditions

¹ É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 1985, p. 118.

² TTP XX-7 à 10. Voir sur ce point J. Lagrée, *Spinoza et le débat religieux*, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 194-195. Sur le caractère étranger du spinozisme à l'idée de tolérance, voir aussi A. Billecoq, « Spinoza et l'idée de tolérance », *Philosophique*, Besançon, Presses Universitaires de Franche Comté, 1 | 1998, p. 122-142.

³ *Ibid.*, p. 182.

⁴ TP VII-2.

morales de légitimité d'institutions justes – toutes ces « théories de la justice » qui, en plus d'être vaines et abstraites, et pour cette raison même, ne sont la plupart du temps que la justification-sanctification de l'ordre établi –, il serait possible de concevoir, à partir du constat que les choses fonctionnent nécessairement ainsi, un système démocratique et, plus généralement, social, qui vienne insérer les agents dans « une sorte d'automate collectif¹ » libérateur, ce qui passe moins par l'incorporation d'images particulières que par l'incorporation de règles de fonctionnement – c'est toute la différence entre l'État hébreu décrit dans le *Traité théologico-politique* et ce qui est préconisé à la fin de ce traité et dans le *Traité politique*². Si la métaphore de l'automate est bienvenue, c'est que, quelle que soit la naturalité du corps collectif – ce qui sépare Spinoza et Hobbes sur ce point a déjà été amplement souligné – il faut tout un « art » pour que « règnent concorde et loyauté³ ».

Il serait possible de lire dans le *Traité politique* le projet de transformer tous les individus en fonctionnaires : le fonctionnaire est, suivant la définition bourdieusienne ou spinoziste, celui qui trouve un intérêt au désintéressement. S'il arrive à Spinoza de s'exprimer dans des formules qui font penser au modèle libéral de la société, il s'agit en réalité de tout autre chose : « les choses devront être organisées de telle sorte que les fonctionnaires ayant en charge la République servent d'autant plus leur intérêt qu'ils veillent le plus au bien commun⁴. » Il faut faire en sorte que l'individu passionnel obtienne « une reconnaissance universelle, celle du groupe, en échange de la reconnaissance de l'universel, celle des normes de désintéressement promues par le groupe, comme conditions de son existence⁵ ». Chaque

¹ P. Bourdieu, *Méditation pascaliennes*, *op. cit.*, p. 210.

² Même la nature du pouvoir symbolique dans le TP change par rapport au TTP. Il existe une nette différence entre l'usage des marques, insignes et costumes dont parle le TP et la circoncision par exemple : ils s'enlèvent, ils identifient un groupe social tout en distinguant celui qui les porte, ils s'acquièrent et demandent donc d'agir honorablement, etc.

³ TP VI-3.

⁴ TP VIII-24.

⁵ Ch. Lazzeri, « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu », dans *Spinoza et les sciences sociales*, *op. cit.*, p. 217. Sur ce sujet, on peut aussi renvoyer à l'ouvrage de F. Lordon, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, *op. cit.* Le passage cité ci-dessus se réfère seulement au second des auteurs concernés par la contribution de Ch. Lazzeri. Dans ce texte, celui-ci met très bien en évidence les points communs entre les deux auteurs, et signale lui aussi la proximité des analyses du TP avec ce que Bourdieu appelle la *Realpolitik* de la raison. Il examine néanmoins les différences entre Spinoza et Bourdieu du point de vue des présupposés anthropologiques concernant les questions de l'intérêt et de la reconnaissance. Citons par exemple : « [Spinoza] admettrait [...] sans difficulté la thèse de la *Realpolitik* de la raison, mais il soutient en outre que, dès lors que la connaissance adéquate parvient à se déployer sous certaines conditions sociales favorables, elle produit des affects actifs qui déterminent les agents à la rechercher de nouveau et qui compensent les affects passifs [...]. Dans ces conditions, la reconnaissance peut être recherchée comme une source de satisfaction, mais celle-ci est simplement *ajoutée* à celle que l'agent est désormais capable d'obtenir *par lui-même* ». Ch. Lazzeri s'attache dans ce texte à distinguer une conception de la reconnaissance d'inspiration janséniste, qu'on retrouve chez Bourdieu et, dans une certaine mesure, dans le spinozisme de Lordon (*L'intérêt souverain*), d'une conception plus spécifique à Spinoza, qui dépasse les oppositions entre égoïsme et altruisme, intérêt et désintéressement, notamment à partir de la théorie de l'imitation des affects. Si

individu, membre d'un Conseil ou d'une Famille, ou tout simplement attaché aux mœurs, devient intéressé au maintien des institutions telles qu'elles sont et combat tout individu déloyal. Croyant n'obéir qu'à lui-même et veiller à ses propres intérêts, il ne fait au fond qu'obéir à la puissance de la multitude. Ce n'est pas le libre jeu des intérêts particuliers qui pourra produire l'intérêt commun, mais bien davantage les institutions communes qui produiront une cohésion à partir de leur adaptation aux dispositions singulières et aux intérêts divergents qui, agencés d'une manière convenable et cherchant à s'adapter sous la contrainte du tout, font tourner la machine. Les positions des individus vont venir déterminer l'orientation de leurs dispositions affectives. Ainsi défendront-ils de toute leur âme ce qui est de l'intérêt de tous, comme s'il s'agissait d'eux-mêmes. Il s'agit moins d'un *assujettissement* que d'un changement *d'objet* : on substitue à l'objet non partageable, variable et inconstant du désir un objet commun et durable. Rappelons que, selon *Éthique* III 31, nos désirs sont d'autant plus constants que nous pouvons imaginer qu'autrui les partage. Si tous désirent les mêmes choses que moi, mon effort pour les atteindre et pour aider les autres dans leur effort sera accru, à condition que l'objet désiré soit partageable, d'où toutes les dispositions concernant le renouvellement des mandats, les signes et costumes à la fois distinctifs et communs, etc.¹ Étant donné que la nature humaine est ainsi faite que

[...] chacun cherche passionnément ce qui lui est utile en particulier, considère comme juste ce qui est nécessaire à la conservation et l'accroissement de ses propres biens, et ne défend la cause d'autrui que dans la mesure où il estime, ce faisant, consolider sa propre situation, il s'ensuit qu'on devra nécessairement choisir des conseillers dont les affaires privées et les intérêts dépendent de la paix et du salut communs².

On se sera arrangé, en amont, pour que les affaires privées et les intérêts de chacun dépendent *en effet* de la paix et du salut commun. Pour ne citer que quelques exemples, pas toujours si désuets, sinon dans la lettre, du moins dans l'esprit : comment faire pour que les sénateurs tiennent plus à la paix qu'à la guerre ? Il faut les tenir par l'argent, en leur accordant un pourcentage sur les exportations et les importations avec l'étranger³. Comment faire pour disposer les individus à se comporter correctement en monarchie ? Il faut instaurer la règle du

cette distinction est en effet suggestive, il ne faut cependant pas nier que l'ensemble du TP est construit sur le problème suivant : comment faire pour que les hommes agissent pour le bien commun tout en croyant travailler à leur bonheur selon leur propre complexion ? On trouve une critique analogue (même si le sujet n'est pas le même) de Bourdieu confronté à Spinoza dans la contribution de P. Sévérac à l'ouvrage collectif *Lectures contemporaines de Spinoza*, Cl. Cohen-Boulakia et M. Delbraccio, P.-F. Moreau (dir.), *op. cit.*, intitulée « Le Spinoza de Bourdieu ».

¹ Voir aussi l'exemple de l'institution du don qui, comme l'explique F. Lordon redirige le *conatus* de façon à le socialiser, dans *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, *op. cit.*, ou, résumée, dans *La société des affects*, *op. cit.*, p. 159.

² TP VII-4.

³ VIII-31.

caractère non renouvelable et court du mandat de membre au Conseil pour permettre au plus grand nombre possible d'avoir l'espoir d'en être, car le désir de gloire est tel que « rien ne peut davantage inciter à la vertu que cet espoir partagé d'accéder à ce suprême honneur¹ ». Cet attrait de la gloire fait que tous vont défendre cette institution². Comment cultiver la concorde et le sentiment de dépendance des uns à l'égard des autres en monarchie ? Il faut interdire la possession de biens immeubles et le prêt d'argent à l'étranger, ce qui force à nouer des relations de dépendance financière et produit l'unanimité dans la recherche de la paix, car « chacun ne défend la cause d'autrui que dans la mesure où il estime ce faisant consolider sa propre situation³ ». Comment faire pour que le roi ne fasse pas n'importe quoi et écoute le Conseil ? On armera la multitude qui aura le monopole de la force militaire⁴, ce qui inclinera cette même multitude à désirer la paix⁵.

Les mécanismes institutionnels sont ainsi conçus pour que les individus soient contraints à rechercher de bon gré malgré eux ce qui est utile à tous et à chacun. Le roi, les patriciens et la multitude sont ainsi *tous* « conduits comme par une seule âme⁶ », cette âme de l'État n'étant personne mais s'identifiant aux règles de droit, autrement dit à la mécanique même de l'État. Ou plutôt, cette âme de l'État, c'est tout le monde, le tout de la puissance de la multitude en tant que chaque individu est pris dans les rets des institutions que chacun défend parce qu'il y va de son intérêt. Il faudrait en fait distinguer : le souverain est *comme* l'âme de l'État, mais ce sont les règles de droit qui *sont* l'âme de l'État, selon le *Traité politique X-9* (où exceptionnellement c'est le terme « *anima* » qui est employé). La multitude est conduite *comme* par une seule âme⁷ – le droit du souverain – parce que la multitude *et le souverain* sont conduits *par* une seule âme – les règles institutionnelles qui donnent son droit au souverain. Autrement dit, l'âme de l'État, c'est la puissance même de la multitude *en tant* qu'elle s'exprime dans des institutions, ce que Spinoza appelle les *jura* qui ne sont pas réductibles aux *leges* décrétées par le souverain. Ainsi, en monarchie, le roi sera *comme* l'âme

¹ VII-6

² VII-10.

³ VII-8.

⁴ TP VII-11.

⁵ VII-7.

⁶ La comparaison de l'État avec un individu composé de corps et d'âme (c'est « *mens* » que Ramond traduit ici par « âme ») se retrouve à de nombreuses reprises dans le TP : TP II-16 et II-21, III-2, III-5 et III-7, IV-1, VI-1, VIII-6 et VIII-19. Sur cette question de l'individualité de l'État, voir les analyses de Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 330-354, et son article « L'État, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza », qui répond à des objections, in A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, *op. cit.*, p. 417-435. Voir aussi l'argumentation de P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *op. cit.*, p. 427-465.

⁷ P.-F. Moreau fait d'ailleurs remarquer (*op. cit.* p. 452) que le terme *veluti* n'intervient pas à propos de la *composition* d'un esprit commun, mais à propos de la *direction* de la masse sous un esprit commun.

et le Conseil *comme* le corps ; en aristocratie, l'assemblée sera *comme* un corps gouverné par une seule âme ; on peut imaginer qu'en démocratie, l'assemblée des citoyens sera *comme* l'âme de la multitude. Dans les trois cas, la multitude n'est conduite comme par une seule âme que *sous l'effet* des règles de droit qui sont l'âme de l'État en tant qu'elles en sont la forme et expriment la puissance de la multitude tout entière¹.

5) Une drôle de liberté !

Au sein de la servitude naturelle commune à tous ceux qui composent le vulgaire, il faut distinguer une servitude redoublée par le dressage imposé par l'État ou la religion, d'une servitude qu'on laisse faire dans certaines limites, selon une conception apparemment toute libérale de l'État. Il faut ajouter qu'il est possible de distinguer deux degrés de servitude au sein de la servitude-dressage : la première exemplifiée par les Turcs, la seconde par les Hébreux. En effet, tandis que les Turcs servent un pouvoir aux dépens de leur humanité et de leur utile propre, les Hébreux sont utiles à eux-mêmes et servent dans l'amour et la justice. Il y a dressage-bête brute et dressage-rationalisation (malgré l'agent qui agit de bon gré)². Tout l'effort du *Traité théologico-politique* est néanmoins de dégager une forme d'État qui libère un espace public de libre expression et autoriserait non seulement le sage mais aussi les hommes-perroquets (ceux qui ne contrôlent pas leur langue et ne font que répéter leurs passions) à juger et s'exprimer selon leur propre complexion, ce que de toute façon on ne peut interdire sans un grand péril. Les Hollandais ne sont pas dans la même situation que les Hébreux, qui d'ailleurs n'ont jamais été vraiment complètement dressés, et la libre expression est favorable à la paix et à la piété. C'est ce qu'on pourrait appeler la « servitude-libéralisée ». En ce sens, Spinoza défendra toujours, du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*, le principe de libertés incompressibles contre la tyrannie ou ce qu'on appelle le « totalitarisme », notion qui a l'inconvénient, en plus d'être anachronique, d'être extrêmement confuse.

Néanmoins, Spinoza déplace totalement la question des limites du pouvoir. Il ne la pose pas en terme de *légitimité morale* mais de *possibilité*, de *puissance*, puisque le droit, c'est la puissance. Si le souverain doit respecter un certain nombre de libertés, ce n'est pas parce qu'elles sont référées à des droits moralement inaliénables, mais parce qu'il n'est pas possible de faire autrement. Ainsi, selon le *Traité politique* III-9, « n'appartient pas au droit de la Cité ce qui indigne le plus grand nombre », non parce que ce serait scandaleux

¹ TP VI-2.

