



HAL
open science

Vivre vraiment. Seuil et persévérance, avec Spinoza

Marion Blancher

► **To cite this version:**

Marion Blancher. Vivre vraiment. Seuil et persévérance, avec Spinoza. Philosophie. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2022. Français. NNT : 2022ENSL0020 . tel-03880942

HAL Id: tel-03880942

<https://theses.hal.science/tel-03880942>

Submitted on 1 Dec 2022

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 : 2022ENSL0020

THÈSE

en vue de l'obtention du grade de Docteur, délivré par
l'École Normale Supérieure de Lyon

École Doctorale N°487
École Doctorale de Philosophie

Discipline : Philosophie

Soutenue publiquement le 29/09/2022, par :

Marion Blancher

Vivre vraiment

Seuil et persévérance, avec Spinoza

Devant le jury composé de :

JAQUET Chantal	Professeure des universités	Université Paris 1 Panthéon Sorbonne	Rapporteuse
SEVERAC Pascal	Professeur des universités	Université Paris-Est Créteil	Rapporteur
ANTOINE-MAHUT Delphine	Professeure des universités	Ecole normale supérieure de Lyon	Examinatrice
HENRY Julie	Maîtresse de conférences	Ecole normale supérieure de Lyon	Examinatrice
RENZ Ursula	Professeur	Karl-Franzens-Universität Graz	Examinatrice
MOREAU Pierre-François	Professeur émérite	Ecole normale supérieure de Lyon	Directeur de thèse

Tu dois changer ta vie.

Rainer Maria Rilke

*Sommes-nous près ou loin de notre conscience
Où sont nos bornes nos racines notre but.*

Paul Eluard, « Notre mouvement »,
dans *Le dur désir de durer*

*À celles et ceux qui franchissent des seuils et persévèrent,
à celles et ceux qui les accompagnent.*

Remerciements

Il m'avait semblé, avant même de lire Spinoza, que sa philosophie engageait la vie de celles et ceux qui le lisent. C'est en partie ce qui m'a conduite à suivre ce philosophe avec certains de ses lecteurs et lectrices, qui furent aussi des maîtres. Leur engagement dans leurs recherches comme leur attitude m'ont beaucoup inspirée et m'ont encouragée à aller moi-même au bout de ce travail.

Je remercie sincèrement mon directeur de thèse, Pierre-François Moreau, pour son humanité rare et la constance de sa disponibilité et de son soutien ; il fut aussi, je crois, un fin stratège pour m'aider à dépasser les passions et croyances qui ont pu faire obstacle à la réflexion et à l'écriture, à ma croissance tout simplement. Je remercie également Ursula Renz qui m'a accueillie dans les meilleures conditions et avec une grande générosité au sein du projet de recherche « Spinozistic Life Form » à Klagenfurt, en Autriche. Sa rigueur autant que sa passion ont été ses meilleurs encouragements. Que soient remerciés également les autres membres du projet, celles et ceux qui nous ont rejoint pour les Workshops ayant rythmé cette recherche commune : leurs questionnements, leur réflexion et leur amitié ont nourri mes propres recherches.

Merci à Julie Henry, Delphine Antoine-Mahut, Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, Laurent Bove, Gaye Çankaya Eksen, Michael Della Rocca, Justin Steinberg, Martin Saar, et d'autres encore qui m'ont introduite à la recherche et ont été de riches interlocuteurs.

Merci aux amis du Séminaire spinoziste et du Laboratoire Junior « Imagination et discours à l'âge classique », tout particulièrement Blanche et Odile, dont les questions et l'amitié n'ont cessé de me faire avancer.

Ce travail s'ancre dans l'expérience et je remercie ici Fanny, Martin, toutes celles et ceux de l'association Anciela avec qui nous avons cherché comment soutenir les initiatives et engagements citoyens à Lyon, pour une société plus écologique et solidaire. L'association de la Route de Jérusalem-École de Paix et les multiples rencontres qu'elle a permises ne sont pas pour rien non plus dans cette étude de la vie humaine et de sa diversité – merci à ces marcheurs-chercheurs.

Enfin, s'il m'a fallu accepter de franchir seule le seuil de l'écriture, ce travail est définitivement commun, par l'implication de ma famille, de tous les amis et amies, de toutes les personnes rencontrées, qui ont eu de l'intérêt pour ce questionnement et qui ont su si bien me donner confiance en témoignant de leur joie partagée à voir ce travail aboutir. Qu'ils et elles en soient très chaleureusement remerciés.

SOMMAIRE

Remerciements

Sommaire

Avertissement

INTRODUCTION 7

PREMIÈRE PARTIE : Ce quest vivre pour un homme. 38

Chapitre 1 : Préliminaires. L'illusion d'être libre et ses conséquences.

Chapitre 2 : Une perspective structurelle.

Chapitre 3 : Une perspective expérientielle.

Chapitre 4 : Une perspective existentielle.

DEUXIÈME PARTIE : Seuils 261

Chapitre 5 : La maladie.

Chapitre 6 : *Fluctuatio* et conflits de l'âme.

Chapitre 7 : Expériences déceptives et désir d'un vrai bien, d'une vraie vie.

TROISIÈME PARTIE : Persévérance 362

Chapitre 8 : Engagement et moyens de parvenir au vrai bien.

Chapitre 9 : De la difficile fidélité à l'obligation fictionnelle.

Chapitre 10 : Confiance et accompagnement.

CONCLUSION 427

Bibliographie

Index des auteurs et des notions

Index des figures

Table des matières

Avertissement

Éditions citées

Sauf mention contraire, nous citons les textes de Spinoza dans les traductions françaises suivantes :

- *Court traité*, traduction de Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1964 ;
- *Traité de la réforme de l'entendement*, traduction de Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1964 ;
- *Traité théologico-politique*, traduction de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, Presses Universitaires de France, 1999 ;
- *Éthique*, traduction de Bernard Pautrat, réédition en Points Essais, 1999 ;
- *Traité politique*, traduction de Charles Ramond Paris, Presses Universitaires de France, 2005 ;
- Correspondance, traduction de Maxime Rovere, Garnier Flammarion, 2010.

Nous faisons également référence à la traduction anglaise d'Edwin Curley : *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 1 and 2, Princeton, Princeton University Press, 1985

Abréviations

Lorsqu'ils sont abrégés, les titres des œuvres de Spinoza le sont sous la forme suivante :

CT : - *Court traité*, suivi du numéro du paragraphe, selon la délimitation de Charles Appuhn.

TRE : *Traité de la réforme de l'entendement*, suivi du numéro du paragraphe, selon la délimitation de Charles Appuhn.

E : *Éthique*, suivi du numéro de la partie en chiffres romains et de celui de la proposition en chiffres arabes.

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

INTRODUCTION

1. Une question existentielle

Avant d'être une question pour les philosophes, l'interrogation « comment vivre ? » est susceptible de traverser l'existence de chacun, mais aussi de chaque groupe humain ; elle se pose alors en première personne : comment dois-je ou comment devons-nous vivre ? Ce questionnement devient, à certains moments de la vie, une urgence tout en restant paradoxal : comment pouvons-nous interroger et décider de la manière de mener cette existence qui est la nôtre (personnelle ou commune) alors même qu'elle paraît, en grande partie, dépendre d'un ensemble de choses qui nous échappent ? Vivre n'est-il pas ce qu'il y a de plus spontané, ce qui précisément est donné et à partir de quoi seulement toute question se pose, toute activité se détermine ? Le fait même de vivre ne semble pas, au premier abord, relever de la réflexion et encore moins de la délibération et des décisions qui s'ensuivraient. Certes, on ne décide pas des processus naturels selon lesquels notre organisme fonctionne, vit, évolue. Ces processus se déroulent la plupart du temps à notre insu, sans que l'on en ait conscience et encore moins qu'on ait à en décider l'issue et la façon¹. Mais nous ne décidons pas non plus de bon nombre de relations que nous entretenons avec les autres et les choses qui nous entourent, alors même que nous pouvons parfois avoir l'impression de les nouer délibérément. Il y a donc un paradoxe à se demander comment vivre si l'on s'en tient au sens biologique de la vie, et le paradoxe demeure pour un ensemble d'activités auxquelles nous dispose notre inscription dans un environnement naturel mais aussi social et culturel. Notre manière de sentir et de réagir, notre manière de nous exprimer dans un langage commun aux hommes avec lesquels nous vivons ou qui nous ont précédés, notre manière même de penser et de donner sens à ce que nous vivons, tout cela semble *se* faire et précéder toujours la conscience que nous en avons. La dimension affective de la vie humaine, éminemment liée à la dimension sociale et culturelle, semble, elle aussi, être déterminée par un ensemble de conditions qui échappent à ou précèdent toujours la question du *comment* vivre. Si la manière dont nous vivons ne relève pas de notre décision et

¹ En réalité, la manière dont nous pensons et agissons peut influencer ces processus naturels : notre alimentation, toutes nos activités, les exercices physiques, spirituels que nous pouvons entreprendre modifient le fonctionnement de notre corps, ses aptitudes, ses limites et son vieillissement aussi... Les plus anciennes traditions philosophiques, spirituelles et médicales en témoignent déjà et se sont attelées à en définir les modalités. Des études scientifiques se sont attachées ensuite et s'attachent encore à expliquer cette influence indirecte que l'on peut avoir sur le fonctionnement physiologique de son propre organisme.

échappe la plupart du temps à notre réflexion, que signifie cette question du « comment vivre » ? Que permet-elle en réalité ? Ne doit-elle pas céder la place à une autre question qui consisterait plutôt à se demander comment *de fait* vivent les hommes ou encore en quoi consiste la vie humaine, selon l'essence de l'homme et son inscription dans la nature ? Une telle reformulation du questionnement, qui partirait du caractère apparemment inadéquat de la question du « comment vivre », ne se contente pas de rectifier la question mais change aussi, pour cela, de perspective et de sujet pronominal : la question se pose désormais à la troisième personne, dans une visée épistémique, alors que la question du « comment vivre » se pose en première personne (singulier ou pluriel) et a une dimension existentielle qui semble conduire plus directement à une visée pratique (éthique et politique)¹. On peut relire ainsi l'histoire de la philosophie en distinguant deux types d'approches qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre : l'une cherche à connaître et interroger la nature des choses et l'autre cherche à déterminer la manière de bien vivre. Que cherche le philosophe : une sagesse plutôt théorique ou une sagesse plutôt pratique ? La première approche s'identifie davantage à une démarche épistémique s'apparentant aux sciences. La deuxième approche s'identifie quant à elle à une démarche éthique directement liée à l'action, à une attitude à adopter. La question du « comment vivre ? » relève plutôt de l'approche éthique même si sa résolution semble supposer la connaissance de la nature des choses, et en premier lieu la nature des hommes, de leur environnement et de leurs actions.

En revenant à la dimension existentielle de la question du « comment vivre », nous nous rendons attentifs à la façon dont cette question se pose pour un individu ou un groupe : la manière même dont elle surgit et semble s'imposer à certains moments de l'existence de cet individu ou de ce groupe, dans certaines circonstances ou à l'occasion de certaines expériences, que l'on pourra dire déterminantes par ce qu'elles suscitent chez ceux qui les vivent, ou du moins prennent conscience de ce qu'elles produisent en eux. Ces moments peuvent être vécus comme des moments de crise, dans la mesure où la crise, manifeste et momentanée, vient du fait que l'existant, vécu comme ordinaire, perd son caractère d'évidence et sa raison d'être. La crise appelle un changement, ou plutôt manifeste le changement déjà amorcé qui nécessite une *issue* – que ce soit une modification de ce qui existait jusqu'alors, ou bien, au moins, une re-stabilisation de ce qui est ébranlé et rendu incertain dans ce moment de crise. L'« issue » diffère de la « solution » qui, elle, répond de manière univoque et efficace à un problème. L'issue

¹ La perspective épistémique, qui vise à connaître les hommes tels qu'ils sont, peut être le fondement d'une pratique, éthique et politique. C'est ce que préconise une approche réaliste comme celle de Spinoza et avant lui Machiavel, insistant sur les risques d'une politique utopiste ou moralisatrice.

indique davantage l'itinéraire à parcourir et le fait qu'elle est seulement un dépassement de la crise qui ne règle pas nécessairement toutes les difficultés ni ne répare ce qui a pu être ébranlé par la crise. L'issue de la crise est souvent, en réalité, un seuil, un lieu de passage, vers un cheminement à entreprendre ou à poursuivre. *Crisis*, en latin, comme *krisis* en grec, désigne le paroxysme d'une maladie, où un basculement a lieu, vers une guérison ou vers la mort. Ces termes désignent aussi la décision, susceptible de conduire à une issue nouvelle. La crise est donc le moment où une décision *doit* être prise, là où, précédemment, les choses pouvaient être vécues telles qu'elles étaient, telles qu'elles se présentaient, sans avoir à être interrogées ni décidées¹. La question « comment vivre ? » émerge et prend son sens dans un tel moment de malaise et d'incertitude où la vie vécue jusqu'alors sans conscience ni délibération, n'est plus vivable telle qu'elle était. Pour l'organisme malade, cette question et la recherche d'une autre manière de vivre se posent implicitement², à un niveau de la vie que l'on peut dire biologique. Mais lorsque la question se pose explicitement, dans un moment critique, appelant celui qui le vit à décider d'une nouvelle manière de vivre, la vie est comprise et vécue comme existence singulière : il s'agit de la vie que l'on parcourt, moment après moment, en tant qu'individu ou groupe *singulier* qui se constituent au fil de leurs expériences successives et peuvent se reconnaître comme tels.

Cette dimension existentielle de la vie *dépend* des autres dimensions, évoquées précédemment : la vie au sens biologique et la vie culturelle et sociale, commune à certains hommes. La question « comment vivre » est *impliquée* dans ces dimensions, mais plus ou moins implicitement. Elle est contenue dans chacun de nos actes, chacune de nos attitudes, et même chaque événement susceptible de reconfigurer notre vie dans toutes ses dimensions³, mais plus particulièrement encore dans des moments critiques, comme la maladie, ou des moments

1 Dans d'autres langues aussi le terme de crise contient cette dualité. En chinois mandarin par exemple, le mot crise se dit *weiji* et comprend deux caractères : le *wei* qui se trouve dans le mot *weixian*, et qui veut dire danger, et le caractère *ji* qui se trouve dans le mot *jihui*, occasion. La crise n'est pas la fin, la mort mais elle est le moment où l'on aperçoit le danger et où alors il est opportun de réagir, d'ajuster notre conduite.

2 Il faudrait dire plus précisément que l'organisme tend à trouver une manière de vivre autrement quand la maladie l'empêche de vivre comme avant. Mais cette spontanéité organique n'empêche pas, bien sûr, que l'on ressente la maladie et que l'on cherche activement des remèdes pour aider le corps à retrouver sa capacité de fonctionner. Et la maladie peut susciter un questionnement existentiel : comment vivre, et quel sens donner à son existence quand on est malade et limité par cet état ?

3 On peut comprendre ainsi l'idée de Canguilhem selon laquelle vivre c'est produire des normes, c'est-à-dire instituer une manière de vivre qui nous est propre. Cette production de normes répond à tout instant à ce qui est vécu et la maladie n'est ainsi qu'une réduction ou une incapacité passagère à produire ces normes, réduisant ou empêchant l'adaptation de notre manière de vivre. Cf. Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2013 (1966), deuxième partie. De même, on peut voir la sociologie comme l'étude de ces processus d'institution et de transformation des manières de vivre de chaque groupe, de chaque individu au sein de la société et de leurs transformations.

notables et parfois ritualisés, comme un changement d'âge, d'état ou de situation. De même, à l'échelle d'un groupe, lors d'un conflit, de l'arrivée ou du départ de certains membres, en raison de la rencontre d'autres groupes, etc. Ces changements reconfigurent notre vie et avec elle, potentiellement, notre manière de l'appréhender et de la vivre ; la question du « comment vivre » se pose alors avec plus d'acuité. Mais une telle modification de notre vie, et surtout de notre manière de la concevoir, peut avoir lieu à l'occasion d'autres expériences moins communément identifiées, ou du moins plus singulières dans leur contenu : une rencontre, une expérience marquante, une lecture ou plus généralement une œuvre, un événement, une découverte, etc. Reste à savoir ce qui rend ces expériences déterminantes pour ceux qui les vivent comme un moment de seuil où la manière dont ils vivent est en question et est conduite à une reconfiguration.

Cependant la crise, ou le moment critique de confrontation à la question « comment vivre ? » puis la décision relative à cette question, ne se rapportent pas à un unique *moment* aussi délimité dans le temps, ni ne dépendent, par conséquent, d'un seul événement, d'une seule expérience. La modification de sa manière de vivre se produit généralement au cours d'un long processus de transformation. Et si l'on a tendance à s'arrêter au moment critique où le processus atteint un seuil, c'est que l'on cherche bien souvent, dans la lecture rétrospective que l'on fait de telles transformations, le lieu d'une décision que l'on puisse assumer en première personne ou attribuer à celui qui a vécu une telle transformation. La représentation que l'on se fait d'un tel moment de seuil pourrait être alors un fondement de la nouvelle manière de vivre instituée ou à instituer. Mais il n'est pas sûr qu'un tel seuil existe pour toute modification et détermination de son existence. Le questionnement qui porte sur la manière de vivre accompagne plutôt de nombreux moments de notre existence, voire devient une question permanente pour celui, ou ceux, qui ont à cœur de vivre *bien* – heureux et vertueux. Car la question du « comment » vise implicitement un « bien vivre », au plan affectif et psychologique, expliquant que l'on fuie une manière de vivre devenue invivable, mais aussi au plan éthique, voire politique, où les conditions d'une vie non seulement viable mais aussi meilleure sont recherchées. Mais en quoi consiste cet idéal visé ? Qu'est-ce en effet que vivre « bien » ou vivre une vie « bonne » ? Si plusieurs philosophes anciens et contemporains¹ ont recours à ce terme pour indiquer un idéal

¹ La question du bien en philosophie se pose tant au plan moral que relativement au bonheur. Si Aristote, en particulier, distingue différents genres de vie et qualifie la vie bonne en associant vertu et bonheur, l'une et l'autre ont pu être traités séparément. Se pose aussi la question de cette valeur – le « bien » : d'où vient-elle ? que recouvre-t-elle ? un état psychique, subjectif ou objectif, ou un type d'action et un genre de vie ? Dans *l'Encyclopédie Universalis*, Monique Canto-Sperber parcourt l'histoire de la philosophie en distinguant les différentes positions à propos de ces questionnements. Aujourd'hui, les débats et les écrits sur la vie bonne

de vie plus ou moins déterminé, il semble là aussi primordial de réinterroger cet idéal visé à partir de la perspective existentielle de celui ou celle qui en vient à le chercher. Il s'agit certes d'interroger le sens de ce qualificatif pour comprendre quel genre de vie et quelle attitude il recouvre. Ce qu'il a d'indéfini n'est pas seulement dû à un manque d'explicitations linguistiques et philosophiques mais tient surtout au fait que celui ou celle qui en vient à rechercher une telle vie met un certain temps à en découvrir la teneur – le sens et la manière de la réaliser. Enfin, sa dimension normative doit être interrogée : d'où vient qu'une certaine manière de vivre apparaisse comme étant *la* « bonne » et comme *devant* dès lors être instituée ? D'autant que la perspective existentielle des individus particuliers qui vivent ce processus n'implique pas nécessairement que le bien visé soit lui-même particulier et relatif seulement à ces individus. Repartir de ce moment existentiel, vécu, permet de comprendre comment une nouvelle manière de vivre est perçue comme étant à viser, à instituer, en fonction d'un idéal aperçu ou désiré, mais non encore parfaitement connu. La recherche et l'institution d'une telle manière de vivre sont une réponse pratique à la question du « comment vivre », quand celle-ci se pose plus explicitement.

Pour bien comprendre ce qu'amorce cette question, à savoir un certain engagement dans une nouvelle manière de vivre ou du moins dans la recherche active de celle-ci, il importe donc de demeurer dans ce moment existentiel de doute et en même temps d'urgence à trouver une issue. D'y demeurer en tant qu'observateur ou observatrice attentive, ou bien en tant qu'individu impliqué, étant lui-même à la recherche des issues possibles à cette question qui devient pour lui un enjeu vital – de vie ou de mort¹ – sachant que celui qui est ainsi impliqué a aussi à comprendre. Car l'enjeu de cette compréhension est bien théorique tout autant que pratique. D'une part, celui ou celle qui s'intéresse à la vie humaine cherche à *comprendre* ces moments apparemment décisifs où un individu ou bien un groupe font face à cette question du « comment vivre » et assument la réponse qu'ils y apportent par des actes, par une nouvelle attitude, de nouvelles règles de vie. Il se peut même qu'un tel moment se révèle alors, dans cette étude de la vie humaine, comme étant une caractéristique spécifique de ce qu'est être homme

reproduisent ces distinctions, en fonction notamment de leur héritage, aristotélien pour Martha Nussbaum par exemple, adornien pour Judith Butler. Et la question de la vie bonne devient une question politique dans la mesure où on en étudie les conditions concrètes de réalisation. Cf. Monique Canto-Sperber, « Bien, philosophie », *Encyclopædia Universalis* (en ligne) ; Judith Butler, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* traduit par Martin Rueff, Paris, Payot et Rivages, 2014 (2012) ; Philippa Foot, *Virtues and Vices*, Oxford, Oxford University Press, 2003 (1978) ; Martha Nussbaum, *La Fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques*, traduit par Gérard Colonna d'Istria et Roland Frapet, Paris, Éditions de l'Éclat, 2016 (1986).

¹ Ce n'est pas seulement une question de bien-être, pour un « mieux vivre ». Nous expliquerons ensuite les liens qui existent entre la mort physiologique et la mort psychologique ou spirituelle.

ou du moins une caractéristique fondatrice de la singularité d'un individu ou d'un groupe humain. Mais, d'autre part, celui ou celle qui a à *vivre* un tel moment existentiel, ou bien qui voudrait accompagner et soutenir ce type de moment dans la vie des autres, cherche à mieux le comprendre *pour* y discerner plus facilement les issues possibles d'un tel moment déterminant, ou même les issues souhaitables si l'on prend au sérieux la normativité qui semble caractériser ces issues. L'une et l'autre posture, chercheuse et vivante, sont parfois, peut-être même souvent, intimement liées ; du moins, c'est ce lien intime entre le désir de comprendre et l'urgence, partagée avec d'autres, de vivre « mieux », ou de vivre « vraiment », qui me pousse à écrire ce qui suit et à chercher non pas tant ce qu'est « vivre bien », ou « vivre vraiment », mais plutôt comment on en vient, en tant qu'homme et individu particulier, ou en tant que communauté humaine, à se poser cette question, à la vivre comme une urgence et à y répondre concrètement par l'institution d'une nouvelle manière de vivre qui suppose une certaine forme d'engagement.

Comprendre le sens de la question « comment vivre ? » et ce qu'elle implique concrètement dans notre existence suppose donc de suivre le *cheminement singulier* de celui ou ceux pour qui cette question se pose, les conduisant à une modification de leur vie et donc d'eux-mêmes. C'est là que l'on peut attendre une approche renouvelée et plus ciblée de la question qui, on l'a dit, pourrait être à elle seule une manière d'interpréter l'un des aspects de toute l'entreprise philosophique (la dimension pratique de la philosophie comme sagesse plus que comme savoir). Comment la question existentielle du « comment vivre », *en tant qu'homme*, suppose en fait un cheminement *singulier*, en tant qu'individu ou communauté qui *se singularisent*, c'est-à-dire qui acquièrent, plus qu'une originalité, une cohérence propre et donc une certaine forme de liberté ? Cette liberté, acquise par l'institution d'une manière de vivre « adéquate » corollaire d'un processus de singularisation, caractérise peut-être en définitive l'idéal visé par ce questionnement existentiel et ce cheminement entrepris. Mais si la liberté est acquise, au terme seulement de ce processus de transformation existentielle, comment ce processus, lui, est-il entrepris ? Comment est-il amorcé, et une nouvelle manière de vivre instituée, si ce n'est par une décision libre, ou du moins volontaire, ou encore vécue comme telle ? Comment le cheminement a-t-il lieu ensuite pour parvenir bel et bien à cette vie nouvelle et à cette liberté visée ?

La question qui guide cette étude est posée – étude ou plus précisément enquête qui consistera à parcourir les étapes de ce processus de singularisation et de libération, en suivant plus particulièrement la perspective des hommes eux-mêmes. Précisons encore ce que cette question implique, c'est-à-dire le contexte conceptuel dans lequel elle se pose (1). Revenons

ensuite sur le sens et la pertinence d'une telle question aujourd'hui (2), pour définir enfin les moyens, textuels, pratiques et méthodologiques, que nous nous donnons pour mener l'enquête.

2. *Forme(s) de vie humaine(s) : état des lieux*

Derrière le questionnement existentiel du « comment vivre » se pose la question plus générale de la forme ou des formes de vie humaine(s). La façon dont ce questionnement surgit dans l'existence des hommes, ce qu'il signifie pour eux et enfin ce qu'il provoque dépend de leur nature et de la manière dont une vie humaine a lieu, se constitue. La question « comment vivre ? » peut renvoyer à une norme ou un idéal (comment devons-nous vivre en tant qu'hommes ?) mais elle indique aussi, et avant tout, des manières de vivre *possibles*, selon les capacités des hommes (comment pouvons-nous vivre en tant qu'homme ?). Le « nous » impliqué dans cette question renvoie tout autant à la dimension universelle de la vie, telle qu'elle est vécue par tous les hommes, qu'à sa dimension particulière, telle qu'elle est vécue par chaque communauté ou chaque individu selon son parcours de vie. Adopter une perspective existentielle et singulière – la perspective des hommes eux-mêmes quand ils se posent la question du « comment vivre » – n'exclut pas cette dimension universelle et commune de la vie humaine, ainsi que la connaissance que l'on peut en avoir. Au contraire, l'une et l'autre perspectives s'informent et se déterminent mutuellement : chercher à connaître ce qu'est la forme ou les formes de vie humaine(s) implique toujours, même implicitement, de se demander dès lors comment vivre en tant qu'homme¹ ; et réciproquement, enquêter sur les modalités d'un cheminement singulier ou bien le vivre soi-même, implique la compréhension de certains aspects essentiels de la vie humaine, voire enrichit concrètement la définition de cette dernière par l'expérience singulière. Mais que faut-il entendre au juste par « forme(s) de vie » ? Et, plus précisément, qu'est-ce que cette idée ajoute à l'entreprise anthropologique qui vise, elle aussi, la caractérisation de ce qu'est l'homme, ou à l'entreprise sociologique qui analyse les modes de vie des différentes sociétés ?

Le paysage des différentes pensées où cette notion de « forme(s) de vie » est thématifiée est riche et complexe. On peut donc chercher les lignes de fracture qui distinguent différentes approches, selon différents sens de la notion de « forme(s) de vie » mais aussi selon différentes fonctions de cette notion. Une première ligne de fracture oppose *la forme de vie* (ou *life form*

¹ C'est ce que souligne aussi, entre autres, Marielle Macé en étudiant les différents types de définition de la forme de vie humaine : elle constate que toute réflexion sur les formes de vie humaine conduit, même implicitement, à une prescription indiquant comment vivre et non plus seulement ce qu'est vivre. Cf. Marielle Macé, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Gallimard, Paris, 2016.

en anglais) et *les formes de vie (forms of life)*. La première désigne plutôt l'ensemble des caractéristiques qui définissent la nature de l'homme, en tant qu'il vit et selon les différents sens ou niveaux de la « vie ». Ainsi, la capacité qu'a l'homme d'interroger son mode d'existence et de s'impliquer dans des pratiques qui ont du sens (au plan éthique, culturel ou politique) s'ancre sur les autres dimensions de la vie et s'articule à celles-ci – vivre, au sens biologique, et agir. Selon une approche aristotélicienne et en analysant ces trois dimensions (vie biologique, actions, pratiques), le philosophe américain Michael Thompson travaille aujourd'hui à une compréhension plutôt essentialiste de la forme de vie humaine¹. Au contraire, l'étude *des formes de vie* considère les manières de vivre multiples qui caractérisent et distinguent, à travers l'histoire et dans le monde, différents groupes humains. Cette seconde approche, plutôt matérialiste et historiciste, d'inspiration hégélienne, puis marxiste, ne repose pas sur la même conception de l'homme et du monde dans lequel il vit ; elle n'a pas non plus le même but que la première approche. Ce que visent les philosophes qui la soutiennent, comme Rahel Jaeggi, en Allemagne, ou Sandra Laugier, en France, est d'ordre politique plus qu'épistémique. Cette seconde approche s'intéresse à la fois aux conditions de coexistence d'une pluralité de formes de vie au sein d'une même société ou d'une même communauté politique², et aux fondements d'une possible critique de certaines formes de vie qui semblent se révéler aliénantes³.

Au-delà des différences et même des divergences évidentes entre ces deux approches, une même tension leur est commune, les animant chacune, aussi bien au niveau du sens qu'au niveau de la fonction de l'idée de « forme(s) de vie ». Si l'approche essentialiste vise la compréhension de *la* forme de vie des hommes, c'est bien aussi pour donner sens à la multiplicité des actions et des pratiques humaines, selon les individus et les sociétés auxquelles ils appartiennent. Or, l'une des pratiques humaines essentielles, selon cette approche, consiste précisément à interroger et évaluer sa manière de vivre, soit à se rapporter de manière réflexive et normative, ou du moins *qualitative*, à son existence propre pour vivre bien⁴. Réciproquement,

1 Michael Thompson distingue en réalité trois sphères de l'existence (la vie, l'action et la pratique) qui rejoignent l'entreprise aristotélicienne, dans la mesure notamment où il s'intéresse à la spécificité de la forme de vie *humaine*. Mais le but de Thompson, plus que de distinguer des types d'êtres, est de pouvoir décrire des actes individuels à partir de la compréhension complexe de la forme de vie des individus en question. cf. *Life and Action. Elementary Structures of practice and practical Thought*, Harvard University Press, 2012.

2 Estelle Ferrarese, Sandra Laugier, « Politique des formes de vie », *Raisons politiques*, 2015/1, N° 57, p.5-12.

3 Rahel Jaeggi s'appuie pour cela sur Marx mais aussi sur Adorno en tant qu'ils critiquent le capitalisme comme forme de vie aliénante pour l'homme. Cf. Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2014 ; « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia* », traduit de l'allemand par Aurélien Berlan, *Actuel Marx*, 2005/2, N° 38, p.135-158.

4 Michael Thompson, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, op.cit. Je dois en partie à Ursula Renz d'avoir mieux compris cet aspect spécifique de la vie humaine et je l'en remercie vivement.

lorsque l'approche matérialiste et historiciste cherche à fonder une critique de certaines formes de vie, elle est bien obligée de dépasser un possible relativisme des multiples manières de vivre ; elle recherche les caractéristiques d'une vie proprement humaine, à l'aune desquelles évaluer des formes de vie comme étant aliénantes ou non. La notion d'aliénation, quand elle concerne la manière dont les hommes vivent et décident de leur existence, interroge d'emblée la possibilité d'une vie *authentiquement* humaine¹ et renvoie donc à une certaine norme. Cette tension, au sein de chacune des deux approches, loin d'être une contradiction invalidant l'une ou l'autre, ou même les deux, est une tension fertile et constitutive. C'est ce dont témoigne l'expression même de « forme de vie ». Car parler de forme, d'une part, permet de concevoir et d'expliquer une multitude d'individus différents et de comportements possibles tout en comprenant les lois ou les caractéristiques communes ; mentionner la vie, d'autre part, et non seulement la nature de ces individus et de ces comportements, permet d'insister sur la dynamique qui leur est propre, d'indiquer la possibilité du changement, de la variation. Ce qui est vivant est en mouvement et dans ce mouvement se jouent de possibles discriminations ou qualifications de ce qui est vécu et *doit* être vécu – ce qui est vivant, en mouvement et en interaction avec un certain milieu, sélectionne dans une certaine mesure, ou au moins évalue, ses interactions et la direction qu'elles engendrent. Enfin, nous l'avons dit, l'idée de vie en elle-même concentre un autre enjeu propre à toute réflexion sur la ou les forme(s) de vie, à savoir penser l'articulation entre les différents sens de « vie » et les différentes dimensions de l'existence humaine – la vie biologique, la vie active et la vie commune, selon les actions ou les pratiques sociales, politiques et éthiques qui la constituent. C'est ce dernier enjeu qui explique l'implication des différents ordres de questionnements rencontrés : un questionnement d'ordre épistémique (Qu'est-ce que l'homme ? Comment vit-il ?), un questionnement d'ordre éthique (Comment devons-nous vivre ?), un questionnement d'ordre pratique, politique et social (Que désirons-nous et décidons-nous ?). La ligne de fracture devient ligne de crête si l'on considère que l'une et l'autre approches abordent en réalité ces mêmes lieux de tension mais par des versants différents et en y apportant des réponses théoriques et pratiques différentes également. L'approche essentialiste part de la compréhension de ce qu'est l'homme et de la manière dont la question normative du « comment vivre » se pose au sein d'une existence

1 Paul Ricoeur, dans l'article « Aliénation » de l'*Encyclopédie Universalis*, indique ces deux sens du terme et l'évolution sémantique de l'un à l'autre sens : si l'on comprend d'abord l'aliénation comme le fait d'être dépossédé de *quelque chose* qui nous appartient (un droit, notre force de travail), celle-ci désigne ensuite le fait d'être dépossédé de *soi-même* et donc de devenir autre, étranger à soi. La liberté semble dès lors être une caractéristique essentielle d'une vie non aliénée ; ce rapport dynamique entre aliénation, liberté et vie authentique sera l'un des principaux problèmes traités dans cette étude.

humaine, tandis que l'approche critique semble partir de l'expérience discriminante de formes de vie aliénantes qui en appellent à une conception normative de ce qu'est l'homme.

Selon la perspective adoptée au début de cette introduction et qui sera la nôtre par la suite, ces différents niveaux de questionnement apparaissent au sein même d'une existence singulière, lors d'un moment critique vécu en première personne, où la vie, telle qu'elle était jusqu'à ce moment-là, est remise en cause. Moment de crise où la tension entre la connaissance de la vie humaine et l'exigence pratique de configurer cette dernière selon des normes se pose comme un problème existentiel à ceux qui le vivent. Or, cela nous conduit à une troisième approche de l'idée de forme de vie, ou une troisième conception de la vie selon les formes qu'elle prend : il s'agit de l'approche de Georges Canguilhem, dont l'intérêt est à la fois d'apporter une conception qui semble permettre de dépasser certaines oppositions entre les deux premières approches¹ et d'interroger explicitement ce lieu de tension entre la connaissance de la vie et la vie même, en tant qu'elle est vécue mais surtout en tant qu'elle se révèle être normative, qu'elle institue des normes. Dans l'Introduction de *La Connaissance de la vie*, comme lorsqu'il étudie la place de la maladie dans *Le normal et le pathologique*, Canguilhem redéfinit la manière dont cette tension émerge au sein de la vie, dans un moment de crise ou de maladie : « le conflit n'est pas entre la pensée et la vie dans l'homme, mais entre l'homme et le monde dans la conscience humaine de la vie. La pensée n'est rien d'autre que le décollement de l'homme et du monde qui permet le recul, l'interrogation, le doute (...) devant l'obstacle surgi. »² Le questionnement qui semblait de prime abord suspendre la vie en cours, voire s'y opposer, interroge en réalité les relations que nous avons avec ce qui nous entoure et qui contribue à configurer notre vie. Celle-ci, loin d'être suspendue dans la crise peut donc être rendue à elle-même, à sa puissance normative. Si nous n'avons pas conscience dans un premier temps de cette puissance, elle peut nous apparaître lorsque le milieu la contraint et la réduit. Elle peut même s'amplifier et devenir plus active *suite à ce moment décisif de la crise* ; c'est cette transformation que nous souhaitons étudier. Aux yeux de Canguilhem, le questionnement et la pensée qui peuvent suivre un moment de crise sont une « méthode », entendons au sens propre un cheminement, pour résoudre des « tensions entre l'homme et le milieu » et « permettre à l'homme un nouvel équilibre avec le monde, une nouvelle forme et une nouvelle

1 Didier Fassin présente lui aussi Georges Canguilhem comme une voie intermédiaire entre une « approche naturelle » et une « approche culturelle », susceptible de dépasser et d'intégrer leurs apparentes oppositions, entre le biologique et le biographique, l'universel et le particulier, entre autres. Cf. Didier Fassin, *La Vie. Mode d'emploi critique*, Paris, Seuil, 2018.

2 Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, Hachette, 1952.

organisation de sa vie »¹, « pour la liberté de la vie »². Ceci explique d'une part la place centrale que Canguilhem donne à la maladie dans son étude de la vie³ : elle est, pour les êtres vivants ou pour celui qui étudie la vie, un « seuil » jouant le rôle d'un double « indicateur ». Michel Foucault propose en effet cette analyse de la maladie chez Canguilhem : la maladie indique, premièrement, « l'originalité de la vie sans qu'elle constitue en aucune manière un empire indépendant dans la nature » et, deuxièmement, « une certaine position de valeur qui marque la conservation, la régulation, l'adaptation, la reproduction, etc. »⁴. Par ce deuxième indice que délivre la maladie, on comprend ce que Canguilhem appelle la « polarité » de la vie, ou encore la puissance normative du vivant. Parce que les êtres vivants, et à ce titre les hommes, sont amenés à vivre la maladie et peuvent reconfigurer leur existence en vue de la guérison, ou d'un rééquilibre, les modifications qu'ils vivent dans leur existence ne peuvent pas être analysées hors de toute considération normative. La méthode, que constituaient le questionnement et la pensée surgis du moment critique, devient, selon Canguilhem, une exigence⁵. Exigence ou urgence que l'on retrouve chez tous ceux qui se mettent effectivement en chemin ou en action, suite à ce moment critique où la vie d'alors n'est plus possible, où se pose la question « comment vivre » et où s'impose le fameux « tu dois changer ta vie »⁶. Ceci conduit à une nouvelle manière de vivre qui n'est pourtant pas en rupture avec la précédente, puisqu'elle s'inscrit dans un même parcours singulier tout autant que dans une même forme de vie commune.

Cette attention conjuguée à la singularité des individus et à leur forme de vie commune relève d'une pensée modale dès lors qu'est prise en compte la manière dont les individus, en

1 *Idem*, p.8 On peut ajouter ce passage : « Il n'est pas vrai que la connaissance détruit la vie, mais elle défait l'expérience de la vie, afin d'en abstraire, par l'analyse des échecs, des raisons de prudence (...) et des lois de succès éventuels, en vue d'aider l'homme à refaire ce que la vie a fait sans lui, en lui ou hors de lui. »

2 *Idem*, p.10.

3 C'est à la suite de Xavier Bichat qu'il cite explicitement que Canguilhem souligne la spécificité de la biologie – la science du vivant – qui articule deux types de phénomènes : « Il y a deux choses dans les phénomènes de la vie : 1° l'état de santé ; 2° celui de maladie : de là deux sciences distinctes, la physiologie qui s'occupe des phénomènes du premier état, la pathologie qui a pour objet ceux du second. L'histoire des phénomènes dans lesquels les forces vitales ont leur type naturel nous mène, comme conséquence, à celle des phénomènes où ces forces sont altérées. Or dans les sciences physiques il n'y a que la première histoire ; jamais la seconde ne se trouve. » (Bichat, cité par Canguilhem). Cf. *Le Normal et le Pathologique*, *op.cit.*, deuxième partie « Examen critique de quelques concepts : du normal, de l'anomalie et de la maladie, du normal et de l'expérimental ».

4 Michel Foucault, « La vie, l'expérience et la science », *Revue de métaphysique et de morale*, 90^e année, N°1 : Canguilhem, janvier-mars 1985.

5 Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, *op.cit.*, Ce qui explique peut-être aussi que Foucault associe Canguilhem à ces penseurs du XX^e siècle qui tout en s'interrogeant sur les fondements de la rationalité, objet le plus théorique qui soit, sont ceux qui vont s'engager concrètement, notamment lors de la Seconde Guerre mondiale, par distinction avec les penseurs du sens et du sujet, tels que Sartre et Merleau-Ponty.

6 Phrase finale du poème de Rainer Maria Rilke, « Sur un torse d'Apollon », « Archaischer Torso Apollos », *Neue Gedichte*, 1907, Lionel-Edouard Martin (trad.), (en ligne)

tant que modes, à la fois incarnent cette forme de vie en la déterminant dans leur existence propre et sont déterminés par elle, de manière dynamique. Une pensée modale s'intéresse en effet aux variations intrinsèques de la vie qui donnent lieu à cette multiplicité de manières d'être. Avec sa sensibilité littéraire, à laquelle elle mêle différentes sciences humaines, Marielle Macé distingue ainsi trois types de considération du « style », soit « trois partis pris morphologiques », ou « décisions sur ce qu'est une forme, sur ce que l'on est prêt à recevoir comme une forme (à tenir pour un geste, un *ethos*...) »¹. Elle s'interroge sur le regard que l'on porte sur ces formes du vivre et sur le sens qu'elles visent, les valeurs qu'elles impliquent. D'une part, la typologie proposée par Marielle Macé vient réagencer et compléter l'état des lieux établi jusqu'ici à propos des pensées de la ou des formes de vie(s). D'autre part, son objet d'étude – la notion de « style », et son but – regarder autrement, précisent encore le sens de la question du « comment vivre ? ». Commençons par-là. Marielle Macé rappelle que « le style est d'abord une affaire d'aspect, de phénoménalité », « supposant qu'on s'intéresse à des qualités sensibles, apparentes, perceptibles » qui, loin d'être des éléments de surface, se surajoutant à l'existence humaine, sont le lieu même où celle-ci se définit, se qualifie dans des formes singulières. Une telle définition de l'objet d'étude détermine donc d'emblée la méthode à suivre : être *attentif* à ce qui *apparaît*, se donne à voir de manières multiples à travers des *individualités*². C'est cette orientation du regard (sur ce qui apparaît) et cette focalisation (sur les contours qui se dessinent et définissent des formes singulières) qui permettent de comprendre certes comment les hommes vivent mais surtout comment cette question du « comment » *se pose* dans leur existence et *les engage* à trouver des issues qualitativement définies, à prendre une direction déterminée dans leur vie. Plus encore, cette modification du regard est le point de départ et l'un des aspects centraux de l'enjeu pratique qu'il y a à changer sa manière de vivre, à choisir l'institution d'une nouvelle manière de vivre ; aspect sur lequel nous reviendrons donc dans notre enquête.

Mais revenons sur la typologie des « partis pris morphologiques » que propose Marielle Macé. Elle distingue la pensée modale, que nous avons évoquée, d'une pensée de la distinction puis d'une pensée de l'individuation – trois manières de considérer ce qu'est une forme et comment une forme advient. Alors que la première, la pensée modale, s'intéresse à la pluralité

1 Marielle Macé, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, 2016, *op.cit.*, Chapitre 1 « Pour une "stylistique de l'existence" », p.39.

2 Attention, nous parlons bien d'individu plus que de personne. Marielle Macé le rappelle également, la notion d'individu n'équivaut pas à celle de personne. Peuvent être individuelles des choses qui constituent ou qui excèdent une personne, un sujet humain : un affect, une maladie ou un peuple, une culture sont des choses individuées, dotées de contours et d'une durée d'existence par exemple. Cf. Marielle Macé, *ibid.*, p.22.

des formes produites par la vie, la deuxième, la pensée de la distinction, s'intéresse surtout aux différences qui existent entre ces formes, aux écarts qui créent ces formes les unes *par rapport* aux autres, par distinction les unes des autres. La troisième, la pensée de l'individuation, regarde au contraire ce qui unifie une forme singulière, au cours d'un processus qui lui est propre : un processus d'individuation *dans lequel* la différence est comprise comme altération, modification d'une même forme. Au lieu d'être « oppositive » (entre deux formes, deux individus), la variation est « intégrative » (au sein d'un même individu qu'elle concourt à configurer)¹. Si ces deux dernières pensées sont bel et bien opposées, il semble possible de conjuguer la pensée modale à l'une ou à l'autre de ces conceptions de la forme de vie – ce que ne fait pas Marielle Macé, mais ce qu'autorise sa typologie qui devient alors un instrument d'interprétation, un outil à manipuler selon les besoins de compréhension et les objets étudiés. De même, si Marielle Macé cherche à distinguer des auteurs et des courants de pensée selon sa typologie et les choix interprétatifs qui les caractérisent, il semble possible d'étudier un même système de pensée en y cherchant les aspects qui relèvent plutôt d'une pensée modale, ceux qui relèvent plutôt d'une pensée de la distinction et ceux enfin qui relèvent plutôt d'une pensée de l'individuation². Distinction et individuation ne sont pas seulement des choix théoriques pour concevoir les formes de vie mais peuvent être aussi deux mouvements distincts mais propres à ces formes mêmes : la manière dont nous vivons se définit-elle par opposition aux autres ou par la recherche d'une unité singulière, qui nous serait propre ? Pouvons-nous passer d'un mode de configuration à un autre ? Cela est-il déterminant pour la forme de vie obtenue en définitive ? Cette typologie des conceptions et des modes de configuration des formes de vie pourra donc être utile à notre enquête comme une ressource de catégories interprétatives.

Loin d'être exhaustif³, ce panorama des différentes façons actuelles de thématiser et d'user de l'idée de forme(s) de vie a permis d'exposer certaines lignes de fracture et certains lieux communs de tension, révélateurs de ce que les hommes vivent et ont à vivre. C'est dans

1 On retrouve la présentation synthétique de cette typologie dans le premier chapitre du livre de Marielle Macé, op.cit., p. 40-41 notamment. Les chapitres II, III et IV traitent respectivement de chacune des trois conceptions.

2 Marielle Macé elle-même s'appuie sur Canguilhem pour expliquer à la fois la puissance de la vie qui produit une multiplicité de formes (pensée modale) et à la fois le processus d'individuation qui dépasse la configuration d'une personne mais peut être valable pour une maladie par exemple. Si elle associe naturellement Spinoza à la pensée modale, il nous importera, dans notre étude, de montrer en quoi Spinoza peut contribuer à une pensée de l'individuation et traite des phénomènes de distinction entre les formes de vie.

3 Les débats contemporains sur cette question de la ou des forme(s) de vie impliquent en effet bien d'autres philosophes. Mais il faudrait se référer peut-être plus fondamentalement à Ludwig Wittgenstein qui introduit cette notion de « formes de vie ». La plupart des philosophes que nous avons évoqués s'y réfèrent explicitement, pour poursuivre sa réflexion ou s'en démarquer. Cf. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, tel Gallimard, 2014 (1953) et *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1976.

ce paysage que se situent le questionnement et l'étude qui suivent, s'arrêtant plus précisément sur cette hypothèse de départ : en tant qu'hommes, une expérience de malaise ou d'insatisfaction quant à sa propre vie (individuelle et commune) peut nous conduire à interroger celle-ci puis à la modifier, instituant une nouvelle manière de vivre, dans un geste de singularisation, conduisant apparemment à une liberté nouvelle, qui caractérise une vie humaine plus authentique. Si cette expérience de malaise et le cheminement singulier qui s'ensuit peuvent être vécus par chacun ou constatés chez ses contemporains (dans la mesure où cela dépendrait directement de la forme de vie humaine et serait donc partagé), cette expérience et la réponse pratique qu'on lui donne semblent varier dans chaque société, à chaque époque (selon la forme de vie propre à cette société), voire d'un individu à l'autre. Autrement dit, la question et l'exigence du « comment vivre » se posent à chacun, en première personne, mais la manière dont elles se posent et dont chacun les vit n'est pas sans lien avec le contexte culturel et social qui détermine aussi bien des manières de vivre ordinaires, adoptées spontanément, que des manières de vivre apparemment plus singulières, que les individus peuvent avoir l'impression de choisir. On retrouve, en tous les cas, la tension féconde entre les deux premières approches de la forme ou des formes de vie humaine(s). L'étude de notre question maintiendra cette tension, contribuant à élaborer une troisième voie possible, où l'on s'intéresse aux *processus* de singularisation des hommes au sein de leur société d'appartenance et en fonction de leurs conditions de vie humaines.

Mais qu'en est-il de notre contexte socio-culturel ? Quels types de crises font émerger la question du « comment vivre » aujourd'hui ? Et que vient révéler ce questionnement quant à notre forme de vie ?

3. La difficile question de la liberté en jeu : diagnostic actuel d'un malaise social

On pourrait avoir l'impression de prime abord que nous vivons dans une société qui encourage le questionnement existentiel mis au jour précédemment ; une société qui facilite le cheminement singulier découlant de ce questionnement. L'individu semble au centre des décisions éthiques et politiques¹ ; ses droits, et en premier lieu le droit de mener sa vie comme bon lui semble, sont reconnus et valorisés. Si bien que l'institution de sa propre manière de

¹ Plusieurs ouvrages de sciences sociales étudient cet aspect. On peut se référer notamment à l'ouvrage synthétique de Philippe Corcuff, Jacques Ion, François de Singly, *Politiques de l'individualisme*, Paris, Textuel, 2005 ; d'autres, dont Alain Ehrenberg dont il est question ensuite, *L'individu incertain*, Paris, Hachette, 1995 et *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 2003 (1998). Mais on pourrait évoquer la longue histoire de l'émergence de l'individu, voire de l'individualisme, en remontant jusqu'à la Renaissance au moins.

vivre est devenue une injonction pour chacun : « sois toi-même », « réalise-toi par toi-même », « réussis ta vie » sont autant de formulations courantes de cette injonction¹. Toutes semblent renvoyer à cette ultime exigence : « sois libre » ; la liberté consistant alors en une forme d'indépendance où les individus se sont déliés de toutes relations qui les obligeraient et de toutes règles ou normes sociales. Or, loin de conduire à une société d'individus épanouis et satisfaits de leur existence, individuelle et commune, ce contexte socio-culturel semble générer des souffrances propres à cet état de fait et à ces représentations. Quelles sont précisément ces souffrances ? Et qu'est-ce que cela apporte de les comprendre comme « pathologies sociales » plutôt que comme souffrances individuelles ? Est-ce la seule explication que l'on peut apporter à ce type de malaise largement partagé ?

Les diagnostics des sociétés modernes sont nombreux dans les sciences sociales². L'une de ces analyses me semble particulièrement intéressante pour notre étude, en tant qu'elle étudie les conséquences de cette injonction à être libre et à déterminer de soi-même son existence : il s'agit du diagnostic que propose Alain Ehrenberg quant au grand nombre de dépressions aujourd'hui. En tant que psychologue et sociologue, Ehrenberg s'intéresse aux causes sociales et culturelles de cette souffrance psychique individuelle qu'est la dépression. Il montre de ce fait que, loin d'être un symptôme lié seulement à des caractéristiques individuelles ou aux événements déterminant la vie d'un individu particulier, la dépression peut être comprise comme une réaction commune à un certain type de fonctionnement social et politique, reposant sur des conceptions propres à une culture. En l'occurrence, la dépression serait l'état d'impuissance, ou l'état lié à la croyance en notre impuissance, dans lequel nous plongeant ces injonctions. Car elles sont en réalité irréalisables et reposent sur une conception illusoire de la liberté : instituer de soi-même son existence, décider seul de ses actes mais aussi de son identité, en être par conséquent entièrement responsable, alors même que nous dépendons sans cesse d'un ensemble de choses et que nous sommes pris dans un grand nombre de relations déterminantes est tout simplement contradictoire. Celui qui veut y parvenir est conduit à un constat d'impuissance. Ehrenberg parle donc de cet état dépressif comme « fatigue d'être soi »,

1 Là aussi, une étude en sciences sociales, à propos de la diffusion de ces injonctions par les médias, le milieu professionnel et les nouvelles techniques de management, l'école, la culture, serait intéressante. Ce qu'on appelle aujourd'hui le « développement personnel », accompagné par une littérature et des pratiques psychologiques et spirituelles, peut également contribuer à cette diffusion d'injonctions à être libre, à être soi-même, à vivre bien.