² Voir à ce propos L. Bove, « "Bêtes ou automates". La différence anthropologique dans la politique spinoziste », in Cl. Cohen-Boulakia, P.-F. Moreau, M. Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, op. cit., p. 174-175.

d'indigner le plus grand nombre, mais tout simplement parce qu'indigner le plus grand nombre, c'est se condamner à la guillotine. De même, il ne s'agit pas d'*être* vertueux, mais de ne pas *paraître* vicieux, sous peine de provoquer l'indignation : courir les rues nus avec des prostituées, violer ou mépriser *ouvertement* les lois, etc., ce n'est pas permis non parce que c'est illégitime, mais parce que ce serait trop bête¹. D'ailleurs, rien n'empêche – du point de vue juridique et politique s'entend – de le faire si ça fait fantasmer le vulgaire. Enfin, on ne peut pas demander à un peuple de travailler pour autrui, ce serait comme demander à une table de manger de l'herbe². Mais s'il croit qu'il est impossible de faire autrement pour vivre, ou s'il y voit l'occasion rêvée de s'épanouir, ou pire encore, si effectivement il lui est impossible de faire autrement pour vivre et qu'il croit que c'est normal, alors il est possible de l'exploiter, et on en a le droit. Ainsi, les limites du pouvoir ne sont pas des limites morales ni juridiques, mais des limites naturelles de puissance : elles sont dessinées par ce qu'il peut et ne peut pas faire, selon les aptitudes du patient. « D'où suit que les actions auxquelles il est impossible d'amener personne, que ce soit par des récompenses ou par des menaces, ne tombent pas sous le droit de la Cité³. » Le pouvoir n'est pas quelque chose qu'on possède, mais l'exercice d'une puissance qui se définit dans la relation entre les puissances en présence.

La « servitude-libéralisée » est d'autant moins conçue de façon « libérale » qu'elle doit être, malgré elle mais de bon gré, contrainte à emprunter des voies salutaires pour tous et pour chacun. Spinoza reconnaît la contre-productivité de la *contrariété*, mais non de la *contrainte habile* :

Je conclus donc, à propos de ces vices communs du temps de paix, desquels nous parlons ici, qu'il ne faut jamais les interdire directement ; il faut le faire indirectement, c'est-à-dire en établissant les fondements de l'État de telle sorte que la plupart des hommes, s'ils ne s'appliquent sans doute pas à vivre sagement (cela en effet est impossible), soient cependant conduits par les affects les plus utiles à la République. Et c'est pourquoi il faut s'appliquer tout particulièrement à rendre les riches sinon économes, du moins avides de richesses⁴.

Il s'agit de faire servir les forces des affects au bien commun. La « dé-moralisation » de la question des passions va de pair avec une intensification de leur productivité, ce qui suppose de ne pas les contrarier mais de les canaliser. Si l'on accepte de repérer dans l'idéologie libérale des fondements qui n'ont rien de libéraux, on ne s'étonnera pas de la proximité, du moins apparente, entre certaines formules de Spinoza et celles de Mandeville,

¹ Pour la réduction du péché à l'action bête et idiote, voir TP IV-4.

² TP IV-4, sur les aptitudes du patient, texte déjà étudié plus haut.

³ TP III-8.

⁴ TP X-6.

quand celui-ci évoque par exemple la nécessité d'un « management habile [*dextrous management*]¹ ». De même, quand Bentham écrit que « toute loi qui aura pour objet le bonheur des gouvernés devra tendre à ce qu'ils trouvent leur intérêt à faire ce dont elle leur impose le devoir² », il semble au plus près des principes qui guident le *Traité politique*. Finalement, l'automatisme de l'État revient à faire en sorte que chacun se croit libre alors qu'il est déterminé à être utile au tout de la Cité. Les mécanismes de contre-feux que Spinoza prévoit semblent au plus près du modèle de l'État libéral qui sera développé dès le XVIII^e siècle, et davantage encore au XIX^e siècle : « La formule de la nouvelle normativité propre à la société de marché, c'est : moins de transcendance, plus de surveillance³. »

Mais qu'est-ce qui distingue alors, d'un point de vue éthique, cette « servitude-libéralisée », qui est en réalité une « servitude-faussement-libéralisée », de la « servitude-dressage » des Hébreux, voire des Turcs ? Car chacun semble content de son état et s'épanouit de sa nature telle qu'elle est constituée, sans apercevoir sa servitude redoublée par ce qui ressemble à des dispositifs d'assujettissement qui le font fonctionner volontiers. Les Hébreux ne sont-ils pas utiles à eux-mêmes, eux qui sont comme de grands enfants ? Que les individus trouvent de la joie à accomplir « librement » sans contrariété ce que les institutions de pouvoir les disposent (c'est-à-dire contraignent) à faire ne conduit-il pas, à défaut de critère de légitimité morale, à justifier la servitude, par et dans « l'adhésion que le dominé ne peut pas ne pas accorder au dominant⁴ » selon la formule de Bourdieu, non seulement sous l'effet d'un dressage et d'une incorporation des signes du pouvoir, mais aussi sous l'effet d'un mécanisme et de contraintes cachées ?

Il faut [...] conduire les hommes de telle sorte qu'ils aient le sentiment, non pas d'être conduits, mais de vivre selon leur complexion et leur libre décret ; et par conséquent seuls doivent les retenir l'amour de la liberté, le soin d'accroître leur fortune et l'espoir d'accéder aux dignités de l'État⁵.

¹ Mandeville emploie cette expression à plusieurs reprises dans son célèbre ouvrage *The Fable of the Bees, Or Private Vices, Publick Benefits*, UK, Penguin classics, 1989, cité par Ch. Laval, *L'Homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, op. cit., p. 115. Souligner le caractère quantitatif des questions et réponses spinozistes au problème politique ne fait qu'accroître ce rapprochement avec le libéralisme, avec lequel une arithmétique politique apparaît, qui quantifie les forces. Voir Ch. Laval, op. cit., tout le chapitre II. Toute la différence entre Spinoza et le libéralisme, nous semble-t-il, c'est que cette arithmétique, qu'on trouve effectivement chez lui (voir Ch. Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, op. cit.), est au service d'une éthique de la vertu et de la poursuite d'un souverain bien, non d'une maximisation des plaisirs par l'entreprise et le commerce.

² J. Bentham, *La Déontologie ou science de la morale*, trad. B. Laroche (1834), Encre marine, 2006, vol. I, p. 17-18, cité par Ch. Laval, op. cit., p. 205.

³ Ch. Laval, op. cit., p. 258.

⁴ P. Bourdieu, *La domination masculine*, op. cit., p. 55-56.

⁵ TP X-8.

Il suffirait de remplacer ici le mot « État » par « Entreprise » pour obtenir la formule quintessentielle du management contemporain¹. Liberté paradoxale que celle qui est aimée pour ce qu'elle n'est pas ! Il faut que chacun ait l'impression de vivre selon sa propre complexion, alors qu'en réalité il vit selon le droit d'un autre. Une multitude libre, selon le *Traité politique* V-6, est une multitude conduite par l'espoir, tandis qu'une multitude soumise est conduite par la crainte. Mais l'espoir n'est ici qu'une manière pour un individu d'être tenu sous l'emprise d'un autre, selon le paragraphe 10 du chapitre II – sans parler du statut de l'espoir dans l'*Éthique*, ou de l'espoir des récompenses dans le *Traité théologico-politique* et les lettres par exemple². La liberté semble être ici au plus près d'une servitude inaperçue. Il en va de même quand Spinoza assimile, dans le *Traité politique* V-4, la paix à la vertu qui naît de la force d'âme – affect rationnel par excellence dans l'*Éthique* –, affect qu'il réfère immédiatement à l'obéissance, volonté constante de faire ce qui a été décrété par le souverain ! C'est pourtant ce même mot d'« obéissance » qui a été dit très impropre pour qualifier la vie selon la raison dans le paragraphe 20 du chapitre II. Or, dans le paragraphe 11 de ce même chapitre, il écrit que relever de son droit, c'est force d'âme, c'est-à-dire raison³. Comment ce que l'*Éthique* opposait radicalement – servitude des passions et liberté de la vie rationnelle – peut-il devenir aussi indéterminé dans le *Traité politique* ? Que faut-il penser de cette « liberté » dont parle ce traité, sinon qu'elle correspond en tout point au sentiment de la liberté qui accompagne le fait d'agir selon des « dispositions du dehors » travaillées par la puissance d'un autre ? Comment peut-on soutenir qu'une multitude obéissante est une multitude libre, sous prétexte qu'elle n'a pas le *sentiment* d'être conduite et qu'elle est contente de faire son devoir qu'elle n'aperçoit pas comme tel ?

On pourra toujours évoquer le fait qu'il vaut mieux, du point de vue rationnel, être *alterius juris* que *sui juris* :

Mais, peut-on nous objecter, n'est-il pas contraire au commandement de la raison de nous assujettir sans réserve au jugement d'un autre ? [...] Puisque cependant la raison n'enseigne rien de contraire à la nature, une saine raison ne peut pas édicter que chacun continue à relever

¹ F. Lordon commente l'extrait de TP X-8 que nous avons cité : « On reconnaîtra sans peine dans cette maxime de prudence politique le projet même de l'entreprise néolibérale, manière aussi de se souvenir que, réunion de puissances d'agir, l'entreprise est fondamentalement justiciable d'une philosophie politique. » (*Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza, op. cit.*, p. 123).

² Spinoza oppose toujours celui qui obéit aux lois par espoir des récompenses et crainte des punitions au philosophe, qui en comprend le sens et n'y obéit qu'en tant qu'il y est déterminé intérieurement par sa raison. Le philosophe est donc « au-dessus des lois ». Sur ce point, voir TTP IV, L43 §3 et L19 §8, et plus largement toute la correspondance avec Blyenbergh.

³ Voir aussi TP I-6 où la force d'âme (*fortitudo*) signifie liberté de l'esprit et est qualifiée de vertu privée.

de son propre droit aussi longtemps que les hommes sont soumis aux affects ; autrement dit, la raison nie que cela puisse arriver¹.

La raison ne peut encourager que chacun vive à sa guise. Elle enseigne de rechercher la paix, et l'état civil est institué pour ôter la crainte. C'est dire qu'elle est conforme à la raison, elle qui fait faire au vulgaire, volontiers mais pas volontairement, ce qui lui convient le mieux. Bien plus, selon le paragraphe 7 du chapitre III, une Cité est d'autant plus puissante et a d'autant plus d'empire sur les individus qu'elle est plus conforme à la raison. Et c'est alors d'autant moins contraire à la raison d'obéir à la Cité. Mais qu'est-ce qui distingue une telle liberté d'une adhésion du dominé à sa propre servitude ? Posons la question de façon plus prosaïque : qu'est-ce qui distingue les institutions spinozistes du management contemporain, parfait exemple de servitude-faussement-libéralisée, qui s'efforce de produire une obéissance inaperçue comme telle en conduisant les hommes par l'espoir ? Peut-on échapper à un relativisme indifférencialiste tout en refusant de poser les questions en termes moraux de légitimité² ?

Puisqu'on entrevoit la possibilité de contraintes institutionnelles exercées sans la moindre contrariété – du moins idéalement, car encore une fois n'est pas Moïse qui veut, et la crainte reste le recours privilégié de bien des pouvoirs –, celles-ci étant relayées par les dispositions affectives de l'agent qui y voit les conditions de son épanouissement personnel, il devient difficile de discriminer une bonne et une mauvaise obéissance sans faire preuve d'ambition tyrannique. Vouloir « émanciper » autrui, n'est-ce pas désirer le faire vivre selon notre complexion ? Pour que cela ne soit pas tyrannie mais sagesse, encore faudrait-il déterminer une différence qualitative entre des contraintes institutionnelles vraiment favorables à la liberté, et des contraintes institutionnelles faussement libératrices. Or, on oppose facilement à un tel désir de libérer autrui le consentement qu'accorde l'individu au pouvoir qu'il n'aperçoit. S'il est content et se sent libre, n'est-ce pas qu'il l'est ? S'il consent, ce à quoi il consent n'est-il pas légitime ? Par un paradoxe retors, le relativisme se pare souvent des attributs de la morale au nom du respect de la différence et des *choix* des peuples ou des individus, ignorant par là que ces « choix » sont largement contraints, sinon produits dans la contrariété. P. Bourdieu le dit parfaitement bien à propos du relativisme culturel : c'est faire preuve de peu de respect pour les hommes que de renoncer à faire partager l'universel « au nom d'un respect à la fois condescendant et sans conséquences de particularités et de particularismes “culturels” [pourtant] grandement imposés et subis, qui se trouvent ainsi

¹ TP III-6.

² C'est tout le sens du travail de F. Lordon, notamment dans l'ouvrage cité ci-dessus, mais aussi dans *La société des affects*, *op. cit.* Notre propos rejoint pour une grande part ce qu'il y développe et analyse.

constitués en choix » : le « “respect de la différence” » conduit à enfermer « les dépossédés dans leur état en omettant de leur offrir les moyens réels d’accomplir leurs possibilités mutilées¹ ». Mais il est impossible de convoquer le concept d’aliénation ici, pour départager le bon épanouissement libre des « possibilités » du mauvais épanouissement consenti de la « mutilation des possibilités » qui ne se ressent pas. Non seulement ce concept d’« aliénation » n’a pas vraiment de sens – tout le monde agit d’après les lois de sa nature – mais si l’on tient à le maintenir, il faut dire que tout le monde est aliéné puisque personne n’agit véritablement selon les seules lois de sa nature². Bien plus, on ne dénoncera pas des institutions à l’aide des concepts d’« aliénation » ou de « séparation de la puissance d’agir », car cela ne parle pas à ceux qui sont pourtant les premiers concernés.

Il faut à nouveau convoquer le critère énoncé par Spinoza dans le *Traité théologico-politique*, qui distingue qualitativement l’obéissance de l’esclave de celle de l’enfant et du sujet³. Il faut comprendre que la différence essentielle entre un pouvoir néfaste et un pouvoir utile, c’est que dans le second cas, l’individu est utile *à tous et à lui-même*, et non seulement à *quelques autres*. C’est tout le sens des institutions du *Traité politique* : leur automatisme montre bien à quel point ce qui préoccupe Spinoza est que rien ne puisse fonctionner au seul profit de quelques-uns. Même les patriciens de l’aristocratie sont commandés par les mécanismes à être utiles à eux-mêmes et aux autres.

Mais cela n’est pas encore satisfaisant : comment déterminer que le sujet est esclave s’il voit tout son intérêt dans le fait de servir son maître ? N’est-ce pas, après tout, le cas des Turcs dont parle Spinoza ? Et comment savoir s’il n’est pas traité comme un enfant, s’il ne fait au fond que chercher son utile propre par commandement ? N’est-ce pas le cas des Hébreux ? Qu’est-ce qui permet à Spinoza de prétendre que l’adolescent qui fuit les réprobations de ses parents pour se jeter corps et âme dans la soumission la plus totale fuit la liberté pour la servitude ? Cet enfant ne voit-il pas dans sa fuite l’espoir d’accéder à des dignités ? Ne le fait-il pas par amour de la liberté, ou par désir de faire fortune ?

On peut alors convoquer le critère exposé dans le *Traité politique* V-5 qui distingue une vie véritablement humaine qui cultive l’union des cœurs et la concorde, d’une vie où la finalité suprême est la simple circulation du sang et où règne la solitude⁴. Ce qui est alors en jeu, ce n’est pas tant le *sentiment* de liberté à travers des affects joyeux, notamment l’espoir – cela, la pire institution pourvoyeuse de servitude peut encore parvenir à le produire – ; ce qui

¹ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 111.

² F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, *op. cit.*, notamment p. 12, 35 et 139.

³ TTP XVI-10.

⁴ Voir aussi TP VI-4.

est en jeu, c'est davantage la *multiplication* des occasions de joie et d'expériences nouvelles dans le développement des aptitudes à interagir avec l'extériorité, et au premier chef avec autrui. C'est ainsi la plasticité et la multiplicité des dispositions dont est capable un corps et un esprit qui viennent servir de critère immanent et amoral – mais pleinement éthique – de sélection de ce qui vaut et de ce qui ne vaut pas. C'est aussi la solution qu'apporte Lordon à ces mêmes questions, à propos du travail salarié en mode management contemporain :

Et cependant, pour tous les bénéfiques que l'individu y trouve, l'enrôlement n'est pas sans coût. Car, si réussie soit-elle, l'épithumogénie [façonnement des désirs par les structures, en l'occurrence capitalistes] a pour effet, et en fait pour intention, de *fixer* le désir des enrôlés à un certain nombre d'objets à l'exclusion d'autres. [...] fût-il heureux, l'assujettissement est fondamentalement *enfermement dans un domaine restreint de jouissance*¹.

C'est évidemment lié au fait que les institutions que sont les entreprises tournent au profit de certains : « Cette domination-là peut être redéfinie comme *l'effet qui confère à certains l'aptitude à se réserver des possibilités (de jouissance) et à en écarter les autres.* » Toute puissance s'exerce nécessairement et va jusqu'au bout de ce qu'elle peut, il ne saurait y avoir là une condamnation morale. Et pourtant, tout pouvoir n'est pas nécessairement justifiable sous prétexte qu'il peut s'exercer et obtenir le gré de ceux sur lesquels il s'exerce. C'est alors au nom d'un imaginaire – les aptitudes possibles, le modèle de la nature humaine de la préface d'*Éthique* IV – qu'il est possible de construire un discours émancipateur qui rende *désirable* l'émancipation. De même que seul l'affect peut venir produire les conditions d'un refus, seules des institutions suffisamment puissantes peuvent venir produire chez le vulgaire l'expérience d'une vie plus souple et plus joyeuse, par le développement de ses aptitudes à être affecté et à affecter. Contre les pouvoirs factieux qui visent à capter la puissance de chacun pour la faire tourner à leur profit en distribuant un peu de faux espoirs, il ne suffit pas de « révéler » la vérité de l'aliénation en appelant à la révolte. Quand les esclaves se croient libres ou, ce qui n'est pas mieux, quand ils sont véritablement soumis par la crainte, il faut les *disposer* – leur donner le *pouvoir de la vertu* – de telle sorte que *leur désir* trouve de nouveaux frayages favorables à une vie riche et rationnelle. Pour cela, il faut donner plus *d'espoir* et de *joies* que les pouvoirs concurrents, dans l'intérêt de tous et de chacun, pour gagner les cœurs à soi et à tous. Et seules des institutions *communes* qui conduisent la multitude *comme par une seule âme* parviendront à avoir la puissance de le réaliser.

Mais rappelons-le, l'imaginaire idéologique dont il est ici question est un imaginaire rationnellement fondé sur la connaissance de la nature humaine. Le *Traité politique*

¹ F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., p. 140-142.

proposerait ainsi une *utopie réaliste*, à l'opposé d'une légitimation de l'ordre établi par des dispositifs managériaux. Le problème original que pose Spinoza dans son dernier ouvrage est au fond le suivant : comment contraindre *tous* les hommes à être *vraiment* utiles à eux-mêmes malgré eux mais de bon gré ?

Étrange concept liberté que vient nous proposer Spinoza dans son dernier ouvrage resté inachevé. Être *alterius juris* et vivre sous la domination quasi absolue d'une puissance qui nous subjugue de manière radicale – souveraine – devient le sommet de la liberté au sein de la condition naturelle de servitude. Paradoxalement, aimer la liberté devient identique à agir pour son utile propre en y étant contraint par le tout, tout en ayant le sentiment de ne pas y être déterminé. Rien n'est plus éloigné du libéralisme qu'une telle doctrine, qui confère à l'État et aux règles de droit la charge de produire le bien de chacun et de tous. C'est qu'elle est aussi un rationalisme. L'*expérience* de la liberté et de la satisfaction *ne sont pas* la liberté et la béatitude, et c'est peut-être là le fond révolutionnaire de la philosophie politique spinoziste, en ce qu'elle maintient une différence nette entre une vie rationnelle et une vie d'impuissant. On ne se satisfera jamais de cette liberté de pacotille qui consiste à pouvoir faire ce qu'il nous plaît dans la limite de la liberté d'autrui, et encore moins de cet asservissement à autrui par la crainte ou par l'espoir. On préférera au contraire cette liberté paradoxale qui consiste finalement dans l'émancipation à l'égard de la bêtise des passions, et qui suppose d'être affecté par la puissance du collectif. Si Spinoza peut assimiler la volonté constante qu'est l'obéissance à la force d'âme, c'est parce que l'automaticité de l'État vient produire à même les dispositions passionnelles un enchaînement des affections conforme à celui de l'entendement. Plutôt que de rêver que les hommes préfèrent la paix, faisons qu'ils ne puissent même pas songer à faire la guerre ; plutôt que d'espérer qu'un sage gouverne, faisons que des conflits réglés émerge une idée vraie. Les citoyens d'un État spinoziste sont éduqués, malgré eux mais de bon gré, à la vie rationnelle¹.

La rationalité de l'État n'est finalement rien d'autre que son automaticité : chaque partie persévère dans son être selon sa propre complexion, mais telle qu'elle est affectée par le tout auquel elle s'adapte et avec qui elle s'efforce de convenir. N'est-ce pas là le *mime* de la vie selon la raison, qui consiste à vivre selon les seules lois de sa nature et en accord avec la Nature ? C'est par la pratique même d'une vertu non intellectualisée que les individus en

¹ C'est ce que développe A. Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, notamment p. 505 à 519.

viennent à constater la convenance qu'ils produisent malgré eux, en eux et avec autrui. Le « cercle vicieux » de la vertu peut alors être brisé :

Le cercle peut se rompre et le cycle s'amorcer : point n'est besoin d'être raisonnable pour le devenir, car, dans une société bien faite, les causes extérieures s'organisent d'*elles-mêmes* de façon à nous procurer ce champ perceptif et cette paix dont notre Raison a besoin pour triompher. L'État libéral, sans être une machine à faire des sages, nous préparerait du moins à la sagesse¹.

Cette « machine », qui n'a besoin de personne en particulier mais de tous en général pour fonctionner, n'a pas pour seul horizon de « fonctionner ». Le spinozisme est un rationalisme éthique : on ne se satisfera jamais de l'état de fait, car l'état de fait, c'est le règne des affects et de la servitude. Il faut « faire avec » la nature telle qu'elle est donnée, mais « faire avec » la nature, c'est aussi « faire avec » tout ce que la raison nous indique. Sans tyranniser, il s'agit bien de tout faire pour que les hommes, d'automates dégingandés, délirants et asservis, deviennent des automates rationnels. Avec Spinoza, comprendre le monde, c'est faire effort, autant qu'il est en nous, pour le transformer.

¹ A. Matheron, *op. cit.*, p. 519.

Bibliographie

1) Œuvres de Spinoza

ÉDITIONS DE RÉFÉRENCE

Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 volumes, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924.

Œuvres, volume III, *Traité théologico-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1999.

Œuvres, volume V, *Traité politique*, texte établi par Omero Proietti, traduction et notes de Charles Ramond, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2005.

Œuvres, volume I, *Premiers écrits*, texte établi par Filippo Mignini, traductions de Michelle Beyssade (*Traité de la réforme de l'entendement*) et de Joël Ganault (*Court Traité*), édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2009.

Éthique, texte présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat, édition bilingue, Paris, Points Essais, 1999 (1^{re} édition au Seuil en 1988).

Correspondance, présentation et traduction par Maxime Rovere, Paris, Garnier Flammarion, 2010.

AUTRES ÉDITIONS CONSULTÉES

Œuvres, traduction et notes de Charles Appuhn, 4 volumes, Paris, Garnier Flammarion, 1964-1966.

Traité de la réforme de l'entendement, et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses, traduction et notes de Alexandre Koyré, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1991.

Traité de la réforme de l'entendement, édition bilingue, introduction, traduction, commentaire par André Lécrivain, Garnier Flammarion, Paris, 2003.

Tractatus politicus. Traité politique, traduction de Pierre-François Moreau, avec un index informatif établi par Pierre-François Moreau et Renée Bouveresse, édition bilingue, Paris, Réplique, 1979.

Traité Politique, traduction de Émile Saisset révisée par Laurent Bove, édition de Laurent Bove, Paris, Le Livre de Poche, 2002.

2) Commentaires sur l'œuvre de Spinoza

OUVRAGES ET ARTICLES DE COMMENTATEURS

ABENSOUR Miguel, « Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire », *Astériorion* [En ligne], 13 | 2015, mis en ligne le 04 juin 2015. URL : <http://asterion.revues.org/2594>

ALQUIÉ Ferdinand, *Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2003.

ANDRAULT Raphaële, dans *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Honoré Champion, 2014.

ANSALDI Saverio, *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, Paris, Kimé, 2001.

ANSALDI Saverio, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Paris, Kimé, 2006.

ANSALDI Saverio, « Conflit, démocratie et multitude : l'enjeu Spinoza-Machiavel », *Multitudes* 2006/4 (no 27), p. 217-225.

ARMSTRONG Isobel, « George Eliot, Spinoza and the Emotions », in Amanda Anderson, Harry E. Shaw (dir.), *A Companion to George Eliot*, Chichester, Malden, Wiley Blackwell, Coll. Blackwell Companions to Literature and Culture, 2013, p. 294-308.

ATKINS Dorothy, « La philosophie de Spinoza selon George Eliot : traduction et transformation », in *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, Les Cahiers de Fontenay, N°36-38, mars 1985, p. 349-358.

ATKINS Dorothy, *George Eliot and Spinoza*, Salzburg, Edwin Mellen Press, coll. Salzburg studies in Romantic reassessment, 1978.

ATLAN Henri, « Le décret de la volonté », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy (dir.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, Paris, Éditions Hermann, coll. Philosophie, 2009, p. 141-161.

ATLAN Henri, « Un point de vue spinoziste sur l'évolution et la théorie de l'action : de la philosophie analytique à Spinoza », in Pierre-François Moreau, Claude Cohen-Boulakia et Mireille Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS, 2012, p. 13-33.

BALIBAR Étienne, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 1985.

BALIBAR Étienne, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

BILLECOQ Alain, « Spinoza et l'idée de tolérance », Besançon, *Philosophique*, Presses Universitaires de Franche Comté, 1 | 1998, p. 122-142.

BOVE Laurent, « La servitude, objet paradoxal du désir », in *Revue de l'enseignement philosophique*, 34 (6), août-septembre 1984, p. 33-42.

BOVE Laurent, « La théorie du langage chez Spinoza », *L'Enseignement philosophique*, n° 4 de mars-avril 1991, p. 16-33.

BOVE Laurent, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

BOVE Laurent, Introduction « De la prudence des corps. Du physique au politique » à Spinoza, *Traité Politique*, traduction de Émile Saisset révisée par Laurent Bove, édition de Laurent Bove, Paris, Le Livre de Poche, 2002, p. 9-103.

BOVE Laurent, « Le corps sujet des contraires et la dynamique prudente des *dispositiones corporis* », *Astérion* [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 15 septembre 2005. URL : <http://asterion.revues.org/318>.

BOVE Laurent « “Bêtes ou automates”. La différence anthropologique dans la politique spinoziste », in Claude Cohen-Boulakia, Pierre-François Moreau, Mireille Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS, 2012, p. 157-178.

BUSSE Julien, *Le problème de l'essence de l'homme*, Paris, Les publications de la Sorbonne, coll. Philosophie, 2009.

CITTON Yves et LORDON Frédéric, « Un devenir spinoziste des sciences sociales », in Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, Coll. « Caute ! », 2008, p. 15-44.