2 L'entreprise même de la sociologie consiste certes à étudier les ressorts propres à une société. Interpréter ces derniers au prisme du pathologique conduit à se focaliser sur les dysfonctionnements, les « symptômes » de cette société. C'est aussi l'attitude qu'adopte la Théorie critique dont se revendiquent des philosophes autant que des sociologues ou politologues aujourd'hui : à la suite d'Adorno et Horkheimer, on peut penser à Axel Honneth, Rahel Jaeggi dont il était question plus haut, Emmanuel Renault, en France, qui nous aide à définir ce qu'est une « pathologie sociale » ensuite.

indiquant de manière éloquentes l'incapacité, voire l'impossibilité, pour les individus, de répondre à ces injonctions sociales et culturelles qui leur sont transmises implicitement par un ensemble de pratiques institutionnelles, professionnelles, sociales, et peuvent se présenter à eux comme des idéaux véhiculés par une culture et un imaginaire commun.

Dès lors, Ehrenberg considère la dépression, dans nos sociétés occidentales modernes, comme une pathologie sociale, indiquant par-là l'étiologie de ce type de souffrance : elle n'est pas tant causée par un événement particulier ou par l'histoire d'un individu, ni non plus par son caractère, mais elle dépend d'un contexte socio-culturel commun et touche de ce fait un nombre conséquent d'individus dans une société donnée¹. Ce type de pathologie peut être interprété dès lors comme un symptôme de dysfonctionnements sociaux et non pas seulement individuels. L'attention portée à la maladie ou au malaise comme indicateur des caractéristiques, des représentations communes et des valeurs propres à une forme de vie particulière peut être pertinente à l'échelle d'une société et venir réinterroger la société dans son ensemble et non seulement les individus qui vivent ces souffrances. C'est la fonction critique qu'assument celles et ceux qui s'intéressent *aux* formes de vie, soit aux manières de vivre variables d'une société à l'autre et d'un moment à l'autre². Ehrenberg adopte cette posture critique qu'il veut à la fois « réaliste en décrivant des mondes vraisemblables, *prescriptive* en évaluant des mondes vivables, et *politique* en proposant des démarches intellectuelles qui rendent l'action possible »³. Il entend, pour cela, réviser le discours porté sur la dépression, en mettant au jour les contradictions de ce discours, qu'il soit populaire ou scientifique (psychiatrique en l'occurrence), et en indiquant les causes sociales et culturelles qu'il identifie comme expliquant la dépression.

Cependant, comprendre pourquoi ces injonctions à être libre et à instituer sa vie de soi-même sont irréalisables par les individus suppose de saisir ce qu'elles ont de contradictoire ou d'illusoire en fonction de la conception de l'homme et de la liberté qu'elles impliquent. Une analyse conceptuelle et logique de ce qu'est l'homme – de la manière dont il pense, sent, agit selon sa nature et sa situation – comme celle de la société et de son fonctionnement, trouvent pour cela une pertinence actuelle et viennent éclairer les problématiques particulières auxquelles sont confrontés les individus des sociétés occidentales modernes. La démarche philosophique (que peuvent assumer des chercheurs d'autres disciplines), mais aussi un certain

1 Emmanuel Renault, *Souffrances sociales : sociologie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008. Introduction et Chapitre 1 « Conceptualisation ».

2 Emmanuel Renault écrit cet ouvrage sur les souffrances sociales en discussion avec Sandra Laugier, dont nous avons cité les références également.

³ Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, *op.cit.*, Introduction, « Note sur la démarche », p.21.

engagement dans la pensée pour avancer une conception alternative de l'homme, de sa vie, de sa liberté, semblent ainsi permettre de discerner par-delà ou en-deçà des caractéristiques et déterminations propres à un contexte socio-culturel donné les caractéristiques transhistoriques que partagent, ou peuvent partager tous les hommes dans certaines conditions. La comparaison d'une multiplicité de situations problématiques, vécues de manière particulière par chaque société ou, au sein d'une même société par des individus différents, peut concourir à comprendre un même enjeu, propre à la forme de vie humaine. Et, réciproquement, cette connaissance transhistorique de la vie humaine devient un outil d'élucidation des situations problématiques particulières vécues par les hommes de telle ou telle société – une élucidation qui contribue à leur résolution¹.

Ainsi, l'étude plus fondamentale des caractéristiques de la vie humaine peut révéler que le désir de devenir plus libre et de vivre une vie singulière plus authentique peut se manifester en chacun et n'est pas seulement suscité par des injonctions sociales et culturelles. Le malaise, ou la pathologie, vient de ce que ce désir fondamental ne trouve pas à se réaliser pleinement ou adéquatement quand les conditions d'existence, dont ces injonctions contradictoires font partie, ne sont pas favorables à cette réalisation. Revenir à ce désir, indépendamment de ses manifestations plus ou moins problématiques, permet en retour d'identifier d'autres pathologies sociales liées à ce même désir et à ses conditions de réalisation. L'addiction, soit le fait de s'attacher excessivement à un unique objet, dépend également de ce désir. Prenant de multiples formes dans notre société², elle est aussi révélatrice de, et s'explique par l'incapacité d'être vraiment libre. Mais l'intérêt de cet autre symptôme qu'est l'addiction, c'est qu'il révèle plus explicitement la tension qui existe entre le désir de vivre par soi-même, d'instituer sa propre manière de vivre, et la dépendance à d'autres choses qui déterminent irrémédiablement nos actes et nos pensées.

Dans la perspective d'une pensée critique des formes de vie, comme dans la perspective existentielle où la crise est vécue en première personne, il s'agit de prendre conscience de

1 En ce sens, la démarche du philosophe allemand Axel Honneth est éclairante : son interprétation des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel comme une étude des « pathologies de la liberté » vient éclairer les problèmes sociaux et psychiques auxquels nous sommes confrontés actuellement. En effet, il s'agit de montrer les conséquences problématiques des conceptions que les hommes peuvent avoir de la liberté et d'expliquer en quoi ces représentations sont erronées. La Théorie Critique dans laquelle s'inscrit Axel Honneth allie précisément la démarche philosophique et l'analyse sociologique. Cf. *Les Pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, traduit par Franck Fischbach, Paris, La Découverte, 2008.

2 Alain Ehrenberg lui-même évoque en passant cet autre aspect du diagnostic social qu'il dresse : sans du tout le développer il indique le phénomène de l'addiction, très répandu aujourd'hui aussi, et sous de multiples formes. La sociologie et la psychologie sociale actuelles s'intéressent à la dimension sociale de ce phénomène. Cf. Jean-Pierre Coueron « Société et addiction », *Le Sociographe*, 2012/3, N°39, p.10-16.

manières de vivre problématiques, voire aliénantes, et d'en chercher d'autres, alternatives à celles-ci qui génèrent de la souffrance et de l'insatisfaction. La question théorique autant que pratique est bien : « Comment cette prise de conscience peut-elle avoir lieu ? » mais aussi « Comment *passer* d'une manière de vivre à une autre ? Comment instituer une *nouvelle* manière de vivre ? ». Au vu de la tension qui constitue le problème de la dépression comme celui de l'addiction, et qui apparaissait déjà dans l'expérience de la crise existentielle de laquelle nous sommes partis, l'un des enjeux majeurs est de reconfigurer nos liens aux autres choses, ou notre implication dans ces liens qui déterminent notre manière de vivre.

Nous parvenons donc au problème qui nous intéresse par ces trois voies possibles : le questionnement existentiel, le questionnement ontologique, anthropologique et pratico-critique sur la ou les forme(s) de vie propre(s) à l'homme, le diagnostic des souffrances propres à notre société. Chacune de ces voies posant le problème différemment : (1) comment vivre et vivre vraiment ? (2) Qu'est-ce qu'une vie humaine ? Comment l'instituer et critiquer au contraire des formes de vie réduites ou aliénantes ? (3) Comment expliquer certaines de ces manières de vivre aliénantes, qui nous concernent plus directement en tant qu'elles sont vécues et perçues comme souffrances sociales actuellement, mais qui sont aussi les conséquences de caractéristiques humaines transhistoriques ? Ces trois voies pourraient s'articuler autrement selon ce qui rend sensible au problème et selon le cheminement que l'on opère ensuite pour répondre au questionnement¹. Nous sommes partis de l'approche existentielle dans la mesure où la prise de conscience et le questionnement en première personne paraissent indispensables pour initier un processus de transformation de notre manière de vivre en vue d'une vie plus libre.

Si l'on ne s'en tient pas au sens premier de liberté – l'absence d'entrave à l'action, et que l'on vise une liberté plus exigeante et plus complète, impliquant un certain état de celui qui pense et agit, il est contradictoire de vouloir *libérer* quelqu'un, ou même un groupe, sans sa participation. En même temps, il semble tout aussi contradictoire d'attendre de quelqu'un qu'il entreprenne délibérément, par une décision pleinement consciente et réfléchie, un processus de libération. Car s'il n'est pas libre, mais déterminé par un ensemble de causes, dans ses actes

1 Le diagnostic des souffrances sociales peut être premier et nous conduire à la recherche critique des caractéristiques et des normes propres à une vie humaine pour réaliser enfin que la question qui émerge quant à la manière de vivre à adopter et à instituer pour vivre vraiment, humainement, est une question existentielle ; question que chacun ou chaque groupe humain peut être amené à se poser, à partir de l'expérience concrète de la maladie, de l'insatisfaction ou du conflit entre différentes manières de vivre, ou encore, à partir du simple étonnement face à la diversité de ces manières de vivre qui ont à coexister.

comme dans ses pensées, il n'est pas en mesure de poser un acte volontaire aussi radical. Il nous faut donc trouver, pour nous aider à comprendre ce problème de l'institution d'une vie plus libre, une pensée qui part de la condition réelle des hommes et ne postule pas en eux une liberté donnée, une philosophie qui prend en compte la perspective que peuvent adopter les hommes quant à leur propre existence, sans recourir à l'usuelle « volonté », capable de s'abstraire de toute détermination. Car nombre de philosophes qui s'intéressent à la liberté, comme caractéristique essentielle d'une vie humaine, concentrent le problème sur le libre usage de la volonté, celle-ci pouvant être affaiblie ou entravée, notamment par les passions. Il nous faut également trouver les moyens conceptuels de penser la liberté autrement que comme indépendance. Le philosophe Baruch Spinoza refuse cet usage de la « volonté » et critique le sens que les hommes donnent à la liberté. En faveur d'une philosophie réaliste, il s'attache à prendre toujours en compte ce que les hommes sont et met au jour les multiples déterminations qui expliquent leur manière de vivre, autrement dit les multiples liens dans lesquels les individus sont irréductiblement impliqués et par-là déterminés. Pour autant, se dessinent aussi chez lui les contours d'une vie vraiment humaine, où la liberté reste un idéal visé. Et la question du « comment vivre ? » semble être au cœur de sa philosophie répondant aux enjeux de son temps. La découverte du Nouveau Monde à partir du XV^e siècle et les questionnements que cela pose aux XVI^e et XVII^e siècles, comme le développement du commerce avec l'Asie, la Réforme protestante et la coexistence de communautés religieuses différentes que cela implique, les troubles politiques et enfin la révolution scientifique que connaît toute l'Europe, caractérisent le contexte dans lequel Spinoza écrit – contexte critique qui pose sans cesse la question des conditions de vie à instituer pour qu'une vie vraiment humaine puisse être vécue. Mais cette attention à son temps s'enrichit, chez Spinoza, de la connaissance historique de différents peuples et de l'évolution de leurs manières de vivre. La libération des Hébreux puis les différents moments d'asservissement ou de conflit qu'ils connaissent et que Spinoza analyse dans le *Traité théologico-politique* (TTP) ou la mort du souverain aragonais et l'institution de nouvelles lois par ce peuple d'Aragon, ou encore l'accueil d'étrangers chez les Turcs ou les Japonais, peuvent être lus comme des moments de crise, ou de confrontation, posant cette question du « comment vivre ? » avec plus d'acuité. L'étude de ce problème récurrent dans l'histoire des hommes, la recherche d'issues en vue de la liberté, s'articulent chez Spinoza avec une connaissance générale des caractéristiques communes aux hommes (transhistoriques) mais aussi à ce qui nous intéresse plus spécifiquement encore, à savoir l'exigence existentielle de chacun, ou de chaque peuple, de parvenir à une vie singulière plus libre. Quelle place Spinoza accorde-t-il alors à la perspective que les hommes eux-mêmes ont sur leur vie ? Peut-il nous

être utile pour comprendre les conditions d'un possible engagement en première personne dans un processus de libération par l'institution de nouvelles manières de vivre ? En d'autres termes, en quoi Spinoza peut-il nous être utile pour cette étude puisque nous faisons le choix de le suivre pour mieux élucider notre problème ?

4. Spinoza

On peut s'interroger sur le recours à un texte ancien pour traiter un problème actuel, ou du moins un problème qui se pose d'une manière particulière aujourd'hui. D'après ce que nous venons de dire à propos de Spinoza, trois critères sont susceptibles de justifier et de caractériser un tel usage d'un texte comme celui de Spinoza. Le premier relève d'une correspondance entre des particularités historiques : certains aspects du contexte dans lequel Spinoza écrit, certains enjeux de son temps ressemblent à ceux auxquels nous devons faire face aujourd'hui et expliquent alors la pertinence de la philosophie de Spinoza pour répondre à des problématiques contemporaines. Spinoza lui-même s'appuie sur d'autres contextes historiques et discerne des situations récurrentes à travers l'histoire. Ce premier critère, assez superficiel, renvoie à un deuxième critère, davantage fondé : il s'agit de ne pas s'en tenir aux correspondances et récurrences apparentes mais de les expliquer de manière générale par des caractéristiques communes aux hommes et à leurs conditions de vie. La pertinence du texte de Spinoza tient à ce qu'il dit de l'homme – ce que nous avons appelé des caractéristiques transhistoriques. Le troisième critère en découle mais dépend moins d'un contenu théorique et conceptuel que du problème soulevé : la pertinence de la philosophie de Spinoza réside dans la question existentielle qu'elle prend en considération et que tout homme est susceptible de se poser. C'est ce dernier critère, plus que les deux premiers, qui explique la pertinence toujours renouvelée des textes philosophiques, quelle que soit leur place dans l'histoire. Reste à expliquer alors pourquoi recourir à Spinoza plus qu'à une autre philosophie qui aborderait cette même question existentielle du « comment vivre ».

Évoquer le contexte concret et théorique de cette question, comme nous l'avons fait jusqu'ici, inscrit l'étude qui suit dans la démarche de réflexion critique sur les formes de vie et permet de distinguer l'approche de Spinoza d'une réponse volontariste¹, fondée sur l'idée d'une

¹ On appelle « approche volontariste » toute pensée faisant intervenir une faculté comme la volonté pour expliquer l'entreprise de transformation de sa manière de vivre. Cette conception de la volonté est caractéristique de la philosophie de Descartes qui contribue à façonner la conception moderne que nous avons de l'homme. On retrouve, sous une autre forme, la conception d'un engagement volontaire chez Sartre.

liberté absolue, dont on montrera les limites et la part d'illusion. Revenir à ce philosophe du XVII^e siècle permet aussi de mettre au jour la dimension transhistorique de ces problèmes contemporains comme de leur résolution possible, dès lors qu'on s'appuie sur la connaissance de la forme de vie humaine, des conditions de formation des manières de vivre singulières, propres à chaque groupe humain et ultimement à chaque individu. Réciproquement, convoquer Spinoza à partir d'un questionnement existentiel et d'un contexte situé socialement et culturellement, oblige à considérer son attitude et sa philosophie à nouveaux frais. Il ne s'agit pas d'une actualisation de la philosophie de Spinoza¹ mais plutôt d'un dialogue éclairant mutuellement un champ pratique de questionnements et une œuvre philosophique. Relire Spinoza pour comprendre non seulement comment la question du « comment vivre » se pose mais aussi comment de nouvelles manières de vivre peuvent être instituées au cours de cheminements singuliers, individuels et collectifs. Sont alors utiles la conception de l'homme que Spinoza propose (par une anthropologie et une éthique), sa conception du fonctionnement social et politique (par une sociologie), liée à sa conception de la nature toute entière (par une ontologie). Cependant, cette riche conceptualisation théorique ne doit pas occulter le rôle qu'a aussi le geste philosophique opéré par Spinoza et qui peut inspirer à son tour le lecteur pour entreprendre de changer sa manière de penser et d'agir. Enfin, la posture adoptée par Spinoza auprès du lecteur semble cruciale tout autant qu'exemplaire pour le cheminement singulier qui suit la question du « comment vivre ».

Les lecteurs de Spinoza ont pu être marqués par le caractère systématique de son œuvre philosophique, cherchant eux-mêmes à en montrer la logique et la cohérence². Un système philosophique se caractérise en effet par sa structure déductive, à la manière des théories scientifiques. Cette structure cohérente du système théorique est censée correspondre à la structure de la réalité elle-même, révélant le réseau de relations entre les choses par un réseau de concepts, donnant la possibilité d'interpréter l'ensemble de cette réalité³. Dans l'œuvre de Spinoza, c'est le traité de l'*Éthique* qui est le plus remarquable pour donner à voir la structure démonstrative du système ; Spinoza lui-même y explicite le fait qu'il procède *more*

1 Sur les questions que pose l'actualisation ou l'usage contemporain de philosophies plus anciennes, voir notamment Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?* Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

2 On peut penser par exemple à la lecture suivie et systématique qu'a entreprise Martial Gueroult ou bien, pour ce qui concerne la philosophie politique, à la lecture d'Alexandre Matheron. Cf. Martial Gueroult, *Spinoza*. Tomes I et II, Paris, Aubier Montaigne, 1971 et 1974 ; Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

3 Pour une définition plus complète des systèmes philosophiques, voir Jean Ladrière, « Système, épistémologie », *Encyclopædie Universalis* (en ligne).

*geometrico*¹. Les autres traités, quant à eux, ont une cohérence propre et semblent s'intégrer au système de pensée global, le *Traité politique* (TP), s'appuyant par exemple sur certains concepts et certaines démonstrations établies par l'*Éthique*. Nous reviendrons brièvement sur l'intérêt méthodologique et sur la pertinence d'une telle pensée systématique pour ce qui concerne la connaissance de l'homme et de ses conditions d'existence. Mais il peut être réducteur et parfois risqué de ne lire Spinoza qu'à travers cette recherche de la cohérence logique du système. D'une part, les différents traités sont écrits à des époques différentes et la pensée de Spinoza a évolué : elle s'est développée mais a pu aussi changer, créant des lieux de tension, voire de contradiction, irréductibles². D'autre part, Spinoza n'adopte pas la même attitude ni la même stratégie argumentative selon les textes et d'un passage à l'autre d'une même œuvre ; c'est ce deuxième aspect qui nous intéresse. Les moments narratifs, les passages où Spinoza évoque implicitement sa propre expérience ou celle des autres, ou bien encore les moments où il interpelle le lecteur, semblent tout aussi cruciaux que les efforts de définition et de déduction. Les uns sans les autres ne fonctionneraient pas et la démonstration resterait lettre morte, parole gelée, inaccessible au lecteur et déliée de toute expérience concrète.

Ainsi, les lecteurs de Spinoza ont pu être tout aussi marqués par le prologue du *Traité de la réforme et de l'entendement* (TRE), rédigé en première personne et relatant l'expérience décisive du narrateur. Celui-ci entreprend précisément de changer sa manière de vivre, ce qui suppose de comprendre, à l'aide de la philosophie, ce qu'est être homme au sein de la nature toute entière. Décision existentielle et entreprise philosophique sont intrinsèquement liées ici et l'on peut lire l'œuvre de Spinoza à travers ce geste inaugural. En proposant le récit de ce seuil existentiel, le prologue pose très concrètement le problème qui nous intéresse et révèle en quoi la philosophie de Spinoza, tout autant que sa posture, peuvent être éclairantes. Spinoza expose les modalités de ce seuil, où s'amorce le processus de libération vers une vie plus heureuse à laquelle aspire le narrateur lui-même. Que se passe-t-il donc dans ce prologue ?

Un geste philosophique, une décision existentielle

Dès les premières lignes du prologue, après avoir énoncé en une phrase ce qu'il retire de son expérience passée, le narrateur indique la décision par laquelle se sont amorcés sa recherche existentielle et son chemin de libération :

1 E, III, préface.

2 Nous ne nous attarderons pas sur cet aspect mais les publications scientifiques des œuvres de Spinoza, comme certaines analyses, aident à saisir cette évolution. Cf. Appareil critique de la réédition des œuvres de Spinoza chez PUF par Jacqueline Lagrée, Pierre-François Moreau, Charles Ramond.

« Je résolu enfin de chercher... »

L'expression peut paraître étonnante. La décision, celle d'un sujet singulier, marque bien le début d'une activité. Mais elle arrive au terme (« enfin ») d'un processus long et hésitant. Si la décision est résolution d'une tension, l'objet de cette décision consiste à rechercher quelque chose donc à se mettre en mouvement : le terme de ce long processus ne fait qu'en initier un nouveau. La décision est bien un seuil, un lieu de passage au sein d'un processus plus vaste et plus complexe. Elle est préparée en amont et ouvre de nouvelles perspectives d'évolution. Qu'advient-il en ce lieu de passage ? Le « je », sujet singulier, devient acteur par la décision qu'il pose : il s'implique désormais activement dans la vie qu'il menait spontanément jusque-là, au fil des rencontres et des affects que les choses rencontrées provoquaient en lui. Cette implication active, qui semble être le fruit d'une forme d'autodétermination, ne vise pas à se détacher absolument des choses rencontrées mais consiste en réalité à rechercher l'objet qui puisse être « un bien véritable », c'est-à-dire l'objet qui puisse satisfaire pleinement et durablement ce sujet en recherche. Le sujet, ce « je » qui apparaît dans le prologue du TRE, c'est celui du narrateur Spinoza. Il fait le récit d'un moment crucial, à savoir ce moment de la décision de rechercher pour de bon ce « bien véritable ». Ce moment n'est pas un événement historique de la vie du philosophe Spinoza. Il s'agit plutôt d'un moment existentiel, dont le récit est assumé par un narrateur pour mettre en évidence une dimension essentielle de la vie humaine¹. Si ce prologue a touché tant de lecteurs, c'est certainement par sa dimension dramatique, qui engage d'emblée celui qui lit, et par le fait que la singularité du narrateur fait écho à celle du lecteur et, avec lui, de tout homme potentiellement. Le récit, ou le témoignage, de cette décision cruciale, qui consiste à se mettre en mouvement et à prendre sa vie en main, invite chacun à faire de même. Si le texte fonctionne, c'est qu'il renvoie d'abord à un désir qui semble être, de fait, en tout homme – le désir de bien vivre ». Ce texte contribue à l'élaboration de ce désir qui *peut* se préciser en un désir de vie authentique. Le récit du prologue, comme d'autres expériences auxquelles il renvoie, peut conduire le lecteur à rechercher à son tour un bien véritable », pour éviter de vivre selon les déterminations de choses multiples, au gré seulement des rencontres fortuites, qui génèrent en l'homme les passions qu'il subit. Plus encore que le paradoxe interne à ce moment de seuil qui clôt un processus et en initie un nouveau, les divergences apparentes entre ce texte et le reste de la pensée de Spinoza peuvent surprendre.

1 Sur le statut de la première personne dans ce prologue, voir Pierre-François Moreau, *Spinoza : l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

Une conception de l'homme

Ce moment décisif, décrit dans le prologue du TRE, donne d'abord l'impression qu'une rupture, opérée par une décision libre et singulière, pourrait avoir lieu dans le cours des déterminations causales qui régissent l'ensemble de la nature et chaque existence. Si le moment existentiel d'un engagement apparemment délibéré incite à voir une forme d'existentialisme dans la philosophie de Spinoza, celui-ci ne saurait être confondu avec l'existentialisme sartrien qui repose sur un sens fort de la liberté, impliquant la volonté et la possibilité. Cela contredirait l'ontologie et même l'anthropologie que Spinoza semble dessiner dans les autres traités, notamment dans l'*Éthique*. Parce qu'il montre comment toute chose est déterminée, dans ses relations aux autres choses, Spinoza récuse l'idée de liberté telle que la plupart des hommes la conçoivent, à savoir comme une aptitude à déterminer par soi-même ses actes et ses pensées, grâce à une faculté absolue de vouloir. Ce que les hommes appréhendent ainsi et nomment « volonté » correspond en réalité au désir nécessaire qui les meut dans tous leurs actes¹ et qui est déterminé par tout un ensemble de relations². De même, ce qu'ils nomment « possibilité » dépend de leur manière de percevoir les choses³. Mais s'il en montre les limites, Spinoza prend en compte cette perspective proprement humaine. Il lui donne sens à partir de la nature des hommes, de leur constitution et de leurs conditions de vie et de perception, mais aussi à partir du désir des hommes de se libérer de certaines relations que les hommes perçoivent d'eux-mêmes comme contraignantes et aliénantes. C'est ce désir que le prologue du TRE met au jour. Et si la liberté, telle que les hommes la perçoivent spontanément est illusoire, il semble néanmoins possible de parvenir à une forme (ou plusieurs formes) de liberté que Spinoza définit dans la dernière partie de l'*Éthique*, comme dans les traités politiques.

Spinoza insiste souvent sur la nécessité de considérer la façon dont les hommes vivent effectivement, sans imaginer une nature humaine idéale, à l'aune de laquelle on peut juger, voire condamner, les hommes⁴. De ce fait, il récuse non seulement l'idée de liberté selon laquelle ces derniers envisagent leurs actes mais il refuse aussi les notions conjointes de responsabilité et de culpabilité qui découlent de cette fausse idée de liberté et fondent les discours moralisateurs, souvent accusateurs, reprochant aux hommes de ne pas mieux agir.

1 E, III, 9, scolie : « Cet effort, quand on le rapporte à l'esprit seul, s'appelle volonté ».

2 E, II, 48 : « Dans l'esprit nulle volonté n'est absolue, autrement dit libre ; mais l'esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini. » Voir aussi E, I, 32.

3 E, I, 33, scolie 1 : « si l'on dit une chose contingente (ou possible), cela n'a pas d'autre cause qu'eu égard au défaut de notre connaissance. »

4 E, III, préface et TP, I, 1.

Cependant, sans pouvoir condamner la manière dont les hommes vivent, deux éléments au moins indiquent, dès le prologue du TRE, qu'une autre manière de vivre est envisageable et est même souhaitée par certains hommes. On y trouve une comparaison qualitative des modes de vie – celui du « vulgaire », soit la majorité des hommes, et celui que recherche le narrateur. Et le récit qui y est fait est celui d'une décision apparemment cruciale de changer sa manière de vivre pour une vie plus authentique. La recherche d'une telle vie s'appuie en effet sur l'appréhension d'une nature humaine « plus parfaite » que l'homme conçoit lui-même dans ce qu'il perçoit comme « sa faiblesse ». Enfin, sans l'imposer aux autres, la recherche d'un « bien véritable » permet de leur communiquer ce bien.

Plus encore qu'une conception définie de l'homme, dont on pourrait évaluer la pertinence à partir de notre propre expérience du réel ou à partir de la référence à d'autres sciences, ce sont plutôt les tensions et la complexité qui existent dans l'élaboration de cette conception chez Spinoza qui nous intéressent. Certes, le développement de la biologie et plus récemment des neurosciences, le développement de la psychologie et de la sociologie, peuvent à bien des égards confirmer et parfois corriger la conception spinoziste de l'homme et de la liberté, notamment quant aux déterminations physiques, sociales et culturelles, qui pèsent sur les individus et les groupes humains¹. Mais ce qui semble fécond pour notre problème réside plutôt dans la manière dont Spinoza articule cette conception ontologique, anthropologique et sociale, à la prise en compte de la perspective existentielle des hommes eux-mêmes sur leur propre existence. Outre l'aspect formel (un récit plus qu'une démonstration) et la conception de l'homme sous-jacente (un homme capable de décider de son mode d'existence), c'est en effet l'approche adoptée dans ce prologue qui peut surprendre, à savoir l'approche existentielle que les hommes peuvent adopter dans leur propre existence. Tout en se distinguant des autres traités écrits par Spinoza, ce prologue révèle pourtant des aspects que l'on retrouve plus implicitement dans ces autres traités. L'approche existentielle en fait partie ; à quoi le voit-on ?

D'une part, la singularité du sujet a un rôle particulier dans ce prologue. Pour comprendre comment vivent les hommes, en tant qu'hommes et parties de la nature toute entière, Spinoza s'attache le plus souvent à expliquer, de manière objective et rationnelle, les caractéristiques communes à tous les êtres ou à tous les hommes. Il en déduit, selon les différentes situations, les caractéristiques particulières des différents peuples, voire des différents individus. Mais l'étude de la singularité d'un sujet, capable de se rapporter à sa propre

¹ La référence à Spinoza est très présente en sciences sociales comme en psychologie actuellement. Voir notamment, pour une synthèse, Yves Citton, Frédéric Lordon, *Spinoza et les sciences sociales : de la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

existence et d'affirmer, au terme d'un cheminement qui lui est propre, une certaine autonomie est, de prime abord, moins explicite dans les traités politiques ou dans l'*Éthique*¹. D'autre part, cette attention à la singularité subjective de l'homme contribue à la démultiplication des perspectives adoptées pour parler des hommes.

En réalité, trois points de vue *sur* l'homme et *de* l'homme sur lui-même, sur les autres et sur le monde peuvent être distingués. Le point de vue sur les hommes en général permet d'expliquer, selon les lois de leur nature spécifique et de la nature toute entière, le fait qu'ils puissent, à un moment donné, s'impliquer dans la détermination de leurs conditions d'existence. C'est ce que nous avons désigné comme le point de vue du chercheur observateur, qui reconstitue théoriquement les caractéristiques de la forme de vie humaine (tout en restant lui-même un homme). Le point de vue de l'homme singulier sur l'homme singulier, en tant qu'il se rapporte à lui-même, permet de comprendre comment ce désir d'instituer une vie nouvelle émerge au sein de *l'expérience* propre de chacun. C'est ce que nous avons désigné comme étant la perspective existentielle. Ce point de vue singulier peut valoir pour une communauté, en tant que les hommes peuvent avoir un tel rapport réflexif et instituer de manière collective une nouvelle manière de vivre commune. Enfin, le point de vue de la relation interpersonnelle, que nous n'avons pas encore évoqué jusqu'ici, révèle la façon dont les hommes se soutiennent dans la recherche de cette vie authentique et se conduisent les uns les autres dans cette entreprise ; à commencer ici par Spinoza vis-à-vis de ses lecteurs.

Ces trois points de vue révèlent différents aspects de la vie humaine, dont la capacité que semblent avoir les hommes de considérer leur propre existence et leurs conditions de vie afin d'en instituer de nouvelles et de viser une vie plus authentique. Ces points de vue introduisent de différentes façons à l'éthique et à la politique que Spinoza entend établir et proposer à ses lecteurs, en les fondant sur une conception spécifique de l'homme. Mais leur articulation ne relève pas d'une stratégie argumentative construite de toutes pièces. Ces différents points de vue s'articulent au sein même de l'existence des hommes, comme nous avons pu l'apercevoir précédemment, et Spinoza en tient compte dans son exigence de réalisme : connaître les hommes tels qu'ils sont *et* s'adresser à eux là où ils en sont².

1 Nous serons également amenés à nous référer brièvement au *Court Traité*, (CT), mais plus pour souligner l'évolution de la pensée de Spinoza d'un texte à l'autre.

2 Spinoza n'adresse pas uniformément ses œuvres à tous les hommes et l'*Éthique* s'adresse à un public déjà instruit. Cependant, nous nous intéresserons à l'efficacité du texte, qui *peut* rejoindre tout homme, au-delà de cette intention ciblée de Spinoza. Et cela dans la mesure aussi où Spinoza, sans s'adresser directement à tout homme (comme lecteur potentiel), prend en compte la perspective de tout homme (comme pouvant amorcer un processus de libération dans certaines conditions).

L'articulation des points de vue n'a pas, de nouveau, qu'une fonction épistémique, en vue d'une connaissance adéquate, c'est-à-dire complète, de l'homme et de ses conditions de vie. Elle a aussi une fonction pratique dans la mesure où prendre conscience de ses déterminations et cheminer vers une plus grande liberté en changeant sa manière de vivre suppose un enrichissement et une variation de nos points de vue, de notre attention.

Ainsi, le prologue qui ouvre le TRE peut être lu comme le seuil de la philosophie de Spinoza dans son ensemble. Loin de contredire ce qui suivra dans les autres œuvres à propos de l'homme et de sa vie, ce prologue introduit les linéaments d'une anthropologie ainsi que ceux de l'éthique et de la politique qui en découlent, tout en partant de la perspective singulière et subjective de l'homme. Il sème des indices permettant d'envisager une forme d'existentialisme spinoziste et de reformuler le problème qui nous intéresse : comment et pourquoi la manière dont on s'implique dans son existence peut être une condition essentielle pour parvenir à une vie authentique, dont la liberté est une caractéristique décisive ? Ce prologue invite aussi à être attentif à la posture que Spinoza adopte vis-à-vis de ses lecteurs. Car cette posture continue de nous renseigner sur les conditions nécessaires au processus de libération qui nous intéresse. Elle incarne un type de relation entre les hommes qui peut être exemplaire et, en ce sens, inspirante.

Une posture

Nous avons déjà évoqué l'entremêlement de la logique démonstrative du système avec des éléments rhétoriques qui interpellent le lecteur : l'interpellation directe en deuxième personne, l'emploi, réciproquement, de la première personne, mais aussi l'usage d'exemples historiques, littéraires, culturels que le lecteur peut se figurer, ainsi que la mise en scène de figures paradigmatiques auxquelles le lecteur peut s'apparenter. Si l'on s'intéresse moins fréquemment à ces aspects rhétoriques, ils semblent pourtant décisifs dans la philosophie de Spinoza. Cela permet de comprendre, premièrement, d'où ce texte tire son efficacité¹. Le choix de suivre Spinoza pour étudier le problème qui nous intéresse tient autant au contenu de sa pensée qu'à l'apparente efficacité existentielle de son œuvre sur des lecteurs qui sont finalement loin d'être tous philosophes. D'où vient cette performativité du texte qui engage effectivement

¹ Spinoza lui-même, en tant qu'il définit les choses par leur puissance et leur capacité à produire des effets, sera utile pour comprendre cette dimension. Nous nous appuyons sur une proposition d'Henri Laux à propos de la puissance du texte biblique ; cf. « La puissance réelle chez Spinoza. Sur l'effet de l'interprétation », *Archives de Philosophie*, 2001/4, N° 64, p.709-719.

ses lecteurs à changer leur manière de vivre ? Nous faisons l'hypothèse qu'elle ne s'explique pas seulement par la conception de l'homme que Spinoza y développe mais aussi par cette posture qu'il adopte vis-à-vis des lecteurs. Du moins, cette conception ne se transmet pas seulement par la logique du raisonnement.

C'est ce qui nous amène à la seconde raison d'étudier les éléments rhétoriques et la posture globale de Spinoza : cette posture nous renseigne elle aussi sur ce qu'est l'homme et sur les conditions qui rendent possible un cheminement singulier vers une plus grande liberté et une vie plus authentiquement humaine. Spinoza semble faire place au lecteur, comptant sur sa capacité à s'interroger et à se mettre lui-même en mouvement pour être plus actif dans sa propre existence. À la différence d'autres philosophes, comme Hobbes par exemple, qui tendent plutôt à instruire, voire à déterminer leurs lecteurs¹, craignant leur incapacité à dépasser leurs passions, Spinoza semble plutôt susciter et accompagner un processus que chacun peut ensuite entreprendre de lui-même (sans en être la cause et le seul responsable). Il s'agit d'un accompagnement ou même d'un compagnonnage dans la mesure où Spinoza semble s'inclure dans cette recherche d'une autre manière de vivre : il dit vouloir exposer les connaissances « qui peuvent *nous* conduire comme par la main à la connaissance de l'esprit humain et de sa suprême béatitude »², se mettant ainsi comme au service des hommes.

On comprend bien qu'il ne s'agit pas d'opposer la logique démonstrative et les moments plus rhétoriques mais ces derniers conduisent au raisonnement et à la connaissance fondamentale de l'homme et de ses conditions d'existence ; ils révèlent la nécessité existentielle d'acquérir une telle connaissance *pour* parvenir à cette autre manière de vivre. S'intéresser ainsi à la posture de Spinoza permet de requalifier la valeur de son entreprise philosophique de connaissance : la logique démonstrative, permettant d'établir une connaissance ontologique et anthropologique générale³, dans l'*Éthique* notamment, est indissociable de l'écriture située historiquement, dans le TTP par exemple, ou située existentiellement dans le prologue du TRE. L'entreprise de Spinoza et la posture qu'il adopte pour cela relèvent de part en part d'un engagement concret envers les autres, pour permettre à chacun et à tous ensemble de parvenir à une vie plus heureuse et plus libre. En cela aussi, il faudra distinguer le sens d'un possible existentialisme spinoziste de celui de l'existentialisme sartrien. Si l'on rattache facilement la

1 Nous suivons la lecture qu'en propose Ursula Renz dans « Self-Knowledge and Knowledge of Mankind in Hobbes' Leviathan », *European Journal of Philosophy*, 2017.

2 E, II, préface. Sans pouvoir l'étudier en détail ici, la correspondance de Spinoza avec ses différents correspondants peut être également révélatrice de sa posture, ou plus généralement de son attitude vis-à-vis des autres.

3 Cette logique est particulièrement manifeste dans l'*Éthique*.

notion d'engagement à Sartre, notre étude permettra en définitive de proposer une autre vision de l'engagement, grâce à ce que Spinoza dit de l'homme et de sa manière de vivre mais aussi grâce à l'attitude même de Spinoza.

Par ce qui précède, nous avons mis au jour le problème qui nous occupe, le contexte dans lequel il se pose et peut être étudié, ainsi que les ressources choisies pour son analyse et sa possible résolution. Comment recourir à ces ressources et quelle méthode, au sens propre de cheminement, allons-nous suivre ?

5. Méthode : le cheminement et l'enquête

Le cheminement de cette étude consiste à suivre le cheminement réel qui permet de parvenir à une vie singulière plus libre : de la situation de départ des hommes, tels qu'ils vivent communément à l'institution d'une autre manière de vivre conduisant à plus de liberté, en passant par un (ou plusieurs) lieu(x) de passage et de transformation où s'amorce ce cheminement. Ainsi, une première partie étudiera ce qu'est « vivre » pour les hommes, selon leur nature mais aussi leurs conditions de vie et leur propre manière de percevoir leur vie, notamment leur liberté. Si cette conception commune de la liberté est illusoire, elle s'explique elle-même par le réseau de *liens* dans lesquels les individus sont déterminés (cela permettra de préciser le sens de l'ontologie déterministe de Spinoza). Nous nous attacherons également à montrer ce que cette conception illusoire recèle de positif – ce qui reste le fondement nécessaire de toute liberté plus authentique. Le moment de seuil, où l'on prend conscience de l'illusion et des liens déterminants qu'elle omet, fera l'objet de la deuxième partie afin de comprendre comment peut s'amorcer un processus d'institution d'une nouvelle manière de vivre. Seulement, ce processus est long et doit être soutenu par différents moyens. Ce sont les conditions de cette persévérance vers plus de liberté que nous étudierons dans une troisième et dernière partie.

Dans la mesure où ce cheminement n'apparaît pas aussi explicitement chez Spinoza et où il implique des aspects exposés dans l'*Éthique* aussi bien que dans les traités politiques ou encore dans le TRE, dans la mesure enfin où ce cheminement ne peut réellement être compris qu'une fois qu'on l'a parcouru de part en part, il n'est pas possible de suivre simplement l'ordre du texte. Il sera plutôt question de chercher dans l'œuvre de Spinoza les moments et les concepts qui permettent d'élucider les questions que nous avons soulevées pour chacune des étapes du cheminement et qui se manifestent aujourd'hui dans différentes situations problématiques.

L'analyse de ces passages, la reconstitution du sens et de la fonction (multiples) des concepts doivent permettre peu à peu d'éclairer ces questions et de comprendre les étapes du cheminement existentiel qui conduit à cette vie singulière plus libre. Comprendre un concept, c'est en effet comprendre son rôle dans le raisonnement et revenir, pour cela, au problème qu'il vient résoudre. Cette méthode permet de relire l'œuvre de Spinoza en suivant ces différentes trames conceptuelles, sous-jacentes dans le texte – trames d'un tissage faisant apparaître différents motifs ou filons sédimentés, pris entre plusieurs épaisseurs de textes, de problèmes, d'idées et de contextes variables.

Réciproquement, dès lors que des concepts spinozistes viennent éclairer un contexte contemporain, décrit par les sciences sociales, ce contexte amène à réinterpréter ces concepts mêmes. Le phénomène de l'addiction par exemple, s'il est compris à partir de la tendance proprement humaine à s'attacher que décrit Spinoza, vient en même temps requalifier cette tendance. Au fil du cheminement, nous serons donc amenés à nous arrêter pour quelques excursions permettant d'éprouver l'opérativité des concepts spinozistes quand il s'agit d'éclairer des problèmes contemporains et, réciproquement, d'enrichir la compréhension du cheminement à l'aune de ces problématiques situées.

Enfin, tout autant que le contenu et les outils conceptuels, nous avons indiqué l'importance de la stratégie rhétorique et argumentative pour comprendre la perspective existentielle que Spinoza prend en compte. C'est depuis cette perspective que le cheminement vers une vie singulière plus libre prend tout son sens. Il nous faudra donc, en plus de l'analyse des concepts, étudier certains aspects de cette stratégie. Se manifesteront de cette façon aussi la démarche de Spinoza et son attitude. Elles témoignent elles aussi du cheminement étudié et contribuent à la définition des moyens nécessaires à la réalisation d'un tel cheminement : le compagnonnage d'autres hommes en chemin semble essentiel. C'est pour cette raison que nous prendrons la liberté de mentionner quelques figures ayant elles-mêmes connu et témoigné de ce cheminement.

Vous aurez compris que le questionnement existentiel, comme le cheminement qui s'ensuit vers une vie plus authentique et plus libre, sont aussi les miens et ceux dont j'ai été directement témoin et compagnon pour d'autres. Cette étude est donc naturellement imprégnée de mes propres expériences et le travail qui m'y a conduit constitue une étape essentielle du chemin puisque la réforme de l'entendement, et avec lui du désir, y est cruciale.

PREMIÈRE PARTIE

CE QU'EST VIVRE POUR UN HOMME
NATURE HUMAINE, CONDITION COMMUNE DES
HOMMES, PERCEPTION DE SOI

La question « comment vivre ? » qui surgit dans un moment de crise, tel que nous l'avons décrit en introduction, est bien souvent le corollaire du constat selon lequel la vie que l'on menait jusqu'alors est inadéquate : elle ne nous rend pas (ou plus) heureux ni ne correspond à ce qui caractérise pour nous une vie bonne. Et si cette question devient une question existentielle, capable de réorienter l'existence de celui qui y fait face, c'est qu'elle engage une réflexion bien plus profonde qu'une simple question technique, en vue de la réalisation de quelque chose de connu¹. Elle suppose d'abord de comprendre en quoi consiste cette vie commune, menée jusqu'ici, ainsi que ce qui pose problème dans cette manière de vivre. La question « comment vivre ? » suppose ensuite d'interroger ce qu'est véritablement vivre, ce que serait une vie bonne ou encore ce que seraient les conditions d'une vie meilleure, plus heureuse, plus vertueuse, plus libre. Ce qui peut impliquer alors que l'on s'interroge sur le genre de vie que peut ou doit vivre un homme, en tant qu'homme, dans les conditions de vie propres aux hommes. C'est là, nous l'avons montré en introduction, que le débat épistémique, éthique et politique, sur les formes de vie, trouve son origine et son utilité quant à cette question du « comment vivre ». Mais dans la mesure où c'est un individu particulier qui se pose la question pour lui-même, pour sa propre vie, cela engage enfin un questionnement quant à son identité singulière : comment est-ce que *je* veux vivre ou dois vivre ? À moins que ce ne soit par ce questionnement même que l'homme devient, ou achève de devenir, un individu singulier ; ce que nous pourrions interroger à partir de l'approche existentielle. L'institution d'une nouvelle manière de vivre, lorsqu'elle fait l'objet d'un questionnement et marque un seuil conscient dans notre existence, implique donc une réflexion et une entreprise épistémique plus larges quant à la nature humaine, aux conditions de vie des hommes en général, ainsi qu'à ce qui constitue notre subjectivité singulière. C'est ce dont témoigne précisément le narrateur du prologue du TRE qui est amené à considérer sa vie passée, à observer les autres hommes et à s'interroger sur la nature du bien véritable auquel il aspire et qu'il se doit de chercher. C'est ce que nous sommes amenés à faire également pour préparer l'étude des seuils existentiels où se jouent un changement de manière de vivre : il nous faut d'abord étudier ce que c'est que vivre pour un homme.

¹Des questions techniques sont de l'ordre de « Comment construire une maison ? ou « Comment aller à Jérusalem ? » par exemple, quoique même ces questions techniques peuvent engager une réflexion plus profonde dès lors que l'on réinterroge la nature et la valeur du but visé.

Or, dans l'approche de Spinoza, une telle étude suppose de modifier la perspective par laquelle on aborde les choses à connaître. Le narrateur que Spinoza met en scène dans le TRE change de regard sur sa propre existence, comme sur celle des autres hommes. La modification de *sa vie* correspond bel et bien à une « réforme » de son entendement¹, soit à une modification de sa manière de considérer les choses et de les comprendre. L'enjeu de la liberté et de la béatitude, visées par cette réforme, n'est peut-être pas entièrement résolu par ce seul changement d'appréhension des choses et de soi-même² mais une telle modification demeure néanmoins cruciale dans ce cheminement. Les autres traités de l'œuvre de Spinoza – l'*Éthique*, le TP et le TTP, insisteront encore davantage sur les dispositions pratiques à mettre en œuvre pour *devenir* plus libre ou faciliter, chez les autres, ce processus de libération. Il est question d'une réforme plus complète de *soi* – de sa manière de vivre, donc de désirer et d'agir, autant que de penser – afin de dépasser les conceptions erronées que l'on peut avoir de la liberté et de réagencer les liens qui en réalité nous déterminent, voire nous asservissent. Spinoza s'attache à rendre compte du point de vue spontané des hommes, afin d'expliquer ces conceptions erronées, ainsi que la manière dont nous vivons communément. Il donne pour cela accès à d'autres points de vue sur la vie humaine.

La première partie de cette étude met au jour les différentes perspectives adoptées dans l'œuvre de Spinoza, leur fonction et ce qu'elles permettent de connaître de la vie humaine. Revenir d'abord à une compréhension du tout et à la nécessité structurelle qui l'organise permet de comprendre, par déduction, les spécificités de la nature humaine, tout autant que les caractéristiques que l'homme partage avec les autres choses, ainsi que les liens irréductibles qui les lient (1). Comprendre ensuite l'attention que Spinoza porte aux conditions de vie concrètes des hommes permet de préciser la forme que prennent ces liens déterminants dans les différents domaines de la vie humaine (2). Enfin, en revenir à la perspective subjective, voire existentielle, de tout homme, semble indispensable pour comprendre comment une réforme de soi, et plus particulièrement de son esprit, peut s'amorcer et s'articuler à un changement de vie à la fois plus global et plus singulier, en tant que la société dans laquelle on vit n'en définit pas la

1 Le terme latin *emendatio* et le verbe correspondant *emendare*, indiquent plutôt une action de correction, de rectification, voire de soin pour remédier à un mal. La traduction par « réforme » n'est donc pas tout à fait exacte, ou plutôt, elle peut être incomplète, et nous reviendrons ensuite sur les différents aspects du processus visé par ce terme. Cependant, l'idée de « réforme » peut être utile pour bien prendre en compte la dimension existentielle de ce processus et l'articuler aux différents niveaux et aspects de la modification qui a lieu dans ce processus ; nous le maintenons donc.

2 C'est une question que soulève Pierre-François Moreau, incitant, par sa lecture de Spinoza, à allier l'intérêt pour le cheminement philosophique de chaque individu à la considération des structures sociales, politiques et culturelles déterminantes pour la liberté et le bonheur. Cf. *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2003, p.106-107, entre autres.

forme¹(3). Dans ce contexte, lever l'illusion de la liberté, que nous nous attacherons à présenter en préliminaire de cette partie, ne consiste pas tant à trancher la question « sommes-nous libres ? » mais à ré-ouvrir la question « qu'est-ce qu'être libre ? », qui seule permet de savoir ensuite comment vivre pour devenir de plus en plus libre. Ainsi, le but, avec Spinoza, n'est pas de condamner les hommes qui vivent dans l'illusion d'être libre, ni de s'opposer frontalement aux philosophes et moralistes qui postulent cette même liberté pour accuser les comportements des hommes jugés responsables, mais il s'agit plutôt de comprendre d'où viennent ces illusions et l'attitude qui en découle, en vue de trouver les moyens de les dépasser et de modifier notre attitude. Spinoza propose ainsi davantage d'accompagner un processus de libération, par l'enrichissement avant tout de notre manière d'appréhender notre vie et les choses qui nous entourent.

1 Tout culture propose non seulement des habitudes de vie communes mais aussi des modèles de « sortie » de ces habitudes, pour ceux qui en seraient insatisfaits : des voies parallèles à la vie sociale la plus commune – l'armée, la conversion spirituelle et religieuse, les sectes, les communautés de vie alternatives, voire certaines formes de délinquance. La manière dont le TRE décrit le changement de vie qui s'opère dans cette « réforme » se distingue peut-être justement par le fait qu'il échappe à ces modèles donnés, déjà présents dans la société. Nous en étudierons les modalités et les caractéristiques.

Chapitre 1 - Préliminaires : l'illusion d'être libre et ses conséquences

Plus d'un lecteur a pu être arrêté par la lecture du raisonnement *more geometrico* de l'*Éthique*. Pourtant, Spinoza prend soin de revenir au point de vue commun des hommes et développe la longue explication de la nature de Dieu, des choses, de notre esprit, de nos affects et de nos actes, en restant en perpétuel dialogue avec les représentations spontanées que nous pouvons avoir sur ces choses. C'est donc aussi en comprenant ce que nos représentations ont d'inadéquates que le raisonnement peut être suivi et que nous pouvons adhérer à l'explication que Spinoza propose. De cette façon, comprendre d'où vient et comment fonctionne l'illusion que nous avons d'être libres permet de mieux saisir la nature véritable et le statut ontologique des hommes dans la nature. Cette croyance que nous avons d'agir librement est centrale pour comprendre la vie humaine dans la mesure, certes, où elle semble déterminante dans notre rapport au monde, comme dans la compréhension de nos actes et du mode d'action des autres choses. Mais traiter de cette croyance est également crucial pour parvenir à une liberté véritable. Étudier d'abord l'illusion de liberté¹ qu'ont spontanément les hommes permettra de comprendre ensuite l'utilité d'avoir recours à des perspectives différentes.

Spinoza discute et analyse la croyance que les hommes ont d'être libres à plusieurs reprises. Le début et la fin des différentes parties de l'*Éthique* sont pour cela des moments particulièrement stratégiques de l'argumentation où Spinoza revient sur les préjugés humains afin de mieux faire comprendre ce qu'il démontre. Les hommes semblent adhérer à certaines représentations des choses, spontanément et par conséquent couramment², en raison de leur manière de percevoir, d'imaginer et d'interpréter ce qui leur arrive. Or ce qui se fait spontanément, ou naturellement, en l'homme dépend de sa nature mais aussi de sa situation au sein de la nature et du type de liens qu'il entretient avec les choses qui l'entourent et qui le disposent à penser et à agir de cette façon. Les différents aspects de l'illusion de liberté qu'ont

1 Il s'agit ici de préciser la conception erronée que les hommes ont de la liberté et d'en montrer le fonctionnement affectif, soit le fait que l'on s'y attache. Le terme d'« illusion » n'apparaît pas chez Spinoza. Ce sont les termes de « préjugé » ou de « croyance », présents dans le texte, qui nous incitent à parler d'illusion, au sens moderne du terme, et non au sens que lui donne la rhétorique classique, à savoir l'ironie. Nous avons recours à ce substantif pour désigner le fait que les « hommes se croient libres ».

2 Nous y reviendrons au moment d'analyser la phénoménologie des relations humaines, que l'on trouve chez Spinoza. La distinction que Julie Henry établit entre ce qui se fait « naturellement » et ce qui se fait « par nature » peut être aussi éclairante à ce sujet ; cf. *Spinoza, une anthropologie éthique : variations affectives et historicité de l'existence*, op.cit., p.386 notamment.

communément les hommes indiquent en creux, de manière négative, leur nature et leur situation, en même temps qu'apparaissent les limites de leur point de vue. Dans chacun des passages où Spinoza revient sur l'illusion de la liberté, il aborde plus spécifiquement l'un de ces aspects : (1) l'appendice de la première partie explique la formation de l'illusion, en mettant au jour la structure intentionnelle de la conscience de nos actes et l'ignorance des causes réelles de ces actes ; (2) la proposition 48 et le scolie du corollaire de la proposition 49 qui achèvent la deuxième partie s'attaquent aux préjugés qui font de la volonté une faculté à part entière et libre ; ces deux premiers aspects sont précisés par (3) le scolie de la proposition 2 de la troisième partie où il s'agit, pour Spinoza, de critiquer également la croyance selon laquelle le corps serait mû par cette volonté libre, ou par l'esprit, signe de nouveau de notre ignorance des causes réelles de nos mouvements ; enfin, (4) les préfaces de la troisième puis de la quatrième parties remettent en question le préjugé selon lequel l'homme, indépendant des autres choses, aurait une puissance absolue de se déterminer. À cela, il semble stimulant d'ajouter l'idée, ou plutôt le désir qu'ont les hommes de se concevoir comme étant singulier ; Spinoza en explique la teneur à la fin de la troisième partie de l'*Éthique*¹. Il est peut-être moins évident d'associer ce désir à la critique générale de l'illusion d'être libre chez Spinoza. Cependant, ce désir est révélateur de l'appréhension spontanée qu'ont les hommes de leurs actes et explique, de la même façon que l'illusion d'être libre, l'intensité des affects qu'ils éprouvent vis-à-vis d'eux-mêmes ou à l'égard des autres hommes. De plus, la singularité, comprise comme originalité d'un individu, constitue en partie l'injonction moderne à être libre et à « devenir soi ». Une critique des discours contemporains, notamment ceux qui relèvent de ce que l'on appelle le « développement personnel », est nécessaire, afin de lever les illusions qu'ils comprennent et véhiculent, pouvant créer plus de souffrances que de bien aux individus et à la société. En même temps, en vertu d'une attitude proprement spinoziste, il peut être utile de chercher à comprendre d'où vient une telle injonction et ce qu'elle révèle de vrai quant à la vie humaine.

I. Ce que les hommes perçoivent, ce qu'ils ne perçoivent pas, ce qu'ils croient : composition de l'illusion

Dès l'appendice de la première partie de l'*Éthique*, Spinoza rend compte des conditions qui déterminent le point de vue spontané des hommes :

1 E, III, 55, scolie.

« les hommes naissent tous ignorants des causes des choses et (...) ont tous l'appétit de chercher leur utile, chose dont ils ont conscience ».

De là suit l'explication de l'illusion qu'ils ont d'être libres :

« les hommes se croient libres pour la raison qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et que, parce qu'ils ignorent les causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils n'y pensent pas même en rêve. »¹

L'erreur commise quant à notre liberté s'explique par la conjonction de l'ignorance des causes qui nous déterminent à agir et à penser d'une certaine manière avec la conscience restreinte, focalisée sur notre seul désir, ou appétit. C'est ainsi que Spinoza définit l'erreur et les idées fausses de manière générale dans la deuxième partie de l'*Éthique* : l'erreur ne relève jamais d'une ignorance totale ou d'une affabulation complète et les idées fausses relèvent plutôt d'une certaine privation de connaissance. Elles sont des « idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses »². Leur caractère erroné tient au fait que ceux qui les conçoivent n'ont qu'une connaissance partielle des choses dont ils ont pourtant l'idée. À la suite de cette définition, Spinoza mobilise justement l'exemple de l'illusion de liberté pour expliquer la structure de l'erreur : il rappelle que les hommes sont bien « conscients de leurs actions » mais « ignorants des causes qui les déterminent »³. Dans la mesure où nous sommes des êtres finis, situés dans le monde, nous n'avons pas conscience, et en ce sens pas connaissance, de tout ce qui nous détermine⁴. Cela semble relever de notre condition humaine – les hommes naissent ainsi, et Spinoza considère, dans l'appendice de la première partie de l'*Éthique*, que cet aspect est évident dans la mesure où « nul ne peut (le) contredire »⁵.

Bien souvent chez Spinoza, ce que l'on ne peut pas contredire dépend de l'expérience que l'on en a et qui le rend manifeste. Si chacun se réfère à sa propre expérience, il constatera en effet la croyance qu'il a d'être libre et le fait qu'il n'envisage pas d'autres causes de ses actes que son désir. Mais si l'expérience de son désir est bien manifeste, en tant qu'il en a conscience, l'expérience, soit l'appréhension, de son ignorance peut sembler plus délicate à première vue puisque c'est justement parce qu'il n'a pas conscience de ce qui le détermine que l'homme se trompe sur sa liberté. Ce point de vue sur ses propres actes peut paraître d'abord difficilement

1 E, I, appendice.

2 E, II, 35.

3 E, II, 35, scolie.

4 E, I, 28. Cette proposition et sa démonstration explicitent la détermination causale inévitable de toute chose, par une autre, que ce soit pour exister ou pour agir, précisant les deux façons de comprendre cette nécessité, selon Dieu ou l'un de ses attributs et selon les choses qui en sont une modification. Nous reviendrons sur ce point en expliquant la perspective structurelle qui permet précisément de dépasser l'illusion de liberté.

5 E, I, appendice.

dépassable puisque les hommes ne sont même pas en mesure d'*imaginer* des causes¹. Nous ne pouvons constater notre ignorance qu'une fois que Spinoza la mentionne, ou qu'un événement porte à notre conscience les causes qui nous déterminent et que nous ignorions jusqu'à présent. Mais à regarder la vie humaine de plus près, on constatera que ce genre d'événement est récurrent et nous passons notre temps à apprendre par expérience que nous sommes déterminés par des causes. Le problème tient donc d'abord au fait que nous n'en tirons pas un enseignement général, capable de nous éclairer sur l'ensemble de nos actions, car nous considérons à chaque fois soit que c'est vrai pour autrui mais pas pour nous, soit qu'il s'agit d'un hasard, ou bien, quand cela ne peut être un hasard, que c'est un cas tellement particulier qu'il est exceptionnel. La vraie prise de conscience suppose que nous nous rendions compte que la détermination causale de nos actes est une règle générale. Il faudra élucider les conditions d'un tel passage de l'ignorance, ou inconscience, à la prise de conscience véritable, qui incite à connaître plus précisément les conditions de notre vie humaine. L'expérience et l'observation du comportement des autres hommes complète la perception que l'on a de soi et peut être le lieu d'appréhension des causes extérieures d'un acte, quand ceux qui agissent n'en ont eux-mêmes pas conscience². Il est notable que Spinoza rende compte ainsi de l'illusion de notre liberté par la seule référence à l'évidence de l'expérience. Il précise même que la connaissance de l'esprit humain n'est pas nécessaire pour cela. C'est dire que l'expérience des hommes eux-mêmes, le type d'appréhension des choses qu'ils ont, peut être le point de départ d'une prise de conscience plus large de leur condition³.

En effet, l'illusion d'agir librement, qui se compose de deux éléments, révèle deux aspects déterminants de la vie humaine : le désir des hommes, et leur puissance, d'une part, l'ensemble des causes extérieures qui les disposent à désirer et à agir de cette façon, d'autre part. Cette composition de l'erreur indique ce qu'il y a à connaître de la nature et de la situation ontologique des hommes, en même temps qu'elle révèle la raison pour laquelle ces derniers ne se défont pas facilement d'une telle illusion et n'accèdent que difficilement, par conséquent, à

1 *Ibid.* Spinoza évoque le « rêve », qui aurait pu être le lieu de la fiction et de l'hypothèse permettant de concevoir la réalité autre qu'elle n'est et surtout autrement qu'on ne la vit.

2 Nous expliquerons ensuite pourquoi cette extériorité ou cette distance permet parfois aux hommes de mieux saisir ce qui a lieu dans l'expérience et qui leur révèle leur propre nature ou les causes de leurs actes et de leurs pensées, si tant est qu'ils ne s'excluent pas eux-mêmes de ce qu'ils observent chez les autres, comme ils peuvent avoir tendance à le faire. Cf. TTP, préface, §2 notamment. Cependant, il n'est pas sûr que nous percevions davantage ce qui détermine les actions des autres. Nous réinterrogerons ce point à la lumière de l'analyse que propose Peter Frederik Strawson, « Freedom and Resentment », in *Freedom and Resentment and Other Essays*, Routledge, London and New York, (1974), 2008.

3 Nous reviendrons sur l'usage de l'expérience chez Spinoza lorsque nous aborderons l'approche empirique de la condition humaine.

une connaissance adéquate d'eux-mêmes. La première proposition de la quatrième partie de l'*Éthique* ainsi que son scolie soulignent cette résistance de l'idée fausse, en tant qu'elle contient un aspect positif, relatif à l'état présent de notre propre corps :

« Rien de ce qu'a de positif une idée fausse n'est supprimé par la présence du vrai en tant que vrai.

Scolie. (...) une imagination est une idée qui indique plutôt l'état présent du Corps humain que la nature du corps extérieur (...) les autres imaginations qui font que l'Esprit se trompe, qu'elles indiquent l'état naturel du Corps ou bien une augmentation ou une diminution de sa puissance d'agir, ne sont pas contraires au vrai et ne s'évanouissent pas en sa présence. »

L'imagination, ou l'appréhension, de son propre appétit constitue cette part positive de l'idée (imaginaire) de liberté, qui explique en quoi il est difficile de se séparer de ce préjugé qui a une certaine force affective : il faudrait « d'autres (imaginaires) plus fortes qui excluent l'existence présente des choses que nous imaginons »¹, c'est-à-dire qui excluent l'idée selon laquelle notre désir, bien présent, est la seule cause de nos actes. Il faudrait d'autres idées, notamment des corps extérieurs qui nous influencent, pour compléter et donc corriger l'appréhension que nous avons de notre propre appétit et des actions qui s'ensuivent. Mais la conscience de notre désir et de sa puissance variable semble constituer irréductiblement le point de départ de notre connaissance. Nous y reviendrons quand il s'agira de comprendre comment nous pouvons faire varier cette connaissance et la manière de vivre qui en dépend. Si, pour le moment, cette composante positive de l'illusion, à savoir la conscience de notre désir, semble faire obstacle à une connaissance véritable de notre statut ontologique, soit le fait d'être déterminé, nous tâcherons ensuite de montrer dans quelle mesure cette composante positive peut devenir un levier du processus de libération qui passe par une réforme de notre appréhension des choses et de nous-mêmes. Car c'est tout l'enjeu de la philosophie de Spinoza que d'en rester au plan de l'immanence plutôt que de chercher des causes transcendantes de changement². Il mobilise le point de vue humain spontané par souci pédagogique, pour amener les hommes, depuis leur point de vue, à une autre perspective. Mais cette approche est aussi en cohérence avec sa conception immanente de la nature : la modification de son appréhension, de ses aptitudes et de sa manière de vivre ne peut pas venir d'ailleurs que de soi-même et des interactions que l'on a avec les autres choses. Sans réintroduire de transcendance, il conviendra

1 E, IV, 1, scolie.

2 C'est ce qui explique aussi la différence entre la conception spinoziste d'une réforme de soi et d'autres conceptions religieuses ou philosophiques de la conversion. Nous reviendrons sur cette distinction dans la deuxième partie.

donc de s'interroger sur la possibilité et la pertinence d'une perspective qui dépasse les limites du point de vue que les hommes ont spontanément sur leur propre existence afin de mieux saisir le réseau de causes qui les déterminent ainsi que la nature de ce désir essentiel et dont ils ont conscience ; l'un et l'autre – désir et enchaînement de causes, sont les facteurs de la nécessité selon laquelle la vie humaine s'agence d'une certaine façon, excluant l'illusion qu'ils ont d'être libres. Mais avant d'en venir à une autre perspective, il reste à élucider deux autres aspects de l'illusion de liberté : les hommes considèrent la volonté comme une faculté à part entière et postulent en eux-mêmes et chez les autres une puissance absolue d'agir. Ce qui est intéressant, c'est que ces deux aspects ne s'ajoutent pas seulement au premier mais s'articulent avec lui, expliquant d'une part pourquoi il est difficile aux hommes de se défaire de leur illusion de liberté et montrant d'autre part quelles sont les conséquences pratiques et éthiques d'une telle illusion.

II. Ce que les hommes imaginent, ce qu'ils ne peuvent s'empêcher de penser : une faculté de vouloir

À la fin de la deuxième partie, Spinoza s'attaque à la tendance qu'ont les hommes à concevoir en eux une faculté de vouloir. Il explicite alors ce qu'il appelle la « doctrine de la volonté », en montrant l'utilité, tant pour la « spéculation » que pour une « sage institution de la vie », de la critique d'une conception erronée de la volonté et du rétablissement d'un sens adéquat de celle-ci. Spinoza récuse l'idée selon laquelle la volonté serait une faculté à part entière et libre¹. Il répond alors à quatre objections susceptibles de lui être adressées si l'on en reste à la perspective encore erronée mais courante, chez les hommes du commun, tout autant que chez les philosophes. Les deux premières objections portent sur la volonté comme « faculté d'adhérer » (*facultas assentiendi*) ou de refuser son adhésion (*dissentitur*) ; faculté qui serait indépendante de notre faculté de connaître, ou même de concevoir, et qui viendrait s'ajouter à celle-ci. On reconnaît notamment dans cette objection la conception cartésienne que Spinoza connaît bien et entend souvent dépasser². En effet, il commence, quant à lui, par établir l'équivalence de la volonté et de l'intellect³. Il réfute le préjugé d'une faculté indépendante en

1 E, II, 49, corollaire, scolie.

2 Descartes, *Principes de la philosophie*, I, §§ 33-35.

3 E, II, 49, corollaire.

mettant au jour la genèse de ce préjugé et en expliquant la nature exacte du processus de volition dans l'action comme dans l'adhésion cognitive.

Ce que les hommes, dont certains philosophes, appellent « volonté », et dont ils croient faire l'expérience, est en réalité, non pas une faculté à part entière et libre, mais un simple mot par lequel on désigne un ensemble de phénomènes, soit une multiplicité de « volitions » particulières, et une « idée commune, autrement dit universelle, de toutes (ces) volitions ». Or, chacune de ces volitions ne peut pas être le résultat d'une action libre de l'esprit, qui serait capable de vouloir telle ou telle chose librement. La démonstration de la proposition 48 de la deuxième partie de l'*Éthique* s'appuie sur la connaissance de la nature de l'esprit pour montrer comment chaque volition est déterminée :

« L'esprit est une manière de penser précise et déterminée (par la prop. 11 de cette p.), et par suite (par le coroll. 2 prop.17 p.1) il ne peut être cause libre de ses actions, autrement dit, il ne peut avoir la faculté absolue de vouloir et de ne pas vouloir ; mais il est nécessairement déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, etc. »

Selon la logique mise en évidence précédemment, grâce à l'appendice de la première partie, on comprend pourquoi les hommes croient que leur esprit est libre de vouloir ou de ne pas vouloir : ignorant les causes qui déterminent leur esprit à vouloir telle ou telle chose, ils sont pourtant conscients de ces différentes volitions. Ils s'en tiennent à la seule expérience qu'ils font de leurs volitions, sans chercher d'autres causes au fait qu'ils pensent et veulent ceci ou cela. Ils identifient leurs volitions à une faculté à part entière et croient que c'est cette faculté est libre et explique ultimement l'ensemble de leurs volitions. Lorsqu'il s'agit alors de comprendre pourquoi les hommes se trompent et adhèrent à des idées fausses, les philosophes eux-mêmes, comme Descartes par exemple, attribuent l'erreur à cette même faculté de vouloir : vouloir adhérer à telle ou telle idée en l'occurrence. Ils croient pouvoir confirmer le fonctionnement et le rôle de cette faculté imaginée en faisant appel à un second type d'expérience, à savoir celle de pouvoir refuser son adhésion et suspendre son jugement.

La deuxième objection, à laquelle répond Spinoza et que soutient notamment Descartes, mobilise ainsi l'argument de la suspension du jugement : si les hommes sont en mesure de suspendre leur jugement et de ne pas adhérer à une idée qu'ils conçoivent pourtant bien, c'est qu'une faculté – que doit être la volonté, permet de donner ou de refuser son assentiment à ce qui est conçu. Mais là aussi, l'explication de la genèse du préjugé de la liberté permet de comprendre la réponse que Spinoza apporte à cette deuxième objection : « quand nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre sinon qu'il voit qu'il ne

perçoit pas la chose de manière adéquate »¹. Autrement dit, si l'on suit ce que nous avons établi à propos de la composition de l'erreur, celui qui suspend son jugement perçoit qu'il lui manque des connaissances pour pouvoir adhérer à une idée, la tenir pour vraie. Pour ce qui concerne l'idée de notre liberté, sans connaître encore toutes les causes qui nous déterminent, nous pouvons en venir à douter de notre liberté en faisant certaines expériences cruciales, par lesquelles soit nous percevons après coup que nous n'étions pas libres, ne pouvant par exemple plus assumer les actes que nous avons posés², soit nous percevons confusément une cause déterminante qui nie notre liberté et nous indique qu'une causalité est à rechercher au-delà de la seule conscience de notre appétit. Le scolie que nous étudions, à la fin de la deuxième partie, explique cela en ayant recours à un autre exemple :

« Concevons un enfant imaginant un cheval ailé, et ne percevant rien d'autre. Puisque cette imagination enveloppe l'existence du cheval (par le coroll. prop. 17 de cette partie), et que l'enfant ne perçoit rien qui supprime l'existence du cheval, il contempera nécessairement le cheval comme présent ; et il ne pourra douter de son existence (...). »³

Au contraire, celui qui suspend son jugement et n'adhère pas à l'idée selon laquelle le cheval ailé existe perçoit, en même temps que le cheval ailé, les causes expliquant que ce cheval n'existe pas actuellement, comme existe tout autre cheval. De nouveau, notre but n'est pas d'expliquer la nature et le fonctionnement de l'esprit, plus particulièrement de l'imagination, tel que Spinoza le fait dans la deuxième partie de l'*Éthique*, mais simplement de comprendre sur quoi repose l'illusion de la liberté. Notre intention est d'indiquer les moyens par lesquels Spinoza s'y prend lui-même pour amener le lecteur à la dépasser, en prenant en compte la perspective humaine. Le rapport à l'expérience est dès lors déterminant, de nouveau.

Les auteurs des objections auxquelles Spinoza répond font eux-mêmes constamment référence à l'expérience dans leur discours : « ils savent d'expérience, disent-ils, (...) », « ce que l'expérience nous enseigne, semble-t-il le plus clairement, (...) ce qui est encore confirmé par ceci qu'on ne dit jamais (...) »⁴. Spinoza évoque l'un des exemples mentionnés sans doute par ses adversaires – celui de quelqu'un qui imagine un cheval ailé et adhère à cette idée comme si le cheval en question existait. À cette expérience, Spinoza en oppose une autre, semblable mais qui, pourtant, à nouveau déplace l'attention et la focalisation qui caractérise la perspective

1 E, II, 49, corollaire, scolie.

2 C'est le cas des personnages dont Spinoza donne l'exemple dans le scolie de la deuxième proposition de la troisième partie de l'*Éthique*. L'homme ivre, la bavarde, l'enfant en colère regrettent après coup ce qu'ils ont dit en croyant parler librement. Nous reviendrons sur cette expérience cruciale.

3 E, II, 49, scolie.

4 E, III, 2, scolie.

adoptée. En effet, dans la réponse de Spinoza, c'est d'abord un enfant qui imagine le cheval ailé, sans pouvoir nier son existence, en raison de l'absence en lui d'autres idées qui contrediraient celle-ci. Puis c'est un rêveur qui est convoqué. Ce double déplacement permet aux lecteurs et aux interlocuteurs de Spinoza de considérer le problème avec plus de distance qu'ils ne se considéreraient eux-mêmes. On comprend plus facilement, par l'explication que Spinoza donne de l'exemple, pourquoi l'enfant croit que le cheval ailé existe, mais aussi pourquoi cette adhésion ne relève pas d'une faculté de vouloir mais des perceptions, ou images, que cet enfant possède ou ne possède pas. De nouveau l'erreur vient d'une ignorance, d'un manque d'idées et non de l'implication fautive d'une faculté d'adhésion.

Par-là, Spinoza répond également à la troisième objection : il n'y a pas d'idées que l'on conçoive sans en même temps l'affirmer. Le rapport à l'expérience, la perspective que l'on adopte sur les choses comme sur sa propre vie autant que l'interprétation que l'on fait de ce qui est perçu, semblent déterminants pour *cesser* de croire que nous sommes libres et pour dépasser ce préjugé ; en d'autres termes, pour compléter l'idée inadéquate, confuse ou incomplète, que nous avons de notre liberté, et concevoir les causes qui nous déterminent en réalité. L'enjeu d'un bon usage de l'expérience et d'une perspective ajustée est double, comme l'annonçait le début du scolie du corollaire de la proposition 49, à propos de la doctrine de la volonté : connaître adéquatement et instituer sagement sa vie. L'articulation de ces deux enjeux, épistémique et éthique, est particulièrement importante, et potentiellement problématique, lorsque les hommes entreprennent d'énoncer des prescriptions quant à la *bonne* manière de vivre ; ce à quoi peut conduire la quatrième objection qui présuppose une certaine nature humaine et postule les limites de ce que l'on peut reconnaître comme humain. C'est pourquoi Spinoza prend le temps de réfuter plus spécifiquement la perspective des philosophes et moralistes qui se méprennent sur l'homme, considérant que celui-ci est pleinement libre, et donc responsable de ses actes.

Concevoir ainsi l'homme tel qu'ils voudraient qu'il soit, plutôt que tel qu'il est réellement, conduit ces philosophes à une attitude tout aussi peu appropriée, au plan éthique et politique, cette fois-ci¹. L'attitude de Spinoza et la stratégie argumentative qu'il adopte vis-à-vis de ces philosophes éclaire, nous semble-t-il, les débats actuels autour de la ou des formes de vie humaines, d'une part, et autour de la définition aussi bien que du possible usage de l'idée

¹ On doit en effet distinguer l'éthique spinoziste de la morale volontariste que promeuvent les philosophes qui conçoivent l'homme comme étant capable de se déterminer librement. Nous voudrions élucider de plus près cette réfutation en montrant quel rapport à l'expérience et quelle attitude sont en cause ici, avant de montrer comment Spinoza dépasse cette attitude problématique.

d'une « vie bonne ». Ces débats interrogent le contenu de cette idée – en quoi consiste la vie humaine et qu'est-ce alors qu'une vie bonne pour l'homme ? peut-on en faire une caractéristique valable pour toute vie humaine ? – mais ils portent aussi sur la méthode adoptée pour définir la vie humaine et faire usage de cette idée – faut-il se fonder sur une analyse métaphysique ou bien se référer aux études anthropologiques, sociologiques, voire certaines études psychologiques, qui tentent d'appréhender la vie humaine à partir de l'expérience concrète et variable des hommes¹ ?

III. Ce que les hommes jugent humain : présupposer la liberté

L'analyse de la constitution des préjugés a montré comment les hommes ont tendance à s'arrêter à une première interprétation, même insuffisante, de leur expérience, de ce dont ils ont immédiatement conscience. Mais le problème se complique lorsqu'on constate que ces préjugés déterminent la manière dont d'autres expériences vont être interprétées par les hommes, les conduisant à une interprétation forcée de l'expérience en général². Celle-ci est interprétée à partir d'une conception préconçue de l'homme, et les connaissances qui en sont tirées dépendent plus de cette conception illusoire, du jugement que les hommes en tirent, que de l'attention véritable à l'expérience et à ce qu'elle nous permet de comprendre. Nous sommes tentés de désigner ce rapport à l'expérience d'usage idéologique même si le terme est fort pour désigner une attitude en réalité courante, et que l'on retrouve chez les philosophes que Spinoza évoque à plusieurs reprises, dans l'*Éthique* comme dans le TP. Ce que nous appelons un usage idéologique de l'expérience consiste, pour les interlocuteurs et adversaires de Spinoza, auxquels il répond ou contre qui il écrit, à recourir à l'expérience pour confirmer la conception de l'homme qu'ils ont formée selon leur désir et leur jugement plutôt que selon la réalité. Ce mésusage ne relève pas d'une volonté de tromper les hommes mais révèle, en revanche, de nouvelles limites de la perspective humaine, telle qu'elle configure spontanément le rapport des hommes au monde qui les entoure et à leur propre vie. Le problème concerne à la fois le champ théorique – de la constitution d'une connaissance adéquate de l'homme et de ses conditions de vie, et à la fois le champ pratique – de l'adoption d'une attitude appropriée vis-à-vis des autres hommes et de l'institution de moyens politiques efficaces.

1 Nous avons évoqué ces débats en introduction, p.11-18.

2 On peut voir à ce propos Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op.cit.

Ainsi, pour ce qui est du préjugé de la liberté humaine, Spinoza constate que nombre de philosophes ont tendance à interpréter toute expérience à l'aune de leur conception *a priori* de l'homme, même lorsqu'ils rencontrent des cas de figure où l'homme ne semble pas être libre. C'est ce qui a lieu dans la quatrième objection que Spinoza prend en compte au moment d'expliquer sa « doctrine de la volonté », dans le scolie du corollaire de la proposition 49 de la deuxième partie de l'*Éthique* toujours. L'argumentation de cette quatrième objection repose sur la logique de l'absurde et peut être reformulée ainsi : si l'homme ne peut pas se déterminer par une libre faculté de vouloir, il n'agira plus comme un homme, mais comme une bête, par analogie avec l'exemple de l'ânesse de Buridan, ou comme une statue, qui n'a que l'apparence extérieure d'un homme mais n'est pas en mesure d'agir selon les facultés qui sont censées le caractériser. L'erreur du raisonnement réside dans le fait que la définition de ce qu'est « agir comme un homme », qui est la condition déterminante pour départager la vérité de l'absurde, présuppose déjà ce que le raisonnement cherche à démontrer. En effet, il est d'emblée présupposé qu'être incapable de se décider, au point d'en mourir, en raison d'un état d'équilibre parfait entre deux désirs (ici, la faim et la soif), n'est pas humain. Ce comportement n'entre pas dans la conception que les auteurs d'une telle objection ont de l'homme puisque leur conception implique justement que l'homme peut se décider à telle chose plutôt qu'à telle autre, même quand le choix n'indique pas de préférence. Dès lors, il leur semble absurde que l'individu qui est incapable de se décider entre deux désirs également forts puisse être considéré comme un homme. Ce cas de figure, et l'expérience que l'on pourrait en faire¹, au lieu d'amener les hommes, philosophes en l'occurrence, à remettre en question leur conception de l'homme et de sa liberté, leur sert à confirmer leur préjugé en excluant de l'humanité ceux qui ne répondent pas à leur définition.

De même, dans la préface de la troisième partie, abordant le troisième aspect de l'illusion de liberté, à savoir la toute-puissance des hommes sur leurs actes, Spinoza présente la conception de « ceux qui ont écrit des affects et la façon de vivre des hommes ». Les philosophes auxquels Spinoza fait ainsi référence interprètent et surtout jugent le comportement des hommes à l'aune de leur propre conception de l'homme :

« ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. Car ils croient que l'homme (...) a sur ses actions une absolue puissance et n'est déterminé par ailleurs que par lui-même. Ensuite, ils attribuent la cause de

¹ Il faudrait en réalité réinterroger cette possibilité même. L'idée que deux désirs puissent être d'une même intensité absolument est déjà une abstraction qui n'est peut-être pas conforme à la réalité. Plus qu'un recours à l'expérience concrète de la vie humaine, les philosophes que Spinoza discute, se réfèrent à une expérience *de pensée* dont on peut remettre en question la pertinence.

l'impuissance et de l'inconstance de l'homme non pas à la puissance commune de la nature mais à je ne sais quel vice de la nature humaine (...). »

C'est parce qu'ils conçoivent l'homme comme ayant la libre faculté *et* l'absolue puissance de se déterminer, indépendamment de toutes les autres choses de la nature et de leur enchaînement causal, que ces philosophes expliquent l'impuissance et l'inconstance de l'homme par un « vice » de la nature humaine plutôt que par des causes et des lois naturelles. À leurs yeux, la nature humaine n'est plus telle qu'elle *devrait* être quand les hommes se comportent de cette façon, à savoir en étant inconstants, en se causant du tort les uns aux autres, en ne cessant de désirer des biens illusoire, etc. – ce que Spinoza tâche au contraire d'expliquer dans les parties III et IV de l'*Éthique* à partir des causes et lois naturelles qu'il met au jour. L'usage de l'adverbe *temporel* « ensuite » (*deinde*), pour rendre compte du raisonnement de ces philosophes, peut être révélateur ici : il peut certes indiquer la succession des différentes opinions des philosophes adverses dans l'argumentation de Spinoza ; mais il peut aussi indiquer la déduction fallacieuse que font ces philosophes à propos d'un vice de la nature humaine. Cette déduction n'est pas logique mais tient au fait que les hommes ont tendance à former, *au fil de* leur expérience, des préjugés qui informent *ensuite* tout ce qu'ils perçoivent et qu'ils interprètent à partir de cette première conception illusoire, parce qu'incomplète ou limitée¹. Les philosophes n'échappent pas à cette tendance humaine à adhérer à des préjugés et fondent, de manière plus problématique encore, leur raisonnement et leurs théories sur ces préjugés mêmes. Plus problématique, leur attitude l'est en effet quand ils font de leurs préjugés des présupposés philosophiques de la connaissance des hommes et des normes pratiques servant à juger les actes des hommes.

Au contraire, l'attitude de Spinoza est plus subtile et plus prudente, en un sens, dans la mesure où l'on ne peut pas envisager avec précision absolument tous les comportements humains. En réponse à la quatrième objection étudiée dans le scolie de la proposition 49², Spinoza commence par admettre la possibilité qu'un homme, dans un tel état d'équilibre entre deux affects, en vienne effectivement à mourir, incapable de *se* déterminer à satisfaire un désir plutôt que l'autre. Mais à la question qui interroge l'humanité d'un tel comportement, Spinoza répond simplement qu'il ne sait pas et ajoute même d'autres exemples qui posent question et rendent difficile la délimitation stricte de l'humanité : « celui qui se fait pendu, les enfants, les

1 L'explication que donne Spinoza du fonctionnement de notre esprit et de notre langage dans la deuxième partie de l'*Éthique* rend compte de ce lien entre l'enchaînement temporel des perceptions dont on se souvient et l'enchaînement prétendument logique de notre pensée. E, II, 44, scolie.

2 E, II, 49, scolie.

sots, les fous, etc. »¹. Plutôt que d'évacuer le cas de figure qui pose problème, en en donnant une interprétation forcée, conforme à la conception que l'on pourrait avoir de l'homme, Spinoza multiplie les références à des exemples problématiques, qui viennent interroger à leur tour les marges de ce que l'on conçoit habituellement comme étant humain. De plus, le choix de ces exemples n'est pas anodin : alors que l'exemple cartésien d'un homme en parfait équilibre entre deux affects semble relever de l'expérience de pensée plus que d'une expérience réelle et courante, Spinoza fait référence, en grande partie, à des ensembles d'individus (*les enfants, les sots, les fous*), que l'on peut rencontrer communément. Le premier cas de figure, peu crédible, semble avoir été constitué pour servir l'argumentation et confirmer une thèse déjà admise ; d'où le vice de raisonnement. Tandis que l'observation de l'expérience commune des hommes, dans sa diversité, amène Spinoza à être plus prudent et à réinterroger les conceptions que l'on peut avoir de ce qu'est un homme, ou de ce que devrait être un homme. Ces exemples évoquent différentes manières de vivre et d'agir, que partagent des ensembles d'individus et que l'on doit pouvoir expliquer sans les juger, encore moins les exclure de la forme de vie humaine.

En effet, la question n'est pas seulement celle de la définition de l'homme et des limites potentielles de l'humanité (être homme ou ne pas être homme) mais elle porte aussi sur la valeur de tel ou tel comportement, de telle ou telle attitude. Spinoza a cette formule étrange à propos des exemples qu'il mentionne : il ne sait pas « à combien *estimer (aestimandus)* »² ces individus, caractérisés par des comportements qui semblent bien contredire une certaine représentation que l'on peut avoir de l'homme. Il nous faudra revenir sur la question de la valeur, et nous nous en tenons pour le moment aux précautions énoncées par Spinoza pour ne pas exclure certains individus ou, plus précisément encore, certains comportements de la forme de vie humaine. Cette dernière ne peut pas être définie abstraitement, par certains critères posés *a priori* mais semble devoir être constituée progressivement à partir de ce que l'expérience révèle, dans sa diversité, et à partir de la connaissance de l'esprit et du corps humains, c'est-à-dire de leurs effets possibles. Ce qui est certain, c'est que Spinoza refuse d'interpréter ces exemples à partir d'une idée préconçue de l'homme, comme étant libre de se déterminer et s'appuie au contraire sur le caractère problématique de certaines expériences pour compléter sa connaissance des hommes et de leur manière de vivre. Il se donne pour cela les moyens heuristiques et épistémiques appropriés pour comprendre les causes et les lois qui expliquent

1 Julie Henry analyse le rôle de chacun de ces exemples qui ne sont pas pris au hasard mais révèlent, chacun, un aspect en question de ce qui pourrait définir l'homme. Cf. *L'éthique spinoziste comme devenir. Variations affectives et temporalité de l'existence*, thèse de doctorat soutenue le 29 juin 2013 à Lyon, p.41-56.

2 Nous soulignons. Le verbe *aestimare* a avant tout le sens d'évaluation.

aussi bien la variété des comportements humains que l'apparente impuissance de la plupart des hommes à conduire leur vie raisonnablement (reste à savoir ce que cela signifie). Ces moyens heuristiques doivent permettre de dépasser les limites de la perspective humaine spontanée dans laquelle les hommes non seulement s'attachent spontanément à certains préjugés mais aussi interprètent leur expérience selon la façon dont elle les affecte. La démarche de Spinoza permet aussi, nous le verrons, une prudence pratique et un réalisme stratégique en évitant d'abord d'être affecté négativement et inutilement par le comportement des hommes, en évitant ensuite de déduire de conceptions *a priori* des injonctions et préconisations irréalistes pour vivre de telle ou telle façon. Ce sont en effet ces deux types de conséquences que Spinoza combat.

IV. Conséquences affectives et pratiques du préjugé de la liberté

Dans la préface de la troisième partie de l'*Éthique*, la référence à l'expérience et l'usage que les hommes font de celle-ci est un peu différent de celui que l'on trouve dans l'objection énoncée dans le scolie de la proposition 49, partie II de l'*Éthique*, que nous avons étudiée. Les philosophes que Spinoza récuse ici, ne s'appuient pas sur un cas de figure qui leur servirait d'argument déterminant selon l'interprétation qu'ils en donneraient. Mais ils constatent, de manière générale, l'impuissance et l'inconstance des hommes. Là encore, ils interprètent ces caractéristiques comme un vice de la nature humaine plutôt que comme le résultat d'un ensemble de causes naturelles. Cette interprétation les conduit à pleurer, maudire et mésestimer les hommes. Spinoza montre, de manière très concise, comment se forment, chez les philosophes qu'il évoque, ces affects tristes¹ en raison de la conception erronée que ceux-ci ont de la liberté humaine : présupposant la liberté des hommes, ils s'attendent à ce que ceux-ci agissent au mieux – de manière raisonnable, utile et/ou morale, et de manière constante. Ils pleurent ou maudissent ce qu'ils considèrent comme un échec et un vice dont les hommes seraient responsables. La suite de la troisième partie de l'*Éthique*, consacrée aux affects, explique l'intensité de ces affects tristes. Si les affects tristes sont inévitables quand une attente est déçue², le fait de croire que les hommes sont responsables de leur comportement, et qu'il

1 Spinoza évoque aussi le rire des philosophes mais on ne peut pas se méprendre ici : le rire ne dépend pas tant d'affects joyeux que de la moquerie que suscite le spectacle de l'impuissance humaine. Le premier paragraphe du TP confirme et précise le sens du rire ici, en montrant que les philosophes moralistes ont écrit des satires, moquant les hommes, plus qu'une véritable éthique, accompagnant les hommes dans la détermination d'actes bons ou justes.
2 E, III, définition des affects, 17.

aurait donc pu en être autrement, amplifie l'intensité des affects en question. Spinoza dit d'abord ceci :

« l'amour et la haine à l'égard d'une chose que nous imaginons être libre doivent l'un et l'autre être plus grands, à cause égale, qu'à l'égard d'une chose nécessaire. »¹

La démonstration de cette proposition explique la différence affective qu'implique l'imagination de la liberté : une chose libre se conçoit « par soi sans les autres ». Dès lors que nous l'imaginons « cause de joie ou bien de tristesse », nous l'imaginerons comme seule cause et nous l'aimerons ou l'aurons en haine plus fortement que si nous considérions que cette chose était elle-même causée par autre chose. Si notre attention se porte sur la multiplicité de causes qui déterminent les actions humaines, les affects qui en découlent sont relativement de moindre intensité. Le scolie est alors évident si l'on comprend que les hommes perçoivent plus facilement ce qui cause l'existence et l'attitude des autres choses, ignorant au contraire ce qui cause leurs propres actions :

« De la suit que les hommes, du fait qu'ils s'estiment libres, se poursuivent les uns les autres d'un amour ou bien d'une haine plus grands qu'ils ne font des autres choses (...). »²

Les philosophes décrits dans la préface de la troisième partie sont donc d'autant plus affectés par la faiblesse et l'inconstance des hommes qu'ils les croient libres et interprètent leurs actes comme étant le résultat de la seule nature humaine, susceptible de se déterminer elle-même. Il ne s'agit pas seulement alors d'un problème théorique concernant la connaissance adéquate de l'homme. Mais il s'agit aussi d'un problème éthique relatif au type de relations que les hommes entretiennent entre eux et à la capacité des hommes à maîtriser leurs passions. Tant qu'ils se croient libres, les hommes s'attachent excessivement, par amour, les uns aux autres, ou se haïssent et se blâment mutuellement, passant en plus d'un affect à l'autre rapidement puisqu'ils sont inconstants dans leurs actions comme dans leurs perceptions et leurs jugements³.

Fonder durablement une communauté qui permette à chacun de vivre et de se développer dans la tranquillité, entretenir des relations bénéfiques avec les autres – ce qui

1 E, III, 49.

2 E, III, 49, scolie.

3 E, III, préface. Ce que les philosophes de la préface constatent, à savoir l'impuissance et l'inconstance des hommes, Spinoza aussi le constate : E, IV, 18, scolie. Pierre-François Moreau montre même comment cet aspect de la condition humaine est sans doute le plus général et, dès lors, le fait « le plus connu », « l'expérience la plus universelle » à propos des hommes ; cf. *Spinoza. L'expérience et l'éternité, op.cit.*, p.393. Simplement, Spinoza en donne une autre explication que celle avancée par les philosophes qu'il réfute et il préconise un autre type de réaction au plan pratique.

semble être un moyen éthique et politique essentiel pour une vie bonne¹ – semble être voué à l'échec dans ces conditions. C'est ce que constate plus récemment Peter Frederick Strawson en analysant, dans « Freedom and resentment », les conséquences affectives et pratiques du préjugé de la liberté que l'on attribue aux autres². En effet, les affects que nous éprouvons à l'égard de quelqu'un, notamment le ressentiment, dépendent de ce que nous le considérons comme étant libre et par conséquent pleinement responsable de ses actes. Toutefois certaines situations nous incitent davantage à considérer les déterminations qui pèsent sur les actes et le comportement de ceux avec qui nous sommes en relation : lorsque les causes de ce comportement sont plus apparentes et non seulement déterminent mais aussi contraignent les actes, comme dans la maladie par exemple. Cette prise en compte des causes déterminantes du comportement des autres devrait être généralisée et nous amener à réviser notre préjugé de la liberté au-delà de ces situations particulières. On peut déduire de l'analyse de Strawson des prescriptions éthiques relatives à l'adaptation de notre comportement dans nos relations avec les autres, soit prendre en compte les déterminations qui pèsent sur leur comportement à eux aussi. Spinoza lui-même indique plusieurs de ces adaptations nécessaires en société ainsi que les prescriptions politiques qui en découlent si l'on veut fonder durablement des institutions capables de réguler les relations entre les hommes et palier leur impuissance et inconstance.

Ce que souligne en tous cas Spinoza, c'est que l'enjeu qu'il y a à dépasser l'illusion de la liberté humaine est d'autant plus important quand ceux qui sont en proie à cette illusion sont des philosophes qui entendent ordonner la vie des hommes, guider leurs conduites et expliciter les fondements d'une société politique. Ainsi, le premier paragraphe du TP reprend en des termes semblables le constat établi dans la préface de la troisième partie de l'*Éthique* de manière plus éloquente encore : Spinoza y explicite le fait que les philosophes qui conçoivent et jugent l'homme à l'aune de leur conception se réfèrent en fait à « une nature humaine qui n'existe nulle part » et qu'ils « conçoivent les hommes en effet non tels qu'ils sont mais tels qu'ils voudraient qu'ils soient ». Il déplace également la critique qu'il adresse à ces philosophes : il n'insiste plus tant sur le fait que ceux-ci blâment les hommes au lieu de chercher à comprendre ce qui les détermine à agir de cette façon, mais il insiste sur l'inutilité, ou le caractère inapproprié et inutilisable, voire nocif, des connaissances et des préconisations de ces philosophes. Ces derniers sont en effet incapables de concevoir une éthique et une politique

1 Ce que vise l'éthique comme la politique. E, IV, 37, scolie ; TP, I et V ; TTP XVI.

2 Peter Frederick Strawson, *Freedom and resentment. And Other essays*, « Freedom and resentment », London and New-York, Routledge, 1974.

opérantes, c'est-à-dire qui puissent avoir une utilité pour les hommes, dans leur vie réelle bien comprise :

« ainsi le plus souvent ils ont écrit une Satire en guise d'Éthique, et n'ont jamais conçu de Politique qui puisse être en usage et être tenue pour autre chose qu'une Chimère, bonne à instituer en l'île d'Utopie ou à l'âge d'or des poètes »¹

Le terme d'usage (*usus*) exprime par moments cette utilité de certaines choses pour les hommes ou bien renvoie à leur expérience réelle qui constitue en fait la référence indispensable et le seul critère pour déterminer ce que la vie humaine peut être, voire doit être. Or, dans le TP, Spinoza fait référence à une figure qui n'apparaît pas dans la troisième partie de l'*Éthique* : la figure des hommes politiques. Cette figure a un rôle intermédiaire entre l'attitude des philosophes et celle que Spinoza lui-même adopte pour étudier les hommes et leur manière de vivre puis fonder une éthique et une politique. L'avantage des hommes politiques sur les philosophes moralistes réside dans le fait qu'« ayant eu l'expérience pour maîtresse, ils n'ont rien enseigné qui s'éloignât de l'usage »². Un autre rapport à l'expérience est donc envisagé ici, fondant le réalisme d'une politique qui peut alors être pertinente et efficace. Spinoza rejoint, sur ce point, la vision de Machiavel³ : les principes politiques doivent être fondés sur une connaissance empirique des hommes – une connaissance directe, par la pratique même des fonctions de gouvernants⁴, ou indirecte, par ce qu'ont pu révéler les époques antérieures dont les historiens font le récit⁵. Dès lors que les gouvernants prennent au sérieux l'expérience des comportements humains, ils savent qu'on ne peut pas compter sur la liberté des hommes, ni, par conséquent, sur leur libre implication et leur loyauté vis-à-vis des principes et des lois politiques, comme au sein des institutions qui organisent la société selon ces lois. C'est le constat que Spinoza partage avec les hommes politiques et rappelle dès l'entrée du TP : « un État, par conséquent, dont le salut dépend de la loyauté de tel ou tel, et dont les affaires ne

1 TP, I, 1.

2 TP, I, 2.

3 Machiavel est cité deux fois et désigné qualitativement comme ayant l'esprit « très pénétrant » (*acutissimus*), c'est-à-dire comme étant capable de connaître et d'anticiper la cause des événements, notamment de l'instabilité, voire de la dissolution des États ; cf. TP, V, 7 et X, 1.

4 Machiavel a été fonctionnaire de la République florentine pendant quatorze ans, impliqué entre autres dans des missions diplomatiques, ce qui l'a amené à observer de près la mécanique du pouvoir politique et les réactions du peuple gouverné. Spinoza assiste directement aux conflits politiques et religieux qui agitent la Hollande et toute l'Europe. Il s'interrompt dans la rédaction de l'*Éthique* pour écrire le TTP, dans une forme d'engagement politique en réponse à ces événements vécus.

5 Spinoza, comme Machiavel, s'appuie sur les historiens antiques. Mais si Machiavel étudie de près Tite-Live, historien de la République romaine, Spinoza, quant à lui, suit plutôt Tacite, l'historien des guerres civiles et de la monarchie que l'âge classique remet à l'ordre du jour en le traduisant et en le commentant ; c'est ce qu'analyse Marta Libertà de Bastiani, rapprochant Spinoza de Hobbes. Cf. « Hobbes et Spinoza lecteurs de Tacite : histoire et politique », *Astérian* (en ligne), 23/2020.

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 »¹. Dès lors, il s'agit de mieux connaître les ressorts du comportement humain et d'ajuster les moyens susceptibles d'assurer sa constance.

Une société dont la cohésion et la stabilité reposent sur l'implication délibérée des individus est certes vouée à l'échec par l'inconstance et l'impuissance des hommes qui sont et restent déterminés par un ensemble de causes, mais elle peut, par ailleurs, générer ou aggraver chez les individus eux-mêmes des souffrances liées à ce préjugé de liberté. Ce problème a motivé notre étude, comme nous l'indiquions en introduction avec l'évocation des pathologies sociales liées à l'illusion d'être libre, ou plus précisément aux conceptions erronées de la liberté qu'ont les hommes spontanément et que les institutions culturelles, sociales et politiques véhiculent diversement selon les époques². Nous avons convoqué à ce propos, pour ce qui concerne la société contemporaine, l'étude d'Alain Ehrenberg sur la dépression. Dans *La Fatigue d'être soi*, il interprète cette dernière comme le symptôme d'un dysfonctionnement social et culturel lié à notre conception de l'homme. La dépression peut être comprise comme l'incapacité des individus à répondre à l'attente, voire à l'injonction, d'un comportement libre et responsable, supposant une puissance absolue d'agir et de penser. La dépression serait liée à cette expérience de notre impuissance face à cette attente, voire cette injonction, souvent intériorisée, à être libre et entièrement responsable de nos actes.

Spinoza replace l'analyse de cette tristesse dans le contexte plus large de la considération de soi, en l'occurrence de sa puissance d'agir : il définit symétriquement la satisfaction de soi (*acquiescentia*) et le repentir (*poenitentia*) comme étant respectivement une joie ou une tristesse « qu'accompagne l'idée de soi, comme cause »³. On se réjouit ou on s'attriste d'un acte dont on se croit responsable ; et ce, d'autant plus que l'on croit en être la *seule* cause, ignorant les autres causes qui nous déterminent. Spinoza explique l'intensité de ces affects à l'égard de ses propres actes par le même mécanisme que celui qui expliquait l'intensité des affects que l'on a à l'égard des autres hommes en raison de la liberté que l'on présuppose dans leur conduite⁴. De la même manière que les philosophes s'attristaient et maudissaient les

1 TP, I, 6.

2 Nous avons mentionné en introduction Axel Honneth qui parle ainsi des « pathologies de la liberté », signifiant les pathologies liées aux conceptions erronées de la liberté, s'appuyant quant à lui sur les premières parties des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Cf. *Les pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, op.cit. On peut également se reporter à Frédéric Worms, auquel nous ferons référence par la suite, dans la mesure où il s'intéresse davantage, directement ou par analogie et continuité, à la dimension « vitale », ou organique, de la vie humaine. Cf. *Les maladies chroniques de la démocratie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2017.

3 E, III, 51, scolie.

4 E, III, 49 et scolie, que nous avons expliqués plus haut.

hommes dont ils interprètent le comportement selon un vice dont ils seraient responsables, celui qui se repent et constate sa propre impuissance à bien agir se sent aussi seul responsable de ce qu'il a fait et qui l'attriste. Le problème demeure tant que le constat de son impuissance ne le conduit pas à remettre en question sa liberté, ou sa conception de la liberté, et à envisager les causes extérieures pouvant expliquer les actes dont il se repent.