DELEUZE Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, coll. Arguments, 1968.

- DELEUZE Gilles, *Spinoza philosophie pratique*, Paris, Éditions de minuit, 1981.
- DEL LUCCHESI Filippo, *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, traduction de Pierre Pasquini, Éditions Amsterdam, coll. Caute, 2010.
- HENRY Julie, *L'éthique spinoziste comme devenir. Variations affectives et temporalité de l'existence*, thèse, mss.
- HENRY Julie, *Spinoza, une anthropologie éthique - Variations affectives et historicité de l'existence*, Paris, Classiques Garnier, 2015.
- HERVET Céline, *De l'imagination à l'entendement. La puissance du langage chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, coll. Les anciens et les modernes, 2011.
- ISRAËL Nicolas, *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Paris, Payot, coll. Critique de la politique, 2001.
- ISRAËL Nicolas, « La question de la sécurité dans le *Traité politique* », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 81-93.
- JAQUET Chantal, « Le mal de mort chez Spinoza, et pourquoi il n'y faut point songer », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy (dir.), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Paris, Kimé, 2003, p. 147-162.
- JAQUET Chantal, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, Quadrige manuels, 2004.
- JAQUET Chantal, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Les publications de la Sorbonne, 2005.
- JAQUET Chantal, « L'actualité du *Traité politique* de Spinoza », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 13-26.
- LAGRÉE Jacqueline, *Spinoza et le débat religieux*, Presses Universitaires de Rennes, 2004.
- LAUX Henri, *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993.
- LAZZERI Christian, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, coll. Fondements de la politique, 1998.
- LAZZERI Christian, « Peut-on se former des notions communes de l'esprit ? », in Jean-Michel Lannou, C. Lazzeri et L. Ucciani (dir.), *Spinoza*, Paris, Kimé, 1998, 37-52.

LAZZERI Christian, « Spinoza : le bien, l'utile et la raison », in Christian Lazzeri (coord.), *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 1999, p. 9-38.

LAZZERI Christian, « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu », in Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, Coll. « Caute ! », 2008, p. 213-245.

LORDON Frédéric, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La découverte, coll. Armillaire, 2006.

LORDON Frédéric, « Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude. Le *Traité politique* comme théorie générale des institutions sociales », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 105-129.

LORDON Frédéric et CITTON Yves, « Un devenir spinoziste des sciences sociales », in Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, Coll. « Caute ! », 2008, p. 15-44.

LORDON Frédéric et ORLÉAN André, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie », in Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, Coll. « Caute ! », 2008, p. 127-170.

LORDON Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La fabrique, 2010.

LORDON Frédéric, « L'empire des institutions (et leurs crises) », *Revue de la Régulation*, n°7, 2010.

LORDON Frédéric, « Spinoza et le monde social », in *Lectures contemporaines de Spinoza*, Pierre-François Moreau, Claude Cohen-Boulakia et Mireille Delbraccio (dir.), PUPS, 2012, p. 63-76.

LORDON Frédéric, *La société des affects*, Paris, Seuil, Coll. L'ordre philosophique, 2013.

LORDON Frédéric, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La fabrique, 2015.

MACHEREY Pierre, *Avec Spinoza, études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, coll. Philosophie d'aujourd'hui, Paris, PUF, 1992.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris, PUF, coll. Grands livres de philosophie, 5 tomes, 1997-1998.

MANZINI Frédéric, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2009.

MATHERON Alexandre, *Individu et communauté à l'âge classique*, Paris, Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, 1988.

MATHERON Alexandre, *Le christ et le salut des ignorants*, Paris, Aubier Montaigne, coll. Analyse et raisons, 1971.

MATHERON Alexandre, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éditions, coll. La croisée des chemins, 2011.

MIGNINI Filippo, « Impuissance humaine et puissance de la raison », in Christian Lazzeri (coord.), *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 1999, p. 39-61.

MONTAG Warren, *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries*, London, Verso, 1999.

MOREAU Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1994.

MOREAU Pierre-François, *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS éditions, 2005.

MOREAU Pierre-François, *Problèmes du spinozisme*, Vrin, 2006.

MOREAU Pierre François, « La place de la politique dans l'Éthique », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy (dir.), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Paris, Kimé, 2003, p. 123-144.

MOREAU Pierre-François, « Spinoza narrateur », in Claude Cohen-Boulakia, Pierre-François Moreau, Mireille Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS, 2012, p. 277-285.

MORFINO Vittorio, « Spinoza, interprète de Machiavel dans le *Traité politique* », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 59-67.

MORFINO Vittorio, *Le temps et l'occasion, la rencontre Spinoza-Machiavel*, traduit de l'italien par Lucile Langlois et Maxime Giglio, Paris, Classiques Garnier, 2012.

NADLER Steven, *Spinoza*, Paris, Éditions Bayard, Biographie, 2003.

NEGRI Antonio, *L'anomalie sauvage*, traduction de François Matheron, avec préface d'Alexandre Matheron, de Gilles Deleuze et de Pierre Macherey, Paris, PUF, coll. Pratiques théoriques, 1982.

ORLÉAN André et LORDON Frédéric, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie », in Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, Coll. « Caute ! », 2008, p. 127-170.

PFAUWADEL Aurélie et SÉVÉRAC Pascal, « Connaissance du politique par les gouffres. Spinoza et Foucault », in Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, Coll. « Caute ! », 2008, p. 189-211.

RAMOND Charles, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1995.

RAMOND Charles, « La Loi du Nombre (ou la démocratie comme "régime absolu") », introduction au *Traité politique* de Spinoza, Paris, PUF Épiméthée, 2005, p. 7-43.

RIGAL Élisabeth, « Wittgenstein et Spinoza », *Kairos*, N°28, 2006.

SAADA Julie, « Le corps-signe. Ordre des passions et ordre des signes : une économie du corps politique », in Giannini Humberto, Moreau Pierre-François, Vermeren Patrice (dir.), *Spinoza et la politique. Actes du Colloque de Santiago du Chili, mai 1995*, L'Harmattan, 1997, p. 67-83.

SÉVÉRAC Pascal, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2005.

SÉVÉRAC Pascal et PFAUWADEL Aurélie, « Connaissance du politique par les gouffres. Spinoza et Foucault », in Citton Y. et Lordon F. (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, Coll. « Caute ! », 2008, p. 189-211.

SÉVÉRAC Pascal, « De la multiplicité simultanée à l'autonomie singulière : l'activité du corps et de l'esprit », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy (dir.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, Paris, Éditions Hermann, coll. Philosophie, 2009, p. 19-25.

SÉVÉRAC Pascal, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des philosophes, 2011.

SÉVÉRAC Pascal, « Le Spinoza de Bourdieu », in Claude Cohen-Boulakia, Pierre-François Moreau, Mireille Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS, 2012, p. 47 à 62.

SUHAMY Ariel, « Comment définir l'homme ? La communauté du souverain bien dans l'Éthique IV, 36 et sc. », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy (dir.), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Paris, Kimé, 2003, p. 77-103.

SUHAMY Ariel, « Le corps avant l'âme », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy (dir.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, Paris, Éditions Hermann, coll. Philosophie, 2009, p. 11-18.

TOSEL André, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Philosophie de l'esprit, 1984.

TOSEL André, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, La Philosophie en commun, 2008.

TOTO Francesco, « Tra natura e storia: il caso degli usi e dei costumi nel pensiero di B. Spinoza », in Raffaella Colombo, Nicola Marcucci, Gianfranco Mormino (a cura di), *Spinoza e la storia*, Napoli, Ponte Vecchio, (à paraître).

VAMPOULIS Epaminondas, « Le principe d'inertie et le *conatus* du corps », *Astériorion* [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 13 septembre 2005, URL : <http://asterion.revues.org/304>

VAMPOULIS Epaminondas, « Problèmes de la conception de la nature corporelle », in Claude Cohen-Boulakia, Pierre-François Moreau, Mireille Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS, 2012, p. 147-165.

VILJANEN Valtteri, *Spinoza's geometry of power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

VINCIGUERRA Lorenzo, *Spinoza et les signes. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, Histoire de la philosophie, 2005.

VINCIGUERRA Lorenzo, « Pour une physique des traces. Spinoza avant Derrida », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy (dir.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, Paris, Éditions Hermann, coll. Philosophie, 2009, p. 125-140.

VISENTIN Stefano, « Volonté d'être esclave et désir d'être libre. Ambivalence de la multitude chez Spinoza », suivi d'une réponse de L. Bove, in Ch. Jaquet, P.-F. Moreau (dir.), *Spinoza transalpin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 183-205.

ZAC Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963.

ZAOUÏ Pierre, « Spinoza : un autre salut par le corps ? », *Astériorion* [En ligne], 3 | 2005. URL : <http://asterion.revues.org/302>.

ZARIFIAN Philippe, « Puissance et communauté d'action (à partir de Spinoza) », in Yves Citton, Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, Coll. « Cauter ! », 2008, p. 171-186.

ZOURABICHVILI François, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, coll. Pratiques théoriques, 2002.

COLLECTIFS ET REVUES

CITTON Yves et LORDON Frédéric (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, Coll. « Cauté ! », 2008.

COHEN-BOULAKIA Claude, MOREAU Pierre-François, DELBRACCIO Mireille (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS, 2012.

COLOMBO Raffaella, MARCUCCI Nicola, MORMINO Gianfranco (a cura di), *Spinoza e la storia*, Napoli, Ponte Vecchio, (à paraître).

GIANNINI Humberto, MOREAU Pierre-François, VERMEREN Patrice (dir.), *Spinoza et la politique. Actes du Colloque de Santiago du Chili, mai 1995*, L'Harmattan, 1997.

JAQUET Chantal, SÉVÉRAC Pascal et SUHAMY Ariel (dir.), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Paris, Kimé, 2003.

JAQUET Chantal, SÉVÉRAC Pierre et SUHAMY Ariel, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

JAQUET Chantal, SÉVÉRAC Pascal, SUHAMY Ariel (dir.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, Paris, Éditions Hermann, coll. Philosophie, 2009.

JAQUET Chantal, MOREAU Pierre-François (dir.), *Spinoza transalpin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.

LANNOU Jean-Michel, LAZZERI Christian et UCCIANI Louis (dir.), *Spinoza*, Paris, Kimé, 1998.

LAZZERI Christian (coord.), *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 1999.

Spinoza et les philosophies de la vie, Kairos, 2006, N°28.

Spinoza entre Lumières et Romantisme, Les Cahiers de Fontenay, ENS éditions, N°36-38, mars 1985.

3) Œuvres de Pierre Bourdieu

BOURDIEU Pierre, postface à Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, traduction et postface de Bourdieu, Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, 1967.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, Le sens commun, 1970.

BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, 1980.

BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

BOURDIEU Pierre, *La distinction*, Paris, Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, 1982.

BOURDIEU Pierre, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, avec Loïc Waquant, Paris, Seuil, 1992

BOURDIEU Pierre, *La Misère du monde* (dir.), Paris, Seuil, Points essais, 1993.

BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 2000.

BOURDIEU Pierre, *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir, coll. Cours et travaux, 2001.

BOURDIEU Pierre, *Domination masculine*, Paris, Seuil, Points essais, 2002.

BOURDIEU Pierre, « Response to Throop and Murphy », *Anthropological Theory*, vol. 2, n°2, 2002, p. 209.

BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 2003.

BOURDIEU Pierre, *Manet. Une révolution symbolique. Cours au Collège de France 1998-2000*, édition établie par Pascal Casanova, Patrick Champagne, Christophe Charle, Frank Poupeau et Marie-Christine Rivière, Paris, Raisons d'agir, coll. Cours et travaux, 2013.

4) Commentaires sur l'œuvre de Pierre Bourdieu

OUVRAGES ET ARTICLES DE COMMENTATEURS

BIMBENET Étienne, « Sens pratique et pratiques réflexives. Merleau-Ponty et Bourdieu », in *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 2011, p. 165-188.

BOUVERESSE Jacques, « Règles, dispositions et *habitus* », in *Des philosophes lisent Bourdieu*, Paris, Revue Critique, août-septembre 1995, Tome 51, n° 579-580, p. 573-594.

CHAUVIRÉ Christiane, « Bourdieu/Wittgenstein : la force de l'*habitus* », in *Des philosophes lisent Bourdieu*, Paris, Revue Critique, août-septembre 1995, Tome 51, n° 579-580, p. 548-553.

GAUTIER Claude, *La force du social. Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu*, Paris, Cerf, 2012.

MACHEREY Pierre, « Bourdieu et Pascal », prononcé le 09/10/2002 dans le cadre d'un séminaire à l'Université Charles de Gaulle Lille 3. URL : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey09102002.html>

REY Jean-François, « Faire le temps. D'une phénoménologie des attitudes temporelles à une théorie des pratiques temporelles », in Marie-Anne Lescourret (coord.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris, PUF coll. Débats philosophiques, 2009, p. 145-164.

ROBBINS Derek, « La philosophie et les sciences sociales : Bourdieu, Merleau-Ponty et Husserl », in *Bourdieu politique, Cités*, n° 51, 2012/3, p. 17-31.

THROOP C. Jason, MURPHY Kieth M., « Bourdieu and phenomenology. A critical assessment », *Anthropological Theory*, vol. 2, n°2, 2002, p. 185-207.

WEIK Elke, « Bourdieu and Leibniz : mediated dualisms » *Sociological review*, N°58-3, 2010, p. 486-496.

COLLECTIFS ET REVUES

LESCOURRET Marie-Anne (coord.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris, PUF coll. Débats philosophiques, 2009.

Des philosophes lisent Bourdieu, Paris, Revue Critique, août-septembre 1995, Tome 51, n° 579-580.

Bourdieu politique, revue Cités, n° 51, 2012/3.

5) Autres philosophes

AGAMBEN Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif*, traduction de Martin Rueff, Payot-Rivages, Rivages poche/petite bibliothèque, 2007.

ALTHUSSER Louis, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, Poche, 2005.

ARISTOTE, *Catégories*, traduction et commentaire de Frédérique Ildefonse et Jean Lallot, bilingue grec-français, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 2002.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction de Jules Tricot, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1997.

ARISTOTE, *De l'âme*, traduction, présentation et notes de R. Bodeüs, Paris, Garnier Flammarion, 1993.

ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction de Jules Tricot, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1991.

BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1999.

BENTHAM Jeremy, *La Déontologie ou science de la morale*, traduction de Benjamin Laroche (1834), Encre marine, présentation de François Dagognet, 2006.

CANGUILHEM George, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1998.

DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

DELEUZE Gilles, *Instincts et institutions*, Paris, Classiques Hachette, coll. Textes et documents philosophiques, 1955.

DESCARTES, *Œuvres*, 11 tomes, édition établie par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1996.

DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, tome I, édition établie par Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, 1963.

DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, tome II et III, édition établie par Ferdinand Alquié, Paris, Classiques Garnier, coll. Textes de philosophie, 2010.

DESCOMBES Vincent, *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de minuit, Coll. Critique, 1996.

DEWEY John, *Démocratie et éducation*, traduction de Gérard Deledalle, Paris, Armand Colin, Collection U, 1975.

DEWEY John, *Human nature and conduct*, édition établie par Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, 1983.

DURKHEIM Émile, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2002.

DURKHEIM Émile, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1994.

DURKHEIM Émile, *Le suicide*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2002.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993.

HOBBS, *Éléments du droit naturel et politique*, édition et traduction de Delphine Thivet, Paris, Vrin, 2010.

HOBBS, *Léviathan*, traduction de François Tricaud, Paris, Sirey, 1983.

HOBBS, *De la nature humaine*, traduction du Baron d'Holbach, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1999.

HUME David, *Traité de la nature humaine*, Livre II, *Des passions*, traduction et présentation de Jean-Pierre Cléro, Paris, Garnier Flammarion, 1999.

HUME David, *Of the first principles of government, in Political essays*, Cambridge, Cambridge University press, édition établie par Knud Haakonssen, coll. Cambridge Texts in the History of Political Thought, 1994.

HUSSERL Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, édition établie par Ludwig Landgrebe, Prague, Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939.

HUSSERL Edmund, *Expérience et jugement*, traduction de Denise Souche-Dagues, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1991.

JACOBSON Anne J., « Empathy, Primitive reactions and the modularity of emotion », in *The Modularity of emotions*, Luc Faucher et Christine Tappolet (dir.), Calgary, University of Calgary Press, 2008, p. 95-113.

JAMES William, « Are We Automata ? », *Mind*, 4, 1-22, 1879, p. 1-22.

JAQUET Chantal, *Les transclasses, ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014.

KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, suivi d'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et de *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, traduction de Alexandre J.-L. Delamarre, Luc Ferry, Jean-René Ladmiral, Marc de Launay, Jean-Marie Vaysse et Heinz Wismann, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1989.

LA BOÉTIE Étienne de, *Discours sur la servitude volontaire*, Paris, Payot & Rivages, coll. Petite bibliothèque Payot Philosophie, 2002.

LAVAL Christian, *L'Homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, coll. NRF essais, 2007.

LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, introduction, chronologie et bibliographie par Jacques Brunschwig, Paris, Garnier Flammarion, 1969.

LEIBNIZ, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes*, présentation et notes de Christiane Frémont, Paris, Garnier Flammarion, 1996.

LEIBNIZ, *Cinquième écrit de Mr Leibniz, ou réponse à la quatrième réplique de M. Clarke*, 1716, in *Œuvres*, éditées par Lucie Prenant, Paris, Aubier Montaigne, 1972.

LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, introduction, chronologie et bibliographie par Jacques Brunschwig, Paris, Garnier Flammarion, 1990.

LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, avec 3 éclaircissements et autres textes*, présentation et notes de Christiane Frémont, Paris, Garnier Flammarion, 1994.

LEIBNIZ, *Opuscules philosophiques choisis*, trad. P. Schrecker, édition bilingue, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 2001.

LOCKE John, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

LOCKE John, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par Etienne Balibar, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1998.

LUCRÈCE, *De la nature, De rerum natura*, traduction, introduction et notes de José Kany-Turpin, Paris, Garnier Flammarion, édition bilingue, 1998.

MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, in *Œuvres*, vol. I, Gallimard, Pléiade, 1979.

MANDEVILLE Bernard, *The Fable of the Bees, Or Private Vices, Publick Benefits*, United Kingdom, Penguin classics, 1989.

MARZANO Michela, *Extension du domaine de la manipulation. De l'entreprise à la vie privée*, Paris, Grasset, 2008.

MILL John Stuart, *L'Utilitarisme*, traduction, chronologie, préface et notes de Georges Tanesse, Paris, Flammarion, coll. Champs Flammarion, 1988.

NICOLE Pierre, *Le prisme, ou Que les différentes dispositions font juger différemment des mêmes objets*, in *Œuvres morales*, édition établie par Thierry Barrier, Paris, Manucius, coll. Le Philosophe, 2015.

NICOLE Pierre, *Traité de l'éducation d'un Prince, deuxième partie, contenant plusieurs avis particuliers touchant les études*, in *Essais de morale*, choix d'essais introduits et annotés par Laurent Thirouin, Paris, PUF, 1999.

NIETZSCHE, *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, suivi de *Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Vol. IV, traduction de Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1970.

PASCAL, *Pensées*, édition établie par Michel Le Guern, Paris, Gallimard, Folio, 2004.

PASCAL, *Trois discours sur la condition des grands*, in *Les Provinciales, Pensées, et opuscules divers*, édition établie par Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier, Paris, Le Livre de Poche/Classiques Garnier, 2004.

PLATON, *Philèbe*, traduction et présentation de Jean-François Pradeau, Paris, Garnier Flammarion, 2002.

PLATON, *La république*, traduction et présentation Georges Leroux, Paris, Garnier Flammarion, 2002.

PEIRCE Charles Sanders, *Collected Papers*, édition établie par Charles Hartshorne et Paul Weiss, Bristol, Thoemmes Press, 1998.

RUYER Raymond, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, Albin Michel, 1966.

RYLE Gilbert, *La notion d'esprit*, traduction de Suzanne Stern-Gillet, Paris, Payot, coll. Petite bibliothèque Payot, 2005.

SEXTUS EMPIRICUS, *Sexti Empirici Opera*, édition établie par Herman Mutschmann, vol. II : *Adversus Dogmaticos Libros Quinque* (Adv. Mathem. VII-XI continens), Leipzig, Teubner, 1984.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, édition bilingue, introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 1997.

SIMONDON Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, Philosophie, 2012.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, traduction de Aimon-Marie Roguet, Paris, Les éditions du Cerf, 2004.

THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, traduction de Reginald Bernier, Maurice Corvez, Marie-Joseph Gerlaud, Fulgence Kerouanton et Léon-Joseph Moreau, Paris, Les éditions du Cerf, 1993.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, traduction de Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal, avant-propos et appareil critique d'Élisabeth Rigal, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 2004.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Leçons sur la liberté de la volonté*, édition, trad. et commentaire de Antonia Soulez, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1998.

6) Commentaires

COMETTI Jean-Pierre, « Qu'est-ce qu'une règle ? », in *Éducation et didactique*, PUR, vol. 2 n°2, 2008, p. 139-148.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Quadrige 1997.

DESGRIPPES Georges, *Études sur Pascal. De l'automatisme à la foi*, Paris, Pierre Téqui, coll. Cours et documents de philosophie, 1935.

DESOCHÉ Philippe, « La liaison des idées chez Malebranche », *Astérion* [En ligne], 12 | 2014, mis en ligne le 23 juin 2014.

GARRETA Guillaume, « Une régularité sans répétition ? L'habitude comme schème dynamique », in Christiane Chauviré, Albert Ogien (dir.), *La Régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002, p. 137-160.

GARRETA Guillaume, « Habitude et passage à l'acte : pour une version pragmatiste des dispositions », version de travail, mss 1997 ; première version de ce texte prononcée lors du colloque *Figures de l'acte*, Université de Rennes, 1997.

GILSON Étienne, *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1932.

MAGNARD Pierre, *Pascal. La clé du chiffre*, Paris, La table ronde, 2007.

LAPORTE Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1950.

LAZZERI Christian, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, coll. Philosophie d'aujourd'hui, 1993.

LEMOINE Simon, *Le sujet dans les dispositifs de pouvoir*, Rennes, PUR, coll. Essais, 2013.

MARION Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 2000.

MARION Florian, *Études sur les notions de diathesis et d'hexis chez Aristote*, mémoire de Master, soutenu en 2015 sous la direction de Christina Cerami et Marwan Rashed, à l'Université Paris IV.

MOREAU Joseph, *Aristote et son école*, Paris, PUF, 1962.

RODRIGO Pierre, *Aristote. Une philosophie pratique. Praxis, politique et bonheur*, Paris, Vrin, coll. Tradition de la pensée classique, 2006.

ROUSSET Bernard, *Geulincx, entre Descartes et Spinoza*, Paris, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, 1999.

SOULEZ Antonia, *Essai sur le libre jeu de la volonté*, qui suit l'édition du *Cours sur la liberté de la volonté* de Wittgenstein, Paris, PUF, 1998.

TIERCELIN Claudine, *La pensée-signe. Études sur C.S. Peirce*, Nîmes, Jacqueline Chambon, coll. Rayon philo, 1993.

WEBER Dominique, *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2007.

WEIK Elke, « Bourdieu and Leibniz : mediated dualisms » *Sociological review*, N°58-3, 2010, p. 486-496.

ZARKA Yves-Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995.

7) Œuvres portant sur les dispositions

OUVRAGES ET ARTICLES

ACKERKNECHT Erwin H., « Diathesis : The Word and the Concept in Medical History », *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 56, n° 3, Automne 1982, p. 317-325.

ARMSTRONG David Malet, « Dispositions are Causes », *Analysis* 30, 1969, p. 138-140.

BACH Emmon, « The algebra of events », *Linguistic and Philosophy*, vol. 9, issue 1, February 1986, p. 5-16.

BOURDIEU Emmanuel, *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris, Seuil, 1998.

BOURDIEU Emmanuel, « Dispositions et action », in Christiane Chauviré et Albert Ogien (dir.), *La régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002, p. 95-110.

BOUVERESSE Jacques, « Règles, dispositions et *habitus* », in *Des philosophes lisent Bourdieu*, Paris, *Critique*, tome 51, n° 579-580, août-septembre 1995, p. 573-594.

CARTWRIGHT Nancy, « D'où viennent les lois de la nature ? », in Christiane Chauviré et Albert Ogien (dir.), *La régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002, p. 77-93.

CHAUVIRÉ Christiane, « Dispositions ou capacités ? », in Christiane Chauviré et Albert Ogien (dir.), *La régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002, p. 25-48.

CHAUVIRÉ Christiane, « Bourdieu/Wittgenstein : la force de l'*habitus* », in *Des philosophes lisent Bourdieu*, Paris, *Critique*, Tome 51, n° 579-580, août-septembre 1995, p. 548-553.

CHOI Sungho et FARA Michael, « Dispositions », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Spring 2012.

COCHOY Frank, « Introduction. La captation des publics entre dispositifs et dispositions, ou le petit chaperon rouge revisité », in Franck Cochoy, (dir.), *La captation des publics. C'est pour mieux te séduire, mon client...* Toulouse, Presses universitaires du Mirail, coll. Socio-Logiques, 2004, p. 11-68.

EFRAIM Fischbein, « Schèmes virtuels et schèmes actifs dans l'apprentissage des sciences », in *Revue française de pédagogie*, Vol. 45, n°1, 1978, p. 119-125.

ENGEL Pascal, « Croyances, dispositions et probabilités (Peirce et Ramsay) », in *Revue philosophique*, n° 4, 1984, p. 401-426.

ENGEL Pascal, « Les croyances », in *Notions de philosophie*, vol. II, Denis Kambouchner (dir.), Paris, Gallimard, Folio, 1995.

GARRETA Guillaume, « Une régularité sans répétition ? L'habitude comme schème dynamique », in Christiane Chauviré et Albert Ogien (dir.), *La régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002, p. 137-160.

GARRETA Guillaume, « Habitude et passage à l'acte : pour une version pragmatiste des dispositions », version de travail, mss 1997 ; première version de ce texte prononcée lors du colloque *Figures de l'acte*, Université de Rennes, 1997.

GNASSOUNOU Bruno et KISTLER Max, « Brève histoire des pouvoirs et dispositions », in Bruno Gnassounou et Max Kistler (dir.), *Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie. Le retour des vertus dormitives*, Paris, PUF, séries « Les rencontres de Normal'Sup », 2005, p. 9-40.

HÉRAN François, « La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, XXVIII-3, Paris, CNRS Éditions, 1987, p. 385-416.

MUMFORD Stephen, *Dispositions*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

MUMFORD Stephen, « L'espace comblé », in Bruno Gnassounou et Max Kistler (dir.), *Les dispositions en philosophie et en sciences*, Paris, CNRS Éditions, 2006, p. 53-66.

OGIEN Albert, « Les dispositions comme éventualités. Une conception sociologique de l'anticipation », in Christiane Chauviré et Albert Ogien (dir.), *La régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002, p. 111-130.

QUINE Willard Van Orman, « Mind and verbal dispositions », in *Mind and Language*, édition établie par Samuel Guttenplan, New York, Oxford University Press, 1975, p. 83-95.