Mais le constat de notre impuissance semble être double en réalité : lorsque Spinoza y revient, il rattache respectivement la considération de notre puissance et de notre impuissance à la satisfaction de soi (*acquiescentia*, de nouveau) et à l'humilité (*humilitas*)¹, non plus au repentir, comme dans la première symétrie affective évoquée à propos de l'idée de soi comme cause. Nous reviendrons sur ce qui peut distinguer ces deux réactions affectives à la considération de notre impuissance mais ce qui nous intéresse pour le moment concerne la seconde illusion que cela met au jour. Il semble que ce qui explique, en partie au moins, cette dissymétrie dans la logique affective est dû au rôle que joue la considération des autres dans l'évaluation de nous-mêmes. Spinoza observe que l'homme aime « raconter ses hauts faits et faire étalage de ses forces tant corporelles que spirituelles »² devant les autres pour continuer d'imaginer, c'est-à-dire de raviver l'image en lui de sa propre puissance ; ce qui a lieu d'autant plus intensément qu'il se considère plus *distinctement* des autres, soit en contemplant « en lui-même quelque chose qu'il nie de tous les autres »³. C'est là qu'apparaît l'illusion de la singularité, au sens d'originalité, que nous annonçons comme étant complémentaire de l'illusion de la liberté : l'homme se réjouit d'autant plus de ses actes qu'il peut les considérer comme des choses singulières et non comme relevant de « l'idée universelle d'homme ou bien d'animal »⁴. Spinoza souligne le désir et la tendance qu'ont les hommes à se démarquer d'une part de l'animal (en témoigne de nouveau l'effort des philosophes pour trouver des caractéristiques et une manière d'agir proprement humaines – la liberté en fait partie) et le désir et la tendance, d'autre part, à se démarquer les uns des autres, pour mieux contempler leur prétendue puissance, en tant qu'elle se distingue de celle des autres. Notre ignorance est redoublée avec l'illusion de singularité : on ignore non seulement les causes qui nous déterminent mais aussi le fait que ces causes sont communes et nous déterminent tous semblablement, en tant qu'hommes et parmi les autres choses naturelles. De nouveau, les conséquences pratiques, dans le rapport à soi comme dans la relation aux autres, sont

1 E, III, 55, scolie.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

problématiques : l'illusion et la recherche de sa propre singularité conduit à surévaluer ou à sous-estimer ses propres actes et à mésestimer les autres que l'on a tendance à haïr ou à envier.

Lorsque cette conception de la liberté, comme forme d'indépendance de la volonté et de toute puissance sur ses actes, associée à l'idée de singularité, est véhiculée par les différentes institutions sociales et culturelles au sein desquelles les individus agissent, il est d'autant plus difficile pour ces derniers de remettre en question ces illusions, d'une part, et de prendre conscience, d'autre part, de la cause non seulement de leurs actes mais aussi de leurs affects. On peut se demander si notre société contemporaine n'est pas fondée elle aussi, comme les « utopies » philosophiques que Spinoza dénonce au début du TP, sur une conception erronée de l'homme et de sa liberté. Comme les désordres sociaux et l'instabilité politique qui peuvent découler de telles utopies, la dépression pourrait être interprétée comme un symptôme de fondements politiques et d'une organisation sociale inadéquats.

Pourtant, s'il s'agit, au nom de la connaissance de la nature humaine et des déterminismes qui pèsent sur les hommes, de remettre en question la liberté politique, qui est défendue comme un droit humain – celui d'agir de son plein gré, sans contrainte, on sera amené à d'autres conséquences négatives. Spinoza en est conscient, lui que l'on peut identifier comme l'un des fondateurs de la liberté d'expression et comme un défenseur du modèle démocratique. De même, l'aspiration à devenir un être singulier, capable de se reconnaître dans ses actes semble avoir un sens dans un parcours de vie et un processus éthique assumés en première personne. La satisfaction de soi (*acquiescentia*) est un état qui caractérise l'homme libre et sage chez Spinoza lui-même. Si le point de vue humain est limité et que les hommes s'attachent spontanément à des préjugés erronés, comme celui de leur liberté et de leur singularité, ce point de vue reste déterminant dans le rapport que les individus entretiennent envers eux-mêmes et envers les autres. Il est donc indispensable de le prendre en compte pour fonder des institutions durables et pacifiques mais aussi pour discerner ce qui peut caractériser véritablement une vie humaine, que les désirs des hommes peuvent indiquer, même de manière partielle et fallacieuse.

Plus que de rejeter l'idée de liberté, en dépassant les limites du point de vue humain spontané, il s'agit donc de redéfinir ce qu'est la liberté en ses *différentes* acceptions, dans les différents domaines où elle est en jeu et selon ses mutations possibles. Spinoza ne nous conduit peut-être pas à abandonner notre point de vue – ce qui est sans doute impossible, ni à le condamner – ce qui est contre-productif par les affects négatifs qui y sont liés, mais il nous enjoint plutôt de l'enrichir et de le complexifier, comme le montre sa conception de l'erreur, à savoir une connaissance partielle, inadéquate parce qu'incomplète. Mettre au jour les conséquences pratiques et affectives de l'illusion de liberté nous a ainsi permis d'indiquer les

différents domaines et les différentes échelles où l'idée de liberté prend sens diversement, en rapport, par conséquent, avec diverses notions, comme la possibilité et la nécessité, au plan ontologique, le droit, la loi et la contrainte, au plan politique. Alain Ehrenberg, lui, interprète les différences historiques d'une société à une autre par une variation de ce qu'il identifie comme des types de normativité réglant le rapport à soi et la mise en œuvre de sa liberté : le permis et le défendu, le possible et l'impossible, le normal et le pathologique¹. Son interprétation de la dépression comme pathologie sociale s'appuie sur le constat selon lequel le paradigme de l'impuissance au sens d'impossibilité, aurait remplacé, avec la modernité, celui de la culpabilité. La philosophie de Spinoza peut être particulièrement éclairante à propos de cette question de la puissance et de l'impuissance des individus, mais on en saisit d'autant mieux l'utilité quand on prête attention à la façon dont Spinoza articule en réalité ces différents ordres de normativité et délimitent ainsi les sphères du discours que l'on peut porter sur la vie humaine. Nous tâcherons d'en rendre compte tout au long de cette étude.

Car, l'organisation sociale et politique ainsi que la culture propres à une époque et à une société peuvent en effet mettre l'accent sur un régime normatif plus que sur les autres mais il nous semble plus pertinent encore de voir comment ces différents régimes peuvent relever de différents domaines, donc de différentes perspectives à adopter sur la vie humaine, comment alors ils s'articulent et s'ordonnent au sein d'une même société, comme au sein des individus et au fil du parcours de vie de ces derniers. Cette typologie nous inciterait par exemple à distinguer deux types d'expérience de notre impuissance et à discerner déjà le lieu d'une possible réforme de notre appréhension de nous-mêmes et des autres. On peut certes considérer que notre impuissance à agir comme on le désirait tient à un manque de volonté et à un mauvais usage de notre liberté, dont on se sent alors responsable, et même coupable. Notre action est déterminée et jugée par rapport à une règle morale ou politique que l'on reconnaît. Mais on peut aussi constater l'impossibilité de réaliser certains de nos désirs en raison de la nécessité et de la puissance des autres causes qui pèsent sur nos actes. Le constat de notre impuissance peut être le lieu d'une prise de conscience quant à notre condition ontologique réelle et à l'illusion de liberté que nous entretenions jusqu'alors.

Il semblait essentiel de repartir de l'appréhension spontanée, en partie erronée, que les hommes ont de leur propre existence ainsi que des conditions dans lesquelles ils agissent et

1 Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, *op.cit.*, Introduction, p.15.

déterminent peu à peu leur manière de vivre. Ce qui constitue ce point de vue spontané et par conséquent l'illusion de la liberté indique en creux ce qu'il y a à comprendre si l'on veut connaître plus adéquatement la nature humaine et les conditions d'existence des hommes, à savoir le système de causalité qui les détermine et qu'ils ignorent en grande partie, ainsi que la nature et le rôle de leur désir dont ils ont conscience, partiellement au moins. Cette connaissance de l'homme est nécessaire afin d'entreprendre soi-même, ou bien de susciter et d'accompagner, un processus de réforme de sa manière de vivre, individuelle et/ou collective, en vue, enfin, de prendre en compte les conséquences problématiques d'une conception erronée de la vie et de la liberté humaines. Partant de ce constat, nous sommes à présent en mesure de mieux saisir le fonctionnement et l'intérêt d'une perspective structurelle qui aborde ces questions à partir d'une vision d'ensemble de la nature et qui s'intéresse aux relations entre les choses plutôt que de se focaliser sur les seuls individus, sur leurs relations interpersonnelles ou sur leurs actes pris isolément. Spinoza propose en effet de changer de point de vue et de réorienter notre attention afin de chercher à connaître véritablement ce qui nous entoure comme nous-même, plutôt que de nous en tenir à la conscience immédiate que nous en avons. Il propose aussi, par ce geste, de changer d'attitude vis-à-vis de nous-mêmes et des autres, cherchant à comprendre plutôt que de juger, de rire ou de déplorer¹.

¹ E, III, préface.

Chapitre 2 - Une perspective structurelle : dépasser le point de vue humain limité ?

À la différence du TRE, qui commence par un récit en première personne d'une expérience vécue, le traité de l'*Éthique* commence par une partie qui traite apparemment de Dieu. Stratégie rhétorique ou nécessité épistémique, dans tous les cas ces démarches différenciées impliquent respectivement différents sens et statuts du point de vue humain. Au début de l'*Éthique*, il ne s'agit sans doute pas tant d'adopter le point de vue *de* Dieu que de chercher à comprendre ce qu'est Dieu. C'est la focalisation de l'attention plus que l'origine, ou la situation, du point de vue qui change. Vouloir adopter le point de vue de Dieu, ce serait, d'une part, risquer une vision anthropomorphique de Dieu – ce qui conduit bien souvent les hommes à se méprendre sur la nature de Dieu et de ce qui en découle ; ce serait, d'autre part, illusoire de penser qu'en tant qu'homme, nous puissions parvenir à connaître parfaitement, c'est-à-dire complètement, ce qu'est Dieu, ou l'ensemble des choses qui en découle. Ainsi, par exemple, si l'on ne connaît que deux attributs de Dieu, il n'en existe pas moins, par définition, une infinité d'autres¹. L'idée d'une connaissance rationnelle complète de Dieu et de ce qui en découle apparaît dans la suite du traité comme un horizon du processus de réforme de notre entendement plus que comme une fin réellement accessible. Cette première partie pose en revanche, de manière purement logique, les définitions et les axiomes à partir desquels rien ne peut être pensé sans erreur ou contresens. Elle replace ainsi l'étude de l'homme au sein d'une ontologie plus générale à partir de laquelle peut être pensée toute chose. Mais Spinoza ne s'en tient pas à une telle ontologie et la préface de la deuxième partie précise ensuite l'objet et le but de ce traité, qui doivent faire l'objet de notre attention si l'on veut dépasser les limites de notre point de vue et les erreurs que nous avons tendance à faire :

« J'en viens maintenant à expliquer les choses qui durent nécessairement suivre de l'essence de Dieu, autrement dit de l'étant éternel et infini. Pas toutes évidemment, car il en dut suivre une infinité d'une infinité de manières (...), mais seulement celles qui peuvent nous conduire comme par la main à la connaissance de l'esprit humain et à sa suprême béatitude. »²

¹ Dieu, étant infini, est constitué d'une infinité d'attributs. Cf. E, I, définition 6 et E, I, 11.

² E, II, préface.

C'est la connaissance de la nature des choses, mais aussi de la *manière* dont elles existent, en tant qu'elles découlent nécessairement de l'essence de Dieu, qui nous permet alors de mieux nous connaître en tant qu'homme, parmi les autres choses. Cette connaissance est associée à une fin pratique qui nous est également propre, à savoir notre béatitude, laquelle semble être liée à une forme de liberté puisque la « liberté humaine » fait l'objet ensuite de la dernière partie de l'*Éthique*. On remarque d'abord que l'ontologie par laquelle commence le traité fonde ainsi l'ensemble des sciences humaines – qui s'intéressent à l'homme, expliquent son mode d'existence et la connaissance qu'il peut avoir de lui-même, soit l'anthropologie, la psychologie, la sociologie, la politique, jusqu'à l'éthique qui permet à chacun de parvenir à la béatitude visée. On comprend ensuite que le parcours singulier que chacun est finalement amené à faire, afin de réformer sa compréhension des choses, comme de soi-même, et se libérer des préjugés, commence par une perspective globale sur Dieu *et* tout ce qui en découle *nécessairement*. Or, ce que nous propose Spinoza, ce n'est pas tant de revenir à la connaissance de Dieu, comme être infini constituant et contenant toutes choses, s'opposant, comme *tout*, à ces choses qui le composent. Si l'on peut parler d'une approche *structurelle*, c'est que Spinoza semble dépasser justement cette opposition classique entre le tout et les parties, entre les individus et ce qui les rassemble (la nature, la société). Il s'intéresse davantage aux *relations* déterminantes entre les choses, entre Dieu et les choses.

I. Ce qu'est une approche structurelle, son intérêt, ses risques et limites

Se référer à la structure de quelque chose ne consiste pas à en chercher la nature et la composition en détail, mais plutôt à montrer les principes d'organisation qui expliquent le comportement des éléments de cette structure. Ces principes d'organisation dépendent des relations que ces éléments entretiennent entre eux : une connaissance par la structure est donc une connaissance des relations déterminantes, causales et constitutives. Et leur explication suppose l'articulation de différentes échelles à considérer : l'échelle du système global, soit de l'ensemble organisé des éléments, l'échelle des éléments eux-mêmes, voire l'échelle de la composition des éléments¹. Dès lors, chercher à comprendre ce qui détermine la manière de vivre des hommes à partir de leur place dans la nature, c'est-à-dire grâce aux relations causales et constitutives qu'ils entretiennent avec les autres choses, revient à élucider la nécessité

¹ Pierre Delattre, « Structure et fonction dans la théorie des systèmes », *Encyclopedia Universalis* (en ligne), section « Structure, biologie ».

structurelle selon laquelle ils existent tels qu'ils existent, pensent et agissent de cette façon qui est la leur. La connaissance de cette nécessité et des relations par lesquelles elle a lieu vient contredire l'illusion première de liberté et permet de dépasser le mode d'appréhension initial que les hommes ont des choses et de leur existence, tout en l'expliquant. Ce que nous appelons « nécessité structurelle » se distingue, d'une part, au plan ontologique toujours, d'une nécessité seulement essentielle, qui découlerait de la seule nature des choses et non de leurs interactions¹. Elle se distingue, d'autre part, de la contingence et de la liberté appréhendées par les hommes, du point de vue de leur existence et de leur manière de vivre, c'est-à-dire leur manière d'éprouver les relations aux autres choses, aux autres hommes.

Afin de souligner l'originalité de l'ontologie spinozienne, Étienne Balibar² puis Vittorio Morfino³ désignent cette dernière comme étant une « ontologie de la relation ». Elle s'écarte d'autres philosophies qui ont appréhendé la vie humaine à partir de l'essence de l'homme, que celle-ci renvoie à un substrat – celui du sujet qui subit ensuite différentes modifications – ou qu'elle renvoie à une forme déterminant, en tant que cause finale, le développement de chaque individu humain. Spinoza s'attache à considérer l'homme comme une partie de la nature, au même titre que les autres choses et au sein du réseau complexe de causes qui constitue la nature. Si l'illusion d'être libre tient à l'ignorance des causes de nos actes, une approche structurelle, révélant la situation réelle des hommes au sein de la nature ainsi que les relations qui les déterminent, est donc nécessaire pour lever l'illusion. En même temps, Spinoza n'évacue pas complètement l'idée d'une essence de l'homme et de *chaque* homme. Du moins, il en interroge les contours et les effets, la redéfinissant à partir de la puissance des hommes, c'est-à-dire de ce qu'ils *peuvent*.

Pour ce qui est de la contingence, Spinoza s'écarte cette fois des philosophies qui considèrent celle-ci comme étant réelle et non comme étant seulement l'effet de notre perception humaine. Il s'attache à récuser cette idée de contingence⁴ pour redéfinir la liberté⁵,

1 Une ontologie qui se concentre sur la nature des choses implique souvent, d'une part, que chaque chose est appréhendée comme une substance autonome et, d'autre part, que chaque individu relève d'une espèce qui définit les caractéristiques de sa nature.

2 Étienne Balibar, « Spinoza : from individuality to transindividuality », conférence donnée à Rijnsburg en mai 1993, Eburon Delft, 1997.

3 Vittorio Morfino, « Ontologie de la relation et matérialisme de la contingence », § 5 : « Spinoza : une ontologie de la relation ? », *Actuel Marx*, n° 18, 2003 ; *Le Temps de la multitude*, Amsterdam, Éditions Amsterdam, 2010.

4 E, II, 31, corollaire. Sans évacuer l'idée de contingence, Spinoza redéfinit le seul sens qu'elle peut avoir à partir de l'appréhension inadéquate qu'ont les hommes de la durée des choses particulières ; elle caractérise donc la perception humaine. TP, II, 7 : « Mais 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 : cela, quiconque *ne confond pas la liberté avec la contingence* me l'accordera facilement. » Nous soulignons.

5 Ce qu'il fait tout au long de la deuxième moitié de la quatrième partie de l'*Éthique* et de la cinquième partie, ainsi que par les traités politiques, où la liberté prend encore un autre sens, comme nous le montrerons.

sans l'opposer à la nécessité, et à en étudier les conditions. Cependant, il prend en compte et cherche à expliquer le point de vue humain selon lequel les choses paraissent contingentes et nos actes paraissent libres. L'approche structurelle que propose Spinoza, du moins l'interprétation que nous souhaitons en donner, semble pouvoir échapper ainsi à plusieurs risques et limites.

Premier risque, ou première conséquence d'une approche structurelle : l'homme ainsi resitué au sein de l'agencement global des choses perd toute spécificité susceptible de le distinguer des autres types d'êtres. C'est la conséquence que tire notamment Yitzhak Y. Melamed en soutenant que Spinoza développe une philosophie anti-humaniste où l'homme n'a pas de place privilégiée dans la nature, ne se distinguant ni par une espèce spécifique, ni par une faculté qui lui serait propre, telle que la libre volonté, ni même par une aptitude morale à distinguer et à faire le bien¹. Mettre en évidence les conséquences de la métaphysique spinoziste avec autant de radicalité peut avoir une fonction critique et souligne l'originalité de Spinoza qui se démarque en cela d'autres philosophes, Descartes en premier lieu². Mais en rester à ces conséquences, comme en rester à l'échelle de Dieu ou à la structure dans sa globalité, c'est manquer la spécificité de la *vie* humaine, ou encore de ce que vivent les hommes au sein de cette organisation globale de la nature. En d'autres termes, c'est omettre l'attention que porte Spinoza à cette manière spécifique de vivre et à la perspective qu'ont les hommes depuis leur existence même et leur place dans la nature. Mettre au jour la nécessité structurelle qui détermine la vie humaine n'a pas pour but de nier cette spécificité et de perdre de vue l'homme au sein de la nature. Au contraire, l'enjeu est de le resituer au sein de cet agencement global pour comprendre sa manière de vivre. Précisons qu'il s'agit de comprendre aussi bien la manière dont *les* hommes, en tant qu'hommes, vivent communément, la manière dont *chaque* groupe d'hommes vit une vie particulière, caractérisée par une histoire et des caractéristiques sociales, culturelles, religieuses et politiques, et la manière dont *chaque* homme, vit sa vie singulière.

Nous répondons par-là au deuxième risque qu'encourt la définition d'une nécessité structurelle, à savoir l'oubli de la particularité des éléments qui composent la structure, voire l'incapacité à en rendre compte. L'articulation que nous souhaitons mettre au jour entre

1 Yitzhak Y. Melamed, « Spinoza's Anti-Humanism: An Outline », in Carlos Fraenkel, Dario Perinetti, Justin E.H Smith, *The Rationalists between Tradition and Innovation*, Dordrecht, Springer, 2011.

2 Spinoza s'oppose explicitement à Descartes sur la question de la volonté libre, nous l'avons montré (*E*, II, 49, scolie et *E*, III, préface). On peut voir Delphine Kolesnik-Antoine, *L'homme cartésien – La "force qu'a l'âme de mouvoir le corps" : Descartes, Malebranche*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

l'organisation de la nature toute entière et la vie humaine, comme entre la perspective globale et la perspective des hommes, doit permettre de rendre compte de l'attention que Spinoza porte aux particularités – particularités des différents peuples¹, comme des différents individus, dans ce qu'ils peuvent avoir de commun, ou de typique², et dans ce qui leur est singulier, qu'ils vivent en première personne, ou en deuxième personne, au sein des relations³.

Le troisième risque vient également de s'éclaircir : il dépend aussi de la non-articulation des différentes échelles et perspectives en jeu et il consiste à expliquer de manière définitive et figée l'agencement des éléments entre eux. Le risque est alors de ne pas prendre en compte le caractère processuel de cet agencement, ou encore l'historicité de chacun des éléments. En rester à la perspective de Dieu, qui se caractérise par l'éternité et, par conséquent, l'immutabilité de l'essence et de l'agencement des choses qui découlent de Dieu⁴, ne permettrait pas de comprendre l'itinéraire que vit chaque homme⁵, l'histoire qui caractérise chaque peuple⁶, ou simplement la temporalité que définit la succession, voire la récurrence, des choses dès lors qu'elles existent de manière déterminée, causées par d'autres choses qui les précèdent et/ou coexistent avec elles.

L'usage que fait Spinoza de la notion de « relation », même si celle-ci ne suffit pas à définir ce que Balibar et Morfino appellent une « ontologie de la relation », permet du moins

1 Le TP et le TTP sont jalonnés par l'analyse des particularités du peuple hébreu, du peuple romain, du peuple des aragonais, des turcs, etc. Nous expliquerons le statut de ces références et nous renvoyons à la thèse de Blanche Gramusset-Piquois qui étudie avec finesse la genèse et les conditions de conservation de ces particularités que les peuples peuvent revendiquer et chercher à défendre. Cf. *Puissance de Dieu, pouvoir des hommes. Théologie et politique chez Hobbes et Spinoza*, thèse soutenue à Lyon le 30 septembre 2021.

2 Spinoza explique la particularité des comportements que l'on peut retrouver chez plusieurs individus qui sont déterminés par des configurations causales similaires. Il peut être amené alors à caractériser un individu par son comportement, ou plus précisément par un trait prédominant de son caractère déterminant son comportement : le jaloux (E, III, 35, scolie), l'avare ou le libidineux (E, III, 39, scolie). De manière plus ponctuelle, les individus peuvent se caractériser par un type de réaction, étant confrontés à des situations similaires : par exemple la superstition dans un moment d'incertitude et d'appréhension, comme c'est le cas d'Alexandre lorsqu'il subit la défaite (TTP, préface).

3 Nous montrerons dans la deuxième partie cet aspect-là du texte. Le prologue du TRE est emblématique de l'analyse d'une situation vécue en première personne.

4 On voit très bien cette caractéristique et l'immutabilité qu'elle implique dans le scolie que nous avons déjà mentionné (E, I, 33, scolie 2).

5 Là aussi, ce sera l'enjeu de notre deuxième partie que de rendre compte de la possibilité et du sens d'un itinéraire individuel chez Spinoza. Le prologue du TRE est de nouveau paradigmatique, Pierre-François Moreau le montre bien, employant lui-même le terme d'« itinéraire » : Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité, op.cit.*, première partie. Mais l'*Éthique* enjoint aussi en un sens aux lecteurs de parcourir eux-mêmes un certain itinéraire, les menant « comme par la main » (E, II, préface). Alexandre ou Moïse dans le TTP, ou bien encore le « poète espagnol » évoqué dans l'*Éthique* (E, IV, 39, scolie), sont aussi des exemples d'individus dont Spinoza évoque un ou quelques épisodes de l'itinéraire singulier.

6 De manière paradigmatique de nouveau, le TTP retrace l'itinéraire du peuple hébreu, passant par sa libération d'Égypte, la promesse faite à Dieu, par l'intermédiaire de Moïse, les conflits, les conquêtes subies. Spinoza peut être amené aussi à évoquer un épisode important de l'histoire d'un peuple, comme le peuple aragonais conduit à se choisir un nouveau roi par exemple (TP, VII, 30).

de saisir, en partie, en quoi cette ontologie échappe aux risques mentionnés. Le terme *relatio*, dans l'*Éthique*, est plus un terme opératoire¹ qu'un concept à part entière : Spinoza ne le définit pas pour lui-même mais caractérise, par ce terme, une certaine manière de concevoir les choses, le rendant ainsi opérant, le plus souvent, quand il décrit le lien qui existe entre nos idées, ou bien entre nos idées et leur objet². Quand nous concevons ou imaginons une chose *en relation avec* (*cum relatione*) une autre, notamment le temps (le passé, le présent ou le futur), nous ne la considérons pas en elle-même, sous un rapport d'éternité. Inversement, lorsque nous voulons connaître une chose telle qu'elle est en Dieu, il faut la concevoir *sans* relation avec les autres choses, et notamment avec le temps – ce que Spinoza se propose de faire à la fin de l'*Éthique* pour rendre compte de la part éternelle de l'esprit, qui est alors « sans relation à l'existence du corps »³, c'est-à-dire sans relation à l'existence déterminée, en un lieu et un temps donnés, qui nous situent dans un réseau de relations aux autres choses.

On pourrait croire que cette distinction entre deux manières de concevoir les choses – dans le temps ou en elles-mêmes en Dieu – recoupe la distinction entre l'imagination, qui résulte de la façon dont nous sommes affectés successivement par les choses que nous rencontrons, et la raison, qui parvient à connaître les choses telles qu'elles sont, au-delà de notre appréhension subjective, relative et donc partielle et souvent erronée. En effet, la première fois que cette conception des choses, *en relation avec* le temps est présentée⁴, c'est pour expliquer la manière dont un enfant appréhende et anticipe la succession des événements (en l'occurrence la venue de différentes personnes au fil de la journée de manière récurrente) et pour montrer comment nous en venons à croire que les événements sont contingents, par un flottement de l'imagination qui, ignorante des véritables causes, ne peut que s'appuyer sur des expériences passées, potentiellement contradictoires. Notre appréhension spontanée de l'ordre de la nature, selon lequel les choses s'agencent entre elles, dépend d'abord de notre expérience, soit de la manière dont les choses nous affectent successivement.

Mais Spinoza précise ensuite, toujours dans la cinquième partie de l'*Éthique*, qu'au-delà de cette différence entre l'imagination et la raison, il y a deux façons de considérer les choses, ou deux points de vue possible sur leur existence :

« Nous concevons les choses comme actuelles de deux manières selon que nous les concevons soit en tant qu'elles existent en relation à un temps et à un lieu

1 Bernard Pautrat, le traduit d'ailleurs souvent par le terme français « rapport ».

2 De ce fait, il apparaît à partir de la deuxième partie de l'*Éthique*.

3 E, V, 20, scolie.

4 E, II, 44, scolie.

précis, soit en tant qu'elles sont contenues en Dieu et suivent de la nécessité de la nature divine. »¹

L'expression « en tant que » (*quatenus* en latin), récurrente chez Spinoza, permet à ce dernier d'indiquer cette variation possible des points de vue sur une même réalité, en l'occurrence la nature, ou l'ensemble des choses qui existent : soit on les considère selon leurs relations, ou leur enchaînement causal concret, qui explique l'existence déterminée de chacune dans le temps et dans l'espace, soit on les considère à partir de la puissance même de Dieu, d'où découle directement leur essence et leur puissance d'agir. Considérer les choses, un homme par exemple, *en relation* à un temps et à un lieu précis signifie en fait *en relation avec* un ensemble d'autres choses qui constituent les circonstances déterminantes de ce que cet homme est et fait à ce moment-là. Le second point de vue, qui se focalise sur l'essence des choses en tant qu'elles sont en Dieu, pourrait sembler ne pas correspondre à l'ontologie relationnelle que nous annonçons. Pourtant, ce deuxième point de vue s'accorde avec le premier, en tant que la puissance de chaque chose explique qu'elle soit cause d'autre chose dans l'agencement global ; il se focalise sur l'essence même de chaque chose. Ainsi sans s'exclure l'un l'autre, ces deux points de vue nous amènent à insister sur deux aspects différents de l'ontologie qui fonde l'anthropologie et, plus largement, l'étude de la vie humaine chez Spinoza : les relations qui déterminent l'existence de toute choses *et* la puissance que chaque chose a en propre.

II. Une ontologie de la relation : les liens irréductibles qui déterminent l'existence actuelle des hommes

Le seul terme de *relatio* ne suffit pas, comme nous l'avons indiqué, à comprendre ce qu'est l'ontologie de la relation, sur laquelle Spinoza fonde son étude de la vie humaine, ni à comprendre par conséquent l'interdépendance irréductible des choses, à laquelle les hommes n'échappent pas. Et dire simplement que l'illusion d'être libre est contredite par la nécessité de notre existence et de nos actes, en tant qu'ils sont causés par d'autres choses, reste aussi insuffisant pour comprendre *comment* précisément notre existence est déterminée, et *comment* cependant on peut envisager une certaine forme de liberté au sein même de cette nécessité. Ce qui importe dans cette mise au jour de la nécessité causale qui détermine toute chose, c'est le *réseau de relations* qu'elle implique et qui nous a incité à parler de structure. En effet, si toute

1 E, V, 29.

chose est déterminée par d'autres et est elle-même cause d'autres choses, comme l'indique la fin de la première partie de l'*Éthique*, alors ces choses sont en relation les unes avec les autres. L'interprétation de Balibar et Morfino à propos d'une « ontologie de la relation » chez Spinoza s'appuie sur le registre de la causalité transitive – d'une chose à une autre. Nous sommes impliqués, comme toute chose dans la nature, dans un double rapport de causalité :

« Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre cause qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et à son tour cette cause ne peut non plus exister ni être déterminée à opérer à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini. »¹

L'existence humaine, loin d'échapper à cette structure globale de la nature, dépend, elle aussi, d'une infinité de causes antérieures. Et l'« existence déterminée » dont il est question ici est déterminée par sa « relation à un temps et à un lieu précis », soit par l'ensemble des circonstances déterminantes qui l'expliquent. Des causes déterminent le fait même que notre existence commence et se termine mais elles déterminent aussi le fait que nous sommes nous-mêmes cause d'autres choses : les causes antérieures nous disposent à « opérer », c'est-à-dire à agir et à penser, à produire à notre tour des actes et des idées, d'une certaine manière. Cette explication logique peut conduire, comme l'on a souvent tendance à le faire, à se former une représentation spatio-temporelle *linéaire* de la nécessité causale à l'œuvre : une cause produit un effet, qui peut à son tour produire un autre effet. Dans une telle représentation, les relations causales sont univoques – elles n'ont lieu que d'*une* chose à *une* autre et dans un sens seulement, selon un ordre successif. Mais ne nous méprenons pas : cette représentation simplificatrice manque la *complexité* du réseau de relations qui déterminent notre existence, soit chacun de nos états, de nos pensées et de nos actes, successivement ou simultanément (1) ; cette représentation manque aussi le principe d'*intégration* selon lequel la causalité peut se jouer à différents niveaux d'individuation (correspondant à différentes échelles de la structure) (2) ; elle manque enfin la réciprocité de la causalité qui a lieu dans un *rapport* de puissance entre les choses qui s'affectent mutuellement, étant toujours chacune cause de certains effets, selon leur nature respective² (3). Si la *relation* devient la catégorie privilégiée de l'ontologie, au détriment de celle de substance qui ne renvoie plus qu'à l'unité de l'ensemble de ces rapports causaux, il faut

1 E, I, 28.

2 « Rien n'existe sans que de sa nature s'ensuive quelque effet. Démonstration : Tout ce qui existe exprime la nature ou essence de Dieu d'une manière précise et déterminée (...) », E, I, 36 et démonstration. Nous reviendrons sur ce deuxième aspect de la nécessité et expliquerons alors ce qu'il faut entendre par la « nature » des choses, en particulier des hommes pour ce qui nous intéresse.

étudier de plus près ce qu'est une relation sur ce plan ontologique, et plus précisément comment fonctionne le réseau complexe de relations qui expliquent l'existence concrète des choses, dont les hommes font partie. Cette conception de la nature comme structure et le statut ontologique de l'homme qui en découle sont sans cesse rappelés et développés dans l'œuvre de Spinoza, en témoigne la préface de la troisième partie de l'*Éthique*, dont on peut dire qu'elle pose des bases essentielles pour une anthropologie spinoziste¹ : « l'homme n'est pas un empire dans un empire » ; ce qui veut tout autant dire que l'homme n'échappe pas aux lois de la nature toute entière et qu'il est en relation constante avec les autres choses. Non seulement l'homme n'agit pas selon son propre libre arbitre mais aussi il est irréductiblement lié aux choses qui l'entourent, et il a besoin de ces relations². De même, la théorie politique repose sur cette ontologie relationnelle que Spinoza rappelle au chapitre II du TP. Précisons le sens et les implications des aspects de la nécessité causale chez Spinoza afin d'éviter et de dépasser une représentation spontanée et simplificatrice de l'enchaînement causal.

La complexité du réseau de relations qui expliquent l'existence de chaque chose est d'au moins deux ordres : elle est due d'abord à la multiplicité des causes qui peuvent s'exercer simultanément sur une chose ; elle est due ensuite à l'imbrication de différentes échelles d'individuation et donc différents niveaux de causalité qui peuvent interagir les uns avec les autres.

1. Premier ordre de complexité : la multiplicité et la simultanéité.

Le fait que Spinoza, pour désigner la nécessité causale à l'œuvre entre les choses, abandonne le terme latin *series* (utilisé dans le TRE) au profit de celui de *connexio* (présent dans l'*Éthique*) souligne déjà la nature de cet agencement causal : il ressemblerait plus, si nous voulons rassurer notre imagination et commencer par corriger nos représentations spontanées, à un maillage d'innombrables fils qu'à une succession linéaire de causes et d'effets ; ce qui nous fait adopter également le terme de réseau ou, de nouveau, de structure, qui indique la

1 L'idée d'une anthropologie spinoziste fondée sur une nature de l'homme pose question et a été largement débattue. Nous nous en tenons au fait ici que Spinoza donne un certain nombre d'éléments qui permettent de saisir les caractéristiques communes et récurrentes de la vie humaine. Pour comprendre certains enjeux du débat, on peut lire Alexandre Matheron, *Anthropologie et Politique au XVII^e siècle. Études sur Spinoza*, Paris, Vrin, 1986, notamment la préface en forme de question : « L'anthropologie spinoziste ? » (p.17-27). Pour un exemple de définition d'une anthropologie à partir de l'œuvre de Spinoza, nous renvoyons au travail de Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique : variations affectives et historicité de l'existence*, op.cit.

2 Étienne Balibar montre ainsi que l'anti-humanisme de Spinoza, dont témoigne particulièrement cette préface, consiste à la fois à nier la supériorité ou la centralité de l'espèce humaine dans la nature et à nier son isolement ou son auto-suffisance au sein de la nature. Cette interprétation est essentielle pour appuyer l'idée d'une ontologie relationnelle.

multiplicité des liens entre les choses. Chacune d'entre elles, à chaque instant, est alors comme un nœud au centre d'une multiplicité de chaînes causales, elles-mêmes complexes. Spinoza lui-même parle du « nœud des causes » (*nexus causarum* en latin)¹. Et parce que cette complexité est première et se reconfigure à chaque instant, on peut considérer dans un premier temps qu'il n'y a pas de *sujet* qui entre en relation successivement avec d'autres choses mais qu'au contraire, un ensemble de relations entre une multiplicité de choses constitue des individus, soit des « unités nodales », pourrions-nous dire, aux intersections du maillage infini qu'est la nature. Les relations dont il est question ici, c'est-à-dire les liens causaux entre les choses, aux plans physique et psychologique, sont *constitutives* de ce qu'est chaque homme, en tant qu'individu singulier, et de ce qu'est son existence, soit l'ensemble de ses actes et de ses pensées, en tant qu'ils sont déterminés par ces liens causaux.

L'explication de cette complexité et de la primauté des relations, dans une approche structurelle, contribue à lever l'illusion dans laquelle se trouvent les hommes lorsqu'ils se représentent eux-mêmes comme étant des sujets indépendants et plus ou moins libres d'agir. Elle rend en même temps compréhensible la difficulté que ceux-ci peuvent avoir à connaître adéquatement leur propre situation ontologique. S'il leur arrive d'avoir conscience néanmoins du fait qu'ils sont soumis à un « ordre de la nature » et s'ils se confrontent en fait régulièrement à ce qui détermine leurs actions ou empêche certaines choses qu'ils imaginent et désirent², ils ont néanmoins difficilement connaissance de la complexité réelle de l'agencement causal dont ils dépendent. Spinoza prend en compte, là encore, la manière dont les hommes appréhendent spontanément cet agencement causal – de manière partielle, souvent erronée, en raison des limites de leur point de vue et des conditions de leur connaissance. En ce sens, il distingue la *connexio* complexe entre les choses (que nous avons décrite précédemment) et la *concatenatio*, c'est-à-dire l'enchaînement causal des choses tel que les hommes le perçoivent et l'interprètent par la succession de leurs affections au contact des choses qu'ils rencontrent. Le terme de *concatenatio* est surtout utilisé par Spinoza lorsqu'il s'agit de décrire « l'ordre et l'enchaînement » des idées, affects et actions de l'esprit et du corps des hommes³, notamment

1 E, IV, 62, scolie et V, 6, démonstration.

2 On a plus facilement conscience des causes qui nous déterminent quand ces causes sont vécues comme des contraintes et remettent en question notre capacité à produire les effets que nous désirons. Nous reviendrons ensuite sur les conditions et le rôle de cette prise de conscience de la nécessité.

3 L'appendice de la première partie de l'*Éthique* utilise pour la première fois ce terme afin de prévenir des préjugés qui amènent à ne pas concevoir adéquatement cet enchaînement des choses. Le scolie d'*Éthique*, II, 18 est particulièrement intéressant puisque le terme de *concatenatio* intervient à propos de l'enchaînement des affects dans la constitution de la mémoire. E, III, 2, scolie et E, V, 1 soulignent la concordance entre l'enchaînement des idées, actions et passions, dans l'esprit et le corps.

en vue d'expliquer les particularités de ce point de vue subjectif – limité, situé et qualitativement polarisé par l'effet (affectif) produit par la rencontre des choses.

Il est donc difficile de connaître l'ensemble des causes qui déterminent notre état et nos actes, mais on peut plus facilement appréhender la régularité de certaines configurations causales qui structurent l'existence humaine. Car les relations déterminant cette existence ne sont pas seulement des liens causaux ponctuels mais sont aussi des relations récurrentes et, pour certaines, durables. C'est l'expérience que fait le narrateur du prologue du TRE lorsqu'il constate les caractéristiques de la « vie commune », ou ordinaire, des hommes, lesquels désirent les mêmes choses et se comportent semblablement, tant qu'aucune nouvelle règle de vie n'a été instituée¹ ; ce que nous expliquerons ensuite. Mais c'est aussi ce dont peut rendre compte, dans une approche structurelle, l'étude des « lois et règles de la nature »² qui s'appliquent à toute chose et permettent de comprendre, et donc d'anticiper dans une certaine mesure, l'attitude des hommes, selon l'enchaînement régulier de leurs affects.

Une loi est l'énoncé, voire l'explication, de la régularité, c'est-à-dire de la récurrence nécessaire, d'un phénomène. L'étude de ces lois naturelles est ce que préconise Spinoza dans la préface de la troisième partie de l'*Éthique* et qu'il met en œuvre dans cette même partie, à propos des affects. La définition génétique de chacun des affects récurrents dans la vie des hommes met au jour un enchaînement causal nécessaire où les choses s'articulent toujours d'une certaine manière, révélant notamment la façon dont les relations entre les hommes déterminent leur existence à chacun. En rappelant cette nécessité structurelle de la nature, le TP introduit la notion d'« institution de la nature » (*institutum naturae*)³ – comprenons par-là la manière régulière dont les relations entre les choses s'agencent. Cette régularité explique la manière de penser et d'agir des hommes. Ici, le terme d'*institutum* nous intéresse dans la mesure, d'abord, où il renvoie, plus que celui de « loi », à l'organisation structurelle des relations entre les choses. Ensuite, l'idée d'*institutum* ne concerne pas tant *un* état du corps et de l'esprit, ou *un* acte, mais plutôt une *conduite*, une *manière* durable de penser. En ce sens, les relations entre les choses ne sont pas seulement constitutives de *ce qu'est* un homme⁴, à chaque instant de son existence, elles sont aussi instituant, donnant aux individus un *pouvoir*

1 TRE, §1.

2 E, III, préface.

3 TP, II, 8 et 18 (*institutum naturae*).

4 Julie Henry étudie particulièrement cette dimension « constitutive » en s'attardant sur les concepts qui caractérisent l'organisation du corps humain, en fonction des relations entre les parties et avec l'extérieur, à savoir les concepts de « *fabrica* » et de « *constitutio* ». Cf. Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique : variations affectives et historicité de l'existence*, op.cit., Première partie, pp. 64-144.

déterminé de penser et d'agir¹. Selon le principe de double causalité évoqué plus haut – nous sommes à la fois effet de causes antécédentes et cause à notre tour d'autres choses. Les relations que nous avons aux autres choses nous déterminent en nous disposant à produire nous-mêmes certains effets, et ce, de manière durable et régulière d'après ce que nous venons de mettre au jour. Enfin, ce terme d'*institutum*, utilisé à propos de l'agencement naturel des choses, fait directement et volontairement écho à ce que *les hommes* instituent : des institutions politiques², une règle de vie personnelle³, définissant précisément *comment vivre*. Ce problème de constitution d'individus et d'institution durable d'attitudes dépend d'un réseau complexe de relations entre les choses mais a lieu également à différents niveaux d'individuation ; ce qui explique encore la complexité de la nature, comprise comme structure.

2. Deuxième ordre de complexité : les différentes échelles d'individuation

Au sein même de cette ontologie de la relation, Spinoza semble donner une certaine consistance aux individus, qui ne se réduisent pas qu'à des « nœuds causaux » ponctuels mais ont une *unité*, une *unicité* et une *continuité*, variable selon la complexité de leur *corps*, et selon le *genre* d'individu qu'ils constituent ainsi. Le corps est un premier critère d'individuation. En effet, dans la deuxième partie de l'*Éthique*, Spinoza propose une brève théorie des corps, que certains commentateurs désignent aussi comme étant une « petite physique »⁴. Celle-ci n'a pas valeur en elle-même mais bien, comme le souligne Spinoza, en tant qu'elle sert ce qu'il veut expliquer, à savoir la place de l'homme dans ce réseau relationnel⁵ ainsi que sa nature.

La définition de l'individu est ainsi construite :

« Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés les uns par les autres de telle sorte qu'ils s'appliquent les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement (...) de telle sorte qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport

1 Cela rejoint également le second aspect de l'ontologie spinozienne que nous tenons à mettre en avant par cette approche structurelle, à savoir une ontologie de la puissance.

2 La sage et utile élaboration des institutions politiques est au cœur du TP ; nous reviendrons sur ce sens politique en troisième partie.

3 On reconnaît la démarche du narrateur du prologue du TRE qui décide de, ou institue (c'est le verbe *instituere* qui est utilisé) une nouvelle règle de vie pour parvenir au plus grand bien qu'il vise. Et c'est toujours cette entreprise qui motive l'*Éthique* : Spinoza indique à deux reprises au moins en quoi le raisonnement qu'il établit vise à satisfaire les conditions épistémiques et pratiques pour *instituer* une sage et utile règle de vie (*vivendi institutum*) ; cf. E, II, 49, scolie et IV, 45, scolie 2. On trouve par ailleurs le terme d'*institutum*, dans l'expression « *meum institutum* », qui a alors le sens de « dessein », ou « but », et rejoint par-là l'idée de décision motivant une certaine conduite.

4 Elle se situe entre la proposition 13 et la proposition 14 de la deuxième partie de l'*Éthique*.

5 Pour une étude plus précise de ce critère d'individuation par le corps dans une perspective anthropologique, nous renvoyons de nouveau au travail de Julie Henry : *Spinoza, une anthropologie éthique, op.cit.*, Première partie, intitulée précisément « Une question corporelle au sein d'un enjeu humain ».

précis, ces corps nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps, autrement dit un Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps. »¹

L'*unité* d'un individu consiste donc en l'union des différents corps qui le composent et dont la nature et le mouvement sont divers. Ce qui fait l'unité de cette composition, c'est le rapport précis qu'ont ces corps entre eux dans la durée. Ce rapport réciproque, au sein duquel les parties peuvent changer sans que ce rapport ne change et par lequel se communique un mouvement, vient préciser en quoi consiste la causalité à l'œuvre entre les parties d'un même corps.

Cette unité corporelle déterminée fonde aussi l'*unicité* de l'individu qui « se distingue de tous les autres ». La différenciation des individus selon leurs propriétés et leurs caractéristiques particulières dépend de l'unité des corps qui les composent et de l'unicité du rapport qui caractérise cette union, à travers le temps.

En effet, le troisième élément de définition de l'individu est sa *continuité* à travers les modifications qu'il peut subir.

« Si d'un corps, autrement dit d'un individu, composé de plusieurs corps, certains corps se séparent, et qu'en même temps d'autres corps de même nature et en nombre égal viennent prendre leur place, l'individu gardera sa nature d'avant sans changement de forme. »²

La continuité de l'individu dans le temps n'est pas une continuité substantielle, d'après l'ontologie de la relation que nous avons définie, mais elle se manifeste par l'identité de sa forme à travers les différents états qu'il peut traverser et qui le caractérisent successivement. Cette continuité individuelle ne dépend donc pas non plus d'une nature qui déterminerait causalement l'existence de l'individu – comme cause efficiente ou causale.

La composition des individus peut être plus ou moins complexe, associant des corps inertes ou en mouvement, de nature plus ou moins variable, étant eux-mêmes des individus composés ou non. Cela conduit à distinguer non seulement les individus entre eux, selon les trois caractéristiques mentionnées, mais aussi des *genres* d'individus selon l'échelle de complexification de leur composition³. Spinoza va jusqu'à considérer la nature entière comme l'ultime genre d'individu, ou l'ultime niveau de complexité et d'individuation. Cela permet de considérer les relations causales entre les choses, ou « l'institution de la nature », sous l'angle des caractéristiques mises au jour dans cette théorie des corps.

1 E, II, 13, définition qui suit l'axiome 2.

2 E, II, lemme 4.

3 E, II, lemme 7, scolie.

De ces différents niveaux d'individuation, ou de complexité, découle une diversité de manières d'être affecté. Il ne s'agit donc pas seulement pour les hommes de saisir une organisation statique des corps qui forment différents individus mais il leur faut saisir des dynamiques propres à ces genres d'individus et à leur composition. Pour ce qui est du corps humain, qui nous intéresse au premier chef, il s'agit donc de comprendre à la fois sa composition, ses relations dynamiques avec les autres corps – en termes d'affection mais aussi de besoins – et, enfin, son historicité à travers cette dynamique. C'est ce que viennent préciser les postulats par lesquels se conclut cette brève théorie des corps. Les trois premiers postulats concernent la composition du corps. Le quatrième porte sur le « besoin » qu'a le corps « d'un très grand nombre d'autres corps qui pour ainsi dire le régénèrent continuellement », indiquant en quoi les relations aux autres corps sont constitutives et indispensables à la continuité de l'existence individuelle. Le cinquième et le sixième annoncent un deuxième et un troisième critère d'individuation, à savoir l'habitude et l'action, autrement dit, la capacité, pour un corps, de garder des « traces du corps extérieur » qui l'affecte et la capacité d'affecter d'autres corps.

On pourrait croire que le point de vue situé des hommes limite leur appréhension des relations causales qui organisent la nature dans son ensemble. Mais les postulats propres au corps humain lui-même révèlent la complexité de ce corps et expliquent la difficulté qu'ont les hommes à comprendre leur propre corps et la manière dont il est en relation avec les autres choses, qui l'affectent et que lui-même affecte en retour. La connaissance de soi, que peuvent développer les hommes et que nous étudierons à partir des approches expérientielle et existentielle, consiste à saisir son unité, son unicité et sa continuité, mais à comprendre aussi la complexité de sa composition et des relations déterminantes avec les autres choses.

Le deuxième critère d'individuation renvoie à la nature singulière et à l'*ingenium* qui caractérisent chaque individu de manière particulière. Ce critère se comprend au sein de l'expérience, à partir de l'état qui caractérise l'individu à chaque moment de son existence et des dispositions durables qui configurent son corps, le disposant à être affecté et à agir d'une certaine manière. Ce critère prendra donc sens avec l'approche expérientielle.

Enfin, le troisième critère d'individuation – l'action, ou la capacité à « mouvoir les corps extérieurs », selon le sixième postulat – a un sens fort si on ne le déduit pas seulement de l'ontologie de la relation mais si on en fait le lieu même où cette ontologie s'articule à une ontologie de la puissance. Autrement dit, le mouvement des corps peut certes relever d'un effet d'inertie qui signifie que chaque corps se meut en raison du mouvement qui lui a été communiqué et, à une autre échelle, en raison du mouvement de ses parties – c'est ce qui peut

être déduit des lemmes de la deuxième partie de l'*Éthique*¹. Mais le mouvement des corps peut aussi résulter de la puissance propre aux individus en tant qu'ils sont eux-mêmes cause des effets qu'ils produisent, en raison non seulement de ce qui les a déterminés à agir d'une *certaine manière déterminée* par l'ensemble des relations causales dans lesquelles ils sont pris, mais en raison aussi de leur propre puissance. Dans la troisième partie de l'*Éthique*, Spinoza semble ajouter un critère d'individuation qui caractérise l'*essence* de chaque chose. Cette essence est l'effort (*conatus*) par lequel chaque chose « s'efforce de persévérer dans son être »². En quoi consiste plus précisément cette ontologie de la puissance ?

III. Une ontologie de la puissance : l'effort propre à chaque chose

La considération des relations au sein de la structure qu'est la nature permet certes de comprendre l'interdépendance irréductible des choses et la manière dont elles peuvent se distinguer les unes des autres à différentes échelles d'individuation. Mais une ontologie de la relation ne semble pas suffire pour rendre pleinement compte de l'existence, de l'activité et de la possible évolution de certains genres d'individus, en particulier les hommes. Si l'on veut comprendre les fondements structurels de l'expérience que l'on fait de la vie humaine, d'une part, mais aussi de certains aspects de cette vie, en tant qu'elle est appréhendée par les hommes eux-mêmes comme étant leur propre existence, d'autre part, il nous faut chercher ce qui fonde de tels phénomènes. Lia Levy interroge ce qui explique la « priorité ontologique du sujet »³, ou de l'homme, par rapport à ses affects et à ses actes. Parler de priorité en ce sens risque de réintroduire prématurément une perspective humaine, mais son questionnement et ce qu'elle en déduit *pour* l'homme a toute sa pertinence, comme nous allons le montrer. Il s'agit de ne pas introduire trop vite cette priorité si l'on ne veut pas manquer la spécificité de Spinoza qui place à nouveau l'homme parmi les choses de la nature toute entière et conçoit chacune de ces choses selon sa puissance propre, selon son *conatus*, qui constitue un critère d'individuation actif⁴.

1 Sur cette interprétation du *conatus*, on peut voir Pascale Gillot, « Le *conatus* entre principe d'inertie et principe d'individuation. Sur l'origine mécanique d'un concept de l'ontologie spinoziste. » *Dix-septième siècle*, 2004/1, N°222, pp. 51-73 ; et Andrea Sangiacomo, « The Ontology of Determination: From Descartes to Spinoza », *Science in Context*, 2015/4, N°28, pp.515-543.

2 E, III, 6-7.

3 Lia Levy, *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Pays-Bas, Van Gorcum, 2000, p.198.

4 Lia Levy parle de « principe d'individuation actif ». Nous préférons le terme plus neutre et descriptif de « critère d'individuation » dans la mesure où l'individuation est un processus long qui implique une pluralité de facteurs, comme nous l'avons montré, et qui ne peut pas dépendre d'un « principe » premier. Le *conatus* lui-même,

1. L'essence des choses est puissance

Nous avons introduit précédemment ces deux aspects de l'ontologie spinoziste – la relation et la puissance – en montrant que l'on pouvait les comprendre selon deux points de vue sur les choses : selon l'enchaînement des choses entre elles, en relation avec le temps, ou bien selon la puissance même de Dieu d'où chaque chose tient sa puissance propre. Cela conduit à distinguer également deux sens de l'existence : « l'existence conçue abstraitement et comme une certaine espèce de quantité », selon sa durée, c'est-à-dire selon l'interaction des choses qui déterminent les limites de cette existence (1) et « la nature même de l'existence qui se voit attribuée aux choses singulières pour la raison que de l'éternelle nécessité de la nature de Dieu suivent une infinité de choses d'une infinité de manières » (2)¹. Cette distinction, à la fin de la deuxième partie de l'*Éthique*, prépare la définition du critère d'individuation qui nous intéresse ici, et l'article au premier en se concluant ainsi :

« Car, quoique chacune d'elles (ces choses) soit déterminée par une chose singulière à exister d'une manière précise, il reste que la *force par laquelle chacune persévère dans l'exister* suit de l'éternelle nécessité de la nature de Dieu. »²

Ce qui explique l'existence d'une chose en son sens fort et concret, c'est la puissance même de cette chose – puissance qu'elle détient de Dieu, qui est cause de cette persévérance, et qui définit l'« essence actuelle » de cette chose³.

L'explication de ce critère permet de discerner différents éléments de définition et une conséquence primordiale :

E, III, 6 : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. »

Démonstration : « En effet les choses singulières sont des manières par lesquelles s'expriment de manière précise et déterminée les attributs de Dieu (...) c'est-à-dire des choses qui expriment de manière précise et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit ; et nulle chose n'a en soi rien qui puisse la détruire, autrement dit, qui supprime son existence (...) ; mais au contraire, elle s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence (...) et par suite, autant qu'elle peut et qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son être. »

bien qu'il soit propre à chaque chose et identifie dès lors chaque chose à une source causale, est déterminé, ou disposé, par les causes extérieures, avec lesquelles il y a interaction.

1 E, II, 45, scolie.

2 *Ibid.*

3 E, III, 7 : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose. »

En tant que puissance, l'essence, bien que non substantielle, est pourtant un principe de subsistance des choses et leur confère une certaine consistance en tant qu'elle exclut et renvoie *au dehors* de la chose la cause de sa destruction, ou de la fin de son existence. La continuité de son existence ne tient pas seulement à la stabilité du rapport qui unifie ses parties interchangeables mais elle dépend aussi de l'effort que cette chose fait pour « persévérer dans son être ».

Si elle exprime la puissance même de Dieu, la puissance propre aux choses le fait d'une « manière précise et déterminée », c'est-à-dire dans des actes particuliers, ou encore en produisant des effets particuliers. Autrement dit, l'essence des choses, en tant que puissance, consiste à être d'emblée engagée dans une activité et à produire des effets. Car la puissance se définit comme « l'effort par lequel, seule ou avec d'autres, (une chose) fait ou s'efforce de faire quelque chose »¹. Ce que Bernard Pautrat traduit par « faire » est en fait le verbe *agere*, agir. Mais le français « faire » indique plus précisément encore que l'action est ce qui produit des effets, donc identifie celui qui agit comme cause. La cause n'est pas nécessairement unique ici puisque les choses peuvent concourir avec d'autres à produire un même effet². La relation est réintégrée au sein même de la définition de l'activité de l'individu, mais elle est ordonnée aux effets de cette activité essentielle. La difficulté est alors de ne pas revenir à une explication finaliste de l'essence des choses, puisque c'est précisément ce que Spinoza récuse, se refusant à penser l'existence des choses à l'aune d'une nature qui poserait une fin à leur devenir. Il s'agit bien d'articuler, et non de subordonner, l'ontologie de la relation à l'ontologie de la puissance. Deux moyens permettent de s'en assurer : on peut, tout d'abord, se souvenir que ce qui caractérise les genres d'individus, tels qu'ils ont été définis précédemment, réside dans les diverses manières dont ils sont affectés par d'autres choses ; il faut, ensuite, comprendre plus précisément le sens de cette activité.

L'articulation de la définition des choses par les relations qui la déterminent avec l'activité qui leur est propre, a lieu au niveau de l'affectivité. Car la manière dont les choses extérieures affectent une chose détermine la puissance qui définit l'essence actuelle de cette chose. Les affections consistent en une variation du degré de cette puissance, qui est donc variable – elle peut augmenter ou diminuer. Or, ces variations, relativement à l'effort de persévérer dans son être, polarisent le rapport des choses aux autres choses, ou encore orientent

1 E, III, 7, démonstration : « la puissance d'une chose quelconque, autrement dit l'effort par lequel, seule ou avec d'autres, elle fait ou s'efforce de faire quelque chose ».

2 La définition des « choses singulières » précise cet aspect-là. E, II, définition 7 : « Que si plusieurs individus concourent à une même action en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, je les considère tous en cela comme une seule chose singulière. »

l'activité de cet effort même. L'essence des choses ne pose pas de finalité à l'existence mais l'orientation de l'activité qui la caractérise découle du fait qu'elle-même, en tant qu'effort de *persévérance*, ou encore en tant que puissance, peut être aidée ou réprimée. C'est l'opposition des verbes *juvare* et *coercere* qui indique ces deux modalités de la relation aux choses et de la disposition de la puissance qui en découle. De manière plus radicale, la fin de la démonstration de la proposition 6 que nous citons plus haut expose la polarisation qui résulte de cette articulation entre la puissance propre des choses et la détermination relationnelle :

« elle (une chose) s'oppose (*contra opponitur*) à tout ce qui peut supprimer son existence (...) et par suite, autant qu'elle peut et qu'il est en elle, elle s'efforce (*conatur*) de persévérer dans son être. »

On comprend alors que l'effort de persévérer d'une chose consiste à rechercher ou conserver ce qui *aide*, ou augmente sa puissance, mais aussi à s'opposer à ce qui *réprime*, ou diminue sa puissance. Il est particulièrement intéressant de voir apparaître cette polarité au niveau ontologique, au sein de l'approche structurelle, dans la mesure où cela permet de comprendre la dynamique propre à chaque forme de vie, selon ce qui aide ou réprime la puissance des individus, sans avoir recours à une notion de « nature » abstraite ou finalisée. Cela permet également d'ancrer sur des fondements ontologiques une approche expérientielle, relative à la manière dont les hommes eux-mêmes perçoivent et vivent cette polarité, ainsi qu'une approche existentielle, relative à la manière dont les hommes appréhendent et déterminent leur propre existence à l'aune de cette polarité et de ce qu'elle produit en termes de représentations de la vie. Que signifie plus précisément « persévérer dans son être » ? Cette redéfinition constitue le second moyen permettant de comprendre l'articulation de l'ontologie relationnelle et de l'ontologie de la puissance, en vue d'éviter une interprétation finaliste du critère d'individuation qu'est le *conatus*.

2. Persévérer dans son être

On trouve en réalité deux expressions qui semblent similaires et expriment toutes les deux l'essence actuelle des choses : « *persévérer* dans son être », ou « persévérer dans l'exister », et « *conserver* son être ». Elles ont fondamentalement le même sens en tant qu'elles renvoient à ce même effort qui définit chaque chose. Seulement, on peut faire l'hypothèse d'un usage différencié (qui n'est peut-être pas entièrement systématique, dans la mesure où Spinoza utilise très largement l'expression « conserver son être ») selon une différence de point de vue de nouveau. L'expression « persévérer dans son être » est utilisée pour définir l'essence des

choses, de la proposition 6 à 9 de la troisième partie de l'*Éthique*. Elle désigne la puissance qu'est cette essence, en tant que puissance ou activité fondamentale d'une chose. L'expression réapparaît ensuite à des moments stratégiques où il est question de cette polarité, entre persévérance et destruction¹, ou entre soutien et répression de la puissance ; ce qui explique sa reformulation – persévérer dans *l'exister* – directement relative à la continuité de l'existence mais surtout à la continuation de l'*activité d'exister*, du point de vue de la puissance même. C'est en ce sens que Lia Levy propose de distinguer deux « types d'activité », nous préférons dire deux niveaux d'activité : cette activité fondamentale que nous venons de décrire, et les actes qui s'ensuivent et l'expriment de manière particulière. Cela permet, selon Lia Levy, d'éviter la distinction entre une faculté et des actes, qui réintroduit l'idée finaliste, aristotélicienne, de puissance à réaliser ou à mettre en œuvre dans des actes².

Or, il semble que l'expression « conserver son être », qui apparaît ensuite dans une multitude de situations, permet de décrire, en définitive, tous ces actes particuliers par lesquels cette activité fondamentale d'exister se perpétue – tous les actes mais aussi toutes les choses et tous les affects permettant de régénérer le corps et de développer ses aptitudes, donc sa puissance. Ainsi, l'expression se décline, et il est question de conserver le rapport de mouvement et de repos qui assure l'unité du corps, mais aussi de conserver les choses qui sont utiles à la dynamique propre de la puissance, ainsi que les passions de joie qui l'augmentent. Spinoza en vient à identifier tout simplement « agir », « vivre » et « conserver son être »³. La polarisation de la puissance se conçoit ici, dans le rapport aux choses qui affectent la puissance, en termes d'utilité : conserver son être revient à « rechercher son utile »⁴. Il ne s'agit donc plus seulement d'une polarité qui *différencie qualitativement* les relations constitutives de l'existence d'une chose – selon qu'elles aident ou répriment sa puissance – mais il résulte aussi de cette puissance et de son rapport aux choses une organisation polarisée *des* activités et *des* affects.

Nous pouvons indiquer, pour finir, en quoi cette idée à la fois fonde et peut être confirmée par l'approche existentielle à venir. On pourrait s'interroger sur la pertinence de la

1 E, III, démonstration ; IV, préface ; E, IV, 3 ; E, IV, appendice, chapitre 32. Ce ne sont pas les seules occurrences mais nous nous arrêtons aux plus significatives pour mettre au jour un usage tendanciel et une distinction qui existe au-delà de l'usage différencié de ces expressions « persévérer » et « conserver » mais que nous ne pouvons pas démontrer avec précision ici.

2 Lia Levy, *L'automate spirituel*, *op.cit.*, p.199. Je tiens à la remercier pour les échanges fertiles que nous avons eus, qui m'ont encouragée à étudier davantage son travail mais aussi à explorer des pistes inattendues d'interprétation de Spinoza.

3 E, IV, 24.

4 E, IV, 20.

distinction entre deux niveaux d'activité si l'activité fondamentale d'exister ne se manifeste qu'à travers le second niveau, à savoir les actes particuliers. Dire que ces deux niveaux d'activité relèvent d'une différence de point de vue sur la puissance qui définit l'individu suppose que l'on conçoive ces deux points de vue. Or, il semble que l'approche existentielle puisse mettre en évidence certains moments cruciaux de l'existence des hommes où cette activité fondamentale d'exister est appréhendée pour elle-même. Il se pourrait que cette appréhension, en tant qu'elle est une certaine appréhension de *soi*, reconfigure le rapport que les individus ont à leur existence même. Et c'est peut-être une spécificité de la forme de vie humaine que d'avoir un tel accès à son essence propre, en tant qu'effort pour persévérer dans son être, ou dans l'exister.

La manière dont les choses persèverent dans leur être, ou le conservent, permet enfin de distinguer différents régimes d'existence.

3. Différents régimes d'existence

Selon la polarité des relations entre une chose et les autres choses qui l'affectent, c'est-à-dire qui déterminent sa puissance et la disposent à agir d'une certaine manière, on peut distinguer déjà deux types d'activités¹ : celles, d'une part, qui consistent à fuir les causes de destruction potentielle et plus largement les causes qui répriment sa puissance propre, et celles, d'autre part, qui consistent à rechercher ce qui est utile pour conserver son être. Nous proposons d'identifier différents régimes d'existence en fonction du type d'activités qui caractérise tendanciellement le comportement d'une chose.

Ainsi, un premier régime d'existence se caractérise par la tendance majoritaire à fuir les causes de destruction. Cela correspond à un mode d'existence que l'on peut dire « menacé » qui correspond au plan affectif que nous détaillerons à partir de l'approche expérientielle, à une existence régie par la crainte et plus précisément la crainte de la mort. Un tel régime d'existence résulte le plus souvent d'une puissance tendanciellement faible si on la compare à celle des autres régimes d'existence, ou du moins faiblement productrice d'effets utiles pour son existence propre. Le fait de fuir les causes de destruction peut générer de nombreux actes et produire de nombreux effets – les hommes sont souvent « affairés » en ce sens. Mais cette activité n'est qu'indirectement utile à l'effort de persévérer dans son existence puisque ce

¹ Nous distinguons bien cette fois-ci des « types » d'activités, selon leur orientation, par distinction avec des « niveaux » d'activité, mentionnés précédemment, et qui sont en fait des niveaux de compréhension de l'activité propre aux choses.

dernier est déterminé par la puissance contrariante des causes extérieures. Cette activité n'est en réalité qu'une forme de *réaction* qui révèle la passivité des individus à l'égard des causes extérieures.

Un deuxième régime d'existence consiste à conserver son être, mais au sens conservateur du terme précisément, c'est-à-dire perpétuer les relations utiles *déjà* constituées, ou encore conserver les choses et faire durer les affects qui soutiennent sa puissance propre, mais sans modifier fondamentalement l'*état* de son corps (*constitutio*)¹ ni surtout l'*agencement* de son existence (*instutum*)². En d'autres termes, la puissance de l'individu peut augmenter dans ce deuxième régime d'existence, grâce à des expériences qui sont sources de joie, mais cela ne conduit pas à une complexification de l'individu lui-même, de sa capacité d'agir et de penser, ni, par conséquent à une plus grande activité, au sens technique du terme. En effet, une telle complexification est un facteur d'autonomisation vis-à-vis des autres choses. Mais la seule augmentation de puissance, à travers des affects joyeux³, ne suffit pas à sortir de la passivité ; elle peut même y maintenir les individus qui sont alors disposés à faire durer cet affect, à conserver l'état qui le produit. Pascal Sévérac prend en compte ce problème lié à la « joie passive » pour interroger les conditions d'un réel « devenir actif » et distingue bien les deux sens d'activité – le fait, pour un corps, de poser des actes et le fait d'être cause adéquate de ces actes⁴.

Quand l'articulation des critères d'individuation – la puissance propre aux individus, qui constitue un critère que l'on peut dire interne, et les relations aux autres choses, qui déterminent des critères que l'on peut dire externes – devient dynamique et processuelle au sein de l'existence des choses, se dessine un troisième régime d'existence. Il s'agit, pour un individu qui relève de ce régime, de devenir *seule cause* de l'orientation de la puissance qui définit son essence, soit de devenir pleinement actif dans les relations qui déterminent son existence.

1 Pour une analyse plus détaillée de ce terme, dans une perspective complémentaire de la nôtre, nous renvoyons de nouveau à la première partie du livre de Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique, op.cit.*, pp.104-111.

2 Nous avons évoqué cette notion avec l'ontologie de la relation et elle prendra tout son sens à partir de l'approche expérientielle.

3 E, III, 11, scolie : « Par joie, j'entendrai donc, dans la suite, une *passion* par laquelle l'esprit passe à une plus grande perfection. » Nous soulignons le fait que la joie reste bien une passion. Et nous identifions, pour le moment, perfection et puissance, même s'il faudrait définir plus précisément ce qui a lieu dans le processus affectif. Cette identification utile ici se justifie en tant que Spinoza définit l'affect, de manière générale comme le fait, pour l'esprit, d'affirmer « une *force d'exister* de son corps, ou d'une partie de son corps, plus grande ou moindre qu'auparavant » (E, III, définition générale des affects).

4 Sans suivre jusqu'au bout la distinction qu'il établit entre « corps organique » et « corps affectif » qui nous semble trop tranchée, nous prêtons attention avec Pascal Sévérac aux deux sens qu'a l'activité et nous proposons de distinguer plus simplement, pour ce qui nous intéresse, un sens commun et un sens technique. On peut lire néanmoins en complément *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Champion Classiques, (2005) 2021, Chapitre III, section 2 « Corps organique et corps affectif », pp.148-171.

Entendons passivité et activité, dans ce processus dynamique de modification, au sens que leur donne Spinoza au début de la troisième partie de l'*Éthique* :

« Je dis que nous agissons quand il se fait en nous ou hors de nous, quelque chose dont nous sommes causes 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. »¹

Ce n'est qu'en tenant compte du critère d'individuation interne qu'est le *conatus*, que nous pouvons envisager la possibilité, pour une chose, d'être la cause adéquate, et non seulement partielle, des effets qu'elle produit. Cela suppose un degré élevé de puissance, relativement aux autres choses, au sein des relations déterminantes de l'existence des individus.

Pour caractériser ce troisième régime d'existence, on peut donc s'arrêter sur l'expression récurrente « au plus haut point », soit l'adverbe *maxime* en latin, qui caractérise notamment la recherche de l'utile². Cette expression n'indique pas seulement un degré de puissance mais on peut y voir aussi l'indication d'une forme d'authenticité ou d'adéquation de cette recherche. Quand cette recherche dépend d'une interaction circonstancielle avec des choses perçues comme utiles, elle n'a pas le même sens (ni peut-être la même valeur *pour* la forme de vie humaine) qu'une recherche « active », c'est-à-dire qui découle de la nature de l'homme et de la connaissance de ce qui lui est véritablement utile.

Ne nous méprenons pas : une telle distinction entre des régimes d'existence, au plan ontologique, ne fonde pas une échelle d'évaluation hiérarchisant les différents modes de vies. Elle vise plutôt à réinterroger et à préciser le sens de l'effort pour conserver son être, ou persévérer dans son être, dans la mesure où cet effort peut être trop rapidement compris comme le simple fait d'« augmenter sa puissance ». La distinction des différents régimes d'existence et la possibilité d'un devenir actif, qui caractériserait le dernier régime, montre qu'il faut penser cet effort de manière plus complexe. Ce que nous proposons de faire à partir des approches expérientielle et existentielle que nous suivrons à présent pour comprendre plus précisément et plus concrètement ces différents régimes d'existence ainsi que les modalités de passage de l'un à l'autre.

1 E, III, définition 2.

2 E, IV, 35, corollaire 2.

Excursus : approche, méthode et attitude

Nous avons, jusqu'à présent, parlé d'« approche structurelle » pour étudier la manière dont Spinoza non seulement conçoit la nature, à savoir comme un ensemble de relations au sein desquelles l'homme, comme toute chose, est déterminé, mais aussi la manière dont il entreprend d'expliquer ce réseau de relations. Adopter une telle approche, pour décrire et expliquer la structure en question, suppose de suivre un raisonnement déductif retraçant les relations de cause à effet qui expliquent la genèse et l'existence de chaque chose, plutôt que de chercher à connaître isolément la nature des choses, ou des genres auxquels celles-ci appartiennent. En d'autres termes, cette approche implique une certaine méthode, une manière de connaître, que Spinoza lui-même désigne, selon sa rigueur mathématique, comme une « manière géométrique »¹ de connaître les choses. La structure de son propre raisonnement en témoigne : chaque proposition est démontrée et s'appuie sur des définitions et des axiomes. Après avoir procédé de cette façon pour étudier, en première partie, la structure de la nature, ou ce qui suit de Dieu, puis, en deuxième partie, la structure et le fonctionnement de l'esprit humain, Spinoza annonce, dans la préface de la troisième partie de l'*Éthique*, qu'il suivra la même méthode pour étudier les affects et les actions humaines :

« Je traiterai donc de la nature des affects et de leurs forces, et de la puissance de l'esprit sur eux, suivant la même méthode que j'ai utilisée dans ce qui précède à propos de Dieu et de l'esprit et je considérerai les actions et appétits humains comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps. »

Cette dernière analogie pourrait surprendre si l'on croit que les hommes sont libres et ont, en cela, un mode d'existence spécifique, distinct des autres choses naturelles². Or, ce qui caractérise la vie humaine en propre ne peut pas relever de l'exception vis-à-vis de la nécessité naturelle. L'annonce programmatique de cette préface, pour la troisième mais aussi la quatrième partie de l'*Éthique*, indique la continuité du raisonnement, en raison de l'intégration de ce nouvel objet d'étude – les affects et les actions humaines – au sein de ce qui a été décrit jusqu'alors – Dieu, ou la nature. Les affects et les actions des hommes se situent, comme nous venons de le voir, à un certain niveau de la structure et y sont donc tout autant déterminés. Mais

1 E, III, Préface : « traiter des vices et inepties des hommes à la façon géométrique (*more geometrico*) ».

2 Spinoza ne nie pas que l'existence humaine a une certaine spécificité qu'il étudie précisément, en distinguant notamment les affects et actions des hommes des affects et du comportement des animaux. Cependant, ces caractéristiques propres apparaissent sur fond d'une même situation ontologique qui consiste à être une partie de la nature, soumise à la même nécessité et résultant de la même « puissance commune de la nature » (E, III, préface) qui se déploie par l'enchaînement des causes, expliqué plus haut.

Spinoza souligne aussi la continuité de sa méthode en raison de l'attitude qu'il adopte et propose d'adopter : dépasser les représentations et les passions spontanées pour *comprendre et expliquer*, plutôt que de juger les actions des hommes. Cette préface se construit précisément autour de l'opposition entre cette attitude et celle des philosophes qui, au lieu de chercher à connaître les causes des affects et des actions des hommes, jugent ces derniers en se laissant eux-mêmes affecter par leur comportement.

L'enjeu de cette première étape, à propos de l'approche structurale, consistait tout autant à expliciter certains fondements ontologiques de la vie humaine qu'à explorer l'un des moyens épistémiques de lever l'illusion de la liberté que la plupart des hommes admettent. L'hypothèse était qu'une telle approche structurale, ainsi que la méthode qui lui correspond – une méthode démonstrative – permettraient de dépasser les limites du point de vue humain, qui est toujours situé et donc partiel et subjectivement déterminé par les affects qui résultent de toute rencontre et de tout lien avec les autres choses. Se concentrer sur les relations plutôt que sur les choses et tenter de comprendre l'agencement de ces dernières permet en effet de révéler la nécessité qui détermine toute chose et contredit dès lors la liberté comprise comme indépendance et comme faculté absolue de choisir entre des possibles. De plus, considérer toutes les choses de la même manière – à savoir en tant qu'éléments de la même structure, ou encore *comme* l'on considère des objets mathématiques – permet de neutraliser les affects, souvent négatifs, ainsi que les jugements, que l'on peut former spontanément quand on assiste au comportement des hommes, voire quand on en subit les conséquences. Spinoza propose ainsi d'assainir la démarche épistémique en la délivrant de la dimension affective passionnelle, passive, qui infléchit habituellement le raisonnement.

Cependant, deux obstacles demeurent avec cette approche, comme avec la méthode et l'attitude qui lui sont associées : d'une part, savoir que toute chose est déterminée et résulte d'un enchaînement de causes ne suffit pas à connaître précisément ces déterminations, qui sont singulières pour chaque chose *et* à chaque instant – le point de vue humain reste limité et il s'agit plus de prendre conscience de cette situation épistémique de l'homme que de dépasser absolument ces limites¹ ; d'autre part, l'explication abstraite *more geometrico* ne suffit pas toujours à persuader de la vérité et à lever les préjugés – la puissance des affects et des images

¹ En caractérisant la finitude propre à l'existence humaine, telle que Spinoza la conçoit, Ursula Renz insiste sur le fait que les hommes prennent conscience de leur statut d'*apprenants* et l'on peut préciser que ce statut est permanent : les hommes ont sans cesse à apprendre, et comprendre plus précisément ce qui les entoure, ce qu'ils sont. Cf. Ursula Renz, « Le bien de l'homme chez Spinoza : vers un existentialisme positif », *Astérior* (en ligne), 23 | 2020, §18 : « notre vie est formée par une condition épistémologique caractérisée par la nécessité d'apprentissage qui détermine notre pensée ».

déterminés par l'expérience courante des hommes peut empêcher la reconnaissance de la vérité¹ et constitue ce que Gaston Bachelard appellerait un « obstacle épistémologique »². Mais, dans la mesure où Spinoza explique la manière de penser, de ressentir et d'agir des hommes, il est bien conscient de ces limites et obstacles. Il perçoit aussi les moyens à employer pour les pallier et les met lui-même en œuvre.

C'est ce qui nous amène à prendre en compte une deuxième approche, qui va de pair avec une autre attitude, complémentaire de la première : nous parlerons d'une approche expérientielle³, fondée sur l'expérience, et qui s'intéresse aux modalités et au contenu de cette expérience. Outre le problème des limites du point de vue humain, perçues comme des obstacles à dépasser, il s'agit de prendre en compte l'expérience des hommes, comme étant une dimension essentielle de la vie humaine. L'expérience semble permettre de connaître certaines choses ou de connaître les choses d'une certaine manière, qui serait inaccessible si l'on en restait à l'approche structurelle, simplement déductive. Nous privilégions donc le terme « expérientiel » plutôt que de parler d'une perspective empirique, pour éviter une assimilation trop rapide avec la démarche épistémologique qui consiste à établir une connaissance en partant de l'expérience. D'une part, le recours à l'expérience est plus complexe quand il s'agit d'établir ou de confirmer une connaissance, d'autre part, l'expérience n'a pas qu'une fonction épistémique dans cette approche. Nous serons également amenés à parler d'un plan phénoménologique quand nous considérerons, plus précisément, la manière dont les hommes eux-mêmes appréhendent leur vie, font l'expérience des choses, des événements qu'ils vivent⁴.

1 C'est la première proposition de la quatrième partie de l'*Éthique* relative à la servitude humaine qui souligne que « Rien de ce qu'a de positif une idée fautive n'est supprimé par la présence du vrai en tant que vrai. » Le scolie de cette proposition se réfère plus explicitement à la dimension imaginaire et affective : ce que l'idée fautive a de positif consiste dans l'état du corps, affecté par les choses extérieures ; nous croyons quelque chose de faux parce que notre corps est effectivement affecté et disposé d'une certaine manière. Seules une affection plus forte et une disposition nouvelle du corps permettent que l'idée vraie soit pleinement admise.

2 Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 2000 (1938), chapitre 1.

3 Pierre-François Moreau fonde son analyse de l'expérience chez Spinoza sur la distinction entre le « mode géométrique », mentionné explicitement par Spinoza, et ce qu'il appelle un « mode expérientiel » ; cf. *Spinoza. L'expérience et l'éternité, op.cit.*, Introduction, p.VI : « le second n'est ni un simple substitut pédagogique du premier, ni l'aveu d'une défaite de la Raison. Chacun joue un rôle qui lui est assigné par l'ordre des raisons lui-même ». L'un et l'autre mode de connaissance s'articulent, évitant un rationalisme purement idéaliste tout autant qu'un empirisme naïf. Ainsi, Pierre-François Moreau parle de « rationalisme de l'expérience » (p.261), Ursula Renz, de « rationalisme réaliste », dans son ouvrage sur l'explicabilité de l'expérience chez Spinoza ; cf. *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*, Klostermann, Francfort, 2010.

4 Nous n'emploierons donc pas ce terme au sens technique que lui donnent certains philosophes mais nous entendrons « phénoménologie » au sens propre du terme, à savoir l'analyse de ce qui apparaît ou encore l'explication de la façon dont les choses et les événements apparaissent à une conscience. Nous utilisons ce terme pour désigner la prise en compte du point de vue des hommes eux-mêmes sur leur propre existence et leur propre « vécu ».

Chapitre 3 - Une perspective expérientielle : l'expérience des liens qui déterminent la vie humaine

Spinoza accorde une place et un rôle essentiels à l'expérience¹, aussi bien pour *connaître* la vie des hommes, et en particulier les liens qui déterminent leur mode d'existence, que pour convaincre, ou plutôt *disposer* ces derniers à abandonner leurs préjugés et à réviser leur manière de penser. Dans l'ordre de la connaissance, l'expérience a un rôle heuristique et un rôle de confirmation. Elle permet de connaître la dimension temporelle et affective des liens structurels que nous avons décrits plus haut et elle révèle également la manière dont les hommes *vivent* ces liens. S'articule à ces deux premières fonctions de l'expérience, une visée pratique dans la mesure où Spinoza entend trouver des principes éthiques et politiques qui s'accordent avec ce que sont et ce que peuvent réellement les hommes : l'expérience est le lieu même d'une transformation des manières de vivre – ce qui nous intéresse particulièrement pour comprendre les modalités de changements de vie conduisant à une liberté plus grande, à une vie plus authentique. Le recours à l'expérience dans le raisonnement de Spinoza a enfin un statut rhétorique transversal qui souligne l'inséparabilité entre l'entreprise de connaissance et le processus de réforme des manières de vivre. Mais avant de considérer cet enjeu pratique et ce moment crucial du seuil où un changement de vie s'amorce – ce que nous ferons dans la deuxième partie de ce travail – il nous faut poursuivre l'étude de la vie ordinaire que les hommes mènent spontanément, selon leurs conditions d'existence et leur constitution propre. À partir de cette nouvelle perspective fondée sur l'expérience, dont nous indiquerons en premier lieu les fonctions, nous nous proposons d'étudier ensuite plus précisément l'une des modalités, si ce n'est *la* modalité du lien, tel qu'il est vécu par les hommes, à savoir l'attachement. Nous tâcherons d'en expliquer la nature, les facteurs et les effets, structurants pour la vie des hommes mais aussi potentiellement problématiques pour ces derniers.

¹ Il faut bien distinguer ici l'expérience dont nous parlons et à laquelle Spinoza se réfère au fil de son raisonnement, et l'« expérience vague », qu'il désigne, dans le TRE et à la fin de la deuxième partie de l'*Éthique*, comme étant un premier genre de connaissance, restant inadéquat. L'analyse que Pierre-François Moreau propose de cette distinction permet notamment de distinguer l'expérience vague comme genre de connaissance, et l'expérience comme résultat collectif d'un certain rapport à la vie, ayant alors la valeur d'une forme d'enseignement. Cf. *Spinoza. L'expérience et l'éternité, op.cit.*, Partie II, chapitre 1 « Déterminations et limites de l'expérience ».

I. Observer les hommes, faire retour sur sa vie : sens et fonctions de l'expérience

Nous avons insisté dès l'introduction sur le fait que les hommes ne sont pas seulement objet d'étude mais ont eux-mêmes cette capacité et cette caractéristique d'observer leur propre existence, d'adopter une posture réflexive vis-à-vis de la vie qu'ils vivent et ont vécu jusque-là. Il est tentant de se fier à la forme que prend le discours pour distinguer ces deux attitudes possibles : l'expérience humaine est-elle relatée à la première personne, révélant une attitude réflexive, voire rétrospective sur ce que l'on a vécu, éprouvé, ou bien est-elle relatée à la troisième personne, indiquant le point de vue de celui qui observe l'attitude des hommes ? Mais cette seule distinction reviendrait à ignorer la part importante que représente l'observation des autres pour sa propre expérience et pour la compréhension de ce que l'on vit soi-même, en tant qu'homme. Ainsi, après avoir fait retour sur ses propres habitudes, le narrateur du prologue du TRE constate que les biens qu'il recherche sont ceux que poursuit le « vulgaire » ; il observe ainsi l'attitude des *autres* hommes pour conforter et complexifier son effort de compréhension¹. S'en tenir à cette distinction entre une attitude réflexive et une attitude d'observation conduirait également à ignorer le fait que l'observateur, philosophe ou scientifique, se trouve lui-même parmi les hommes – Spinoza emploie régulièrement la première personne du pluriel², s'incluant dans cette communauté humaine dont il propose d'étudier les caractéristiques et les attitudes. De plus, son questionnement s'inscrit dans un contexte historique et culturel singulier auquel il se réfère³. La compréhension de la vie humaine passe par l'observation de *certain*s hommes.

Ce qui peut être plus pertinent alors, et plus efficace dans la perspective d'un usage pratique de l'expérience, c'est de distinguer l'expérience *de soi*, en d'autres termes la manière dont on a conscience de ce que l'on vit et dont on se souvient de ce que l'on a soi-même vécu, que l'on peut tâcher de comprendre, et l'expérience *des autres*, c'est-à-dire l'expérience que

1 TRE, §§ 2-3.

2 Il faut distinguer un « nous » rhétorique, ne se référant qu'à Spinoza lorsqu'il explicite sa propre démarche argumentative, et un « nous » inclusif témoignant du fait que Spinoza s'inclut lui-même, ainsi que son lecteur, dans la communauté des hommes dont il étudie les attitudes et caractéristiques. Ce second « nous » est notamment employé lorsque Spinoza revient sur nos habitudes linguistiques, qui sont en grande partie responsables de la façon dont on conçoit les choses. Héritant lui-même de ces habitudes acquises socialement et culturellement, Spinoza assume cette attitude avant de proposer une explicitation, voire une modification, du sens et de la fonction des termes en question. La préface de la quatrième partie, où il explique la formation et l'usage que nous faisons des termes de « perfection », « imperfection », de « bien » et « mal » est particulièrement éloquent sur ce point.

3 Le TTP est écrit en réaction aux troubles politiques auquel Spinoza assiste directement. Et en même temps, il s'appuie sur des exemples historiques et culturels connus de ses contemporains – l'exemple du peuple hébreu, connu par les Écritures, est tout à fait central dans le TTP.

l'on fait du comportement des autres hommes, qu'ils soient nos contemporains ou bien que l'on ait connaissance des pensées et actions des hommes d'autres sociétés, d'autres époques, par différents moyens comme l'histoire ou la littérature. L'expérience *des autres* se fait toujours à partir d'un point de vue subjectif situé mais peut faire l'objet d'une entreprise de connaissance susceptible de dépasser certains préjugés. L'une et l'autre expériences, l'un et l'autre objets de référence (soi-même ou les autres), s'articulent et s'enrichissent mutuellement dans un processus de connaissance, voire de modification de nos manières de vivre¹. Ces deux types d'expérience se contredisent quand les hommes s'excluent du constat qu'ils font par expérience et se considèrent comme faisant exception, manquant alors d'apprendre sur eux-mêmes en observant les autres². Au contraire, lorsque Spinoza fait référence à l'expérience, il vise précisément l'expérience *commune* des hommes, soit ce que chacun peut saisir et reconnaître comme réel, comme existant tel que l'expérience le fait apparaître et comme valant pour tous.

Dans la perspective d'une compréhension de ce qu'est vivre pour les hommes, l'expérience est tout autant une source de savoir, complémentaire de l'approche structurelle, qu'une caractéristique propre à la forme de vie humaine : les hommes se caractérisent par le fait qu'ils sont des *sujets d'expérience*, en raison de leur constitution, des liens sociaux et culturels qu'ils entretiennent avec les autres, sujets d'expérience eux aussi. Cela caractérise leur manière d'éprouver et d'interpréter ce qui leur arrive, ainsi que la façon dont ils se modifient par cette expérience. Les conséquences de cette caractéristique humaine sont en effet nombreuses et elles apparaîtront en étudiant plus précisément ce qu'est l'expérience ainsi que les rôles que celle-ci joue dans la démarche de Spinoza et dans le cheminement de tout homme potentiellement.

1. L'expérience interpelle et met au jour les problèmes

L'expérience peut généralement se rapporter à deux temporalités : celle de l'expérience ordinaire, commune aux hommes, d'une durée indéterminée et caractérisée par la régularité et la récurrence des phénomènes, et celle, déterminée, d'un événement particulier, inédit parce que situé dans le temps. On retrouve ainsi deux ordres d'expérience chez Spinoza : le premier correspond à la « vie commune » que le narrateur du prologue du TRE décrit et auquel Spinoza

1 Sylvain Zac détaille différents sens de la vie chez Spinoza, mais il n'étudie pas le sens et l'importance de la vie *vécue*, objet de l'expérience qui nous intéresse ici. Or, Spinoza s'attache à expliquer ce vécu, soit la manière dont la vie apparaît aux hommes et est éprouvée par eux ; et ce, non seulement dans une perspective épistémologique mais aussi éthique. Cf. Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris, 1963.

2 TTP, préface.

se réfère sans cesse quand il étudie les comportements usuels des hommes¹ ; le second est celui des exemples historiques, comme l'institution d'un nouvel État par le peuple Aragonais, dont Spinoza dit qu'il est « digne de mémoire »², mais celle aussi des micro-événements³, comme une rencontre ou un échec, par lesquels les individus peuvent prendre conscience de quelque chose et modifier leur attitude, leur manière de penser – nous reviendrons ensuite sur ces événements singuliers qui peuvent concourir au changement de vie. L'expérience de la vie commune, tout autant que l'événement historique ou personnel, est avant tout ce qui interpelle et motive la recherche d'explications au plan épistémique et la recherche de solutions au plan pratique. En effet, Spinoza, ou du moins le narrateur qu'il met en scène dans le TRE, cherche à comprendre la manière de vivre des hommes parce qu'il est confronté à cette expérience ordinaire de la vie humaine, dans ce qu'elle a d'apparemment contraire à ce qui profiterait réellement aux hommes. Il est également confronté, et même convoqué en un sens, par l'expérience historique qu'il fait de l'instabilité sociale et politique, des conflits religieux, des disputes philosophiques, à Amsterdam et dans le reste de l'Europe. Le fait qu'il interrompe l'écriture de l'*Éthique* pour se consacrer à la rédaction du TTP⁴ qui traite directement de ces conflits, soit de la difficulté qu'ont les hommes de vivre ces liens qui les déterminent irréductiblement et sont en même temps constitutifs de leur vie et de leur liberté témoigne de cette attention à l'expérience événementielle.

Tout l'enjeu est pourtant de ne pas juger l'expérience à l'aune d'une représentation fictive, utopique, de ce que devraient être les hommes. C'est cette attitude que Spinoza conteste chez nombre de philosophes et théologiens qui précisément ne se rapportent pas suffisamment ou pas adéquatement à l'expérience. Nous l'avons montré plus haut quant au préjugé de la

1 On peut particulièrement lire les parties III et IV de l'*Éthique* comme une analyse de cette vie commune des hommes : dans les scolies essentiellement, Spinoza se réfère à des situations et des exemples précis de comportements usuels pour donner à voir concrètement ce qu'il explique. De même le TP part de cette vie commune et des problématiques pratiques qu'elle soulève, à savoir : comment stabiliser et faire durer les liens de coopération entre les hommes ? Cf. TP, I, 5, Spinoza y explicite la condition commune des hommes qui sont irréductiblement soumis aux passions. Les cinq premiers chapitres du TP développent cette étude de la condition humaine.

2 TP, VII, 30.

3 L'idée d'« événement » prend sens avec l'approche expérientielle, et peut-être plus encore avec une approche existentielle, que nous étudierons ensuite. Car l'étude structurelle et l'attention portée aux attitudes *usuelles* des hommes s'intéressent davantage à ce qui est régulier, ce qui est amené à se répéter dans la vie des hommes et tâchent d'en comprendre les causes. Mais il y a véritablement « événement » pour ceux qui le vivent et lui donnent sens dans leur existence propre, individuelle ou collective.

4 Spinoza expose ses motivations dans la lettre 30 qu'il adresse à Henry Oldenburg en 1665, date à laquelle il commence sans doute à travailler sur le TTP. La motivation personnelle de se défendre contre les accusations, d'athéisme en l'occurrence, croise la motivation plus fondamentale de récuser les préjugés des théologiens et d'exposer les moyens d'assurer la liberté de philosopher, indispensable à ses yeux, pour les individus comme pour la pérennité de l'État.

liberté, qui peut amener à forcer l'interprétation de l'expérience, ou bien encore quant aux utopies politiques que forment les philosophes à partir de leur propre conception de l'homme. Il s'agit au contraire d'être attentif aux contradictions qui se trouvent au sein même de l'existence humaine, que l'expérience seule révèle et que les hommes sont parfois en mesure de constater. C'est, par exemple, parce qu'il se rend compte que les biens qu'il poursuit constamment ne le satisfont pourtant nullement, voire le conduisent au malheur, que le narrateur du TRE est amené à s'interroger davantage sur ce qu'il conviendrait, pour lui, en tant qu'homme, de rechercher, de désirer¹. Ou encore, en voyant que les hommes ont tendance à entrer en conflit alors même que les liens qu'ils nouent entre eux leur sont des plus utiles, Spinoza s'interroge sur la manière de faire durer ces liens et de favoriser l'agencement social et politique le plus profitable aux hommes². L'expérience est ainsi le lieu où se manifestent un certain nombre de problèmes, d'apparentes contradictions, qu'il convient de comprendre pour mieux connaître les hommes *et* pour mieux vivre en tant qu'homme. En effet, la condition des hommes étant commune, leur manière de vivre et d'éprouver cette vie étant semblable, l'expérience est partagée, ou du moins partageable, pour les hommes. Chacun peut s'y reconnaître et se sentir concerné par les problèmes qu'elle met au jour, si tant est qu'il ne s'exclut pas de cette expérience commune³.

En s'appuyant sur la lettre 10 du mois de mars 1663, que Spinoza adresse à Simon de Vries, Pierre-François Moreau distingue trois fonctions de l'expérience, qui se rattachent plus spécifiquement au plan épistémique. Il désigne la première de ces fonctions comme « fonction indicative ». Mais il convient, pour notre travail, de souligner davantage la dimension *problématique* qui peut, ou même devrait, caractériser l'expérience, du moins quand celle-ci conduit à une entreprise de connaissance ou à un changement d'appréhension et d'attitude. Car, l'expérience consiste dans ce cas à *remettre en question* des habitudes de pensée et d'action. Dans la démarche de Spinoza et pour tout homme potentiellement, elle joue un rôle déclencheur en interrompant la vie ordinaire et en interrogeant ces habitudes. Spinoza montre, inversement,

1 Il s'agit de tout le mouvement des deux premiers paragraphes du TRE qui retracent cette prise de conscience et cette résolution de chercher un autre type de bien, d'une autre manière.

2 C'est l'entreprise du TP : trouver des institutions efficaces en vue de la paix et de la liberté – à partir du constat déjà énoncé dans la quatrième partie de l'*Éthique*, à savoir le fait que les hommes sont inconstants et soumis à leurs affects, ce qui génère le conflit et met en péril la coopération entre eux.

3 Échapper à cette tendance ne peut pas être le fruit d'une décision délibérée ; il nous faudra étudier dans quelle mesure l'expérience réflexive de soi-même et la reconnaissance de ce qu'il y a de commun entre nous et les autres, peut conduire à une attitude plus adéquate vis-à-vis de l'expérience, à une interprétation plus juste afin d'échapper, d'une part, à la méconnaissance de soi, indiquée par la préface du TTP, et, d'autre part, à la projection sur les autres de nos propres particularités, du fait qu'on ne connaît toujours qu'à travers les affections de notre propre corps ; E, II, 13-16, corollaire.

les limites du progrès éthique et épistémique chez les hommes qui refusent de prendre acte de l'expérience et s'entêtent au contraire dans leurs préjugés. Il sera donc nécessaire de comprendre la dimension affective de l'expérience – ce qu'elle produit chez celui qui en est le sujet – ainsi que les conséquences qui en découlent, afin de saisir aussi bien le rôle déclencheur qu'elle peut avoir pour Spinoza ou certains hommes, que les résistances qu'elle peut rencontrer chez d'autres. Ceux et celles qui refusent de considérer les moments et situations où leur soi-disant libre-arbitre est remis en question par des causes apparentes sont un bon exemple de cette résistance à ce que l'expérience a de problématique, au sens où elle interpelle les hommes, conteste leurs habitudes. Spinoza évoque en ce sens les « protestations de l'expérience » qui révèlent le contraire de ce que les hommes peuvent avoir tendance à penser – que la nature est disposée pour leur bien par exemple et que seuls les impies subissent des dommages¹ ou encore qu'ils ont sur leurs affects et pensées une maîtrise absolue².

Si Spinoza se démarque là encore des philosophes qui jugent les hommes à partir des affects négatifs suscités par le comportement de ces derniers, s'il préconise une compréhension dénuée de passions, on peut s'interroger sur le rôle épistémique et éthique qu'aurait une forme de malaise d'abord, et un certain souci, ou sentiment d'urgence ensuite, suscités par l'expérience de situations problématiques qui motivent le philosophe, comme tout homme, à étudier les ressorts de la vie humaine et à en modifier la configuration. Une telle urgence, qui est d'ordre vital, est exprimée clairement par le narrateur du prologue du TRE lorsqu'il se compare même à un malade « qui voit la mort imminente »³. Mais on peut la sentir dans les œuvres plus démonstratives lorsque Spinoza explicite son « dessein »⁴ et enjoint à ses lecteurs

1 E, I, appendice : « quoique l'expérience se récriât (*reclamaret*) chaque jour et montrât une infinité d'exemples que commodités et incommodités arrivent indistinctement aux pieux et aux impies, ils n'en renoncèrent pas pour autant à l'invétééré préjugé ».

2 E, V, préface : les stoïciens « furent bien forcés d'avouer, devant les protestations de l'expérience (*experientia reclamante*) et non sous l'effet de leurs propres principes, qu'il faut pour réprimer et maîtriser (les affects), pas mal d'exercice et d'application ». Dans le TTP, les mêmes expressions apparaissent mais à propos de l'Écriture (*Scriptura reclamante*) : contre ceux qui veulent tirer de l'Écriture la confirmation de l'héliocentrisme (TTP, II) ou contre Maïmonide qui tient à y découvrir l'éternité du monde, l'Écriture proteste (TTP, VII). Ce parallèle permet de comprendre que l'erreur vient bien de l'interprétation et qu'il y a une cohérence propre à l'expérience comme au texte qui empêche certaines interprétations erronées.

3 TRE, §2 : « Je me voyais en effet dans un extrême péril et contraint de chercher de toutes mes forces un remède, fût-il incertain ; de même un malade atteint d'une affection mortelle, qui voit la mort imminente, s'il n'applique un remède, est contraint de le chercher ».

4 On relève l'implication personnelle de Spinoza par cette mention de *son* dessein (*meum institutum*) dans la troisième partie de l'*Éthique*, où le terme d'*institutum* fait écho à l'entreprise du narrateur du prologue du TRE qui s'attache à *instituer* une nouvelle manière de vivre, suite à cette urgence perçue. Cf. E, III, 3, scolie ; III, 49, scolie et définition 20 des affects.

de le suivre, de prêter attention à ce qu'il met au jour¹. L'approche existentielle donnera tout son sens à cette dimension affective et pratique de l'expérience.

Pour finir sur ce rôle d'interpellation qu'a l'expérience, rappelons que c'est aussi l'expérience qui a motivé, à double titre, cette étude-ci, comme nous l'avons indiqué en introduction : la récurrence, dans nos vies humaines, d'un questionnement existentiel quant à notre manière de vivre est bien un fait d'expérience, que l'on peut constater dans notre propre existence comme dans celle des autres hommes, indiquant à la fois un événement problématique et potentiellement une caractéristique de la vie commune des hommes (1) ; le constat, et même le diagnostic, d'une massification de la dépression et des phénomènes d'addiction dans nos sociétés occidentales modernes relève également de l'expérience, à savoir d'un événement particulier, ou du moins d'une caractéristique propre à une société et à une époque données²(2).

Or, l'expérience n'est pas seulement un point de départ de la recherche, par sa capacité à interpeller. Elle est aussi une véritable source de savoir dans la philosophie de Spinoza, que l'on a pu dire rationaliste ; encore faut-il être attentif à ce que révèle l'expérience et en faire une juste interprétation.

2. *L'expérience enseigne*

L'expérience semble à chacun être une source fiable et directe de savoir, donnant une légitimité à affirmer certaines choses à partir de l'expérience que l'on a faite. En effet, il y a dans l'expérience un aspect indubitable et par conséquent incontestable³. Spinoza lui-même

1 Ces interpellations et injonctions, énoncées en deuxième personne, peuvent indiquer à leur tour la manière dont Spinoza implique ses lecteurs en leur faisant sentir l'importance de ce qu'il cherche à démontrer.

2 Pour être plus précis encore, il faudra s'interroger sur la singularité du phénomène *ou* de la façon dont on décrit et prend en charge ce phénomène qui est plus généralement commun aux hommes et donc transhistorique ; ce que nous ferons quand nous mettrons en lien l'analyse de l'attachement chez Spinoza et le phénomène contemporain de l'addiction.

3 Reste à savoir dans quelles conditions et en quel sens l'expérience est ainsi incontestable, ou indiscutable. Car cela a des enjeux épistémiques autant que socio-politiques : toute expérience permet-elle de connaître ? Et de connaître quoi exactement ? Celui qui fait l'expérience a-t-il dès lors une autorité quant à ce qu'il en retire ? Est-il dans ce cas encore possible de décider ensemble des conditions de vie que l'on partage ? Ces questions rejoignent le débat lié à la connaissance et à la détermination des formes de vie : peut-on connaître une forme de vie sans en faire soi-même l'expérience ? Quelle légitimité a-t-on à en parler et, plus, à vouloir l'administrer, la modifier ? La question a pu être posée aussi bien pour les formes de vie autre qu'humaine, animale en l'occurrence, que pour les diverses manières de vivre des hommes (liées à une société donnée, un genre, une religion...) ? Cf. Thomas Nagel, « What is it like to be a bat? », *The Philosophical Review*, N°83, 1974/4 ; Ursula Renz, *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*, *op.cit.* Ce que l'on appelle aujourd'hui les « philosophies du point de vue », ou la « *standpoint theory* », viennent également interroger le statut de l'expérience et la légitimité du discours selon la situation, et par conséquent, l'expérience du locuteur. Ces philosophies, développées d'abord par dans une perspective féministe, sont amenées à s'intéresser plus particulièrement à ce qui déterminent l'expérience et le point de vue de celui ou celle qui parle – son genre mais aussi son milieu d'origine, son statut social, etc. Cf. Sandra Harding initie ce mouvement de la *Standpoint Theory* avec *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

s'appuie sur l'expérience pour établir certains savoirs et en confirmer d'autres. Les verbes qu'il utilise en témoignent : l'expérience « enseigne » (*docere*)¹, elle « prouve » ou « confirme » (*comprobare*)², elle « persuade » (*suadere*)³ et « atteste » (*testor*)⁴. Faire de l'expérience le sujet de ces verbes et de cette démarche épistémique ne relève pas seulement d'une figure de style et il n'est pas anodin que Spinoza ne fasse pas référence à l'expérience *de tel ou tel* individu. Le caractère incontestable de l'expérience vient de ce qu'elle manifeste d'elle-même une réalité, en-deçà du vrai et du faux, qui sont, quant à eux, liés à l'*interprétation* de cette expérience. Spinoza au contraire fait valoir ce caractère incontestable pour convaincre ses lecteurs, montrant en quoi cette autre voie de compréhension peut être, pour certaines choses, tout aussi claire et fiable que la raison⁵, remplaçant même le raisonnement dans certains cas. Nous rejoignons sur ce point l'analyse et les dénominations proposées par Pierre-François Moreau, en rassemblant ici ce qu'il appelle la « fonction constitutive » et la « fonction confirmative », voire « substitutive », de l'expérience⁶.