QUINE Willard Van Orman, *The roots of reference*, La Salle, Open Court Publishing Company, coll. The Paul Carus lectures, 1990.

RAMOND Charles, « Les dispositions sont-elles des manières d'être ? », in Claudie Lavaud (dir.), *Itinéraires de la puissance*, Presses Universitaires de Bordeaux, Coll. « Histoire des Pensées », 2004, pp. 155-177.

THOMSON Ian J., « Real Dispositions in the Physical World », *British Journal for the Philosophy of Science*, 39-1, Janvier-Mars 1988, p. 67-79.

TIERCELIN Claudine, « Le réalisme des universaux », *Sur la réalité des propriétés dispositionnelles*, Colloque de l'université de Caen (28 février-2 mars 2001).

TIERCELIN Claudine, « Dispositions et essences », in Bruno Gnassounou et Max Kistler (dir.), *Les dispositions en philosophie et en sciences*, Paris, CNRS Éditions, 2006, p. 67-87.

COLLECTIFS

ARMSTRONG David M., MARTIN Charlie B., PLACE Ullin T., *Dispositions. A debate*, introduction de Tim Crane, coéditeur avec J. Wolff, London, International library of philosophy, 1996.

CHAUVIRÉ Christiane et OGIEN Albert (dir.), *La Régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002.

GNASSOUNOU Bruno et KISTLER Max (dir.), *Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie. Le retour des vertus dormitives*, Paris, PUF, séries « Les rencontres de Normal'Sup », 2005.

GNASSOUNOU Bruno et KISTLER Max (dir.), *Les dispositions en philosophie et en sciences*, Paris, CNRS Éditions, 2006.

8) Autres œuvres

BEAUVOIS Jean-Léon et JOULE Robert Vincent, *La soumission librement consentie*, Paris, PUF, 2008.

BOURL'HONNE Pierre, *George Eliot. Essai de biographie intellectuelle et morale*, Paris, Honoré Champion, 1933

BRASIL-NETO Joaquim, PASCUAL-LEONE Alvaro, VALLS-SOLÉ Josep, Cohen Leonardo, and HALLETT Mark, « Focal transcranial magnetic stimulation and response bias in a forced choice task », *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, 55, 1992, p. 964-966.

CHANGEUX Jean-Pierre, *L'homme de vérité*, Paris, Odile Jacob, 2004.

CHANGEUX Jean-Pierre, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard/pluriel, coll. Pluriel, 2012.

CHAPOUTHIER George, *La biologie de la mémoire*, Paris, PUF, Coll. Que sais-je ?, 1994.

CICÉRON, *Pour le poète Archias*, traduction de Felix Gaffiot, in *Discours*, Tome XII, Paris, Les belles lettres, 2002.

CICÉRON, *Sur sa maison*, traduction de Pierre Wuilleumier, in *Discours*, tome XIII, Paris, Les belles lettres, 1952.

DOSTOÏEVSKI Fiodor, *L'adolescent*, traduction de André Markowicz, Paris, Babel, 1998.

ELIOT George, *Le Moulin sur la Floss*, traduction de Alain Jumeau, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2003.

HANSEN Thorsten, OLKKONEN Maria, WALTER Sebastian et GEGENFURTNER Karl R., « Memory modulates color appearance », *Nature neuroscience*, n°11, vol. 9, novembre 2006, p. 1367-1368.

HEBB Donald O., *The Organization of Behavior. A Neuropsychological Theory*, New York, Wiley & Sons, 1949.

HIPPOCRATE, *Œuvres complètes*, édition bilingue, traduction Jacques Jouanna *et al.*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des universités de France Série grecque, 2002-2003.

LAHIRE Bernard, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Fayard/Pluriel, coll. Pluriel, 2011.

MICHEL Matthias, *Mindreading, raisons et récit de soi. La théorie de l'accès sensoriel interprétatif*, mémoire de master 1 soutenu à l'Université Paris IV en 2015, sous la direction de Daniel Andler.

MILGRAM Stanley, *Soumission à l'autorité*, traduction de Emy Molinié, Paris, Calman-Levy, coll. Liberté de l'esprit, 1974.

MÜLLER Dominique, « Plasticité des fonctions et structures synaptiques », *Epileptologie*, 21, 2004, p. 2-6.

NACCACHE Lionel, *Le nouvel inconscient. Freud, le Christophe Colomb des neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 2006.

NISBETT Richard E., et WILSON Timothy DeCamp, « Telling more than we can know : Verbal reports on mental processes », *Psychological review*, 84, 1977, p. 231-259.

POE Edgar Allan, « La lettre volée », in *Histoires extraordinaires*, Paris, Booking international, coll. Maxi-poche Classiques étrangers, 1997, p. 127-148.

RACINE Jean, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, édition établie, présentée et annotée par Jean Lesaulnier, préface de Philippe Sellier, Paris, Honoré Champion, 2012.

REYNOLDS Raymond F., BRONSTEIN Adolfo M., « The broken escalator phenomenon. Aftereffect of walking onto a moving platform », *Experimental Brain Research*, vol. 151 Issue 3, Août 2003, p. 301-308.

SCHRÖDINGER Erwin, *Science et humanisme*, traduction de Jean Ladrière, introduction et notes de Michel Bitbol, Paris, Seuil, 1992.

UEXKÜLL Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, Payot & Rivages, coll. Bibliothèque Rivages, 2010.

VEYNE Paul, *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 1983.

VOLPILHAC Aude, « *Le secret de bien lire.* » *Lecture et herméneutique de soi en France au XVII^e s.*, Paris, Honoré Champion, 2015.

9) Œuvres cinématographiques

KUBRICK Stanley, *A Clockwork Orange*, d'après le roman d'A. Burgess (*A Clockwork Orange*, UK, William Heinemann, 1962), [film], GB, 1971.

MC QUEEN II Steve, *Twelve years a slave*, d'après l'autobiographie de Solomon Northup (*Twelve years a slave*, 1853), [film], USA, 2013.

TARANTINO Quentin, *Django Unchained*, [film], USA, 2012.

Index des notions

- actualisation ... 25, 28, 36-37, 45-46, 93-94, 99-100,
104, 108, 121, 140-141, 145, 165, 193, 274,
327, 329-330
- actuel . 15, 24-28, 35-39, 45-46, 55, 60, 63, 69, 80,
89, 91-94, 96, 98-101, 103-111, 113, 116,
121-123, 132-133, 137, 139-141, 143-147,
151, 153-155, 166, 170, 183, 187-189, 191,
193-194, 198-202, 205-206, 210-211, 221,
234-241, 258, 270, 284, 288, 290-292, 295-
296, 303, 313, 315, 317-321, 324, 327-329,
331-332, 334, 350, 368, 386, 401, 404, 409
- aide . 187, 191, 201-202, 206-208, 212-214, 224,
227, 231, 243, 253, 257, 273-274, 331, 337,
346, 348, 357, 368, 381, 409, 411, 435
- aliénation . 28-29, 194, 203, 284, 286-289, 291, 295,
301, 302, 306, 313-315, 318, 321-322, 326,
328-330, 333-334, 339, 344-345, 421, 435-
436
- aptitude . 22, 26-27, 35, 39, 44-45, 48-49, 51-52, 56,
61, 63-120, 128, 130-131, 133, 137, 140-
142, 145-149, 160-161, 166, 169, 171, 179-
180, 182-183, 200, 207-211, 215, 218, 219,
229, 231, 234, 240, 255, 272, 279, 281, 283-
284, 295, 300, 302, 305, 307-310, 312, 314-
315, 319, 322, 324, 331-333, 335, 343, 349-
352, 355, 357-358, 361-380, 384, 391-394,
401, 422, 426, 436
- augmentation 27, 73, 80, 85, 135, 202-203, 205-206,
212, 272, 310-311, 320, 360, 373, 377-378,
424
- automate 13, 15, 19, 23-24, 31, 49, 77, 81, 113, 116,
118-119, 121-123, 130, 132, 135, 147, 160,
166-167, 170-172, 176, 179, 181, 184-185,
191, 205, 220, 240, 242, 244, 258, 274, 322,
339, 357-358, 375, 378, 388-394, 399-404,
410-411, 416-417, 420, 425, 427, 430, 438
- autonomie 81, 88, 114, 118, 142, 180, 281, 290,
315, 357, 388-390, 422
- capacité 24, 26-27, 35-39, 42, 45, 54-55, 60, 73, 89,
91-104, 108, 110, 112-113, 115, 137, 140-
142, 144-145, 147, 160, 165, 169-170, 172,
180, 182, 189, 194, 200-201, 304, 338, 455
- cause adéquate .. 80, 212, 227, 230, 237, 252, 254,
275, 280, 282, 287, 291- 293, 295, 306, 312,
321-322, 326, 328, 346, 373, 385, 422
- cause inadéquate.. 19, 165, 174, 180, 212, 239, 242,
251, 254, 263, 274-275, 290-291, 295, 299,
321, 346, 381
- changement..... 30-31, 39, 42-50, 56, 63, 68-69, 80,
82-83, 96, 108, 142, 146-149, 151-152, 159-
160, 185, 203, 205-206, 219, 243, 255, 269-

- 270, 274-275, 280-281, 283-284, 287, 295,
318, 327, 329-331, 338, 358, 370, 387, 397,
402, 428
- conscience . 14-15, 45, 47, 80, 114, 143, 173, 176,
179, 182, 191-192, 197, 217, 234, 237, 247,
253, 257-258, 263-264, 269, 391
- constitution ... 41-42, 51, 54-57, 96, 128, 161, 170,
178, 184, 235, 255, 258, 291, 294, 338
- contrainte... 15, 18-22, 66-68, 80, 84, 86, 118, 124,
142, 145, 161, 165-167, 174, 180-181, 188-
190, 209, 211-212, 216-220, 222, 225-228,
231, 234, 236, 238, 241, 244-260, 263, 271,
275, 281-282, 284, 287, 295, 303, 305, 313,
322, 325, 328, 331, 333-341, 344, 346-347,
357, 365-367, 370, 373, 377-378, 383-384,
388, 391, 393, 417-419, 422-423, 425, 428-
429, 431-432, 434, 437
- contrariété ... 17, 46, 66, 70, 81, 125, 166-167, 170,
183, 191-192, 197, 199, 201-213, 217-221,
227, 229-230, 238, 242-243, 245-263, 271-
275, 296-297, 301-303, 306, 311-314, 317,
321-322, 325-326, 328, 331, 333, 337, 339,
346-347, 357, 363-364, 369, 371, 373, 378,
381-383, 407, 424, 431-432, 434
- convenance .. 32, 65, 73, 88, 92, 128, 150, 203-204,
282, 300, 304, 307, 311, 314, 325, 339, 343,
345-346, 349-360, 362-387, 395-396, 411,
413, 417, 437, 438
- coutume..... 52, 57, 59, 87, 100, 157, 178, 223, 399,
400, 402, 404
- diminution 27, 46, 80, 166-167, 191, 196-197, 202-
209, 220-221, 229, 244, 259-260, 272-273,
289, 301, 361, 379
- éducation ... 19, 31, 42, 50, 57, 59, 63, 72-73, 78-80,
87, 121, 134, 150, 160, 176, 178, 182-183,
214, 224-225, 241, 284, 319, 322, 324, 333-
341, 344-345, 362, 367, 381, 387, 395-397,
419
- enchaînement..... 51, 74-75, 85, 98, 110, 118, 129,
137-139, 146, 148, 170-172, 176, 180-185,
195, 200, 219, 221, 236, 241-242, 280, 285,
307, 322, 327, 329, 346, 356, 364, 366-368,
371, 375, 381, 388-389, 397, 437
- enfant 42, 44, 53, 57, 59-61, 63, 69, 71-81, 84-85,
87, 127, 134, 153, 159, 166, 171, 173, 177,
179, 180-182, 191, 193, 201, 214-215, 240-
241, 245-247, 256, 259-261, 264, 275, 302,
331, 333-343, 347-348, 351, 432, 435
- essence. 29, 42, 45-46, 69, 94-95, 98, 105-106, 111,
131, 133, 139, 154, 166-167, 170, 180-181,
185, 195, 205-206, 210, 213-214, 216, 221,
232-241, 258, 263-264, 268, 270-271, 285-
297, 303, 308, 313, 315, 317, 320-334, 340,
349, 350, 352, 360-361, 370, 391
- faculté 39, 45, 74, 80, 92, 100, 103, 108, 111, 117,
141, 145, 158, 178, 190, 194, 238, 246, 286,
306, 366
- forme .. 43-50, 58, 63, 69-70, 82-83, 133-134, 149,
269, 370, 416, 421-422, 430
- gré 16-22, 29-30, 32, 66, 165-168, 210, 219-221,
225-231, 241-259, 262, 268, 271- 275, 285-
286, 301, 314, 323, 333-334, 344, 366, 391,
394, 396, 403, 417-418, 421-422, 429-431,
436-437
- habitude..... 13, 35, 51-53, 58, 77, 88, 97, 119, 130,
138-139, 145-146, 157-160, 170, 172-174,
180, 188-189, 215, 224, 226, 238, 243, 262,
264, 297, 308, 345, 353, 360, 366, 378, 384,
392
- habitus* 19, 24-28, 40, 46, 60, 94, 100, 103, 114-115,
118-121, 126, 139, 141, 144, 154-161, 169,
175-176, 198, 225, 236, 383, 392-393, 399-
401
- impuissance .. 86, 182, 194, 197, 200, 205, 207-210,
229-230, 244, 256, 260, 262, 264-267, 271,