En effet, l'expérience est constitutive d'un savoir quand nos moyens rationnels de connaître sont insuffisants : nous connaissons les lois générales de la nature et de notre nature humaine, en fonction de notre constitution, mais nous ne sommes pas en mesure de connaître la manière dont les choses individuelles s'agencent entre elles. Seule l'expérience nous le révèle alors, *dans le temps*, au fil des configurations multiples que prennent les choses entre elles et même une fois ces configurations successives passées. Pierre-François Moreau étudie ainsi les champs où l'expérience est particulièrement nécessaire : l'histoire, les passions et le langage⁷. Par cette fonction constitutive, l'expérience ne peut parfois qu'établir un savoir négatif ou partiel en révélant notre ignorance ou en mettant au jour certains cas limites qui remettent en cause nos croyances sans encore permettre une connaissance exhaustive. C'est ce qui a lieu dans le scolie de la deuxième proposition de la troisième partie de l'*Éthique*, où l'expérience est centrale. Dans ce scolie, Spinoza remet en question l'illusion de beaucoup d'hommes selon laquelle c'est l'esprit qui meut le corps par ses décrets. De manière négative, il montre que même l'expérience n'a jusqu'à présent « enseigné à personne ce que le corps peut faire par les seules lois de la nature ». Plusieurs cas de figure, comme celui des bêtes et des somnambules,

1 E, III, 2, scolie.

2 *Ibid.*

3 E, IV, 35, scolie.

4 E, V, 6, scolie.

5 E, III, 2, scolie : « l'expérience enseigne non moins clairement que la raison ».

6 Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op.cit., pp.296-297.

7 Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op.cit., deuxième partie, chapitres II, III et IV, chacun étant dédié à l'un de ces champs de l'expérience.

révèlent qu'on *ne peut pas* évacuer la puissance autonome du corps¹, comme le font ceux qui soutiennent que c'est l'esprit qui meut le corps. Ces exemples montrent qu'il arrive bel et bien que le corps se meuve sans que nous n'ayons conscience d'une volonté motrice. L'expérience peut jouer de cette façon le rôle d'expérience cruciale² soit en écartant définitivement un préjugé contredit par l'expérience (ce qui a lieu avec l'exemple des bêtes et des somnambules), soit en confirmant une hypothèse que la raison ne peut pas valider – c'est le cas à propos de la définition de la mort. L'exemple particulier d'un poète espagnol ayant perdu la mémoire et dont Spinoza a entendu parler permet de confirmer que la mort ne peut pas se réduire à la mort organique du corps, à la cessation des fonctions vitales³.

Bien souvent, l'expérience a une valeur de confirmation vis-à-vis de ce que la raison a pu établir : elle est une deuxième voie possible pour connaître mais surtout faire admettre ce que la raison explique⁴, pouvant alors se substituer au raisonnement même. En effet, il est parfois plus facile de comprendre par l'expérience dans la mesure où nous avons nous-mêmes pu faire cette expérience, en tant qu'elle fait connaître l'existence et la manière d'exister des choses sans forcément détailler les causes de ces choses et de ces manières d'exister. L'expérience persuade, au plan de l'imagination et des affects⁵, au plan de l'expérience commune que les hommes ont déjà, ou peuvent avoir, et surtout croient comprendre et connaître. Plus précisément, en parlant ainsi de l'expérience qui *enseigne et persuade*, Spinoza fait référence à « ce que tout le monde sait ». L'expérience est sujet toujours unique et impersonnel du discours et il n'est question ni des expériences multiples *des* hommes, ni

1 Le terme d'autonomie ici est pris en son sens étymologique seulement, à savoir « qui a ses propres lois ». Il s'agit de rendre compte de ce que l'expérience révèle, à savoir, que les mouvements du corps ne correspondent pas toujours à un « décret » de l'esprit, dont on aurait conscience, et s'expliquent par leurs propres lois. Spinoza explique par ailleurs la correspondance entre les deux attributs, de la pensée et du corps, selon laquelle l'enchaînement des mouvements dans le corps et l'enchaînement des idées dans l'esprit se correspondent sans se déterminer mutuellement. Cf. E, II, 6 et 7, scolie, auquel renvoie justement le scolie de la proposition III, 2. La cinquième partie de l'*Éthique*, portant sur la liberté humaine, repart de cette même idée qui détermine toutes les conditions de modification éthique de nos manières de penser et d'agir : « Les affections du corps, autrement dit les images des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans le corps très exactement de la façon dont les pensées et les idées des choses s'ordonnent dans l'esprit », E, V, 1.

2 Nous n'entendons pas la notion d' « expérience cruciale » au sens strict telle qu'elle est définie et discutée par Pierre Duhem, Karl Popper, ou Imre Lakatos, dans le cadre épistémologique de la réfutation d'une théorie et d'un changement de paradigme. Mais ce terme a ici le sens plus lâche d'expérience permettant d'écarter ou de valider une hypothèse là où la raison ne peut pas trancher – que ce soit dans l'absolu ou relativement à l'état de connaissance de celui qui entend statuer sur les faits en question.

3 E, IV, 39, scolie : « aucune raison ne me force à penser que le corps ne meure que s'il est changé en cadavre ; bien plus l'expérience même semble persuader du contraire. »

4 E, IV, 32, scolie : « si nous voulons bien consulter l'expérience elle-même, nous verrons d'expérience qu'elle aussi enseigne tout cela (...) » et E, IV, 35, scolie : « Ce que nous venons de montrer, l'expérience elle-même l'atteste également chaque jour par tant de si lumineux témoignages (...) ».

5 Nous reviendrons en deuxième et troisième parties sur l'usage éthique qui peut être fait des affects et de l'imagination.

seulement de l'expérience de Spinoza qui écrit. L'expérience indique ce que tout le monde peut savoir, que l'on acquière ce savoir par une expérience vécue personnellement, comme le constat des limites de sa liberté au moment où l'on peine à reconnaître l'un de ses actes posés délibérément¹, ou bien qu'on acquière ce savoir en observant les autres et ou en entendant témoigner les autres – l'homme ivre, comme l'enfant en colère ou la bavarde regrettent ce qu'ils ont cru dire librement². Enfin, on peut acquérir ce savoir en lisant, soit des récits historiques ou littéraires et fictifs, soit par des explications philosophiques sur la nature de l'homme, le fonctionnement de ses affects et de son esprit – ce que propose Spinoza. Pierre-François Moreau montre bien comment l'expérience dont il est question, pour confirmer un savoir et/ou empêcher certains préjugés, est commune, sans être universelle. Certes elle dépasse l'expérience individuelle, que chacun a pu faire dans des circonstances précises, en fonction de son itinéraire personnel et en étant affecté singulièrement. Mais si elle est partagée et reconnue par tous les hommes, elle dépend bien de ce passé singulier et propre à chacun, variable donc, et ne peut pas être tenue pour universelle et identique pour chacun. Ce qui compte c'est le savoir commun *tiré* de cette expérience protéiforme, ce sont les « leçons de la vie » acquises par expérience et sédimentées dans une tradition, un sens commun, que les expressions et proverbes notamment véhiculent dans un langage lui aussi commun³. Sans les avoir nécessairement vécues à titre personnel, les limites de notre liberté sont donc manifestes dès lors que nous prêtons attention à cette question et que nous nous référons à *l'expérience*, à ce qu'elle enseigne. De l'expérience singulière et subjective, on passe à une expérience commune renvoyant à une appréhension et à une mémoire collective de ce qu'est la vie humaine. Deux questions encore : d'une part, comment se fait-il que les hommes se trompent encore s'ils partagent ces savoirs expérientiels ? Nombreux sont les hommes qui croient encore être absolument libres. D'autre part, l'expérience subjective disparaît-elle de la démarche épistémique et éthique de Spinoza ?

Pour ce qui est du problème de l'erreur tout d'abord, Spinoza ajoute des précautions quant à ce recours à l'expérience pour connaître la vie des hommes. Comment se fait-il en effet que les hommes qui se réfèrent à l'expérience entretiennent encore tant de préjugés, s'y attachant parfois même avec entêtement au nom de l'expérience précisément, si celle-ci peut être fiable et constitutive d'un savoir vrai ? On peut discerner au moins deux obstacles épistémiques dans l'usage de l'expérience : l'attention que l'on y porte et l'interprétation que l'on en fait. Le premier est source d'ignorance plus que d'erreur : il y a des choses dont les

1 E, III, 2, scolie. Nous reviendrons sur cet exemple précis.

2 *Ibid.*

3 Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *op.cit.*, pp.258-260.

hommes font l'expérience mais dont ils n'ont pas connaissance en tant qu'ils n'y prêtent pas suffisamment attention. De ce fait, ils ne peuvent pas faire usage de cette expérience, c'est-à-dire des savoirs et aptitudes qu'elle conférerait s'ils y étaient attentifs. Ainsi, quand Spinoza s'attache enfin à montrer quels sont les « remèdes aux affects », dans la cinquième partie de l'*Éthique*, il précise que « tout le monde en a l'expérience » en réalité, « mais sans les observer ni les voir distinctement, par la seule connaissance de l'esprit »¹. Observer, c'est avant tout porter son attention sur quelque chose, ce que nous incite à faire Spinoza très régulièrement, nous enjoignant de porter davantage attention à ce que nous croyons ignorer, comme à ce que nous croyons déjà connaître. Car le deuxième obstacle est bien l'interprétation que nous faisons de l'expérience et la manière dont nous recevons son enseignement. Le scolie de la deuxième proposition de la troisième partie est particulièrement intéressant à ce propos car Spinoza y fait jouer l'expérience contre l'expérience : l'expérience telle qu'il la présente contre l'expérience qu'allèguent les hommes pour défendre leur croyance quant à la puissance de l'esprit sur le corps. En quoi l'interprétation des hommes est-elle ici erronée tandis que Spinoza, lui, les persuade, par l'expérience toujours, de l'interprétation contraire ?

L'enjeu, Spinoza le souligne, est d'abord de considérer l'expérience d'une « âme égale », c'est-à-dire sans *se laisser séduire* par un aspect ou un autre de l'expérience, sans non plus préjuger de *ce que l'on veut* trouver dans l'expérience. Nous avons déjà aperçu ce problème relativement à l'usage de l'expérience que faisaient les adversaires de Spinoza à propos de la liberté de la volonté², ce qui montre que les philosophes eux-mêmes sont susceptibles de cette mésinterprétation et de ce mésusage de l'expérience. Spinoza conclut à plusieurs reprises que « les hommes ne savent pas ce qu'ils disent »³. Il l'explique par le fait que les hommes interprètent l'expérience sans connaître la vraie cause des choses et en s'en tenant à l'enchaînement qu'ils perçoivent – l'enchaînement entre un désir conscient et une action, dans le cas qui nous occupe ici, où les hommes croient que l'esprit meut le corps. En même temps qu'il se réfère à l'expérience qui enseigne et révèle ce qui a véritablement lieu, Spinoza prend soin d'expliquer l'expérience *subjective*, soit la manière dont les hommes éprouvent les choses, c'est-à-dire sont affectés par elles. Les propositions 13 à 16 de la deuxième partie de l'*Éthique*

1 E, V, préface.

2. Nous l'avons analysée dans les préliminaires relatifs à l'illusion d'être libre.

3 En particulier : « quand les hommes disent que telle ou telle action provient de l'esprit, lequel a un empire sur le corps, ils ne savent pas ce qu'ils disent, et ils ne font qu'avouer, en termes spécieux, qu'ils ignorent la vraie cause de cette action sans s'en étonner ». On peut noter également un usage réflexif du verbe *experior* quand il s'agit de ce que les hommes disent « savoir d'expérience (*se experiri*) » (E, III, 2, scolie et E, II, XLIX, scolie) ; cet usage renvoie à la manière dont on éprouve ses propres forces dans une situation. Or, c'est tout le problème : les hommes éprouvent leurs propres forces mais ignorent les causes qui les *disposent* à désirer et à agir de cette façon.

sont pour cela déterminantes. Nous reprenons, de manière succincte, les moments clés de ce développement qui rend compte de la constitution et des caractéristiques de l'expérience subjective, c'est-à-dire relative à un individu particulier¹ :

- (1) « L'objet de l'idée constituant l'esprit humain est le corps (...) » E, II, 13.
- (2) « nul ne pourra comprendre l'esprit humain lui-même de manière adéquate, autrement dit distincte, s'il ne connaît d'abord de manière adéquate la nature de notre corps. » E, II, 13, scolie. S'ensuivent les Lemmes qui constituent une petite physique des corps.
- (3) « 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. » E, II, 14.
- (4) « L'idée d'une quelconque manière dont le corps humain est affecté par les corps extérieurs enveloppe nécessairement la nature du corps humain et en même temps la nature du corps extérieur. » E, II, 16.
- (5) « Il suit (...) que les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plus l'état de notre corps que la nature des corps extérieurs » E, II, 16, corollaire 2.

Dans la mesure où notre esprit consiste d'abord en une idée, celle de notre propre corps (1), ce que nous percevons et pouvons connaître dépend de ce corps. Comprendre la constitution et l'évolution possible de notre manière d'appréhender et d'éprouver les choses suppose donc de comprendre avant tout comment notre corps fonctionne, développe ses aptitudes, est en contact avec les choses qui l'entourent et l'affectent (2) et (3) ; d'où l'effort de Spinoza d'expliquer les causes physiques de notre constitution et de l'agencement des choses dans la nature dont nous sommes une partie. L'approche structurelle étudiée en premier lieu, n'est donc pas indépendante de l'approche expérientielle étudiée ici, et l'on comprend comment l'une et l'autre se complètent dans une démarche de compréhension de la vie humaine. Ce que nous percevons des affects qui résultent de notre rencontre avec les autres choses, dépend tout autant de la nature de ces choses que de la nature de notre propre corps (4) : l'expérience, telle qu'elle est vécue individuellement, manifeste davantage cette rencontre entre l'individu en question et ce dont il fait l'expérience. Dès lors, l'expérience subjective, c'est-à-dire relative au corps de l'individu, à sa situation spatio-temporelle, à son histoire, ne révèle pas la nature des choses dont celui-ci fait l'expérience mais plutôt l'état particulier de son corps *au contact* de ces choses, au moment de la rencontre (5). Ces propositions fondatrices de la deuxième partie de

¹ Pour une analyse plus détaillée et approfondie de ces passages et de l'explication de l'expérience subjective, voir Ursula Renz, *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*, *op.cit.* plus particulièrement, Partie IV, Chapitre 2, pp. 241-259.

l'Éthique permettent de comprendre pourquoi les hommes se trompent quant à la nature et à l'agencement des choses ; le dernier corollaire évoqué (E, II,16, corollaire) fait d'ailleurs mention des « multiples exemples » énoncés dans l'appendice de la première partie, où il est justement question des préjugés que les hommes admettent en raison de l'état de leur corps, de la manière dont ils sont affectés.

Nous répondons par-là également, en partie au moins, à la deuxième question laissée en suspens : qu'advient-il, dans la démarche de Spinoza, de l'expérience subjective, telle qu'elle est vécue par les hommes singulièrement ? Nous venons de montrer comment Spinoza tâche de l'expliquer, non seulement pour en montrer les limites et expliquer les erreurs de jugement qui peuvent en découler, mais aussi pour indiquer d'ores et déjà la manière dont cette expérience subjective peut évoluer, en fonction du développement de notre corps, de ses aptitudes (3). Deux enjeux apparaissent alors : il s'agit d'abord de ne pas confondre *l'expérience*, comme résultat *des* expériences humaines et du savoir commun doté de ce caractère incontestable, d'une part, et l'expérience *subjective*, d'autre part, telle qu'elle est vécue par chaque individu. Cette dernière n'est pas discutable, dans la mesure où elle manifeste bien une réalité – celle de l'état du corps de celui qui fait l'expérience – mais elle est explicable¹ et peut de ce fait être relativisée, ou resituée, par rapport au sujet de l'expérience ; elle peut également être complétée par d'autres expériences, du même individu ou d'autres individus, en vue d'une démarche épistémique visant une connaissance plus adéquate, si ce n'est des choses elles-mêmes, au moins de la vie humaine que composent ces expériences. Le deuxième enjeu est d'ordre pratique, et nous y reviendrons plus longuement dans la suite de cette étude : il s'agit de comprendre comment l'expérience commune, et les expériences subjectives que nous faisons, peuvent modifier peu à peu notre manière d'appréhender les choses, comme nous-même, ainsi que notre manière de nous comporter vis-à-vis de ces choses et dans notre vie.

Pour ce que l'expérience enseigne, revenons pour le moment à ce que Spinoza suggère pour un *bon usage* de l'expérience, évitant les erreurs et préjugés. Dans la mesure où l'erreur vient d'un manque de connaissance, le tout premier moyen de se prémunir de mauvaises interprétations est de multiplier et surtout diversifier les expériences, ce qui permet de former

¹ En raison de cette explicabilité, Ursula Renz reconnaît un privilège épistémique du sujet de l'expérience, non pas en tant que son expérience subjective est incompréhensible et inaccessible pour les autres mais en tant que sa nature et sa condition humaine expliquent que l'homme fasse ce genre d'expérience et qu'il puisse en parler, chercher à la comprendre. Cf. *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*, p.156.

progressivement des notions communes¹ et de développer son aptitude à connaître mais aussi à agir de manière plus adéquate². On peut comprendre le fait que Spinoza lui-même convoque des exemples particuliers, en marge de la forme de vie humaine ou bien distincts des attitudes les plus courantes, dans cette perspective de démultiplication et de diversification de l'expérience. Cependant, dans certains cas, se référer à l'expérience *de tous*³ ou à une expérience *récurrente*⁴ peut être un autre moyen de s'assurer que le savoir qu'on en tire se confirme et que la manière dont on la vit est partagée. Enfin, si l'expérience peut être constitutive de certains savoirs, on ne peut pas se passer, dans un processus global de connaissance, de l'usage de la raison et des connaissances que cette dernière établit. Un troisième moyen de s'assurer du bon usage de l'expérience consiste à s'appuyer sur des connaissances établies pour orienter l'interprétation de ce qui nous arrive. Les champs où l'expérience est requise pour connaître et s'assurer que nos connaissances sont pertinentes sont éclairés par la connaissance de la nature des choses, en particulier des hommes. Les traités politiques s'appuient sur la connaissance de l'homme établie par l'*Éthique*, et, au sein même de l'*Éthique*, quand il est fait référence à l'expérience, la connaissance de la nature et de la constitution de notre corps et de notre esprit sont essentiels.

On peut donc conclure qu'après avoir fait apparaître les problèmes auxquels les hommes font face dans leur existence (première fonction de l'expérience), l'expérience enseigne et permet de connaître, à *certaines conditions*, la manière de vivre des hommes ; conditions que Spinoza énonce plus ou moins explicitement, réformant nos croyances elles-mêmes et, plus fondamentalement, notre manière de connaître. Mais celui-ci ne se contente pas d'opposer sa

1 E, II, 38, corollaire, où les notions communes sont définies, puis E, II, 39 qui porte sur ce qu'il y a de commun entre le corps et « certains corps extérieurs par lesquels le corps humain est *ordinairement (solet)* affecté » (nous soulignons).

2 Le développement des aptitudes du corps est le corollaire du développement de la conscience, au sens de connaissance, et devient le but même de notre vie : « dans cette vie nous nous efforçons avant tout de faire que le corps de bébé, autant que sa nature le souffre et s'y prête, 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, de Dieu et des choses », E, V, 39, scolie. Attentifs à cette corrélation et à cette orientation primordiale de notre effort, des commentateurs comme Pascal Sévérac ou Julie Henry accordent une bonne part de leur étude aux conditions corporelles du « devenir actif » ou « devenir éthique » des individus. Cf. Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza, op.cit.*, chapitre 3 « La puissance du corps » et Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique : variations affectives et historicité de l'existence, op.cit.* Première partie « Une question corporelle au sein d'un enjeu humain ».

3 L'usage de la troisième personne du pluriel renvoyant indifféremment aux hommes en général ou encore la référence plus explicite à « tout le monde (*omnes*) » renvoie à une expérience partagée par tous. C'est le cas, entre autres, dans le scolie de E, III, 2 que nous étudions ici.

4 L'expression selon laquelle « l'expérience enseigne plus qu'à satiété (*satis superque*) » indique cette répétition de certains cas de figure venant attester ce que Spinoza veut démontrer, l'incapacité des hommes à maîtriser leurs désirs et leurs actes, dans ce même scolie de E, III, 2. Cette expression n'est utilisée en réalité que deux fois dans l'*Éthique*, dans la deuxième et la cinquième parties, non pas à propos de l'expérience mais des efforts de démonstration de Spinoza lui-même. Ici, la référence à l'expérience est indispensable, comme l'indique Spinoza. L'expression revient davantage dans le TTP.

façon d'interpréter l'expérience et celle, plus ou moins erronée, de ceux qui sont encore dans le préjugé. Il se réfère aussi à une tierce figure qui semble avoir un rapport particulier à l'expérience : la figure des hommes politiques, que nous avons déjà évoquée dans les préliminaires relatifs à l'illusion d'être libre, et les hommes à l'esprit pénétrant en matière de conduite morale. Pourquoi Spinoza se réfère-t-il à eux ? Que vient apporter leur expérience ? C'est apparemment l'efficacité de leur savoir, acquis par cette expérience, qui intéresse Spinoza, dans la mesure où lui-même cherche « les principes qui s'accordent le mieux à la pratique »¹. Or, la « pratique », soit notre manière d'agir concrètement, en particulier pour ordonner notre manière de vivre, relève encore du champ de l'expérience : celle-ci est alors tout autant le lieu de l'apprentissage que le lieu de l'action et d'une transformation possible – elle est même un lieu d'apprentissage privilégié *parce qu'elle* est le lieu de la « pratique ».

3. L'expérience comme lieu de modification de nos conditions d'existence

Il importe de se référer à l'expérience concrète et particulière des hommes. Car, sans permettre une connaissance exhaustive de ces derniers et des conditions de leur existence, elle met non seulement au jour ce qui leur est utile, ainsi que les moyens d'y parvenir, mais elle conduit aussi à *faire l'épreuve concrète* de l'utilité visée et de l'efficacité des moyens en question, disposant directement les hommes à les rechercher et à les suivre. Ainsi, Spinoza se réfère à ceux qui ont su préconiser et mettre en place ces moyens utiles et il fait lui-même usage de l'expérience dans son argumentation, comme un moyen directement opérant pour modifier les habitudes de penser et d'agir des lecteurs. Prendre en compte son approche expérientielle de la vie humaine (et ne pas s'en tenir à son approche structurelle), c'est donc reconnaître la visée pratique de son œuvre philosophique et, plus fondamentalement encore, comprendre l'inséparabilité de deux processus – l'acquisition de connaissances, ou la réforme de notre esprit, et la modification de nos attitudes, de notre manière de vivre.

Si la dimension rhétorique d'un texte ou d'un discours peut être aujourd'hui perçue de manière péjorative, en tant qu'on la rapproche d'une attitude de manipulation, il ne faudrait pas en oublier la dimension positive première, que les Anciens ont su identifier et manier avec habileté. Spinoza à son tour l'étudie et la met en pratique, tout en étant conscient des risques d'un discours manipulateur, au même titre que toute action jouant sur les affects et les

¹ TP, I, 4.

représentations¹. Nous expliquerons les aspects rhétoriques de la démarche spinoziste dans la troisième partie afin de comprendre l'efficacité du texte lui-même². Observons d'abord ici ce que l'expérience donne à voir et que Spinoza retient à propos de la figure des hommes politiques et, plus largement, de ceux dont il reconnaît « l'esprit très éminent », afin de bien comprendre la troisième fonction de l'expérience, dans la perspective d'une approche expérientielle de la condition humaine.

La critique des philosophes qui se méprennent sur la nature humaine et jugent, de ce fait, les comportements des hommes, ou imaginent des sociétés utopiques et irréalisables, est récurrente : elle est cruciale au début de la préface de la troisième partie de l'*Éthique*, sur les affects des hommes et les actions qui s'ensuivent, puis elle est à nouveau un point de départ pour le TP. Cette récurrence manifeste a bien été relevée³. En revanche, on prête moins attention aux figures concurrentes entrant en jeu juste après la réfutation de ces philosophes, dans chacun des deux textes, mais juste avant l'étude que propose Spinoza lui-même : il s'agit dans un cas d'hommes « très éminents » (*praestantissimi*)⁴ et dans l'autre, des hommes politiques à « l'esprit très pénétrant » (*acutissimi*)⁵. Désignés par un superlatif, ces hommes se distinguent des autres, voire l'emportent sur eux et Spinoza reconnaît ce qu'il doit à leur travail et à leur expérience. D'où leur vient cette supériorité ? À quoi la reconnaît-on ?

Dans le scolie d'*Éthique*, II, 13, Spinoza explique « la supériorité (*praestantiam*) d'un esprit sur les autres » par la supériorité du corps sur les autres : le fait que l'esprit « l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois » dépend du fait que le corps, « l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et pâtir de plus de manières à la fois ». Or, le développement des aptitudes du corps et, par conséquent aussi, de l'esprit, se fait par l'expérience vécue de différents événements et de situations récurrentes, par la diversification des expériences permettant une démultiplication des aptitudes, comme nous l'avons dit. La

1 Il critique lui-même ceux qui dirigent le vulgaire par leurs discours et l'usage qu'ils font des passions, parfois contre le gouvernement, ou du moins aux dépens de la paix sociale. On peut voir TTP, XX, 9 : même des discours qui semblent ne porter que sur le vrai et le faux peuvent en fait destabiliser la paix, « dans une république en quelque façon corrompue, où des hommes superstitieux et ambitieux, qui ne peuvent supporter les hommes au caractère libre, sont parvenus à une telle renommée que leur autorité a plus de poids auprès de la plèbe que celle du Souverain ».

2 Nous nous appuyons, pour une explication plus générale de l'efficacité d'un texte, sur les analyses proposées par Yves Citton, et, pour une explication spinozienne, sur l'étude qu'Henri Laux propose de la « puissance du texte ». Cf. Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?* Éditions Amsterdam, Paris, 2007 et Henri Laux, « La puissance réelle chez Spinoza. Sur l'effet de l'interprétation », *Archives de Philosophie* Vol. 64, 2001/4, pp.709-719. Cependant, nous ajouterons à ces considérations générales une analyse plus précise du rapport entre la référence à l'expérience dans le texte et l'expérience même que produit le texte.

3 Comme le rappelle Charles Ramond dans la note 1 au paragraphe 1 du premier chapitre du TP.

4 E, III, préface.

5 TP, I, 3.

répétition de l'expérience confirme ce qui s'acquiert ainsi. On pourrait spécifier les processus à l'œuvre dans ce développement des aptitudes – adaptation à notre environnement en vue de persévérer dans notre être et de rechercher ce qui nous est utile, imitation des affects et des attitudes des autres, éducation¹ ; mais ce qui nous intéresse ici concerne plutôt ce que l'expérience donne à voir et à comprendre à ceux qui en retirent plus consciemment un certain savoir qu'ils peuvent transmettre, et/ou une attitude plus réfléchie² leur permettant de diriger d'autres hommes. L'expérience est indissociable de ce que Spinoza nomme l'« usage », d'une part, et la « pratique », d'autre part.

Parce que les hommes politiques ont appris par l'expérience, « ils n'ont rien enseigné qui s'éloignât de l'usage »³, c'est-à-dire la *manière de vivre habituelle* des hommes, autant que *ce qui est utile* à cette vie⁴. Au contraire, Spinoza montre que chez les philosophes qui tentent d'établir des principes politiques à partir de leurs seules conceptions de l'homme, « théorie et pratique semblent discordantes au plus haut point »⁵. C'est en s'appuyant sur ce que révèle l'expérience, et qui est dès lors « largement connu et reconnu », que l'on peut concevoir, selon Spinoza, des genres de Cités et des modes de gouvernement « qui ne répugne(nt) pas à l'expérience (c'est-à-dire à la pratique) »⁶. La pratique est l'activité politique concrète mais en tant qu'elle vise la concorde entre les hommes, soit l'utilité des hommes. Ce qui est acquis par l'expérience d'un « long usage » est aussi bien une aptitude pratique à gouverner qu'un savoir qui peut faire l'objet d'écrits et d'une transmission. La durée de l'expérience compte dans cet apprentissage en tant certainement que les hommes politiques ont pu alors faire l'épreuve de la réussite ou de l'échec de certains procédés. Ils ont pu surtout apercevoir et faire l'expérience de l'enchaînement des causes se déployant dans le temps. De là, ils ont pu en tirer un savoir quant

1 Sur ce point, Jacques-Louis Lantoine est plus précis. Dans son travail de thèse, qui porte sur la notion d'« aptitude », il insiste davantage, pour expliquer le développement et la singularisation des aptitudes, sur ces processus d'adaptation, d'imitation et d'éducation. Il ne renvoie pas explicitement à cette idée d'expérience vécue. Mais le fait que les aptitudes (dispositions à faire quelque chose) dépendent des dispositions *du corps* et *de l'esprit*, déterminées par les liens causaux que l'on entretient avec les choses qui nous entourent, révèle le rôle que joue l'expérience, soit le fait que l'on vive un certain nombre d'événements qui nous mettent en lien avec ces choses extérieures. Les processus mentionnés, que Jacques-Louis Lantoine analyse, font partie intégrante de cette expérience, au sens large, qui façonne peu à peu dispositions et aptitudes. Cf. Jacques-Louis Lantoine, *L'Intelligence de la pratique : le concept de disposition chez Spinoza*, ENS Éditions, Lyon, 2019.

2 On parle d'une « attitude plus réfléchie », du point de vue de ces individus, en tant qu'ils comprennent et agissent ; il ne s'agirait pas de réintroduire le libre arbitre ici.

3 TP, I, 2 « ayant eu en effet l'expérience pour maîtresse, ils n'ont rien enseigné qui s'éloignât de l'usage. »

4 Nous ne pouvons pas faire ici une analyse exhaustive de ce que vise Spinoza par le terme d'« usage » mais nous nous appuyons sur un relevé de ses occurrences dans *l'Éthique* et dans le TP où il a ces deux sens : vie concrète et habituelle des hommes et utilité pour cette vie. Cf. Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *op.cit.*, p.327.

5 TP, I, 1.

6 TP, I, 3.

au déroulement des événements à venir, ou encore un savoir à propos des conséquences de tel ou tel acte, les effets de tel ou tel procédé. C'est ce qu'indique ensuite la référence, dans le chapitre V du TP, à Machiavel qui, comme Descartes dans la préface de la troisième partie de l'*Éthique*, singularise l'évocation d'« hommes à l'esprit pénétrant ». Machiavel est en effet désigné de cette manière en lien avec l'expérience qu'il a de l'attitude des hommes à l'égard du prince qui les gouverne, qui peut les craindre et vouloir les dominer de manière tyrannique¹. Descartes, quant à lui, est mentionné dans la préface de la troisième partie de l'*Éthique* toujours, non sans doute avec une certaine ironie dans la mesure où il se méprend encore sur la relation entre l'esprit et le corps. Mais il est reconnu ici parce qu'il a cherché à expliquer les affects par leurs causes². Ce qui est instructif dans cette référence est le terme que Spinoza utilise pour désigner l'esprit de Descartes : il ne s'agit pas du terme générique *mentis*, qui désigne l'esprit humain, en tant que « chose pensante »³ ; il ne s'agit pas non plus du terme *ratio* qui pourrait être utilisé pour indiquer le genre de connaissance auquel est parvenu cet esprit pénétrant. C'est le terme d'*ingenium* qui est utilisé, désignant certes, dans la tradition renaissante, la qualité d'un esprit vif et capable de discerner le bien⁴, mais renvoyant surtout, chez Spinoza, à la singularité acquise des dispositions et du caractère des individus, façonnés par leurs expériences successives⁵. On peut ainsi comprendre que Descartes parvient à dire ce qu'il dit des affects par son expérience propre, par son histoire de vie qui lui a permis d'observer et de comprendre, dans une certaine mesure le fonctionnement des affects – on peut penser bien sûr à ses lectures et à la tradition philosophique dont il hérite⁶, mais on peut penser aussi à son expérience propre

1 TP, V, 7. On sait que Machiavel assiste aux troubles politiques qui secouent Florence et l'Italie, aux invasions françaises et espagnoles, aux successions de princes. Il a lui-même exercé des fonctions politiques et diplomatiques, l'amenant à rencontrer de nombreux princes et à faire l'expérience directe de situations très diverses.

2 Cette recherche des causes et des lois caractérise la démarche scientifique, mécaniste, du tournant épistémique du XVI^e et XVII^e siècle, dans lequel Spinoza s'inscrit avec une grande rigueur.

3 E, II, définition 3.

4 Le terme d'*ingenium* a une longue et riche histoire, pouvant être rapporté au terme grec d'*euphuia* utilisé par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* et dans la *Rhétorique* pour désigner la capacité de l'esprit à discerner le meilleur bien par délibération. À la Renaissance, il garde d'abord ce sens fort – chez Juan Vives par exemple, dans son *Introduction à la sagesse*, puis acquiert aussi le sens plus baroque d'esprit vif, que l'on trouve dans l'anglais *wit* ou l'allemand *Witz*.

5 Sur ce point, on peut consulter, pour plus de précisions, Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité, op.cit.*, Deuxième partie, chapitre 3, ou encore Julie Henry, qui montre bien comment l'*ingenium* est au croisement de ce qui est donné et de ce que l'on en fait, ou de ce qui se fait, au fil de l'expérience ; voir notamment la note 1 p.224 dans *Spinoza, une anthropologie éthique, op.cit.*

6 Descartes comme ses contemporains héritent de toute une tradition antique et médiévale pour traiter des passions, tout en se démarquant par leur approche, notamment leur façon de classer les passions, de les déduire les unes des autres. Cf. Pierre-François Moreau (dir.), *Les passions à l'âge classique. II. Théories et critiques des passions*, Paris, PUF, 2006.

ou encore à celle de ses contemporains et correspondants¹. Toujours est-il que cette connaissance par l'expérience, sans encore constituer une connaissance adéquate de l'homme et de la nature, permet de connaître et, par conséquent, d'anticiper certains enchaînements réguliers de causes et d'effets. Or, cette connaissance expérientielle conduit à agir efficacement, avec prudence, et permet de préconiser des attitudes utiles aux autres hommes. Ces figures intermédiaires – philosophes et hommes politiques – sont dites éminentes et à l'esprit pénétrant non pas seulement par l'explication de ces qualités mais aussi, et surtout, par l'estimation de leurs actes et la reconnaissance de ce qu'elles produisent.

En effet, la préface de la troisième partie de l'*Éthique* n'en dit pas plus sur la vie des philosophes mentionnés (sur leur manière de vivre actuelle, comme sur leur expérience passée) pour pouvoir valider nos hypothèses quant à l'acquisition de telles aptitudes. Mais la force de l'esprit qui leur est reconnue s'explique plus directement par la référence au *résultat* de leur activité, soit à la qualité de leurs idées : ils ont écrit des choses « remarquables » (*praeclara*)². Or, en quoi ces choses sont-elles remarquables, ces idées supérieures, si elles ne correspondent pas à une connaissance adéquate de l'homme ? Elles le sont par le fait qu'elles permettent aux hommes de vivre de façon « droite », ou encore qu'elles permettent aux hommes de percevoir ce qui est le mieux (*praestantius*) pour eux – ce que Spinoza confirme et explique, quant à lui, par la connaissance adéquate de l'homme et de ses conditions d'existence³. Ces hommes éminents ont néanmoins un statut intermédiaire à ce stade de l'argumentation par le rapport qu'ils ont su avoir à la *pratique*, c'est-à-dire à la vie concrète des hommes : un rapport approprié, leur permettant d'écrire des choses qui puissent modifier *favorablement* la « façon de vivre des hommes ». Les propos de ces philosophes sur une bonne manière de vivre

1 L'incipit du Discours de la méthode, en une sorte d'autobiographie philosophique, révèle l'importance de l'expérience, par le voyage notamment, et Descartes lui-même aura fait de nombreuses expériences. Sur la question plus précise des passions, la correspondance avec la princesse Elisabeth amène Descartes à réviser certaines de ses positions. Cf. René Descartes, *Œuvres philosophiques*, édition établie, présentée et annotée par Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, 1963-1973. On peut voir à ce propos Delphine Kolesnik-Antoine et Marie-Frédérique Pellegrin (dir.) *Elisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?* Paris, Vrin, 2014. Et, pour ce qui nous intéresse plus particulièrement, à savoir la connaissance et l'usage des passions dans l'organisation de la vie humaine, on peut voir aussi Delphine Antoine-Mahut *Descartes. Une politique des passions*, Paris, PUF, 2011.

2 Le scolie de E, II, 13, comme l'explication de la définition générale des affects à la fin de la troisième partie, expliquent la supériorité de certaines idées sur les autres par la supériorité de leur objet. Dans les deux cas, Spinoza fait référence au corps pourquoi qui est l'objet de l'idée qu'*est* l'esprit (E, II, 13) et ceux qui ont écrit des choses remarquables ont certainement su développer des aptitudes qui leur ont permis de discerner et de connaître adéquatement ces choses-là. Mais on pourrait alors justifier la supériorité de l'esprit des « hommes éminents » par la supériorité des objets des idées qu'ils *ont* dans leur esprit également, soit la supériorité de ces « choses remarquables » qui le sont en tant qu'elles conviennent aux hommes, leur sont utiles.

3 Relever l'usage de cet autre terme, *praestantius*, permet en effet de mieux saisir en quoi les conseils que certains ont su donner aux hommes sont « remarquables », soit en quoi ils servent ce qui convient *le mieux* aux hommes. E, I, préface ; E, IV, 18, scolie et chapitre 9 ; E, V, 4, scolie.

s'apparentent en effet aux « conseils pleins de prudence »¹ évoqués ensuite. De nouveau, Descartes semble être mentionné parmi ceux qui ont su donner ces conseils et Machiavel est explicitement désigné comme « très prudent », ou « très sage »². En quoi consiste la prudence ici ?

Premièrement, l'attitude de Machiavel se distingue de l'« imprudence » de ceux qui agissent sans connaître les causes, et s'efforcent par exemple de supprimer le tyran lui-même au lieu d'agir sur les causes de l'apparition d'un tyran, à savoir la crainte que le prince ressent à l'égard de son peuple. La prudence dépend de cette connaissance expérientielle des causes des phénomènes socio-politiques – connaissance pragmatique qui permet d'ajuster son agir en conséquence. Ainsi, les hommes politiques qui ne connaissent pas encore assez les affections humaines, sont incapables d'instituer des lois ou de gouverner avec prudence. C'est cette connaissance des affections humaines, qui « sont partout les mêmes » et sont causes de l'attitude, bien souvent de la « méchanceté » des hommes, qui permet aux hommes politiques de bien gouverner et d'enseigner une politique utile et efficace. Spinoza conclut alors que « si la méchanceté règne dans une cité plus que dans une autre, et si l'on y commet plus de péchés, cela provient certainement de ce qu'une telle cité n'a pas assez pourvu à la concorde, n'a pas institué assez prudemment ses règles de droit (...) »³.

Mais la prudence n'est pas seulement un synonyme de l'habileté qui résulte de la finesse d'esprit de certains hommes politiques. Elle dépend, deuxièmement, de ce que le savoir ainsi acquis est ordonné à une fin bonne. En effet, Machiavel est d'abord dit « très pénétrant » et seulement ensuite, « très sage », dans un paragraphe où Spinoza s'interroge précisément sur la fin des écrits de Machiavel. Spinoza fait l'hypothèse de ces fins : si Machiavel détaille les moyens par lesquels le prince peut conserver sa souveraineté, ce n'est pas seulement au service des princes mais aussi, et surtout, pour défendre la liberté des peuples, et mettre les hommes en garde contre l'autorité d'un seul⁴. Est prudent celui qui non seulement sait comment agir, du fait de son expérience des causes, mais aussi vise une fin bonne, soit la concorde entre les hommes et la liberté de la multitude. De même, les « conseils pleins de prudence » que Spinoza reconnaît chez certains de ses prédécesseurs et dont il s'inspire, permettent, sans encore connaître adéquatement les causes, de prévenir les conséquences néfastes des passions dans

1 E, III, préface.

2 TP, V, 7.

3 TP, V, 2.

4 TP, V, 7. Spinoza est plutôt « enclin à croire cela de cet homme très sage (*prudentissimo*), parce qu'il est établi qu'il fut partisan de la liberté, pour la défense de laquelle il donna les conseils les plus salutaires ».

notre vie. De la même façon que Descartes tire de son expérience une morale par provision¹, ces principes de conduite se déduisent de l'expérience et peuvent être connus de tous, comme le rappelle à son tour Spinoza au début de la cinquième partie de l'*Éthique* : « tout le monde a l'expérience (des remèdes aux affects), mais sans les observer avec soin ni les voir distinctement ». La prudence suppose alors une attention particulière à l'expérience pour pouvoir, en retour, y agir de manière pertinente.

Au prisme de ces trois fonctions épistémiques et pratiques de l'expérience, nous pouvons à présent étudier ce qui interpelle Spinoza, à savoir les problèmes et les enjeux auxquels les hommes font inévitablement face dans leur existence et que l'expérience révèle d'abord, permet ensuite d'expliquer, voire de solutionner, en tant qu'elle révèle aussi la manière dont les hommes eux-mêmes appréhendent et vivent leur vie.

(1) Quant aux liens déterminant la vie humaine et au désir propre à chaque individu, étudiés par l'approche structurelle, l'expérience les met au jour en montrant d'emblée les difficultés et les enjeux pour les hommes qui ont à vivre ces liens et éprouvent ce désir. On peut s'arrêter sur au moins deux constats paradoxaux qui méritent d'être étudiés : le fait, d'abord, que les hommes ont tendance à s'attacher, parfois excessivement, à des biens, des habitudes ou des idées, même quand cela ne leur est pas, ou plus profitable ; le fait, ensuite, que les hommes sont, de tous temps et irréductiblement, en lien les uns avec les autres, éprouvant l'utilité de ces liens, tout en étant tentés de les rompre ou de s'y aliéner (ce qui pourra être interprété comme une forme de rupture du lien à soi, à condition de préciser le sens de « soi »²). L'expérience révèle donc à la fois la nécessité des liens qui déterminent la vie des hommes et la difficulté, pour les hommes, de les vivre et de s'y impliquer sainement, c'est-à-dire en adéquation avec ce qu'ils sont et avec leurs conditions de vie réelles.

(2) Ce que l'expérience enseigne dès lors, au-delà de l'approche structurelle déductive, c'est la *manière* dont les hommes sont impliqués et peuvent s'impliquer dans ces relations déterminantes : elle permet de mieux connaître la nature de ces liens ainsi que leur processus de constitution. En effet, les hommes ne se distinguent pas des autres êtres par le simple fait qu'ils sont liés à d'autres choses – cette situation ontologique est partagée par tous les modes, soit toutes les choses de la nature, ni même par le fait qu'ils peuvent désirer ces liens – les

1 C'est ce que propose Descartes dans le *Discours de la méthode*, ayant appris certains principes de conduite utiles par l'expérience qu'il mentionne ; il se propose de les suivre en attendant de connaître plus parfaitement l'homme.
2 Nous y reviendrons ensuite à propos de ce que Spinoza appelle la « vraie vie », à laquelle les hommes peuvent aspirer.

animaux eux-mêmes aspirent à différentes choses pour vivre (manger¹, procréer² au moins), mais la forme de vie humaine est caractérisée, sans que ce soit nécessairement plus positif³, par la diversité de ces aspirations, par la nature des liens qui en découlent, ou, plus précisément encore, par la nature des affects que ces liens déterminent et la manière dont les hommes s’y impliquent par conséquent. L’expérience permet d’appréhender non plus seulement la nature humaine et la structure abstraite des liens qui la déterminent, mais elle permet d’observer la « vie commune » et ordinaire⁴, la « condition commune »⁵ des hommes dans laquelle ces liens sont vécus d’une certaine manière (ce qui appelle une certaine phénoménologie⁶), ces liens se développent et instaurent des conditions de vie civilisationnelles, instituées, propres à chaque groupe humain (ce qui appelle une typologie des différentes formes que peuvent prendre ces liens institués).

Ces variations incitent à parler des différentes « manières de vivre » qui peuvent coexister au sein de la même forme de vie humaine, ainsi que de l’humanité concrète, à travers l’histoire. Notons que nous serions tentés de distinguer les relations, comprises au plan structurel comme relations causales, et les liens vécus et décrits diversement, au plan de l’expérience des hommes, dans leur complexité affective et imaginative ; mais le texte de Spinoza n’est pas aussi tranché et le langage commun actuel encore moins : nous maintenons donc cette indiscernabilité conceptuelle entre « lien » et « relation », et nous nous attacherons à préciser à chaque fois de quoi il est question et ce que cela implique. En revanche, la distinction entre les liens ou relations, et les aspirations – ce que l’on désire et recherche – est plus cruciale. Il nous faudra comprendre la nature de chacun ainsi que leur articulation : comment les aspirations contribuent à constituer des liens et des manières de vivre ? Comment est-ce que la vie commune partagée contribue à configurer et orienter les aspirations ?

(3) Enfin, lorsqu’une manière de vivre, déterminée par un certain type de lien et une certaine manière de s’y impliquer, est problématique, l’expérience est le lieu même de possibles modifications : c’est là que se jouent des seuils déterminants dans un itinéraire singulier ou collectif, par et en vue d’une reconfiguration des relations structurantes de l’existence

1 TTP, XVI,1.

2 E, III, 57, scolie, où l’on voit que les aspirations animales sont les mêmes que celles des hommes mais les formes qu’elles prennent et la manière de les vivre varient d’une espèce à l’autre : « Cheval et homme c’est vrai sont emportés par la lubricité de procréer ; mais l’un, c’est une lubricité de cheval, et l’autre, d’homme. »

3 On peut s’interroger sur la pulsion qui pousse les hommes à vouloir diriger et dominer les autres par exemple.

4 TRE, prologue.

5 TP, I, 7 : Spinoza propose de déduire « les fondements naturels de l’État à partir de la nature ou condition commune des hommes » ; ce que nous expliquerons ensuite.

6 Nous entendons « phénoménologie » au sens propre du terme. Voir note 3, p.86.

concernée ; c'est au sein de l'expérience également que se révèlent des principes de vie éthiques et politiques. C'est ce que nous étudierons dans les deuxième et troisième parties de cette étude.

Commençons par étudier le premier constat révélé par l'expérience ainsi que ce qui en découle et que nous pouvons apprendre quant à la vie humaine : les hommes ont tendance à s'attacher, parfois excessivement, à des biens et des personnes, à des idées, et à des habitudes.

II. L'attachement, ou les liens vécus

Se demander comment les hommes *vivent* les liens constitutifs de leur existence, c'est interroger la manière dont ils éprouvent affectivement ces liens, la manière dont ils les perçoivent et les imaginent, et enfin la manière dont ils s'y impliquent et agissent en conséquence. Pourquoi parler d'attachement pour comprendre cela ? Ce terme peut ne pas sembler, de prime abord, correspondre à un concept bien identifiable chez Spinoza. Le verbe latin *adhaerere* (adhérer à, s'attacher à quelque chose ou s'attacher quelque chose à soi) n'apparaît que peu¹, *amplecti* (admettre, embrasser ou entourer de son affection) n'est pas non plus utilisé de manière technique, comme le serait un concept stratégique que Spinoza prendrait soin de définir pour lui-même, et il paraît trop lâche pour désigner à lui seul un processus d'attachement. Les verbes décrivant le lien, ou le fait de se lier, d'être lié, comme *jungere* ou *accingere*, ne suffisent pas à eux seuls à comprendre comment ces liens sont *vécus* : comment ils sont affectivement éprouvés, comment ils configurent une attitude, ou un comportement plus complexe qui définirait l'attachement.

Un tel phénomène semble pourtant bien présent, au cœur même de la vie humaine, tant par sa récurrence que par l'importance des enjeux qui en dépendent. Le narrateur du prologue du TRE en témoigne : il constate, par sa propre expérience et par l'observation des autres, que les hommes ont tendance à s'attacher à différents types de biens, qu'ils poursuivent de toutes leurs forces, parfois jusqu'à la mort, espérant y trouver une satisfaction. La démarche elle-même de ce narrateur, pour rechercher un « bien véritable » qui puisse lui procurer une joie plus

¹ Dans le TRE, on trouve le verbe *adhaerere* une fois dans la question cruciale sur laquelle nous revenons ensuite : à quoi nous attachons-nous ? (TRE, §3) La deuxième occurrence du verbe dans le TRE a un sens purement physique, celui d'attacher une corde à une pointe pour tracer une figure géométrique (§69). Dans l'*Éthique*, il apparaît à propos des préjugés auxquels nous adhérons (E, I, appendice ; II, 49) puis à propos des affects, qui adhèrent à nous (E, IV, 6 ; 43, démonstration ; 44, scolie). Dans le TP, il apparaît une fois à propos de l'attachement des conseillers au roi (TP, VII, 13) puis en un sens physique et juridique à propos de ce qui est « attaché » au sol d'un territoire et dont on ne peut pas, par conséquent, user comme on le souhaite (TP, VII, 19).

durable, implique aussi un processus d'attachement. Mais il s'agit alors d'un attachement, ou plutôt d'une implication qui se veut libératrice, par contraste avec l'attachement aux biens dont il a fait l'expérience jusqu'à présent. L'enjeu est crucial – il en va de la vie et de la mort, de la béatitude et de la liberté des hommes – et l'on peut relire l'œuvre de Spinoza à partir de la question que lui-même pose au cœur de ce prologue : à quoi sommes-nous attachés ? Et surtout comment nous attachons-nous¹ ? Il fait tenir à cette question « toute notre félicité et notre misère »², lesquelles sont à comprendre en un sens fort, existentiel, et non seulement en termes de bonheur, ou de bien-être³.

L'absence d'un concept technique pour désigner l'attachement doit donc indiquer la complexité du phénomène plus que son inexistence dans la pensée de Spinoza : il prend différentes formes, s'explique par une multiplicité de facteurs et conduit à une diversité de conséquences possibles. L'attachement ne semble pas réductible à une simple action, comme acquérir un bien ou passer un moment avec quelqu'un, ni s'identifier à un unique affect, comme l'amour par exemple, le désir ou l'espoir. Mais il doit constituer un phénomène complexe, issu d'un processus constitutif composé de différents affects, de différentes représentations et attitudes, qui s'articulent les unes aux autres, définissant alors une temporalité spécifique qui caractérise la vie et l'identité même de celui qui (s') est ainsi attaché. De ce fait, le processus de l'attachement semble être structurant pour l'individu et déterminant pour les collectifs dont l'agencement et le fonctionnement dépendent du comportement et des relations de ses membres. Mais il apparaît aussi d'emblée comme un lieu problématique où se joue la possible « misère » de l'homme⁴, ou sa plus grande « servitude »⁵ vis-à-vis de ce à quoi il s'attache.

1 Cette deuxième question n'est pas aussi explicite dans le TRE mais nous verrons en quoi elle est primordiale. Pierre-François Moreau distingue en cela l'approche de Spinoza d'une approche plus classique dans la tradition de philosophie morale qui précède Spinoza et qui consiste à départager les biens : Spinoza ne disqualifie pas tant les biens que la façon dont les hommes s'y rapportent, en l'occurrence s'y attachent, excessivement et exclusivement ou non, comme étant les fins de leur recherche ou seulement des moyens utiles à leur vie. Cf. *Spinoza. L'expérience et l'éternité. op.cit.*

2 TRE, §3.

3 Avec l'approche existentielle, nous reviendrons sur la caractérisation de cette félicité recherchée, comme de la misère que le narrateur du prologue fuit comme on cherche à échapper à la mort elle-même. Dans un monde où le vocabulaire et les techniques du bien-être sont très répandus, semblant proposer précisément des manières de vivre alternatives, il est indispensable de bien définir, au sens de donner sens mais aussi circonscrire, ce dont il est question ici.

4 Pour reprendre le terme de la question cruciale que pose le prologue du TRE.

5 C'est le terme qu'utilise Spinoza dans *l'Éthique*, qui fait l'objet de la quatrième partie, où l'analyse de la vie humaine en tant qu'elle est asservie repose pour beaucoup sur l'étude des relations qu'entretiennent les hommes entre eux et avec les choses.