- 273, 280, 286-294, 296, 299, 301, 305-306,
310-311, 313, 317, 319-321, 325, 330-331,
333, 335, 339-342, 344, 348, 355, 358, 363-
369, 378, 379, 386, 393, 395, 397-398, 404,
407, 420, 437
- inconstance..... 13, 32, 86, 116, 122, 149, 153, 160,
184-185, 191, 197, 200, 216, 226, 274,
302, 393-394, 401-402, 404-412, 414, 416-
417, 419, 424, 428
- ingenium* 27, 32, 40, 42, 49, 57, 85, 91-92, 103, 110,
126, 140, 148-154, 157, 160-161, 183, 196,
215, 256, 268, 290-291, 325, 328, 338-339,
342-343, 360, 362, 371-372, 374-375, 396-
397, 399, 401-403, 407, 413, 417, 419, 428,
430, 432-434, 437
- institution..... 23, 31-32, 120, 126, 142, 175-176,
223-224, 226, 275, 282, 305, 348, 369, 394-
396, 398, 400, 402-403, 410-411, 416-417,
419-429, 432, 434-436
- intellectualisme 29-30, 32, 114, 118, 120, 132,
142-143, 155, 160, 185, 194, 217, 236, 276,
279-281, 291, 320, 387, 389, 419
- langage . 20, 35, 37, 41, 57, 59, 75-76, 88, 118-119,
141, 171-173, 176, 343, 349, 352-353, 366,
374-375, 381
- langue 41, 48-49, 58, 71, 76, 140-141, 145-146,
171-172, 240-241, 283, 347-349, 355, 372,
413, 430
- liaison 23, 52, 57-59, 61, 74-78, 84-85, 87-88,
105, 112-114, 117, 121, 146-147, 149-150,
153, 159, 161, 171, 173, 175-180, 215, 223-
225, 241, 268, 294, 322, 351, 363, 364, 401
- libre arbitre 28, 76, 97-98, 124, 143, 234-235,
245-249, 256-258, 282, 354
- libre nécessité 80, 248-253, 275, 287, 305-306,
357-358, 388
- mécanisme..... 19, 23-25, 27, 30, 36-37, 48-49, 65,
87-88, 99, 112-113, 115, 118-126, 134, 137-
138, 140-146, 150, 156-157, 159-160, 165,
171-173, 176, 178, 180, 197, 201, 216-217,
220, 223-224, 231-236, 239, 241-244, 258,
261, 266, 275, 281, 304, 315, 324, 400, 403,
406, 415, 418, 420, 422-426, 429, 432, 435
- médiation 20, 59, 116, 176, 179-181, 274, 419, 421,
425
- mémoire.... 47-49, 53, 57, 60, 68, 87, 105, 107, 131,
133, 156, 173-174, 176, 178, 228, 269-271,
349, 380, 390
- multitude.... 22-23, 31, 148-149, 255, 293, 303, 328,
397-399, 402-406, 409, 411, 414-416, 418-
421, 423, 425, 428-430, 433, 436
- notion commune 128, 131, 133, 236, 281, 325,
347-350, 352-356, 359-362, 365, 367-369,
376, 379-380, 385, 396
- notion universelle ... 53, 73, 127-132, 134, 307, 325,
347, 352-355, 363
- nourrisson 44-48, 71-80, 83-87, 107, 171, 173, 191,
193, 208, 212, 215, 217, 240, 246-247, 253,
275, 290, 297, 302, 306, 318-319, 330-333,
344, 348, 352-353, 384-385
- obéissance..... 14, 29, 43, 51, 66, 77-78, 114-115,
117-118, 122, 124-126, 138, 146, 149, 153,
155, 172-179, 185, 208, 216, 218, 227, 242,
249, 251-253, 257, 268, 279, 314, 320, 326,
334, 339-340, 361, 371, 382, 388, 394, 400,
403, 406-409, 417-420, 422-423, 428, 433-
435, 437
- plastique 42, 48-51, 59, 63, 240, 242, 318, 320, 327,
335, 356, 358, 403
- pouvoir . 20, 26-27, 29-31, 35-36, 38-39, 44, 63, 66,
70, 81, 92-94, 97, 99, 104, 107-108, 110,
113, 144-145, 151, 171-172, 175, 179, 182-
183, 187, 190, 192-196, 200, 203, 208-211,
222, 230, 247-248, 250, 255-256, 263-264,
267, 270, 279-280, 288, 291, 293, 297, 299,

- 303-304, 306, 311, 313, 315, 317-320, 322, 324, 326, 332, 334-335, 337, 360, 363-364, 369, 375, 383, 385-386, 400-402, 406, 409-410, 414, 418, 421, 425, 427, 430-437
- pratique ..13-24, 28-30, 32, 45, 54, 59, 61, 85, 88, 92, 93, 95, 99-101, 109, 112-126, 131-132, 137, 139, 141, 144, 148-150, 154-161, 169, 172, 177, 185, 225, 236, 242, 244, 274, 319, 323, 327, 352, 354, 356, 369-370, 376, 379, 382, 386-388, 392-393, 396, 399-403, 407, 409, 416, 422, 437, 448
- relais 20-21, 135, 161, 165, 171, 175-176, 217, 220, 222, 224, 226, 231, 242, 250, 254, 263, 268, 274, 331, 335, 338-340, 434
- sagesse . 44-45, 63, 72, 79, 81-82, 85-86, 88, 148, 150-151, 153, 157, 168, 195, 200, 205, 211, 214, 216, 218-219, 253, 259, 261-263, 265-266, 279, 281, 286-287, 290, 295-296, 299, 304-307, 312-313, 319, 321-323, 325, 327, 329-330, 336, 342-343, 351, 353-358, 364, 370, 372-375, 382, 388, 392, 394, 396-397, 405, 407-408, 418, 420, 425, 430, 434, 437-438
- savoir-faire 24, 35, 92, 99, 121, 137, 139-140, 144-147, 160, 218, 220, 274, 329, 357, 366-367, 373, 378, 382, 388
- schéma. 115, 127-128, 132, 134, 154, 171, 173-174, 255, 312, 325, 353
- schème..... 25, 112-118, 121-122, 124-128, 131, 133-134, 173, 188, 226, 286-287
- servitude 22, 30, 44, 65, 78, 166, 178, 185, 207, 227, 244, 248-250, 254, 257, 260, 275, 281, 284-287, 291-293, 296-297, 306, 308, 311, 314-315, 319, 329, 333-334, 337, 339, 342, 344-345, 355, 366, 370, 372, 390, 396, 398-403, 414, 417, 421, 426, 430, 432-438
- spontanéité ... 17-18, 29, 42, 52-53, 57, 83, 87, 117, 119, 125, 152, 158, 171-172, 174, 179-181, 185, 190-191, 216, 225, 239, 246-247, 249-250, 252-254, 256, 258, 296, 298, 300, 303, 305, 319, 327, 333, 337-340, 343, 346, 362, 368, 375, 381, 384, 390, 395, 406, 414, 417, 425
- transformation 42-43, 59-60, 67, 69, 82-83, 96, 147, 268-270, 298, 331, 358, 381, 395
- variation ..42, 44, 46, 51, 53-58, 66-70, 74, 82, 86, 92, 107-108, 125, 147-152, 182, 202, 205, 209, 213, 215-218, 232-233, 240, 242, 244, 312, 377-379, 394, 401, 404, 411-414, 416-417, 419, 424, 426
- vertu ..21, 24, 27, 37, 78, 100-103, 107, 131, 140, 154-160, 169-170, 175, 179, 194-195, 197, 200, 209, 210, 213, 222-224, 247, 255, 262, 265-266, 271, 279, 281, 285-296, 300-301, 303-306, 313-315, 317-318, 320-323, 325-332, 336-341, 345, 358, 363-366, 368, 371-372, 376-379, 383, 385-388, 391-393, 396-397, 401, 415, 417-418, 420, 422, 425, 429, 431-433, 436-438
- volonté. 13-14, 16, 20-21, 23, 30-31, 66, 75, 94, 97, 103, 124, 137, 142-143, 152, 154-155, 157, 158-159, 160, 165-167, 177, 183, 188-189, 192-194, 196, 200, 221-223, 226-227, 234-235, 238, 246-248, 250, 252, 255-256, 259, 279, 339, 352, 354, 380, 388, 390, 398-400, 402-404, 415-416, 418-419, 420, 423, 433-434, 437
- volontiers..... 16, 22, 29, 116, 166-167, 174, 221, 226-227, 245, 252-255, 262, 268, 339, 398, 432, 434
- vulgaire . 58, 65, 92, 154, 184, 261, 304, 307, 336, 338, 343, 363, 372, 375, 394-395, 397-398, 401, 404, 406-407, 410-412, 414-415, 418, 430-431, 434, 436

Index des auteurs

<p>Abensour M. 399, 440</p> <p>Ackerknecht E. H. 54, 454</p> <p>Agamben G. 417, 449</p> <p>Alquié F. 42, 103, 440, 450, 451</p> <p>Althusser L. 101, 449</p> <p>Andrault R. 43, 58, 65, 67, 216, 440</p> <p>Ansaldi S. 148, 149, 399, 404, 415, 418, 440</p> <p>Aristote.. 25, 26, 35, 40, 94, 99-101, 103, 118, 129, 144, 154-156, 158, 161, 169-170, 224, 287, 392, 449</p> <p>Armstrong D. M. 38, 144, 454</p> <p>Armstrong I. 16, 440</p> <p>Atkins D. 16, 381, 440</p> <p>Atlan H. 259, 390, 441</p> <p>Bach E. 141, 455</p> <p>Bachelard G. 183, 341, 449</p> <p>Balibar E. 269, 404, 421, 426, 441, 452</p> <p>Beauvois J.-L. 231, 457</p> <p>Bentham J. 432, 450</p> <p>Billecoq A. 426, 441</p> <p>Bimbenet E. 120, 448</p> <p>Bourdieu E. 24, 35, 37, 113, 115, 120, 122, 124-125, 138, 141, 143-144, 242, 455</p> <p>Bourdieu P. 20-22, 24-26, 28, 30, 32, 40, 57, 59-60, 65, 87, 91, 96, 112-122, 124, 126, 142, 146,</p>	<p>154, 156, 160-161, 169, 172-173, 176-177, 190-191, 221-222, 225-226, 235-236, 244, 259, 335, 339, 344, 369, 391-392, 399-403, 414, 422-424, 426-428, 432, 434-435, 443, 445, 447-449</p> <p>Bouveresse J. 119, 141, 448, 455</p> <p>Bove L. 23, 28, 50, 77, 161, 180, 185, 243, 264, 281, 302, 331, 383, 389, 399, 425, 430, 440, 441, 446</p> <p>Brasil-Neto J. <i>et al.</i> 258, 259, 457</p> <p>Busse J. 293, 441</p> <p>Canguilhem G. 68, 450</p> <p>Cartwright N. 35, 455</p> <p>Changeux J.-P. 60-61, 457</p> <p>Chapouthier G. 60, 457</p> <p>Chauviré Ch. . 24, 35, 115, 137, 140, 142, 161, 448, 453, 455, 456, 457</p> <p>Choi S. 35, 455</p> <p>Cicéron 78, 337, 404, 457</p> <p>Citton Y. 23, 28, 441, 443, 445, 446, 447</p> <p>Cometti J.-P. 142, 453</p> <p>Del Lucchese F. 255, 293, 399, 405, 425, 442</p> <p>Deleuze G. 95, 264, 287, 317, 323, 329, 417, 441, 442, 444, 450, 453</p>
---	---

- Descartes R. 27, 41, 53, 98, 109, 122, 152, 154-159,
172, 177, 192-193, 222-224, 231-233, 239,
246-248, 250, 255-257, 281, 290, 334, 374,
389, 401, 450
- Descombes V. 142, 450
- Desgrippes G. 400, 453
- Dewey J. 42, 180, 188-189, 450
- Dostoïevski F. 13, 20, 169, 187, 457
- Durkheim E. 30, 324, 450
- Efrain F. 113, 455
- Eliot G. 15-16, 18, 20, 41, 262, 272, 320, 381, 440,
457
- Engel P. 138, 455
- Foucault M. 303, 417, 421, 445, 450
- Garreta G. 188-189, 453, 454, 455, 456
- Gautier Cl. 116, 120, 448
- Gnassounou B. 35, 38, 456, 457
- Hansen T. *et al.* 134, 458
- Hebb D. O. 60, 458
- Henry J. 27, 42, 58, 69, 91, 96, 99, 198, 255, 281,
381, 442
- Héran F. 94, 100, 114, 175, 456
- Hervet C. 172, 366, 375, 442
- Hippocrate 25, 458
- Hobbes Th. 15, 178, 189, 323-324, 396, 419, 427,
450
- Hume D. 124, 400, 403, 450
- Husserl E. 114, 451
- Israël N. 45, 102, 402, 442
- Jacobson A. J. 17, 451
- James W. 381, 391, 451
- Jaquet Ch. 22, 28, 44, 48, 109, 126, 199, 202, 259,
281, 282, 297, 325, 361, 375, 390, 396, 399,
402, 403, 425, 441, 442, 443, 444, 445, 446,
447, 451
- Kant E. 103, 116, 117, 142, 366, 414, 451
- Kistler M. 35, 38, 456, 457
- La Boétie E. 400, 403, 451
- Lagrée J. 51, 91, 426, 439, 442
- Lahire B. 24, 28, 221, 222, 458
- Laporte J. 157, 158, 454
- Laux H. 51, 383, 442
- Laval Ch. 20, 432, 451
- Lazzeri Ch. 28, 359, 379, 395, 400, 419, 427, 442,
443, 444, 447, 454
- Leibniz G. W. 69, 121, 172, 190-191, 202, 224-226,
239, 392, 449, 451
- Lemoine S. 417, 454
- Locke J. 35, 269, 451, 452
- Lordon F. 22, 23, 28, 31, 123, 126, 176, 185, 250,
286, 315, 339, 401, 403, 417, 425, 427, 428,
433, 434, 435, 436, 441, 443, 445, 446, 447
- Lucrèce 55, 452
- Macherey P. 95, 235, 249, 281, 305, 392, 443, 444,
449
- Malebranche N. 53, 159, 223-225, 452
- Mandeville B. 431, 432, 452
- Manzini F. 392, 444
- Marion F. 25
- Marion J.-L. 157
- Marx K. 21, 22, 101, 219, 308, 315
- Marzano M. 231, 452
- Matheron A. 32, 176, 177, 233, 279, 280, 281, 303,
329, 330, 335, 366, 367, 373, 377, 396, 416,
419, 420, 421, 425, 429, 437, 438, 444
- Michel M. 259, 458
- Mignini F. 395, 439, 444
- Milgram S. 176, 177, 458
- Mill J. S. 207, 296, 452
- Montag W. 380, 444