La notion d'attachement a aujourd'hui un sens psychologique, et même psychanalytique qui peut être instructif. Il ne s'agit pas d'interpréter les textes de Spinoza à partir des concepts psychologiques actuels qui ont un sens et un usage bien particuliers ; réciproquement, il n'est pas question d'expliquer au moyen des concepts spinoziens le phénomène de l'attachement ainsi que ses conséquences que vient traiter la psychologie. Mais il s'agit plutôt de comprendre chaque mode d'explication et d'explorer la façon dont leur confrontation peut être fertile pour interpréter sous un nouveau jour l'un et l'autre respectivement. Si les découvertes se font le plus souvent aux frontières¹, il est utile d'identifier ces frontières et d'indiquer les continents qu'elles séparent – ce que se proposent de faire les excursions contemporaines qui rythment notre étude, favorisant un renouvellement de la lecture de Spinoza. À moins que cette étude spinoziste ne soit elle-même le voyage permettant de revenir à notre actualité avec un nouveau regard.

1. La théorie de l'attachement– excursions contemporaines

Aujourd'hui, la notion d'attachement est connotée par cette théorie psychologique, et même psychanalytique, initiée dès les années 1950 par John Bowlby et Mary Ainsworth². L'un des enjeux de cette théorie est de pouvoir révéler et comprendre les causes inconscientes, nouées dans l'enfance, de nos attitudes relationnelles, notamment quand elles deviennent problématiques. Le processus d'attachement, déterminant pour la construction de l'enfant mais aussi avant tout pour sa survie, peut être plus ou moins favorable et expliquer dès lors que l'enfant, puis l'adulte sont plus ou moins stables émotionnellement, plus ou moins aptes à gérer leurs relations aux autres de manière profitable, à être autonomes affectivement et dans leurs actes.

Bowlby et Ainsworth s'inscrivent eux-mêmes dans la continuité des travaux de René Spitz qui s'est intéressé aux situations d'abandon, où un attachement structurant est mis en péril³. Ils écrivent en lien également avec les travaux de Donald Winnicott portant sur le

1 On peut approfondir cette question de la découverte avec Edgar Morin : « Sur l'interdisciplinarité », dans *Carrefour des sciences*, Actes du Colloque du Comité National de la *Recherche Scientifique Interdisciplinarité*, Introduction par François Kourilsky, Éditions du CNRS, 1990 ; et sur l'usage de cette pensée transfrontalière pour comprendre la nature humaine, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973.

2 John Bowlby publie *Attachment and loss* en trois volumes entre 1969 et 1982 aux États-Unis mais il s'intéresse à cette question de l'attachement dès la fin des années 1940. Cf. John Bowlby, *Attachement et perte*, PUF, Paris, 1978/1992 ; Mary Ainsworth *et al.*, *Patterns of attachment : A Psychological Study of the Strange Situation*, Erlbaum, Hillsdale, 1978 ; Susana Tereno, Isabel Soares, Eva Martins, Daniel Sampaio, Elizabeth Carlson « La théorie de l'attachement : son importance dans un contexte pédiatrique », *Médecine et hygiène*, 2007/2, Vol.19.

3 René Spitz *et al.*, *De la naissance à la parole : la première année de la vie*, PUF, Paris, 1971.

développement de l'enfant selon le lien qu'il a avec sa mère¹ – un lien concret d'abord puis un lien intériorisé, maintenu par l'imagination et les affects². Bowlby et les psychologues développant cette théorie dite de l'attachement s'appuient également sur les découvertes en éthologie qui mettent en évidence, dans plusieurs espèces animales, la particularité d'un lien spontané entre les petits et leur mère ou une figure protectrice qui leur prodigue les premiers soins³. Ces psychologues cherchent de la même manière quelles sont les attitudes instinctives spécifiques de l'enfant humain à l'égard de sa mère ou d'une autre figure qui puisse être protectrice et nourricière, mais aussi instrumentale, pourrait-on dire – tant que l'enfant n'a pas développé les aptitudes de la préhension, de la marche, etc.⁴

Cependant, il ne suffit pas de lister certaines attitudes pour parler d'attachement mais il faut saisir comment un lien durable s'est constitué au fil du temps, configurant un comportement plus complexe et intégrant une dimension affective spécifique. Ainsworth distingue en ce sens des relations ponctuelles liées à des rencontres concrètes et des liens affectifs durables que l'on dit d'attachement. L'étude du phénomène de l'attachement révèle également que la mère, ou toute autre personne apportant ces soins nécessaires à l'enfant, adopte en retour un comportement particulier, qui fait de l'attachement un lien certes asymétrique – l'enfant dépend de la figure protectrice qui prend soin de lui – mais néanmoins réciproque, c'est-à-dire un lien qui engage l'un et l'autre, l'enfant et la figure protectrice, déterminant chez chacun un schème comportemental⁵ propre à cette relation. Le lien de dépendance nécessaire, au sens à la fois d'inévitable et de vital, entre l'enfant et la personne qui le nourrit, le soigne, lui permet de dormir en sécurité, vise à assurer la proximité de cette personne et à mobiliser son affection.

Le constat selon lequel les enfants développent toujours une relation d'attachement à celui ou celle qui s'occupe d'eux, même quand ces soins ne sont pas satisfaisants, voire

1 Donald Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Gallimard, Paris, 1984 ; *L'enfant et sa famille : les premières relations*, Payot, Paris, 1975.

2 L'« objet transitionnel » qu'est le doudou est un intermédiaire concret qui permet à l'enfant de vivre l'absence de sa mère, sans encore pouvoir investir et se reposer sur le lien affectif, pensé ou imaginé. Donald Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, *op.cit.*

3 John Bowlby s'appuie notamment sur les travaux du biologiste et zoologiste Konrad Lorenz.

4 Le statut de cette figure – qui a un « *care giving role* » – est difficile à traduire en français, dans la mesure où ce qu'on appelle *care* en anglais recouvre un sens large du soin et vise une attitude particulière dans la manière de prendre soin ; si bien que de nombreux psychologues, comme aujourd'hui les philosophes et sociologues qui s'emparent de la question, ont conservé le terme de *care*, en en faisant l'objet d'études spécifiques. L'un des enjeux de ces études est de mettre au jour une dimension éthique de la relation à l'autre qui n'est pas régie par des règles ou les principes moraux habituellement mobilisés.

5 Isabel Soares parle de « système comportemental d'attachement ». Cf. Susana Tereno, Isabel Soares, Eva Martins, Daniel Sampaio, Elizabeth Carlson, « La théorie de l'attachement : son importance dans un contexte pédiatrique », *op.cit.*

maltraitants, souligne le fait que l'attachement est une caractéristique propre non pas à certains individus mais à une forme de vie – la nôtre, prenant une forme particulière puisque l'attachement existe sous d'autres modalités dans d'autres espèces¹. Ce constat permet de comprendre également que l'attachement ne dépend pas d'abord de l'amour, comme cause, mais l'amour en est plutôt une composante.

Le mode d'explication et de définition du phénomène de l'attachement que propose ainsi toute une partie de la psychologie met en lumière, au plan de l'expérience, au moins trois éléments, ou trois lieux de questionnement, que nous nous proposons d'étudier avec Spinoza, pour mieux comprendre ce qu'est vivre pour un homme : (1) l'utilité indispensable des relations aux autres est non seulement éprouvée dans une première expérience mais elle conduit aussi à la configuration de comportements complexes et durables, faisant intervenir des représentations et des affects qui dépassent, à première vue, le plan seulement pragmatique de la satisfaction des besoins² ; (2) parmi ces besoins, celui d'être en sécurité ne relève pas seulement, précisément, d'une simple protection physique, mais vise aussi une tranquillité et une stabilité affectives et cognitives ; (3) si tout individu est impliqué dans des liens d'attachement qui déterminent son comportement, ces liens peuvent être plus ou moins favorables, c'est-à-dire utiles à la survie mais également à la structuration d'une identité et d'une existence libre et heureuse – ces critères restant à définir.

Spinoza ne donne pas aux liens d'attachement qu'il identifie ce sens psychanalytique et évolutionniste³. Les liens qu'il décrit et les comportements qui en découlent semblent d'abord renvoyer au sens plus courant de l'attachement, à savoir le fait d'avoir de l'affection pour quelque chose ou quelqu'un et de lui reconnaître de la valeur pour nous. Cependant, ce qui se

1 Le temps de l'attachement notamment varie d'une espèce à l'autre. On peut remarquer dès à présent que le phénomène de l'attachement semble présent durant toute l'existence de l'homme, prenant des formes différentes selon son âge, sa situation, et par conséquent, selon ses besoins et ses aptitudes.

2 Se pose, derrière cette question, celle de la configuration du désir : le désir est-il premier, ou bien est-ce la rencontre de l'objet qui suscite le désir ? En d'autres termes, le désir est-il plutôt de l'ordre de la pulsion, de la force positive tournée vers l'extérieur, ou de l'ordre du manque ? Ces questionnements remontent au moins jusqu'à la généalogie mythique du désir, énoncée par Diotime dans le *Banquet* de Platon : le désir est fils de Poros et de Penia, issu de la fécondité de la richesse et de la pauvreté, du manque. Loin d'assigner le désir à la forme négative du manque, cette généalogie mythique souligne déjà la difficulté de la double nature du désir.

3 Bowlby voit dans le phénomène de l'attachement, qu'il fonde sur des attitudes instinctives, une stratégie naturelle de l'espèce pour assurer la vie et le développement des individus qui la constituent. Ce point nous ferait entrer dans un débat à la marge de notre questionnement sur le statut de l'espèce dans la philosophie spinozienne : a-t-elle une réalité au-delà des membres qui la composent ? Et cela implique-t-il que l'on peut discerner un *conatus* propre à chaque espèce ? Cela autoriserait à parler de « stratégie » évolutionniste de l'espèce. Ce qui nous intéresse davantage ici, c'est la mise en place et le fonctionnement des attitudes et du comportement complexe qui caractérisent ce phénomène de l'attachement pour mieux comprendre les modalités relationnelles entre les hommes et les conditions d'une éventuelle autonomie individuelle.

joue dans ces liens d'attachement et la complexité de leurs causes invitent à chercher au-delà du simple amour porté à quelque chose ou quelqu'un. Nous commencerons par analyser cette composante essentielle de l'attachement – l'amour – avant d'analyser la complexité du phénomène de l'attachement.

Le narrateur du prologue du TRE intègre d'emblée l'amour à la question cruciale qu'il en vient à énoncer : « à quelle sorte d'objet sommes-nous attachés par l'amour ? »¹ De plus, tout en étant second dans l'ordre géométrique de définition des affects que propose Spinoza, venant après les affects simples que sont le désir, la joie et la tristesse, l'amour n'en est pas moins constitutif de l'analyse de la plupart des affects caractéristiques de la vie humaine. Car notre vie s'agence selon les diverses relations que nous entretenons vis-à-vis des autres choses et l'amour est précisément une joie produite en nous par une cause extérieure². L'amour dépend donc, et caractérise, nombre de ces relations, dans la mesure où elles sont sources de joie en nous. Autrement dit, une grande partie des divers aspects que peuvent prendre les relations découle de cette première modalité affective du lien qu'est l'amour. Il semble dès lors doublement pertinent de commencer par définir cet affect et d'analyser son fonctionnement pour saisir la manière dont les hommes *vivent* les liens déterminants de leur existence, soit pour définir le phénomène plus complexe qu'est l'attachement.

2. L'amour, ou la puissance de l'imagination

Si l'on part de l'expérience commune et du langage qui sert communément à la décrire, ce qu'on appelle l'amour peut surprendre par son hétérogénéité : on a tendance à penser l'amour amoureux comme étant paradigmatique, et en même temps la diversité des objets d'amour et des formes que prend l'amour dépasse largement le sentiment et la relation amoureuse entre deux personnes. L'assimilation entre, d'une part, un affect ressenti, et, d'autre part, une relation durable, qui comprend un certain nombre d'attitudes, ne fait que renforcer la confusion quant à ce qu'on appelle l'amour. Spinoza tâche de saisir cette expérience – d'en rendre compte telle que les hommes la vivent et en parlent – tout en s'appliquant à expliquer ce qui est vécu et à corriger la manière de le décrire. Il s'attache, du moins, à lever les confusions que peuvent engendrer une dénomination et une définition trop vagues. Si l'amour, en un sens large, peut

1 TRE, §3. Nous soulignons. La mention expresse de l'amour ici peut être ambiguë : vise-t-elle à préciser ce qu'est l'attachement ou à distinguer un attachement fondé sur l'amour d'un attachement fondé sur un autre affect, comme la crainte ? Dans le TRE, il s'agit plutôt de préciser le sens général de l'attachement mais l'*Éthique* et les traités politiques distingueront ces deux types d'attachement – par amour et par crainte, pour ce qui est notamment de l'attachement à l'État.

2 E, III, 13, scolie.

s'apparenter à ce phénomène plus complexe qu'est l'attachement, Spinoza propose d'abord une définition technique de l'amour. Cette définition est restreinte par rapport à ce que l'on appelle habituellement l'amour, mais en tant que définition génétique¹ et commune², elle permet de comprendre, selon ses propres causes, la constitution de toutes les formes d'amour :

« l'amour n'est rien d'autre qu'une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »³

S'inscrivant, à l'âge classique, dans le sillage de la révolution scientifique du XVI^e et XVII^e siècles, Spinoza est conduit à étudier les passions avec la même rigueur que celle des mathématiques et à chercher leurs causes dans une perspective commune à celle des sciences physiques et médicales. Cependant, il se démarque des philosophes et moralistes qui continuent, héritant de la classification thomiste des passions, à faire de l'amour l'un des premiers affects, d'où découleraient les autres⁴. Le désir, lui, ne se réfère d'abord qu'à l'effort de persévérer, soit l'essence même de l'homme, chez Spinoza. De même, la joie et la tristesse ne sont définies que comme variation de puissance de cet effort. Alors que l'amour suppose une cause *extérieure* et ne peut être qu'un affect second par rapport aux trois premiers : il en dérive et est déjà composé. L'amour a en lui-même une structure relationnelle en impliquant une cause extérieure, liée à notre propre effort. Spinoza se démarque également des auteurs ayant écrit sur les passions en prenant soin, pour sa part, de distinguer l'essence de l'amour⁵ de ses propriétés. Car nombreux sont ceux qui confondent l'*affect* de joie, causé par l'objet d'amour, et le *désir*, qui s'ensuit, d'être en présence de cet objet :

1 C'est le mode et la méthode de définition que Spinoza adopte et qui consiste à expliquer la nature de quelque chose par sa genèse, soit par l'enchaînement des causes nécessaires à l'existence de cette chose (TRE, §§95-96).

2 C'est le but de la troisième partie de l'*Éthique* que de se cantonner à la définition commune des principaux affects et de montrer leur fonctionnement afin que d'autres affects et combinaisons d'affects puissent être déduits. Spinoza s'est limité au strictement « utile » et ne se livre pas à décrire les affects « curieux » qui pourraient nous égarer quant au but de parvenir à une meilleure manière de vivre. Cf. E, III, 59, scolie, qui clôt cette troisième partie.

3 E, III, 13, scolie.

4 Un travail à part entière pourrait être mené sur le contexte philosophique traitant de l'amour – les traités des passions tout autant que les pièces de théâtre de l'âge classique mais aussi, plus tôt, de l'humanisme néo-platonisant, que Spinoza connaît, et, plus tôt encore, les pièces antiques, que Spinoza a également lues, voire jouées. Cf. Bernard Besnier, Pierre-François Moreau et Laurence Renault (dir.), *Théories et critiques des passions. I. Les passions antiques et médiévales*, Paris, PUF, 2003 ; Pierre-François Moreau (dir.), *Théories et critiques des passions. II. Les Passions à l'âge classique*, Paris, PUF, 2006 ; Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy (dir.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.

5 L'essence d'une chose est « ce sans quoi la chose ne peut ni être ni se concevoir » (E, II, définition 2) mais qui réciproquement peut être définie indépendamment des effets que peut produire cette chose.

« (la définition) des auteurs qui définissent l'*amour* comme *la volonté de l'amant de se joindre à la chose aimée*, ce n'est pas l'essence de l'amour qu'elle exprime, mais sa propriété (...). »¹

La volonté, chez celui qui aime quelque chose, de faire durer le lien avec cette chose en tant qu'elle lui procure de la joie, découle nécessairement de l'affect d'amour, au titre d'effet généré par cette joie. Il est intéressant que la première définition de l'amour (et réciproquement celle de la haine), apparaisse dans le scolie qui suit les propositions où Spinoza montre que l'esprit « s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps » (et, réciproquement, ce qui exclut l'existence de ce qui diminue au contraire cette puissance)². Dans la mesure où notre essence même est de persévérer dans notre être, nous cherchons à rester en lien avec ce qui alimente cet effort et nous procure donc de la joie. Mais quel rapport existe-t-il entre la volonté de « se joindre (*jungere*) à la chose aimée » et l'effort d'« imaginer » ce qui procure de la joie ? En quoi exactement consiste l'union, ou le lien à la chose aimée ? Spinoza précise à nouveau comment il se démarque des conceptions usuelles de l'amour³, conformément à sa conception de l'homme et à son refus de croire à une faculté libre de vouloir :

« il faut noter que quand je dis que c'est une propriété dans l'amant de se joindre de volonté à la chose aimée, je n'entends quant à moi par volonté ni un consentement, ni une délibération autrement dit un libre décret de l'âme (car c'est une fiction (...)) ni non plus le désir de se joindre à la chose aimée quand elle n'est pas là ou de persévérer en sa présence quand elle est là ; car l'amour peut se concevoir sans l'un ou l'autre désir ; mais que, par volonté, j'entends la satisfaction qui est dans l'amant à cause de la présence de la chose aimée, qui renforce la joie de l'amant, ou du moins l'alimente. »⁴

La volonté ne relève pas d'un libre consentement, d'une libre adhésion à quelque chose, comme nous l'avons montré dans les préliminaires relatifs à l'illusion de liberté ; elle ne correspond pas même à l'effort intentionnel dont nous faisons l'expérience quand nous cherchons à garder ou à acquérir la chose aimée. Suivant l'identification qu'expose Spinoza un peu plus tôt dans l'*Éthique* entre la volonté et l'intellect⁵, la volonté qui suit nécessairement l'affect d'amour est liée à l'imagination de ce qui procure la joie et est aimé, plutôt qu'à une action à mettre en œuvre pour obtenir ce qui est ainsi aimé. La volonté doit être comprise comme simple

1 E, III, définition des affects, 6, explication.

2 E, III, 12 et 13. La première définition de l'amour et de la haine apparaît dans le scolie qui suit la proposition 13.

3 Le CT, semble encore empreint de cette conception usuelle, associant plus étroitement l'essence stricte de l'amour et une conséquence non nécessaire de l'amour : l'amour « n'est autre chose que la jouissance d'une chose et l'union avec elle, suivant la nature de l'objet dont l'homme cherche à jouir et auquel il veut s'unir ».

4 E, III, définition des affects, 6, explication de nouveau.

5 E, II, 49, corollaire : « La volonté et l'intellect sont une seule et même chose ».

« satisfaction qui est dans l'amant à cause de la présence de la chose aimée » et cette *satisfaction* consiste à affirmer la présence de cette chose en nous, c'est-à-dire à la concevoir, ou, plus précisément ici, à l'imaginer¹. La chose aimée, en tant qu'on l'imagine, n'est pas distante, ne faisant pas l'objet d'un effort intentionnel pour s'en rapprocher et l'acquérir ; elle n'est pas non plus à venir – ce qui distingue l'amour, au sens strict, de l'espoir², mais elle est maintenue présente à l'esprit par l'idée que l'on en a et par l'affect qu'elle détermine en nous. L'esprit contemple ce qui affecte le corps comme étant présent :

« aussi longtemps (*quamdiu*) que le corps humain est affecté d'une manière qui enveloppe la nature d'un corps extérieur, aussi longtemps (*quamdiu*) l'esprit humain contempera ce même corps comme présent (*par la proposition 17 p.2*). »

L'amour impliquant la nature d'un « corps extérieur » – celui de la chose aimée qui est cause de joie, conduit à l'imagination de cette chose *comme* étant présente *aussi longtemps que* notre propre corps est affecté par cet amour. Or, cette concordance temporelle, entre l'affect et l'image de la chose présente, fonctionne dans l'autre sens également :

« aussi longtemps (*quamdiu*) que l'esprit humain contemple un corps extérieur comme présent, c'est-à-dire (*par le scolie de la même proposition 17*) l'imagine, aussi longtemps (*quamdiu*) le corps humain est affecté d'une manière qui enveloppe la nature de ce même corps extérieur »

C'est ce qui explique, comme le conclut aussi l'analyse de l'imagination dans la deuxième partie de l'*Éthique*, que l'esprit peut ainsi imaginer, ou contempler comme présentes, des choses qui ne le sont pas effectivement. Fort de cette puissance de l'imagination, c'est ainsi que l'esprit s'attache à contempler « ce qui augmente ou aide la puissance d'agir de notre corps », que cela soit effectivement présent ou non. Imaginer la chose aimée alimente la joie qui définit l'amour, et augmente la puissance de notre corps comme de notre esprit.

Ce qui définit dès lors l'amour c'est la satisfaction de la présence de la chose aimée *dans l'esprit* de celui qui aime. Et l'union, ou le désir de se joindre (*jungere*) à la chose aimée, relève d'abord d'un lien imaginaire, entre l'idée de soi-même et l'idée de la chose aimée³. La structure relationnelle de la vie humaine, liée au fait que les hommes sont des parties de la nature, comme les autres choses, et sont déterminés par l'ensemble des liens concrets qu'ils ont avec ces

1 E, II, 49, scolie, déduit du corollaire cité dans la note précédente.

2 E, III, 18, scolie 2, pour la définition de l'espoir : « l'espérance n'est en effet rien d'autre qu'une joie inconstante née de l'image d'une chose future ou passée dont nous doutons de l'issue ». On retrouve la même structure que l'affect d'amour : une joie causée par une chose extérieure, mais la chose est future (ou passée) dans l'espoir.

3 Ce verbe *jungere* est très présent dans les troisième et quatrième parties de l'*Éthique* et sert aussi bien à désigner les liens concrets entre les choses, dont les hommes font partie, qu'à décrire des liens, en nous, entre des idées, entre des affects, des images et des actes.

choses, est à la fois révélée et redoublée par la structure relationnelle de l'esprit et du corps. Ainsi, la complexité qui caractérise l'homme (son corps et son esprit) ne vient pas seulement de la pluralité des parties qui le composent (pluralité des organes, pluralité des idées) mais elle s'explique par la pluralité des liens entre ces parties et avec les choses extérieures que l'on continue d'imaginer. Cette structure relationnelle interne donne une certaine autonomie à l'individu : ce qui le caractérise, ici l'amour, ne dépend plus seulement de la présence concrète et du lien réel avec ce qui a généré cet affect, mais peut durer au-delà ; nous y reviendrons quant au lien entre l'attachement et la définition de l'identité de chacun.

Au plan de l'esprit, penser à quelqu'un qu'on aime, c'est être lié, ou joint, à cette personne, même si elle est absente¹. Dans la mesure où cette pensée nous procure de la joie, s'ensuit un effort pour continuer de l'imaginer, comme nous l'avons montré. Mais cette puissance de l'esprit étant « égale à » et « par nature simultanée » avec la puissance du corps, nous « aspirons (*appetimus*) et tendons (*intendimus*) » à faire tout ce qui alimentera cette joie². Dans le cas de l'amour, nous aspirerons et tendrons à nous rapprocher de l'être aimé, à acquérir les biens que nous aimons, etc. S'ensuit donc une série d'actions qui, au-delà de la définition stricte de l'amour comme manière de penser, indique déjà la complexité de l'attachement, qui ne se réduit à pas un complexe d'idées et d'affects mais correspond à un certain agencement du comportement que nous analyserons ensuite plus en détail, en observant ce que nous appellerons l'« affairément » des hommes. Car le fait que « chacun s'efforce de conserver ce qu'il aime »³ est l'une des connaissances clés de la forme de vie humaine : elle permet à Spinoza, dans la quatrième partie de l'*Éthique puis* dans les traités politiques, de comprendre les interactions entre les hommes eux-mêmes et de trouver les moyens de stabiliser et de pacifier ces interactions ; ce que nous montrerons ensuite.

Quel est le devenir d'un tel affect – l'amour – quand il s'articule ainsi à un effort d'imagination et à une série d'actions ? L'expérience permettant d'appréhender les manifestations concrètes de l'amour, au sein de circonstances susceptibles d'affecter diversement les hommes et de déterminer d'autres liens constitutifs, met au jour deux issues problématiques possibles à l'amour : soit le lien imaginaire à la chose aimée s'atténue car il est

1 Frédéric Worms propose une étude de cette structure relationnelle de l'esprit en analysant ce type de pensées particulières – les pensées à, que nous appellerons pour notre part des pensées relationnelles. Cf. *Penser à quelqu'un*, Paris, Flammarion, 2014.

2 E, III, 28, démonstration. Nous reviendrons sur l'importance des verbes *appetere* et *intendere* pour comprendre le phénomène de l'attachement.

3 E, IV, 37, scolie 2 où il est justement question du passage de l'état de nature à l'état civil.

perturbé par d'autres rencontres, d'autres événements, qui occupent alors notre esprit ; soit le lien imaginaire devient excessif et exclusif, déterminant alors, et même limitant, le champ de notre expérience.

Dans le premier cas de figure, l'idée de la chose aimée en nous et l'affect de joie lui correspondant ne durent pas indéfiniment : ils peuvent perdre de leur force, voire être contredits par d'autres idées et d'autres affects plus puissants. Il nous faut comprendre dans ce cas ce qui peut au contraire alimenter concrètement l'affect d'amour et renforcer le lien affectif et imaginaire vis-à-vis de la chose aimée – ces processus de déséquilibre ou au contraire de renforcement du lien affectif contribuent à la constitution du phénomène plus complexe de l'attachement.

Dans le second cas de figure, l'affect d'amour polarise l'attention sur un objet et ce, de manière parfois excessive, si bien que celui qui aime peut vivre une sorte de « délire » – comme s'il rêvait les yeux ouverts, nous dit Spinoza – ne pensant plus qu'à l'objet de son amour. Cela a lieu en particulier avec les espèces d'amour qui sont des passions et n'ont pas, parmi les affects, de contraires susceptibles de les modérer. Il s'agit de l'avarice, de la gloire, de la gourmandise, de l'ivrognerie et de la luxure¹. Pour étudier ces espèces d'amours immodérées, Spinoza fait appel à l'expérience de chacun et rappelle à notre imagination de lecteur la figure de ceux qui sont en proie à ce genre de délire et dont la vie, l'identité même, sont entièrement et exclusivement caractérisées par l'attitude qui en découle. Tels des personnages de théâtre, l'avare, l'ivrogne, l'ambitieux, l'amoureux fou sont autant de figures qui apparaissent dans l'argumentation de Spinoza, là où celui-ci tâche de faire *sentir* au lecteur ce qu'il explique et démontre. Spinoza insiste sur ce qui occupe l'*esprit* de ces figures, soulignant le fait que l'amour est avant tout un lien imaginaire à la chose aimée, qui nous a affecté de joie et nous affecte encore par sa présence, dans notre esprit². Il révèle par-là l'ambiguïté de notre capacité à imaginer présent ce qui ne l'est plus : elle peut être une force, susceptible d'alimenter la joie, soit une augmentation de notre puissance d'agir et de penser, mais elle peut devenir aussi une forme d'aliénation et de folie, attachant notre esprit à la seule idée de quelque chose d'extérieur à nous mais absent, voire inexistant.

Or, dans ce cas, Spinoza traite conjointement l'amour immodéré *et* le désir immodéré qui s'ensuit. Autrement dit, il décrit ces personnages en associant *dans un même phénomène* la polarisation excessive de l'esprit dans l'amour *et* la fixité du désir qui est alors lui-même

1 E, III, 56, scolie et définition des affects, 44-48.

2 Quand Spinoza fait à nouveau référence (E, IV, 44, scolie) à certaines de ces figures typiques, incarnant le problème d'un amour immodéré, il insiste là aussi sur ce que celles-ci pensent, croient voir.

surdéterminé par cet affect excessif et exclusif de l'amour. Nous prenons soin de mentionner ce qui se passe simultanément au niveau des mouvements corporels – ce que Spinoza ne fait pas explicitement mais qui se justifie par la concordance des enchaînements dans l'esprit et dans le corps¹. C'est bien une attitude, une certaine manière de vivre, qui est ainsi déterminée durablement par cet amour immodéré et conjointement par le désir immodéré qui s'ensuit et qui alimente l'amour en retour. On peut imaginer tout ce que *font* l'avare, l'amoureux ou l'ambitieux pour conserver richesses, maîtresses, et honneurs. Ce désir conduit à un affairement compulsif, caractérisant, sous des traits schématiques, une manière de vivre typique – celle précisément de *l'avare*, de *l'amoureux fou*, de *l'ivrogne* et de *l'ambitieux*. La fixité et l'univocité de la pensée, liée à la fixité et à l'exclusivité du désir, conduit inévitablement à la fixité et à une certaine pauvreté des manières d'agir manifestant cet attachement². Dans le prologue du TRE, le narrateur remarque l'attachement des hommes à certains biens par leur affairement³, c'est-à-dire par leur comportement visible qui fait signe vers leur complexion affective et les liens imaginaires qui en sont à l'origine ; c'est l'expérience de ces comportements et de leur issue souvent tragique qui l'amène à réinterroger la nature de l'objet auquel on s'attache *par amour*.

Précisons enfin que la conception de l'amour chez Spinoza ainsi que le rôle qu'il lui reconnaît dans la vie humaine changent d'une œuvre à l'autre. Cela révèle une évolution dans sa conception de l'homme et de la vie humaine : avant d'affirmer une ontologie de la puissance, où l'essence de l'homme est cet effort positif (*conatus*) par lequel il persévère dans son être, Spinoza est parti d'une ontologie de la « faiblesse de l'homme », où celui-ci a besoin de l'objet aimé pour exister et se définir⁴. Il convient certes de connaître ces évolutions conceptuelles pour faire l'usage le plus précis et le plus fidèle possible des concepts spinoziens. Cependant, la première conception de l'amour et de l'homme, que Spinoza développe dans le CT et, en partie encore, dans le TRE, peut rester éclairante dans le cadre de notre approche expérientielle dans

1 Nous l'avons rappelé plus haut, E, III, 28, démonstration à l'appui.

2 On pourrait parler d'un attachement fétichiste en tant que la satisfaction se concentre sur un unique objet auquel est attribué un certain pouvoir pour nous. Le psychologue Alfred Binet introduit le terme de fétichisme dans le domaine de la sexualité à la fin du XIX^e siècle mais l'ethnologie a d'abord considéré les fétiches religieux que les peuples d'Afrique adoraient, croyant en leur pouvoir. C'est l'articulation du désir et de la croyance qui nous intéresse. Cf. Alfred Binet, *Le fétichisme dans l'amour*, Payot, 2000.

3 Pierre-François Moreau remarque que cet affairement est régulier, répétant des séquences d'activités qui caractérisent la « vie commune » des hommes – ce que nous développerons en étudiant la structure de cette vie commune. Cf. Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *op.cit.*, p.109.

4 CT, II, 5 : « Il est nécessaire que nous ne soyons pas délivrés (de l'amour) parce qu'en raison de la faiblesse de notre nature, sans quelque chose dont nous jouissons, à quoi nous soyons unis et par quoi nous soyons fortifiés, nous ne pourrions exister » ; Chantal Jaquet, « L'essence de l'amour dans *Les Dialogues d'amour* de Léon l'Hébreu et dans le *Court Traité* », dans *Spinoza et la Renaissance*, sous la direction de Saverio Ansaldi, Paris, PUPS, 2007.

la mesure où cette première conception témoigne elle aussi d'une certaine expérience – celle d'une part de l'apparent choix de l'objet d'amour, celle d'autre part de la dépendance, voire de l'identification à l'objet d'amour.

La définition technique de la seule essence de l'amour a d'abord mis au jour la dimension imaginaire du lien affectif que nous entretenons aux choses. L'observation des mouvements corporels qui correspondent à ce phénomène psychique, ainsi que le retour à l'expérience et aux questions qu'elle soulève, incitent désormais à étudier, et indiquent déjà, d'autres composantes du phénomène de l'attachement et ce qu'il peut avoir de problématique. Si l'amour doit être défini rigoureusement, indépendamment des affects qu'il peut engendrer et des attitudes auxquelles il peut conduire, l'expérience révèle, dans la vie commune des hommes, des enchaînements réguliers entre certaines idées, certains affects, et certains actes, configurant des comportements récurrents, que l'on peut dire caractéristiques de la vie humaine, ou du moins de certaines manières de vivre, au sein de la forme de vie humaine. Fidèles à l'approche expérientielle que nous nous sommes proposés de suivre, commençons par observer, avec Spinoza, les différents aspects que peut prendre l'attachement dans la vie des hommes¹, comme en témoignent certains de leurs comportements. Distinguer *ce à quoi* on s'attache peut être un premier critère d'analyse et permet de mettre au jour les premiers aspects composant cette réalité complexe de l'attachement. Mais l'objet en lui-même ne détermine pas à lui seul le lien d'attachement. Car ce lien a des caractéristiques propres et se constitue semblablement quel que soit l'objet - l'argent, une personne, une croyance religieuse, ou encore un mode de vie. Spinoza insiste sur la relativité des qualités des choses selon notre désir et, plus généralement, selon le rapport affectif et imaginaire que nous entretenons avec ces choses – nous le montrerons ensuite. C'est en cela aussi que Spinoza peut justement être pertinent pour aborder la question de l'addiction autrement que sous l'angle de la dépendance à un objet ou à une substance qui serait néfaste *en elle-même*. Après un état des lieux des différents objets auxquels on peut s'attacher, nous étudierons donc les causes communes de tout attachement.

¹ Ici, le texte de l'œuvre de Spinoza est le média de l'expérience, où l'on se doit alors de chercher les occurrences des verbes candidats à une caractérisation de l'attachement (*adhaerere* et *amplecti*) ainsi que les autres signes indicateurs d'un tel processus de constitution d'un lien affectif complexe que l'on peut dire d'attachement.

3. Ce à quoi on s'attache...

On peut donc distinguer trois formes d'attachement selon l'objet : l'attachement à des choses, l'attachement à des idées, l'attachement à des habitudes, ou à des manières de vivre.

Des choses

Les hommes s'attachent *communément* et de manière *récurrente* à certains types de choses, constate le narrateur du prologue du TRE : les richesses, ou les biens matériels, les plaisirs des sens et l'honneur, ou la gloire¹. En d'autres termes, les hommes *désirent* ces choses, qu'ils *considèrent comme des biens* et pour la possession desquelles ils *mettent tout en œuvre, espérant* les acquérir quand ils ne les possèdent pas, *craignant* de les perdre quand ils les possèdent, ayant *l'âme comme suspendue* par la jouissance de ces biens². De manière moins systématique et en précisant davantage la diversité des objets, et par conséquent des formes d'amour, l'*Éthique* et les traités politiques reviennent sur ce type d'attachements qui motivent et expliquent nombre des comportements humains, notamment ceux qui génèrent des conflits entre les hommes³. On comprend qu'il est au cœur de l'attention de Spinoza, du moins pour ce qui concerne la dimension pragmatique de son projet⁴, puisque jouer sur ce type d'attachement et instituer des moyens pour le réguler constitue un enjeu social, politique et culturel en vue d'assurer une certaine stabilité de la vie commune, c'est-à-dire de l'ensemble des relations qui structurent et rythment l'existence des hommes⁵ : l'attachement commun aux richesses peut tout aussi bien permettre une coopération provisoire entre les hommes que les diviser au plus haut point.

1 TRE, §1 ; il nous faudra expliquer cette *réurrence* et cet attachement *commun* des hommes pour ces types de biens. Nous soulignons systématiquement, dans le rapport expérientiel que nous présentons ici, ce qui permet de caractériser le phénomène de l'attachement.

2 C'est ce que décrit le narrateur du prologue du TRE, à partir de sa propre expérience et à partir de l'observation qu'il fait des autres hommes, de leurs comportements.

3 Le TRE indique seulement que l'attachement excessif aux plaisirs des sens, aux richesses et aux honneurs a conduit nombre d'hommes à affronter les périls et la mort ; on peut supposer que cela comprend aussi les conflits que leur recherche acharnée peut générer. E, IV, 37, scolie 2 constate cet état conflictuel entre les hommes, en tant qu'ils sont déterminés par leurs passions et l'attachement que celles-ci génèrent en eux, de diverses manières, les opposant les uns aux autres. Le TP et le TTP reviennent aussi sur ce constat.

4 Nous entendons par-là sa tentative, fondée sur un réalisme politique, au sens machiavélien du terme, d'élaborer les moyens institutionnels pour pallier les comportements problématiques des hommes indépendamment du processus de réforme éthique qu'ils peuvent entreprendre pour parvenir à un état de paix et de liberté plus authentiques ; nous y reviendrons.

5 On peut penser aux recommandations très pragmatiques de Spinoza sur la manière de gérer le désir de gloire et, réciproquement l'envie ou la haine que ce désir peut engendrer ; cf. TP, VII. Le TTP analyse avec une grande précision les moyens qu'a trouvés Moïse pour attacher les Juifs à leur patrie et les inciter à respecter les lois *par amour* ; cf. TTP, XVII. Nous y reviendrons ensuite à propos des facteurs de l'attachement.

Le narrateur mis en scène dans le prologue du TRE entreprend, quant à lui, de viser un *autre type de bien* (à la place de ces trois types de biens récurrents) dans *la perspective d'une vie plus heureuse*. Or, il constate qu'il ne peut viser cet autre bien, sans abandonner la poursuite des premiers, ou du moins sans modifier sa manière de les rechercher et, par conséquent, sans modifier sa vie même, en tant qu'elle est structurée – orientée et rythmée – par l'attachement à ces biens. La distinction que nous proposons entre ces différentes formes d'attachement, selon l'objet auquel on est lié et on se lie, est déjà, en partie du moins, une manière d'analyser abstraitement l'expérience au sein de laquelle ces trois formes d'attachement sont indissociables : l'attachement à certains types de biens s'articule aussi, par suite de celui-ci, à un attachement à une manière de vivre et à certaines croyances qui en découlent et lui donnent sens. L'attachement à l'argent, par exemple, et sa poursuite effrénée peut aller de pair avec l'attachement à un certain mode de vie, permis par cette richesse accumulée, et avec l'idée selon laquelle une vie est réussie quand on peut se procurer tout ce que l'on veut, pour nous et nos proches.

Notons qu'ici « bien » (soit le terme classique pour aborder, en philosophie morale le plus souvent, la question du désir et étudier plus largement ce à quoi les hommes aspirent), ou « chose » (soit le terme que Spinoza utilise pour désigner indistinctement tous les « modes » qui existent et que l'on peut distinguer par une certaine unité¹), ont un sens large et indiquent surtout cet *objet* auquel on peut se rapporter, avec lequel on peut être en lien en tant qu'il produit des effets en nous et que l'on peut agir sur lui ou vis-à-vis de lui². Conformément à la primauté ontologique de la relation, que nous avons mise en évidence avec l'approche structurelle, cela peut sembler schématique et en partie illusoire d'isoler ainsi un sujet et un objet en relation. Mais nous admettons cette représentation schématique en tant qu'elle rend compte de l'expérience que font les hommes, dans un premier temps, de leur rapport aux autres choses. L'attachement consiste donc en cette *relation* durable, préférentielle et potentiellement

1 E, II, définition 7 : « Par choses singulières, j'entends les choses qui sont finies et ont une existence déterminée ». Les limites et la détermination d'une chose ne dépendent pas tant des limites corporelles (toute chose n'est pas un corps) mais dépendent des causes de cette choses et des effets qu'elle produit.

2 Lorsqu'il s'agit, dans le prologue du TRE, d'énumérer les trois types d'objets auxquels les hommes s'attachent communément, Spinoza est des plus vagues, employant simplement la formule démonstrative « *haec tria* ». Il réserve le terme de « bien » (*bonum*) au « bien suprême » que le narrateur décide résolument de poursuivre, abandonnant ces *haec tria*, objets courants qui conduisent plutôt les hommes à leur perte. La difficulté qu'il y a à désigner ce avec quoi l'on est en relation vient du fait que, précisément, ces *objets* ne correspondent pas à des choses objectivement et distinctement données. Gilles Deleuze, dans son analyse du désir, inspirée en partie par sa lecture de Spinoza, contesterait même cette distinction entre un sujet désirant (ou s'attachant ici) et un objet, en tant que le désir est un « agencement » et repose sur différents degrés et types de connexions qui ne se laissent pas élucider par une simple relation de sujet-objet. Cf. Gilles Deleuze, Félix Guatarri, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

excessive et exclusive à un *objet* que l'on juge être un bien et pour lequel alors on s'affaire, mettant tout en œuvre pour l'acquérir et le conserver, au risque parfois d'en mourir. Le lien affectif vécu vis-à-vis des *personnes* peut de même être compris à partir de ce premier type d'attachement. Mais la relation d'attachement vis-à-vis d'une personne, soit un semblable, capable d'affects et de comportements semblables en retour, a des caractéristiques et des conséquences bien particulières que nous préciserons au moment d'étudier les différents liens qui existent *entre les hommes*.

Des idées

On peut en effet observer un deuxième type d'attachement qui consiste en une adhésion, parfois tenace, à des *idées* cette fois-ci, qu'elles soient vraies ou fausses. Le phénomène qui alerte Spinoza de nouveau et l'incite à rendre compte de cette expérience est le suivant : les hommes *ont tendance à admettre (amplecti)* des préjugés, qu'ils *tiennent pour vrais* et auxquels ils s'attachent *même quand l'expérience* (ou l'Écriture biblique dans le contexte du TTP) *contredit* ces croyances. Là aussi l'attachement tend à devenir exclusif dans la mesure où l'adhésion aux préjugés « empêche » les hommes de connaître véritablement, et notamment « d'embrasser (*amplecti*) l'enchaînement des causes »¹. C'est ce que révèle l'appendice de la première partie de l'*Éthique*, où Spinoza, ayant démontré dans toute la première partie la nécessité qui régit l'existence de toute chose, prend soin alors d'expliquer et de passer au crible de la raison les préjugés auxquels les hommes s'attachent encore – celui de l'intentionnalité et de la liberté de leurs actes, d'où découle toute une série d'autres préjugés, résultant du fait que les hommes projettent sur les autres choses les conclusions qu'ils ont tirées de l'expérience qu'ils font d'eux-mêmes. Face à l'illusion de certains penseurs selon laquelle les hommes seraient dotés d'une faculté d'adhérer (*facultas assentiendi*) ou de refuser leur adhésion (*dissentitur*) et de suspendre leur jugement, Spinoza oppose ensuite le constat factuel d'une adhésion non délibérée aux idées² – constat qu'il faut expliquer plutôt que de condamner les hommes qui s'attachent à des préjugés erronés. Dans l'appendice de la première partie, le processus de l'attachement s'explique d'abord, dans sa genèse, par la *satisfaction* que les hommes trouvent dans les préjugés, en tant que ceux-ci tiennent lieu d'explication du monde, à la place d'une explication rationnelle difficile à établir. Le fait ensuite que l'attachement dure

1 E, I, appendice.

2 C'est ce que nous avons expliqué dans les préliminaires relatifs à l'illusion de liberté à propos des réponses que Spinoza apporte aux potentielles objections, d'inspiration cartésienne essentiellement, qui pourraient lui être faites. Cf. E, II, 49, scolie.

au-delà de l'expérience contradictoire s'explique par la *préférence d'une certaine tranquillité d'âme* à l'incertitude propre au doute et à la remise en question. Cette résistance à une possible réforme de son entendement explique que le simple fait d'abord d'admettre une idée devient peu à peu un attachement *durable* et configure une conception du monde elle-même durable, selon laquelle seront interprétées d'autres expériences et déterminées d'autres pensées et actions. De nouveau, l'attachement est le corollaire d'une manière particulière de penser, et *in fine* de vivre – il en dépend, mais il la détermine aussi en retour. Il en est de même pour l'attachement aux choses et aux habitudes : il est souvent plus facile de rester attaché à ce qui est connu plutôt que de traverser cette phase inconfortable du doute et du changement, alors même que le connu peut être insatisfaisant et se révéler contraire à notre utilité. Plus précisément, un premier lien d'attachement semble se renforcer de lui-même en disposant le désir et les attitudes des individus. Ceux-ci finissent par ne pouvoir désirer et agir plus que de cette façon, c'est-à-dire en fonction de cet attachement qui définit dès lors leur existence même.

Notons que l'attachement n'est pas d'emblée négatif, ni par son intensité, ni par son objet – le verbe *amplecti* désigne l'adhésion au vrai comme au faux¹ et l'adhésion à certaines croyances, comme les dogmes religieux, peut inciter aussi bien à la piété et à une attitude juste et charitable² qu'au dogmatisme et au fanatisme³. L'attachement est aussi facteur de continuité dans une existence singulière, et même facteur de constance dans une attitude éthique. Mais il devient problématique, pour un individu ou un groupe, quand il fige, voire exclut, les possibilités d'enrichissement de ses connaissances et de ses aptitudes, comme les possibilités de correction de ses préjugés et d'un comportement néfaste pour soi et pour les autres.

L'attachement aux idées est donc, lui aussi, lié à des enjeux cruciaux dans l'œuvre de Spinoza : un enjeu épistémique quant aux modalités d'interprétation de l'expérience et d'élaboration du savoir ; un double enjeu politique quant à la disposition des citoyens à obéir

1 La définition du verbe latin indique plutôt l'empressement avec lequel on admet quelque chose, une idée ici, que l'intensité avec laquelle on va s'y attacher. Mais cette facilité et donc cette rapidité dans le fait d'admettre une idée peut être interprétée comme étant déjà une partie du problème que pose l'attachement à des idées erronées : ce n'est pas une recherche minutieuse de la vérité qui nous conduit à admettre ces idées. Par ailleurs, Spinoza utilise ce verbe à de nombreuses reprises dans le TTP en cherchant ce qui permet aux hommes d'« embrasser » de la meilleure manière la connaissance de Dieu, par le biais de l'Écriture.

2 TTP, XIII. Selon Spinoza, les dogmes religieux, comme les prophéties, peuvent être admis et ont une légitimité s'ils incitent à agir selon la justice et la charité, favorisant une vie bonne pour les hommes.

3 TTP, XX, entre autres. Spinoza écrit précisément le TTP pour s'opposer aux autorités religieuses excessives qui contredisent la liberté de penser de chacun sans même viser ce qui est réellement utile aux hommes, cherchant plutôt à les contraindre et à les soumettre par un système de croyances.

et à agir en vue de la concorde¹ et quant à la défense de la liberté de penser, face à l'entreprise idéologique que peut mener un État tyrannique ou une autorité philosophique, religieuse, culturelle ou morale, en tentant d'imposer certaines croyances aux citoyens, plus généralement aux individus². De nouveau, l'attachement aux idées est bien souvent source de conflits entre les hommes, ce qui incite Spinoza à analyser les conditions nécessaires à la paix et à une possible recherche de la vérité.

Des habitudes et manières de vivre

Un troisième type d'attachement peut être observé : il s'agit de l'attachement à des habitudes, et, plus globalement, à une manière de vivre particulière. Nous avons esquissé déjà la façon dont l'attachement à une manière de vivre s'articule avec l'attachement à des biens ou à des idées. Deux cas de figure permettront de mieux saisir en quoi consiste ce troisième type d'attachement : celui du narrateur du prologue du TRE qui décide de changer de manière de vivre, de s'attacher à une nouvelle manière de vivre, et celui du peuple hébreu qui, au contraire, refuse de changer de manière de vivre, de s'en détacher.

Pour ce qui est d'abord du narrateur du prologue, nous constaterons qu'ayant pris conscience de la vacuité des biens qu'il poursuit mais aussi des « avantages » que lui procurent ces biens, notamment les richesses et l'honneur³, il tente dans un premier temps de rechercher un bien véritable, capable de lui octroyer une joie durable, *tout en gardant son premier mode de vie*, c'est-à-dire « sans changer l'ordre ancien ni la conduite ordinaire de (sa) vie (*ordo et commune vitae meae institutum*) »⁴, consistant par exemple à donner la priorité au succès de son commerce sur toutes les autres activités de son existence, ou à faire valoir à tout prix son succès auprès des autres. Cela témoigne de son attachement aux objets que sont la richesse et les honneurs, mais aussi de l'attachement plus global et plus complexe vis-à-vis de ce qui structure son existence, à savoir ses relations aux autres et aux autres choses, ainsi que la temporalité qui en découle, en d'autres termes l'agencement de ce qui lui arrive et qu'il entreprend, que l'on comprend ici par la notion d'« ordre ».

1 Refuser d'obéir, désobéir, être séditieux peut relever d'un manque d'attachement aux lois et aux institutions de l'État dans lequel on vit, en raison d'une inconstance générale déterminée par la variabilité de nos affects et de nos idées ; mais cela peut s'expliquer aussi par un attachement concurrent à des idées et à une manière de vivre incompatibles avec ces lois, ces institutions et ce qui les fondent.

2 TTP, XX, 2 et 9. Bien que les hommes ne puissent pas renoncer à leur liberté de penser et relever absolument du droit d'autrui, Spinoza constate que « le jugement d'un homme peut être subjugué de bien des façons, et à un point presque incroyable – de sorte que, sans relever directement du commandement d'un autre, il soit pourtant suspendu à la parole de cet autre (...) ».

3 TRE, §1.

4 *Ibid.*

Cet attachement plus global conduit le narrateur à associer « *sa vie* » à cette manière de vivre devenue habituelle pour lui. L'usage du possessif est intéressant : il ne s'agit plus seulement de *la* « vie commune », c'est-à-dire ordinaire mais aussi commune aux hommes, et même au « vulgaire » qui vit les choses spontanément telles qu'elles se présentent communément aux hommes qui n'en réinterrogent pas la valeur ni le statut¹. Mais il est question, plus précisément, de la conduite ordinaire, ou commune, de *sa vie*. Non pas qu'il témoigne par-là d'une originalité – il vit comme la plupart des hommes cette vie ordinaire – mais cet *institutum*, dont il parle et qui désigne l'agencement de ses actes, de ses pensées, de ses affects, selon les liens qu'il entretient aux choses, structure ce qui est devenu *sa vie* et dont la modification se heurte à des résistances. Ces dernières témoignent, en creux, d'un attachement à cette manière de vivre qui le caractérise en propre désormais. L'habitude est donc tout autant le facteur et l'objet de l'attachement. Nous reviendrons ensuite sur le processus par lequel on s'attache *par* habitude, mais on constate dès à présent qu'une habitude, un enchaînement régulier d'actes et de pensées, peut elle-même être l'objet de l'attachement, dans la mesure où l'on s'en satisfait et où la modification de cette manière d'agir et de penser serait plus coûteuse.