- Moreau J..... 25, 169, 170, 454
- Moreau P.-F. 22, 23, 28, 50, 51, 56, 57, 88, 91, 121,
148, 178, 196, 243, 324, 334, 389, 390, 392,
396, 398, 399, 402, 403, 408, 414, 416, 418,
424, 428, 429, 430, 439-447
- Morfino V..... 399, 444
- Müller D..... 60, 458
- Mumford S. 27, 456
- Naccache L..... 179, 259, 458
- Nadler S..... 399, 444
- Negri A..... 303, 414, 421, 444
- Nicole P..... 53, 337, 452
- Nietzsche F..... 20, 264, 452
- Nisbett R. E. *et al.* 259, 458
- Ogien A. 24, 35, 137, 140, 453, 455, 456, 457
- Orléan A. 31, 443, 445
- Pascal 78, 266, 336-338, 342, 392, 399, 400, 402,
452, 454
- Peirce Ch. S..... 74, 93, 122, 130, 137-141, 143-145,
188, 452
- Platon..... 25, 452
- Poe A. E. 22, 29, 458
- Quine W. V. O. 37, 38, 115, 456
- Racine J..... 182, 336, 337, 458
- Ramond Ch. 144, 145, 418, 429, 432, 439, 445, 456
- Rey J. F..... 114, 449
- Reynolds R. F. *et al.*..... 133, 458
- Rigal E..... 143, 445, 453
- Robbins D..... 114, 449
- Rodrigo P. 100, 169, 170, 454
- Rousset B. 155, 454
- Ruyer R. 173, 452
- Ryle G. 24, 35, 144, 453
- Saada J..... 178, 445
- Schrödinger E..... 124, 458
- Sévérac P. ...22, 28, 44, 48, 58, 95-96, 104-105, 109,
121, 128, 203, 248-249, 259, 281, 286-287,
297, 302-303, 317, 331-332, 334, 390-392,
396, 399, 402, 403, 421, 425, 428, 441-447
- Sextus Empiricus..... 54, 55, 56, 453
- Simondon G..... 393, 453
- Soulez A. 142, 143, 453, 454
- Suhamy A. 22, 44, 48, 109, 259, 281, 297, 303, 390,
396, 399, 402, 403, 425, 441, 442, 443, 444,
445, 446, 447
- Thomas d'Aquin. 25, 100, 144, 154, 155, 159, 160,
453
- Thomson I. J. 36, 38, 456
- Throop C. J. *et al.* 114, 448, 449
- Tiercelin Cl..... 36, 38, 139, 144, 454, 456
- Tosel A. 235, 281, 329, 370, 446
- Toto F. 336, 446
- Uexküll J. von 70, 84, 458
- Vampoulis E..... 232, 446
- Veyne P. 321, 458
- Viljanen V. 38, 446
- Vinciguerra L. 41, 46, 48, 74, 75, 122, 123, 128,
130, 131, 154, 269, 356, 364, 376, 381, 446
- Visentin S. 399, 446
- Volpilhac A. 337, 459
- Weber D. 125, 419, 454
- Weik E..... 225, 449, 454
- Wittgenstein L. ... 115, 119, 140-144, 161, 173, 189,
453
- Zac S. 233, 446
- Zaoui P. 281, 446
- Zarifian Ph..... 414, 446
- Zarka Ch..... 419, 454
- Zourabichvili F..... 71, 302, 340, 446

Table des matières

REMERCIEMENTS	5
SOMMAIRE	9
AVERTISSEMENT	11
INTRODUCTION GÉNÉRALE	13
1) POUR UNE INTELLIGENCE DE LA PRATIQUE	13
2) UN CONCEPT SPINOZISTE DES DISPOSITIONS	21
3) UNE HISTOIRE DE FLOU	23
4) UNE CONCEPTION DISPOSITIONNALISTE DE L'ÉTHIQUE SPINOZISTE	28
PARTIE 1. DISPOSITIONS DU CORPS ET APTITUDES	33
INTRODUCTION	35
CHAPITRE I DISPOSITIONS DU CORPS : PLASTICITÉ ET SINGULARITÉS INDIVIDUELLES	41
1) FORME ET DISPOSITION : IDENTITÉ ET PLASTICITÉ DU CORPS	43
2) TRACES ET TRACÉS SINGULARISANTS : PLASTICITÉ DES PARTIES DU CORPS	47
3) MANIÈRES SINGULIÈRES DE SENTIR ET D'OPINER SELON LES DISPOSITIONS CORPORELLES	53
4) L'HISTOIRE FAITE CORPS	56
CHAPITRE II DES DISPOSITIONS AUX APTITUDES	63
1) DISPOSITIONS MULTIPLES, APTITUDES PLURIELLES	64
2) COMMENT PETIT HOMME DEVIENDRA GRAND	70
3) ENTRETIEN, AUGMENTATION OU DIMINUTION DES APTITUDES : POUR UNE CULTURE DU CORPS ET DE L'ESPRIT	80
CHAPITRE III UNE APTITUDE EST-ELLE UNE CAPACITÉ VIRTUELLE OU UNE DISPOSITION ACTUELLE ?	91

1) CAPACITÉS ET APTITUDES	93
2) L'APTITUDE : UNE MANIÈRE D'ÊTRE OU UNE MANIÈRE DE PARLER DE L'ÊTRE ?	104
3) L'APTITUDE EST-ELLE UNE DISPOSITION TRANSPOSABLE, UN SCÈME OPÉRATOIRE ?	112
4) LE FLOU N'EST PAS INDÉTERMINÉ, LE VAGUE N'EST PAS INACTUEL.	122
CHAPITRE IV PEUT-ON PARLER DE DISPOSITIONS DURABLES ?	137
1) SAVOIR FAIRE N'EST PAS FAIRE	140
2) L'INGENIUM ET LES DISPOSITIONS DURABLES	148
3) PEUT-ON PARLER D'HABITUS ?	154
<u>PARTIE 2. LA PRODUCTIVITÉ CONTRAINTE DE L'AGENT : LA DISPOSITION COMME AMOR FATI</u>	<u>163</u>
INTRODUCTION	165
CHAPITRE V ÊTRE DISPOSÉ, C'EST ÊTRE AUSSITÔT DÉTERMINÉ.	169
1) ÊTRE DISPOSÉ, C'EST ÊTRE AUTOMATIQUEMENT DÉTERMINÉ : LA VITESSE DES DISPOSITIONS.	170
2) VITESSE DES DISPOSITIONS ET COMPLEXITÉ DES FRAYAGES EMPRUNTÉS	176
3) LE DÉSIR ENCHAÎNÉ	181
CHAPITRE VI LA DISPOSITION, ENTRE LE MANIFESTE ET LE POSSIBLE : L'ACTUEL CONTRARIÉ	187
1) L'ACTUEL N'EST PAS LE MANIFESTE, LE LATENT N'EST PAS VIRTUEL : LES CONTRARIÉTÉS INTERNES.	191
2) LES DISPOSITIONS COMME TENDANCES	199
3) LES EFFORTS CONTRARIÉS OU AIDÉS PAR LES CAUSES EXTÉRIEURES	207
4) TYPOLOGIE DES PASSIONNÉS : L'ENFANT, LE DÉLIRANT ET L'HOMME ORDINAIRE	215
CHAPITRE VII ÊTRE DISPOSÉ, C'EST ÊTRE AUSSI BIEN DISPOSÉ.	221
1) QUOI QU'ON FASSE, ON LE FAIT DE GRÉ.	225
2) EN QUEL SENS SPINOZA EST-IL MÉCANISTE ? MÉCANISME ET ONTOLOGIE DE LA PUISSANCE	231
3) POUR UN MÉCANISME INTELLIGENT	234
4) L'AGENT AUTOMATE	240
CHAPITRE VIII « CHACUN VIT CONTENT DE SA NATURE TELLE QU'ELLE EST CONSTITUÉE ET S'EN RÉJOUIT »	245
1) CONTRAINTES ET CONTRARIÉTÉS	246
2) PLUS ON EST BÊTE, PLUS ON SE CROIT LIBRE	254
3) ÊTRE TRISTE, C'EST ENCORE SE RÉJOUIR DE SOI	259
4) TOUTE MORT N'EST QU'UN MEURTRE.	268
<u>PARTIE 3. DISPOSER À LA LIBERTÉ</u>	<u>277</u>
INTRODUCTION	279
CHAPITRE IX TOUT HOMME EST DISPOSÉ À LA VERTU, I.E. TOUT HOMME EST VERTUEUX.	285

1) TOUT LE MONDE AGIT SELON LES LOIS DE SA NATURE PROPRE.	287
2) TOUS LES HOMMES NAISSENT ACTIFS, MAIS PEU LE DEVIENNENT.	295
3) DIS-MOI COMMENT TU ES DISPOSÉ, JE TE DIRAI COMBIEN TU JOUIS.	306
CHAPITRE X « DEVIENS CE QUE TU ES »	317
1) L'IMAGINATION ET LA RAISON, MAIN DANS LA MAIN	318
2) DE LA NÉCESSITÉ DE S'ALIÉNER	328
3) DISPOSÉ À LA LIBERTÉ, DISPOSER À LA LIBERTÉ : LA CONTRAINTE ÉDUCATIVE	333
4) DES « DISPOSITIONS DU DEHORS » AUX « DISPOSITIONS DU DEDANS » : LA DIFFICILE ÉMANCIPATION DE LA FORCE NATIVE DE L'ENTENDEMENT	345
CHAPITRE XI APPRENDRE À BIEN AGIR, SE DISPOSER À PENSER VRAI	357
1) LE CERCLE VICIEUX DE LA VERTU : CONNAISSANCE DU DEUXIÈME GENRE ET APTITUDES DU CORPS	358
2) ÊTRE APTÉ À AGIR, C'EST DU MÊME COUP ÊTRE APTÉ À COMPRENDRE : LE CERCLE VERTUEUX DE LA VERTU.	365
3) PRODUIRE UN CORPS DONT LES AFFECTIONS SUIVENT UN ORDRE CONFORME À L'ENTENDEMENT	377
4) LIBRE NÉCESSITÉ ET AUTOMATICITÉ	387
CONCLUSION	395
1) QUE FAIRE EN ATTENDANT ?	395
2) DES AUTOMATES INCONSTANTS	404
3) DES AUTOMATES SEMBLABLES MAIS VARIÉS	411
4) L'ÉTAT AUTOMATE : POUR UNE « REALPOLITIK DE LA RAISON »	417
5) UNE DRÔLE DE LIBERTÉ !	430
BIBLIOGRAPHIE	439
1) ŒUVRES DE SPINOZA	439
2) COMMENTAIRES SUR L'ŒUVRE DE SPINOZA	440
3) ŒUVRES DE PIERRE BOURDIEU	447
4) COMMENTAIRES SUR L'ŒUVRE DE PIERRE BOURDIEU	448
5) AUTRES PHILOSOPHES	449
6) COMMENTAIRES	453
7) ŒUVRES PORTANT SUR LES DISPOSITIONS	454
8) AUTRES ŒUVRES	457
9) ŒUVRES CINÉMATOGRAPHIQUES	459
INDEX DES NOTIONS	461
INDEX DES AUTEURS	465

Résumé : Cette recherche vise à élaborer une théorie de la pratique et une philosophie morale qui n'accorderaient aucune réalité à des possibles ou à des virtualités. Si l'inspiration bourdieusienne hante notre propos, c'est à partir de Spinoza que nous tentons dans un premier temps de construire un concept de disposition qui soit débarrassé de toute connotation indéterministe en référant les dispositions à des états de corps actuels et en clarifiant le sens de la notion, trop souvent confondue avec d'autres (aptitude, capacité, *habitus*). Nous montrons dans une deuxième partie que l'incorporation de l'extériorité dans des dispositions actuelles s'accompagne, conformément à la philosophie spinoziste, d'un effort nécessaire et déterminé pour accomplir aussitôt ce que l'agent est condamné à accomplir. La disposition désigne une puissance qui va au bout de ce qu'elle peut, abstraction faite de contrariétés internes ou externes. Si la puissance d'agir peut augmenter ou diminuer, l'effort ne peut être qu'aidé ou contrarié. L'agent est donc un automate, mais un automate qui s'efforce d'effectuer de gré et nécessairement ce qu'il est forcé d'effectuer, même s'il s'avère que c'est pour le pire. Cela nous conduit dans une troisième partie à contester les interprétations de la philosophie pratique spinoziste en terme d'aliénation. Nous montrons aussi que l'intellectualisme spinoziste doit être largement redéfini, la libération ne pouvant s'effectuer sans compter sur les « dispositions du dehors », y compris l'imagination d'un progrès possible. Enfin, si l'agent automate se signale par la grande inconstance de ses dispositions, il faut le disposer à agir dans un sens favorable à la raison. Le fonctionnement de l'État doit reposer sur la seule mécanique des institutions, puisqu'il est acquis qu'on ne peut vraiment compter sur personne.