Là aussi, comme dans le cas de l'abandon des préjugés, il nous faudra étudier les causes de la résistance, ou, réciproquement, de la force de l'attachement : le prologue mentionne l'incertitude qui porte encore sur le nouvel objet à rechercher et sur la joie que pourrait procurer la nouvelle manière de vivre qui s'ensuivrait. Dans ce cas de figure pourtant, la *décision* de s'attacher à un autre type d'objet, ainsi qu'à une autre manière de vivre, est bel et bien prise. Le narrateur réalise que l'ancien *institutum*, institué par l'agencement commun de la vie humaine et non par sa décision propre, ne peut perdurer ni coexister avec la recherche de ce nouvel objet, dont la poursuite est finalement reconnue comme étant vitale. On peut dire que l'attachement existentiel au fait même de vivre, au sens de vivre pleinement en jouissant d'une joie véritable, parce que durable, surpasse un attachement circonstanciel, déterminé historiquement, vis-à-vis d'une manière de vivre particulière et en même temps ordinaire, commune aux hommes. La reconnaissance de la valeur de cette vie plus authentique motive finalement le narrateur du prologue à abandonner la « conduite ordinaire de sa vie » pour s'attacher à une autre manière de vivre, sensée le conduire à ce bien véritable².

1 Cette mention de la « vie commune » ouvre le prologue du TRE à propos de ce qui arrive « le plus fréquemment » et nous l'étudierons plus précisément au moment d'analyser les facteurs de l'attachement.

2 Nous reviendrons sur cette distinction entre l'attachement existentiel à sa vie et l'attachement circonstanciel à une manière de vivre, ainsi qu'à ce moment crucial de passage d'une manière de vivre à une autre, en étudiant ce que révèle l'approche existentielle de la vie humaine justement.

L'action délibérée de *s'attacher* à instituer et à suivre une nouvelle manière de vivre a un sens différent du phénomène de l'attachement étudié jusqu'ici. Nous devons par la suite distinguer, comme on le voit à l'occasion de ce cas de figure, des formes d'attachement plus ou moins actives, plus ou moins délibérées, en vue, ensuite d'interroger leur articulation avec une possible liberté, ou libération. S'attacher à une nouvelle manière de vivre vient traduire, dans le prologue toujours, l'expression « *darem operam* » qui indique le fait de se consacrer à quelque chose, d'y accorder son attention, d'y concentrer ses efforts : à l'affairement des hommes qui poursuivent des biens récurrents dans leur vie ordinaire s'oppose l'activité délibérée et sans cesse re-choisie de concentrer son attention sur l'institution de cette nouvelle manière de vivre. De même, le verbe *accingere* qui indique d'abord l'action de ceindre quelque chose¹, de s'attacher à *soi* quelque chose, souligne la spécificité de l'action qui consiste à se donner à *soi* et délibérément, du point de vue de celui qui le fait, une nouvelle règle de vie. Nous étudierons les conditions d'un attachement libérateur, que l'on caractérisera davantage alors d'*engagement*, au moment d'étudier les seuils par lesquels un individu peut modifier sa manière de vivre.

Dès à présent cependant le problème de l'attachement à une manière de vivre, ou au contraire la nécessité de s'en détacher, souligne à nouveau le fait que, au plan théorique, il est impossible de penser la vie indépendamment des formes qu'elle prend, et que, au plan pratique, la forme que prend la vie, ou qu'on lui donne, est une question vitale – de vie ou de mort – ou du moins une question existentielle, où l'on se demande ce qui fait que cette vie est la sienne, que l'on peut s'y reconnaître. Le narrateur du prologue du TRE cherche à changer de manière de vivre non par curiosité et goût de la différence, comme on irait vivre dans un autre pays, selon les rites et les coutumes d'un autre peuple², mais par nécessité, à la manière d'un malade qui « voit la mort imminente » et se doit de chercher un remède « de toutes ses forces ». Le remède permettant au malade de retrouver un équilibre organique viable correspond ici à l'institution d'une manière de vivre susceptible d'assurer un équilibre psychique et affectif plus favorable au narrateur qui constate l'insatisfaction à laquelle sa vie actuelle le conduit³.

1 Les reins sont souvent évoqués dans la Bible comme le lieu tant de la force physique que de la vigueur morale, que l'on ceint de justice ou de fidélité. Cf. Alexandre Westphal, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Paris, Empreinte Temps présent, 2004 (1960). Il renvoie à Deutéronome 33.11, 1 Rois 12.10, Psaumes 66.11, pour la force physique, et à Ésaïe 11.5, Éphésiens 6.14, pour la vigueur morale.

2 Le goût de la nouveauté peut expliquer l'instabilité de certaines relations, soit l'infidélité ; Spinoza évoque ce problème au sein des États et des cités où les citoyens, les jeunes en particulier, sont tentés d'aller vivre ailleurs. D'où, réciproquement, la recherche des États pour s'attacher leurs citoyens, ou faire en sorte que ceux-ci obéissent de leur plein gré ; en témoigne les rites et l'idéologie de la théocratie hébraïque, sur lesquels nous reviendrons ensuite. TTP, XVII.

3 TRE, §2 ; nous y reviendrons là aussi avec l'approche existentielle puis quand il sera question des seuils.

Le deuxième exemple d'attachement à une manière de vivre que l'expérience donne à voir est celui des Hébreux : le problème se révèle avec la même intensité mais dans un mouvement inverse dans la mesure où les Hébreux voient au contraire un risque de mort, ou de disparition, dans l'adoption d'une nouvelle manière de vivre, et face à un changement qui s'impose à eux de l'extérieur, par une cause étrangère plutôt que par une prise de conscience intime. Les Hébreux se caractérisent par leur attachement à des idées, ou croyances, et nous avons évoqué le lien réciproque entre cet attachement et l'attachement à une manière de vivre : en effet, les dogmes incitent à vivre d'une certaine façon et inversement les institutions qui déterminent la vie commune, partagée par les citoyens, incitent à la ferveur et à la dévotion. Dans le TTP, Spinoza s'intéresse très précisément à la façon dont la vie des Hébreux est instituée dans ses moindres détails, par des lois, des rites, une temporalité commune, en vue précisément de susciter leur attachement à un Dieu personnel et au contenu de croyances de leur religion, mais aussi à leur propre peuple, au mode de vie qui le structure et lui permet de durer en tant que peuple. On retrouve ainsi l'enjeu de l'identité qui a traversé chacun des types d'attachement et on peut là aussi interpréter l'évocation des Hébreux par Spinoza non seulement comme une référence à un exemple historique mais aussi comme la présentation d'une autre figure typique¹ permettant à son tour de dévoiler le fonctionnement et les conséquences d'un certain type d'attachement qui s'incarne de manière presque schématique dans cette figure.

L'approche structurelle adoptée par Spinoza parallèlement à son attention pour l'expérience des hommes, d'une part, et l'analyse du fonctionnement des affects, d'autre part, celle de l'amour et du désir notamment, empêchent de se fier totalement à la façon dont les hommes eux-mêmes perçoivent leurs actions, à savoir selon une structure intentionnelle dans laquelle les différents types d'objets que nous avons étudiés sont la cause finale de leur attachement . Du point de vue phénoménologique, c'est-à-dire ce que les hommes perçoivent de leurs propres désirs et actions, ces objets sont bien visés et recherchés. Et les hommes se croient la plupart du temps libres de les poursuivre voyant dans leur propre affairerment un réel engagement pour ce à quoi ils aspirent. Le fait, nous l'avons montré, qu'ils sont parfois prêts à mourir pour l'objet de leur attachement, peut être vécu, de leur point de vue, comme un

¹ Le statut de la figure des Hébreux n'est bien sûr pas le même que celui des figures que nous avons évoquées plus haut, relativement aux amours immodérées – l'ambitieux, l'avare, etc. Nous proposons en annexe une réflexion plus détaillée de la définition et du rôle rhétorique de ce que nous appelons une « figure ». Pour suivre l'approche expérientielle et existentielle qu'adopte aussi Spinoza, l'attention à ces figures est déterminante.

engagement radical. Ils attribuent bien souvent à ces objets une valeur absolue, ignorant ce qui en réalité les dispose à désirer ces objets. Le recul que permet l'approche structurelle pousse à rechercher au contraire les causes efficientes de l'attachement, soit les multiples facteurs qui président à sa constitution et à son renforcement. Mais l'expérience elle-même, en tant que lieu de questionnement et d'enseignement, peut conduire à la recherche de ces facteurs. En effet, lorsque l'attachement devient excessif ou problématique, qu'il conduit paradoxalement à la souffrance ou à la mort, l'expérience interpelle et pousse à chercher une autre explication que celle du choix délibéré et de la valeur absolue de ce qui est désiré. Du moins, l'expérience, quand elle paraît ainsi contradictoire, peut conduire à mettre à l'épreuve de la raison ce que les hommes prétendent à propos d'eux-mêmes ; non pour les juger s'ils sont dans l'erreur, mais avant tout pour les comprendre et pour déceler les conditions selon lesquelles ils peuvent être disposés à modifier leurs croyances et leur comportement. C'est ce que Spinoza entreprend dans l'*Éthique*. C'est ce qu'entreprend aussi, en première personne, le narrateur du TRE qui prend conscience de lui-même de la nécessité de modifier ses relations d'attachement et sa manière de vivre. Constatant que les biens qu'il poursuit ne le satisfont pas durablement ni réellement en définitive, il s'interroge sur ce qui l'a conduit à les désirer et à s'y attacher. L'intérêt de l'approche expérientielle ici, qu'elle soit menée en première ou en troisième personne, en s'observant soi-même ou bien les autres hommes, c'est qu'elle permet la recherche des causes des phénomènes tout en tenant compte des motifs, c'est-à-dire des *raisons d'agir* des hommes, dont ils ont eux-mêmes plus ou moins conscience.

On perçoit bien, dès à présent, les enjeux pratiques sous-jacent à cette étude : la connaissance des différentes causes affectives de l'attachement, ainsi que l'orientation du désir qui caractérise les hommes, permet d'influencer, de modifier ou encore de reconfigurer les liens particuliers d'attachement qui déterminent l'attitude des hommes, en jouant précisément sur ces causes. Au plan éthique, cet enjeu est en effet au cœur de la démarche de Spinoza que l'on pourrait reformuler ainsi : reconfigurer nos liens et notre implication dans ces liens aux autres et aux choses qui nous entourent, pour être plus libre et plus heureux ; ce qui suppose précisément d'en comprendre la teneur et les modalités de constitution. C'est ce qu'entreprend le narrateur du TRE et ce à quoi nous dispose le cheminement de l'*Éthique*. De même dans le champ socio-politique où il s'agit de réguler, voire de configurer la conduite des individus : pouvoir susciter ou orienter l'attachement des citoyens à l'égard de la patrie, du peuple, des lois ou encore des gouvernants eux-mêmes, par amour ou par crainte, constitue un levier extrêmement puissant et efficace. Et réciproquement, pour les citoyens, pouvoir s'attacher à un

gouvernement qui assure certaines conditions de vie ou au contraire se libérer d'un gouvernement tyrannique qui les asservit par les ressorts affectifs de l'attachement, est crucial.

III. Facteurs de l'attachement : processus de constitution et de renforcement

Le fait d'abord que Spinoza remarque que les hommes ont tous une tendance ou un « penchant naturel » à s'attacher aux préjugés¹ mais aussi à certaines choses et à certaines manières de vivre, comme nous venons de le voir, indique une première piste de réflexion pour comprendre la façon dont le processus de l'attachement a lieu et peut se renforcer dans le temps. Quels genres de facteurs cette idée de tendance commune aux hommes conduit-elle à rechercher ?

1. 1. Une tendance commune aux hommes

La notion de tendance vient réinterroger l'articulation entre les deux ordres de nécessité causale mis au jour par l'approche structurelle : celui de l'enchaînement des causes dans l'agencement des choses, ou parties de la nature, et celui de l'effort propre à chaque chose, selon lequel les hommes eux-mêmes persévèrent dans leur être. Ces deux ordres sont indissociables dans la philosophie de Spinoza et obligent à interpréter l'idée de tendance en tenant compte de cette articulation. Si le terme de « tendance » (*propensio*) n'apparaît que deux fois dans l'*Éthique*² et ne concerne que l'adhésion aux préjugés, on peut le rapprocher par son sens et sa dualité, de la notion de « disposition » qui exprime aussi bien une configuration des parties du corps (*constitutio*) et une aptitude, une capacité à agir d'une certaine manière, voire une habitude caractérisant un tempérament et une manière de vivre (*ingenium*). Jacques-Louis Lantoine, qui a étudié cette notion chez Spinoza, souligne sa spécificité dans la mesure où, à la différence d'autres philosophes, il maintient ensemble ces deux sens de « disposition » : d'une part, un « certain champ d'effets possibles » donné, statique, dû à une certaine configuration spatiale des choses et du corps humain, et, d'autre part, l'orientation du *conatus*, de l'effort ou du désir dynamique selon lequel l'homme persévère dans certaines attitudes, certaines

1 E, I, appendice.

2 Première occurrence : E, I, 15, scolie, à propos du préjugé selon lequel la substance est divisible ; on retrouve la référence à ce préjugé, qui est de nouveau qualifié de « tendance naturelle », dans la lettre 12 du 20 avril 1663 adressée à Meyer. Deuxième occurrence : E, I, appendice, à propos du préjugé de la finalité.

activités¹. Il en est de même pour la « tendance » que l'on pourrait croire ne relever que de la nature humaine. Mais Spinoza explique ce qui semble se faire *naturellement* chez les hommes par cette double source de détermination. Dans cette perspective, le concept de « disposition » permet de souligner la dimension plastique du corps et de l'esprit humains², susceptibles de se modifier au contact des choses extérieures et des expériences³. Il met également en évidence la dimension singulière des aptitudes et habitudes acquises par chaque homme, ou potentiellement chaque peuple, au fil des événements vécus, au sein d'un itinéraire pourtant continu⁴. En ce sens, l'attachement à telle ou telle chose peut être dit relever d'une disposition, propre à tel ou tel individu, dans certaines circonstances et selon son itinéraire propre.

Mais Spinoza constate, à propos de la « tendance » à embrasser certains préjugés, que celle-ci est *commune* aux hommes, ou du moins à la plupart des hommes, et doit donc pouvoir s'expliquer par des caractéristiques universelles de la forme de vie humaine, soit de la constitution de l'homme lui-même et de l'agencement de son environnement. On peut comprendre la « tendance » comme ce qui se fait « souvent et le plus aisément »⁵. Il n'est pas exclu que les hommes agissent et, en l'occurrence pensent, autrement, mais ce qui se fait le plus spontanément⁶ pour eux, c'est d'embrasser ces préjugés. Il faut donc chercher, parmi les facteurs de l'attachement, ce qui explique cette facilité et cette récurrence qui indiquent la tendance humaine à s'attacher à certaines idées, à certaines choses ou à certaines habitudes. Il faut chercher ensuite quels sont les mécanismes de renforcement qui entérinent cette tendance et en font une manière de vivre, de penser et d'agir, non seulement récurrente mais aussi durable – cette durée caractérisant l'attachement. Ces facteurs relèvent tout autant de la nature humaine et du fonctionnement propre de l'homme que de son environnement. On peut en distinguer trois types : le premier associe la recherche de l'utilité et de la satisfaction à la disponibilité des

1 Jacques-Louis Lantoine, *L'agent automate. Le concept de disposition chez Spinoza*, Thèse de doctorat, soutenue en 2016 à l'ENS de Lyon, pp.37-39. « 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 dynamique. » (p.39).

2 *Ibid.*, p.42.

3 Au contraire, le concept de *constitutio* indique un état du corps à un moment donné.

4 *Ibid.*, p.42. Cela permet de comprendre le lien entre ce que Spinoza nomme les dispositions et ce qu'il identifie comme *ingenium*, caractère ou manière d'être, propre à chacun, selon l'expérience vécue, selon ces dispositions acquises et leur articulation chez chaque individu ou peuple. Nous reviendrons sur ce terme d'*ingenium*.

5 E, I, 15, scolie.

6 D'après ce que nous avons dit de la double origine de la tendance chez Spinoza – nature humaine et agencement des choses – on comprendra que la spontanéité ne peut pas non plus avoir son sens habituel, de ce qui se fait sans cause extérieure ; elle n'est pas ici l'expression de la seule nature des hommes mais elle est aussi l'effet de leur vie commune. Est spontané ce qui se fait d'abord dans la vie des hommes, indépendamment de toute institution plus délibérée, ou au moins plus consciente, de la part de chacun.

biens ; le deuxième découle du premier et relève, du fait de la répétition, de l'habitude ; le troisième repose sur la dimension imaginaire du lien et relève de l'idéologie, ou plus largement de la disposition de l'esprit.

2. Premier facteur : rechercher son utile, ou l'enjeu de la satisfaction...

En observant les autres et en interrogeant ses propres aspirations, on peut faire l'hypothèse que les hommes s'attachent à des choses, des idées ou des habitudes parce qu'ils y trouvent d'abord un intérêt et une certaine satisfaction. Le narrateur du prologue du TRE en témoigne : même s'il est amené à remettre en question la valeur des biens communément recherchés par les hommes, il constate en même temps les avantages (*commoda*) que l'on peut tirer de ces biens ¹ – avantages qui justifient l'attachement à leur égard. L'argumentation de la quatrième partie de l'*Éthique*, qui traite de la conduite des hommes, se structure à plusieurs reprises autour de cette même distinction entre les avantages et les dommages (*commoda /damnum*), entre ce qui est utile et qui nous sert (*prodesse*) et ce qui est nuisible et qui nous dessert (*obesse*)², d'où découle enfin la distinction entre ce que l'on considère être bon et ce que l'on considère mauvais (*bonum/malum*). Pour éprouver cette hypothèse du facteur de l'utilité, on peut chercher dans l'expérience, au prisme du double registre de causalité mis au jour par l'approche structurelle, comment, d'une part, s'exprime l'effort qui caractérise l'essence même de l'homme et qui consiste précisément à rechercher *ce qui lui est utile* pour persévérer dans son être³ et quelles sont, d'autre part, les causes extérieures qui sont sources de satisfaction pour les hommes, les déterminant à les désirer. Il faut comprendre également ce qui conduit, à partir de cette recherche de l'utile et de cette rencontre d'objets satisfaisants, à des relations spécifiques d'attachement. Car le seul fait de rechercher et d'user des biens pour notre utilité n'explique pas encore que nous entretenions un lien durable, préférentiel et impliquant envers ces choses. Nous avons posé ce problème précédemment en montrant comment la satisfaction ou la satiété peuvent au contraire mettre fin à la relation puisque nous n'y trouvons plus alors d'utilité.

1 TRE, §1. Le narrateur constate ces avantages, de l'honneur et des richesses plus précisément. Il ne mentionne pas le troisième type de biens auquel aspirent communément les hommes, à savoir les plaisirs des sens. Nous reviendrons sur la satisfaction trouvée dans chacun de ces types de biens.

2 La construction étymologique de ces deux verbes est particulièrement intéressante dans la mesure où elle désigne déjà en elle-même ce que signifie « être utile » : *prod-esse* peut être traduit littéralement « pour être ». On trouve encore deux autres verbes qui permettent de distinguer ce qui nous porte tort ou nous apporte des avantages : *inferere* et *adferere*. De nouveau, ces verbes indiquent bien ce qui est en jeu : les choses extérieures soutiennent-elles notre propre effort (le verbe *fero, ferere* signifie porter) ou non ?

3 E, III, 7 et E, IV, 24.

Ce qu'est l'« utile »

Dans la mesure où l'essence même de l'homme consiste en cet effort pour persévérer dans son être, et par conséquent en cet effort pour rechercher ce qui est utile à cette persévérance, tout désir se fonde sur l'aspiration à exister, à pouvoir conserver son être et à échapper à la destruction¹. Spinoza fait de cette recherche de l'utile la règle fondamentale de l'action humaine². C'est donc à partir de cette règle que l'on peut comprendre tout comportement humain – de l'attachement le plus problématique à des relations plus libératrices et vertueuses³. Spinoza souligne en effet que cette règle de l'utilité est aussi au fondement de la vie bonne – vertueuse et heureuse. Si une action ou une attitude semble ne pas correspondre à cette aspiration essentielle et aller contre l'utilité de l'homme, il faut chercher des causes extérieures à celui qui agit et comprendre comment ce dernier en vient à désirer cela et à agir ainsi ; ce que nous ferons ensuite en étudiant le rôle que joue l'agencement des choses. Comment se concrétise cette règle de notre action – rechercher ce qui est utile ? Que faut-il entendre par « utile » ?

Ici, la prise en compte des différents points de vue *sur* l'homme et *de* l'homme lui-même est particulièrement importante car elle permet de comprendre la coexistence et l'articulation de deux logiques de définition de l'utile, selon deux conceptions du désir, qui pourraient paraître contradictoires. On insiste souvent sur le fait qu'il y a chez Spinoza un renversement de la conception du désir qui va de pair avec une réévaluation du statut de ce que l'on dit bon ou mauvais, utile ou inutile. Car ce qui est utile, selon Spinoza, c'est d'abord ce que l'on *juge* utile, chacun « selon son affect »⁴. Autrement dit, on ne désire pas un objet parce que cet objet serait utile en lui-même mais, au contraire, on le juge utile parce qu'on le désire – le désir est premier et la qualification de l'objet est relative à celui qui le désire. Dans cette première définition de ce qui est utile et cette première conception du désir, le point de vue *de* l'homme sur son

1 E, IV, 21 : « Nul ne peut désirer être bienheureux, bien agir et bien vivre, sans désirer en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte. » Et démonstration : « (...) En effet le désir (par E, III, définition des affects 1) de vivre bienheureux, c'est-à-dire bien, d'agir bien, etc., est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire (par E, III, 7) l'effort par lequel chacun s'efforce de conserver son être. »

2 Spinoza s'y réfère bien comme à une règle (*ratio*) qui structure le comportement des hommes. Cf. E, IV, 37, scolie 1, où cette règle fait écho aux règles qu'instituent par ailleurs les hommes pour vivre ensemble en paix.

3 Nous reviendrons sur ces distinctions mais nous pouvons indiquer ici l'insistance de Spinoza pour montrer, contre ceux qui voient dans la recherche de l'utile une quête seulement égoïste, la continuité qui existe au contraire entre cette recherche et la vertu, qui ne diffère pas de notre puissance. Cf. E, IV, 20 : « Plus chacun s'efforce de rechercher son utile, c'est-à-dire de conserver son être, et le peut, plus il est doté de vertu (...) » ; et démonstration : « La vertu est la puissance même de l'homme, qui se définit par la seule essence de l'homme (...) c'est-à-dire (...) qui se définit par le seul effort que fait l'homme pour persévérer dans son être. »

4 E, III, 39, scolie.

existence propre et sur ce qui l'entoure est déterminant. Cependant, ce renversement de la conception du désir et de l'utile doit être doublement précisé pour bien en comprendre le sens.

Tout d'abord, dire qu'on juge utile quelque chose parce qu'on le désire ne va pas au bout du problème : pourquoi en effet les hommes désirent-ils telle chose plutôt que telle autre ? Si le désir est premier dans l'évaluation de ce qui est utile, il n'en reste pas moins déterminé lui-même par un ensemble de causes. Il ne suffit donc pas de poser la primauté du désir sur le jugement. Certes le désir constitue l'essence même de l'homme, et se caractérise par sa puissance plus qu'il ne se définit comme un manque, mais il est tout de même *disposé* par des rencontres successives avec les choses extérieures et par les expériences multiples qui suscitent en l'homme différents affects d'intensité variables. En l'occurrence, l'affect de joie qui constitue l'amour, nous l'avons montré précédemment, est l'un des affects déterminants dans l'orientation de notre désir et l'évaluation de ce qui nous est utile. Ce qui nous a réjoui une première fois, ce qui a augmenté notre puissance d'agir nous conduit à le désirer de manière plus ou moins focalisée et exclusive. Notre désir est également *modulé* dans sa puissance, en fonction de la puissance des choses qui nous affectent et de leur convenance avec notre propre nature. La rencontre de différentes choses, selon l'agencement de notre environnement, au fil d'une histoire particulière, doit donc être prise en compte pour comprendre ce qui conduit les hommes à désirer telle ou telle chose, donc à les juger utile et éventuellement à s'y attacher. Un affect résultant tout autant de la nature et de l'état momentané du corps extérieur que de la nature et de l'état momentané de notre propre corps, l'utilité éprouvée dans la satisfaction qu'il y a à posséder ou à consommer telle ou telle chose, ne dépend ni entièrement de la chose rencontrée – qui serait alors un bien absolument – ni entièrement d'un désir seulement subjectif. Elle dépend de la nature de l'homme, des conditions de son existence *et* de la nature des choses qui l'entourent et conviennent plus ou moins avec ce qu'il est et avec ce dont il a besoin en raison de la constitution de son corps et de son esprit¹. C'est cette convenance entre certaines choses et nous qui explique la possible augmentation, ou bien, dans un premier temps, la stabilisation de notre manière d'agir – dans les deux cas, la convenance des choses extérieures avec notre nature et notre état explique la satisfaction que l'on y trouve. Poser la recherche de ce qui nous est utile comme facteur de l'attachement suppose donc d'étudier ces conditions d'existence propres aux hommes et selon lesquelles ils rencontrent tels types de choses plutôt que tels autres – ce que permet précisément l'approche expérientielle.

1 Nous avons expliqué plus haut les modalités de cette convenance avec l'approche structurelle.

Ensuite, la relativité de ce qui est jugé utile, ou bon, peut renvoyer non seulement au jugement subjectif d'*un* individu selon *son* état – le mélancolique juge la musique utile alors que l'affligé la juge mauvaise – mais cette relativité de l'utile peut aussi renvoyer *aux* hommes *en général*, selon leur nature commune et par distinction avec d'autres espèces. Car ce qui est jugé utile, ou bon, dépend de l'état momentané de quelqu'un, ou de sa complexion affective propre, et en même temps de l'essence des hommes, de leur constitution et de la forme de leur vie commune. De là, une deuxième conception de l'utile et du désir : en observant les hommes vivre, en étudiant leur nature et leur statut ontologique, Spinoza identifie ce qui leur est nécessaire *pour* vivre et vivre bien. Sans revenir à une conception transcendante des valeurs, qui voudrait que certaines choses sont bonnes en elles-mêmes, absolument, Spinoza met au jour non seulement la convenance de certaines choses pour l'homme mais aussi la nécessité pour les hommes d'user de certaines choses qui sont alors à désirer, que les hommes *doivent* désirer *s'ils veulent conserver* leur être :

« du postulat 4, p. 2, il suit que nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivions en sorte de n'avoir nul commerce avec les choses qui sont hors de nous (...). Il y a donc hors de nous bien des choses qui nous sont utiles et auxquelles pour cette raison *il faut aspirer (appetenda sunt)* »¹.

La conscience de la finitude de l'homme et de la complexité de son corps, qui a besoin de se régénérer, conduit à considérer des besoins spécifiques aux hommes – des besoins qui orientent leur désir *à la condition* qu'ils les connaissent comme tels *et* que leur désir ne soit pas déterminé plus fortement par autre chose. Il *peut* alors y avoir une continuité entre les deux conceptions de l'utile : les hommes, connaissant leur nature et leur situation, désireront et jugeront utile, chacun pour eux-mêmes mais aussi pour les autres hommes², ce qui leur permet de vivre, et qui est en même temps désirable pour tout homme. Mais il peut y avoir aussi une dissonance entre ces deux conceptions dès lors que le point de vue d'un homme sur sa propre existence et sur ce qui l'entoure est limité et déterminé par des affects. La connaissance de l'homme en général *et* la connaissance de l'enchaînement des causes qui explique la situation singulière de chacun conduit à distinguer ce que les hommes *jugent* utile, parfois à tort, et ce qui leur *est véritablement* utile. Mais Spinoza insiste d'abord, par le renversement de la conception du désir et de l'utile, sur la continuité ontologique de notre effort, qu'il soit déterminé par des causes extérieures ou par la connaissance de notre nature et de nos besoins. C'est ce qu'il réaffirme

¹ E, IV, 18, scolie. Nous soulignons.

² E, III, 31, corollaire.

avec la définition, là aussi novatrice, du droit de nature des individus¹ : chacun est en droit, par nature et tant que l'on ne considère pas les lois communes instituées par les hommes, de rechercher, selon ses propres forces, ce qu'il *juge* utile. Cela ne doit pas empêcher ensuite de distinguer, au plan de l'expérience, différents types de désirs et, avec eux, différents régimes d'activité, ou même d'existence, tels que nous les avons évoqués en traitant du *conatus* avec l'approche structurelle. C'est en réalité un troisième élément qui vient préciser et nuancer l'idée selon laquelle ce qui est utile est ce que les hommes jugent utile selon leur désir et leurs affects.

Nous avons établi la distinction entre différents régimes d'existence en partant des différentes manières dont l'effort qui constitue notre essence se concrétise, et, par conséquent, en partant des différentes formulations, chez Spinoza, de la définition de cet effort. Ce dernier consiste à « persévérer dans son être » ou à « conserver son être » et à maintenir son état, que ce soit en régénérant son corps ou en évitant ce qui pourrait le détruire. Selon cette distinction, ce qui nous est utile est donc à la fois, (1) au sens fort, ce qui *augmente* notre puissance d'agir en nous permettant de *développer* les aptitudes de notre corps et de notre esprit, (2) en un sens plus faible mais essentiel, ce qui régénère notre corps et satisfait nos besoins, nous permettant de rester le même individu dans la durée, et (3) par la négative, ce qui nous permet d'échapper à la destruction et nous protège des dommages. Or, de là s'ensuivent différents types d'attachement qui diffèrent par leurs causes : dans les deux premiers cas, la recherche de l'utile correspond à une *joie* plus ou moins intense qui peut, elle-même, définir un *amour* et un attachement plus ou moins forts. Tandis que dans le dernier cas, l'attachement naît d'une certaine *crainte* et la joie qui lui est associée caractérise la *sécurité* obtenue une fois le mal évité² plutôt que l'amour de quelque chose qui nous aurait procuré cette joie directement. En même temps, ce dernier sens de la recherche de notre utile est en réalité un aspect de l'effort pour conserver son être, dans sa version négative (fuir ce qui est défavorable plutôt que rechercher l'utile directement). Du point de vue structurel de nouveau, nous avons identifié un « régime de base », qui correspondait au sens propre de cet effort, c'est-à-dire au fait de s'efforcer à se maintenir en vie. Mais ce régime de base pouvait s'amplifier quand notre effort est plus puissant et que nous avons un équilibre intérieur suffisamment stable pour vivre davantage de modifications, au contact des autres choses. Ce que nous voyons ici et qui éclaire notre étude de l'attachement, c'est que le régime de base peut être entendu soit, de manière positive en effet, comme le fondement d'un régime plus soutenu d'existence, soit, au contraire,

1 E, IV, 37, scolie 2 ; TP, II, 4-5 ; TTP, Préface, §13 et XVI, 2-4.

2 E, III, scolie 2 : la sécurité est une joie qui naît de « l'image d'une chose que nous avons crainte ».

de manière plus problématique, comme un régime restreint d'existence. Nous disons « restreint » dans la mesure où les seules forces que détient l'individu servent seulement alors à maintenir, dans un équilibre précaire, un même état, en alimentant, comme nous l'avons montré, les images ou les désirs qui nous ont conduit une première fois à une forme de joie. Cette nouvelle distinction éclaire deux aspects du phénomène de l'attachement, aperçus avec l'excursus contemporain à propos de la théorie de l'attachement d'abord, puis avec les différents cas de figure présentés précédemment. En effet, nous avons pu constater que le lien d'attachement peut être, pour l'enfant puis pour tout individu, le support d'une exploration et de la constitution de nouveaux liens ou bien, au contraire, le lieu d'une fixation qui restreint le champ de l'expérience et le développement des aptitudes. L'étude des facteurs s'en trouve complexifiée puisqu'il faut comprendre à la fois quels sont les facteurs qui conduisent à un attachement que nous dirons ouvert et structurant, comme nous avons parlé précédemment des « liens structurants » pour l'individu, et quels sont les facteurs qui conduisent à un attachement qui semble fermé et aliénant, au sens où il soumet l'individu à l'objet de son attachement et à une temporalité répétitive ; lesquels peuvent finir par contredire le mouvement propre de l'effort de cet individu. Le problème plus existentiel qui se pose aux hommes eux-mêmes, et que Spinoza constate par expérience, tient au fait que ceux-ci ne sont pas toujours en mesure de discerner ces facteurs et les différentes modalités de ce qui leur est *véritablement* utile.

À la lumière de cette conception complexe du désir et des différents sens de l'utilité qui en découle, nous pouvons nous arrêter sur trois types d'expériences que Spinoza relève et analyse afin de comprendre les différents types de satisfaction que les hommes peuvent éprouver et où peut s'initier un processus d'attachement.

Expériences de satisfaction (1 et 2)

Le premier genre d'expériences de l'utile correspond à la satisfaction des besoins de base qui peut conduire à une certaine satiété. Le deuxième genre d'expériences est lié à la sécurité qui est une satisfaction indirecte, liée à l'évitement d'un mal. Le troisième genre d'expériences dépend de la réciprocité et la coopération possibles dans les relations humaines spécifiquement. Selon les fonctions de l'expérience énoncées plus haut, ces expériences sont tout autant le lieu d'un enseignement sur la manière dont les hommes vivent les liens qui déterminent leur existence qu'un lieu de questionnement et d'interpellation, dans la mesure où elles font apparaître la nécessité de chercher d'autres facteurs, d'une part, et les problèmes que peut poser un processus d'attachement lié à, ou déterminant un régime restreint d'existence, d'autre part.

Premier type d'expériences de satisfaction : les besoins de base et la question de la satiété.

L'expérience primitive que l'on fait, en tant qu'homme, plus fondamentalement en tant qu'être vivant, et qui se rappelle à nous de manière plus explicite à la vue d'un bébé, c'est l'expérience de nos besoins vitaux : manger, boire, dormir, garder un équilibre physiologique. Cette expérience correspond au postulat que Spinoza pose au cœur de ce que l'on nomme habituellement la Petite Physique dans la deuxième partie de l'*Éthique* et auquel il fait référence dans l'extrait que nous avons cité plus haut afin de déduire que certains biens sont à *désirer* par les hommes : « le corps humain, pour se conserver, a besoin d'un grand nombre d'autres corps qui pour ainsi dire le régénèrent continuellement »¹. Cette régénération du corps caractérise le régime de base d'existence et procure déjà une satisfaction qui consiste, positivement, à maintenir l'équilibre vital qui est propre à son corps, soit à conserver son être, et négativement, à éviter un déséquilibre, voire la destruction de son corps. Spinoza revient régulièrement sur ces biens de base servant à régénérer notre corps, fondant de nouveau toute aspiration à bien vivre sur le désir premier de vivre, de continuer d'exister en acte. Ainsi, l'homme sage lui-même veille à « se refaire et recréer en mangeant et buvant de bonnes choses modérément »². Mais le lien aux choses qui lui permettent de se recréer de cette façon n'est pas seulement un lien utilitaire : il s'agit pour lui d'en « user » *et* de « s'en délecter »³. En d'autres termes, il y a une joie dans l'usage de ces choses qui conservent notre corps, une joie qui nous dispose à les désirer à nouveau, reste à savoir comment. Ici nous avons mentionné les nourritures mais Spinoza ajoute des biens plus divers que ceux que nous associons habituellement aux besoins vitaux, comme les odeurs, les plantes, la parure, la musique, les jeux et les exercices du corps, le théâtre, etc.

Spinoza ancre la réflexion éthique dans une conception de la vie, selon les besoins de base du corps et de l'esprit, mais en ne limitant pas la vie à la survie et en proposant d'emblée une conception riche de ce qu'est vivre, en raison de la complexité de notre être et par conséquent de ce qui est à désirer. Le bébé, cependant, n'a pas encore diversifié ni l'objet de ses désirs ni leur forme d'expression et révèle d'autant plus clairement la nécessité de satisfaire les tout premiers besoins de base. Son équilibre étant encore précaire, la moindre perturbation ou le moindre manque est vécu comme un risque de destruction, et à raison le plus souvent. La

1 E, II, postulat 4.

2 E, IV, 45, scolie.

3 *Ibid.*

joie qu'il trouve dans la satisfaction de ses besoins relève donc autant de cette satisfaction que du fait d'avoir échappé à la destruction ou au malaise – cette satisfaction indirecte dépend du deuxième genre d'expériences.

Parce que le bébé est encore incapable, en grande partie au moins, de rétablir son équilibre propre et de satisfaire lui-même ses besoins, ceux qui l'entourent peuvent être d'autant plus conscients de ces besoins, que le bébé sollicite leur attention et leur soin pour les satisfaire. La théorie contemporaine de l'attachement observe et analyse cette attitude du bébé. Le processus d'attachement commence alors de manière inversée : ce n'est pas le bébé qui s'attache à ce qui lui est utile mais il provoque, chez d'autres, un attachement à son égard, pour s'assurer la satisfaction de ses besoins et le maintien de son équilibre. Nous ne traiterons pas ici de l'attachement spécifique des parents à l'égard de l'enfant mais nous reviendrons ensuite sur cette capacité, inconsciente et involontaire, à faire faire à d'autres ce qui nous est utile. Reste la question de l'attachement à ce qui nous est directement utile.

Spinoza associe la satisfaction de ces besoins de base, servant à régénérer le corps, à la *satiété*, laquelle conduit précisément à la fin du désir, ou à sa modération dans le temps du moins. Le dernier scolie de la troisième partie de l'*Éthique*, qui traite des affects et où l'amour a un rôle central, nous l'avons montré, apporte comme une nuance au fonctionnement qui a été décrit précédemment et selon lequel la joie qui constitue l'amour de quelque chose entraîne le désir de cette chose. Quand cette joie est liée à la satisfaction d'un besoin et peut être suivie, par conséquent, d'un nouvel état du corps que désigne la satiété, elle n'entraîne plus nécessairement le désir de ce qui a causé cette joie, ou pas immédiatement du moins. La satiété, qui équivaut à un changement d'état du corps, contredit et exclut le désir qui était présent. Dès lors, tant que le désir trouve sa mesure dans la satiété qu'apporte la satisfaction de ces besoins, il n'y a pas de réel attachement à l'objet immédiat de satisfaction, puisque les affects liés aux biens désirés et les images de ces choses ne persévèrent pas au-delà de la présence de ces biens, au-delà de la satiété qui les exclut. L'image du lait qui nourrit le bébé et l'affect de satisfaction lié à la tétée disparaissent, ou du moins s'atténuent, une fois que le bébé est rassasié, que son corps a retrouvé un équilibre. Si l'objet, ou son image, persiste, la satisfaction se transforme en dégoût, c'est-à-dire en une sorte d'aversion pour ce qui a d'abord procuré une satisfaction et une forme d'amour. La dimension imaginaire du lien, que nous avons décrit dans l'amour et qui explique que nous continuons d'être lié à l'objet de l'attachement même en son absence, est donc réduite dans ce cas. De même pour l'homme sage évoqué plus tôt : il use et se délecte des

biens avec modération et « non, bien sûr jusqu'à la nausée, car ce n'est plus se délecter »¹. Qu'est-ce qui explique alors qu'il puisse malgré tout y avoir un attachement durable à l'égard de ces biens qui satisfont nos besoins et devraient apporter la satiété ? Pourquoi, par exemple, un enfant peut être particulièrement attaché, au sens cette fois d'une forme de dépendance, au lait qu'on lui donne, au point de refuser de dormir ou de diversifier son alimentation² ? Comment les « plaisirs des sens », en partie liés à ces biens utiles à la vie, peuvent-ils faire l'objet d'un attachement pour nombre d'hommes, comme le constate Spinoza dans le TRE ?

Une première réponse possible tient au fait que le corps humain a « continuellement » besoin d'autres corps pour se régénérer. Si la satiété met fin au désir, cela ne peut être que momentanément. Par conséquent, ce n'est pas la continuité de la joie éprouvée au moment de la satisfaction première, ni la permanence en nous de l'image du bien qui nous a été utile, qui nous dispose à désirer *de nouveau*, mais bien un nouveau besoin du même genre, un nouveau déséquilibre, qui appelle à conserver notre être autant que nous le pouvons. Ce n'est donc pas le mécanisme propre à ce que nous avons appelé avec Spinoza un « délire », soit la fixation de l'esprit sur un objet, qui explique l'attachement à ces biens directement utiles à la conservation de notre corps. Mais on peut faire l'hypothèse que la répétition du besoin et de la satisfaction *avec* un certain type d'objets peut finir par constituer une forme d'attachement vis-à-vis de ces objets, au sens d'une habitude prise à user de ces objets pour satisfaire nos besoins. Il n'y a pas de réel attachement aux biens en tant qu'ils sont utiles et que l'homme doit régénérer son corps, mais l'attachement à des choses *particulières* tient à la satisfaction répétée de ce besoin humain par un objet particulier – un type de nourriture ou un autre, un type d'activité physique ou une autre, etc. Ce qui explique aussi la variabilité et la particularité des liens d'attachements selon les individus. Car c'est l'histoire de chacun, l'environnement dans lequel il se trouve et les rencontres qu'il va faire qui déterminent la particularité de ces liens préférentiels avec tel ou tel type de chose.

1 E, IV, 45, scolie.

2 À ce propos, il est intéressant de remarquer que l'on a pu distinguer l'homme de l'animal, ou même du végétal, par le fait que ces deux derniers n'outrepassent pas leur satiété et régulent naturellement leur usage et leur consommation des choses extérieures qui les régénèrent, à la différence de l'homme qui se livre à la démesure et tombe facilement dans l'excès – selon le *topos* de l'*hubris* humaine. Or, cette distinction n'est pas tenable quand l'environnement change rapidement ou de manière contraignante pour les individus en question : certains animaux domestiques peuvent eux-mêmes outrepasser la satiété et user excessivement de certaines choses, manger trop abondamment et devenir en un sens dépendant de certaines nourritures ; certains arbres, du fait des changements climatiques rapides, en viennent à puiser trop d'eau et à développer un mode de croissance excessif et pathologique pour eux. On ne peut évidemment pas parler d'attachement ou de dépendance au même sens qu'on l'entend pour les hommes mais il semble important de réviser cette distinction afin, certes, de réinterroger la spécificité humaine mais afin aussi de chercher les autres facteurs d'attachement excessif, la seule nature de l'homme, ainsi que ses tendances, n'étant pas suffisantes pour l'expliquer.

Il y a une deuxième réponse possible, et complémentaire, à propos de ce paradoxe de l'attachement à ce qui satisfait les besoins de base et devrait susciter la satiété. La cause d'un tel attachement tient aussi à la *démultiplication* des liens d'attachement à d'autres composantes de l'expérience de satisfaction. Ces liens s'entraînent et se renforcent mutuellement. Il faut considérer la complexité et la singularité de cette expérience. Non seulement une multitude d'objets particuliers peuvent satisfaire ces besoins de base et être jugés utiles, mais en plus les conditions de la satisfaction peuvent varier et être associées à la joie que cette dernière constitue. Apparaissent des liens d'attachement connexes qui ne sont pas directement liés à l'expérience première de l'utilité : d'autres objets peuvent être présents, qui ne sont pas directement utiles mais sont associés à l'expérience de satisfaction (1), celle-ci peut supposer l'intervention d'une personne intermédiaire, comme la mère qui nourrit l'enfant (2), ou encore l'intervention d'un autre moyen intermédiaire permettant de se procurer ce dont nous avons besoin, comme l'argent (3). À cela s'ajoute le fait que les hommes n'ont pas toujours conscience de la multiplicité de ces facteurs et croient être eux-mêmes la cause de leur satisfaction (4). Ces quatre éléments mettent au jour d'autres liens où le processus d'attachement se démultiplie, n'étant plus qu'indirectement lié au facteur de l'utilité conduit à reconsidérer ce qui est utile, ou perçu comme utile.

Si l'on revient au fonctionnement de l'affect d'amour, qui est au cœur de l'attachement, on constate en effet que l'on peut aimer certaines choses simplement parce qu'elles étaient présentes au moment où nous avons éprouvé de la joie¹, autrement dit, elles accompagnaient ce qui était vraiment et directement utile à la conservation de notre corps. L'enfant désirera par exemple être nourri en présence de son autre parent ou de l'animal de la maison, sans que l'un et l'autre ne soient directement utiles à la satisfaction du besoin d'être rassasié. Spinoza constate que l'on peut aussi apprécier et rechercher certaines choses parce qu'elles ressemblent à ce que nous aimons et qui nous a satisfait². Dans la mesure où nous nous efforçons de conserver notre être le mieux possible, nous avons tendance, remarque Spinoza, à vouloir rassembler toutes les circonstances de la joie d'abord éprouvée. Il peut y avoir un lien d'attachement qui se constitue à l'égard de ces choses périphériques et semblables dans la mesure où l'image de ces choses et l'intensité de l'affect de joie demeurent en nous et continuent de nous disposer à désirer ces choses. Mais l'amour de ces choses vient aussi renforcer le lien d'attachement que nous avons à l'objet central de notre satisfaction. Dans ce cas, les liens d'attachement ainsi démultipliés,

1 E, III, 15, corollaire : « Du seul fait d'avoir contemplé une chose avec un affect de joie ou de tristesse dont elle n'est pas elle-même la cause efficiente, nous pouvons l'aimer et l'avoir en haine. »

2 E, III, 16.

loin de se modérer mutuellement ou même de s'exclure, comme nous pourrions l'observer dans d'autres cas de figure, se renforcent au contraire, dans la mesure où ils s'articulent et convergent au sein d'une même expérience de satisfaction. Là aussi, le facteur de la répétition entre en jeu : plus fréquemment nous voyons associée une chose à ce qui nous est utile, plus facilement nous la désirerons et la jugerons utile aussi.

L'attachement à l'argent, comme intermédiaire pour acquérir les biens qui nous sont utiles, relève de ce facteur de contiguïté et de répétition. Cependant, ce facteur est décuplé dans le cas de l'argent dans la mesure où nous utilisons l'argent pour nous procurer une grande variété de choses utiles : il devient le dénominateur commun des expériences de satisfaction liée à l'acquisition et à l'usage de ce qui nous est utile. C'est ce qui explique, selon Spinoza, que l'argent devienne à ce point objet d'attachement chez les hommes, et chez la plupart des hommes puisque l'argent joue ce rôle d'intermédiaire entre eux et donc pour tous. Si l'argent est constamment associé à ce qui nous est utile et nous procure satisfaction, nous pouvons en effet finir par y être attaché, c'est-à-dire par y penser constamment et par le rechercher sans cesse, en perdant de vue son rôle d'intermédiaire : l'argent est désiré pour lui-même et considéré en lui-même comme utile. Et ce, sans limite, puisqu'il n'est plus, alors, régulé par la satiété¹. Spinoza remarque en effet qu'il n'y a pas d'affect contraire capable de modérer la cupidité ; d'où la figure de l'avare dont l'amour et le désir immodérés d'argent, soit son attachement excessif et exclusif à l'argent, correspond cette fois-ci à une forme de délire² dans lequel il est obsédé par la pensée de l'argent.

La relation à une personne intermédiaire, qui nous procure une satisfaction et nous est donc indirectement utile, peut se vivre sous un mode semblable à ce que nous venons de décrire avec l'argent quant à l'obsession qui peut en découler. En témoigne la figure de l'amoureux fou qui est décrit par Spinoza parmi les figures qui incarnent différentes formes de délires, ou d'attachement excessif³. La femme à laquelle il pense est désignée comme une « prostituée » : elle est aimée non pour elle-même et la relation humaine que sa rencontre pourrait générer, mais elle est désirée pour la relation sexuelle qui procure l'un de ces « plaisirs des sens » auxquels

1 Ce critère est l'un des ressorts essentiels du capitalisme et de la recherche ininterrompue de croissance économique. Au contraire, la tentative d'identification de « seuils de suffisance » dans d'autres systèmes économiques, comme celui que prônent les défenseurs du Bonheur National Brut (BNB), se fonde sur ce principe de satiété, sensé réguler et réorienter, si besoin, nos désirs. Cf. Céline Whitaker, « Que nous apprend le "Bonheur National Brut" ? », *Revue Projet*, 2018/1, N°362.

2 E, IV, 44, scolie.

3 *Ibid.*

les hommes s'attachent facilement. L'affect qui domine l'amoureux fou ainsi décrit est la lubricité plus que le désir de rencontrer l'autre ou de coopérer dans une relation mutuelle.

Dans le cas de l'attachement de l'enfant à la personne qui prend soin de lui, le processus est à la fois semblable et plus complexe. On retrouve le facteur de la répétition et de l'utilité indirecte. La personne, ou les quelques personnes¹, qui prennent soin de l'enfant, satisfont la plupart, si ce n'est tous ses désirs : ces quelques personnes sont donc sans cesse associées à la joie éprouvée dans la satisfaction des besoins et l'éloignement des causes de troubles ou de destruction. De nouveau, leur grande utilité, du point de vue de l'enfant, et l'attachement qui peut s'ensuivre à leur égard dépendent de la multi-causalité qu'elles assument et qui est, de manière répétée – dans le temps et d'une situation à l'autre – source de joie. Mais ce qui renforce encore l'attachement de l'enfant à ces personnes qui prennent soin de lui réside aussi dans ce que procure et produit la relation en elle-même. L'affection que lui porte ces personnes est assurément source de joie et détermine l'enfant à vouloir maintenir cette relation, selon l'enchaînement causal de l'amour et du désir, étudié précédemment. On peut discerner plus précisément deux éléments ici : d'une part, il s'agit d'un lien interpersonnel, c'est-à-dire avec une autre personne semblable, et, d'autre part, la relation est le lieu d'un apprentissage émotionnel. Nous étudierons ces deux éléments avec le troisième genre d'expériences qui met au jour l'utilité spécifique des relations humaines et les modalités de l'attachement qui peut s'y jouer.

Pour achever l'étude des mécanismes connexes à la satisfaction directe et complète d'un désir, et mieux comprendre les relations d'attachement qui sont en jeu là où sont satisfaits des besoins de base, revenons à l'expérience elle-même : le bébé qui désire boire du lait et satisfait ce désir. Lorsque Spinoza convoque cette figure parmi d'autres, au début de la troisième partie de l'*Éthique*, c'est pour montrer, une fois de plus, que les hommes ignorent les causes qui les déterminent à désirer de telle ou telle façon et pour contredire ainsi leur sentiment d'être libre, c'est-à-dire d'être en mesure de mouvoir leur corps, comme ils le veulent et le décident. Le bébé croit « aspirer librement au lait »². Et si, en réalité, il n'est libre ni de désirer le lait ni de l'acquérir – son désir étant déterminé par sa constitution et les circonstances, et ses capacités étant limitées et elles aussi déterminées – il n'en reste pas moins que ce sentiment et cette croyance d'être libre sont un facteur de renforcement du lien d'attachement à ce qui est

1 La théorie de l'attachement initiée par John Bowlby montre précisément qu'il y a différentes étapes dans le processus de l'attachement : dans un premier temps, le nourrisson ne différencie pas ceux et celles qui prennent soin de lui, puis ils s'attachent particulièrement et de manière hiérarchisée à deux, voire trois personnes privilégiées, avant de s'ouvrir à d'autres liens affectifs durables dans un entourage plus large.

2 E, III, 2, scolie.

directement utile, le lait ici. Car, se croyant libre, l'homme croit être la cause, indirecte mais cruciale, de sa propre joie. Le bébé, en même temps qu'il profite du lait qui le rassasie, jouit de sa propre puissance à s'être procuré ce lait, comme tout individu qui jouit de ce qu'il s'est procuré parce qu'il le jugeait utile et en a fait le but de son action. Du point de vue de l'homme lui-même, ses propres actions lui paraissent libres en raison de l'ignorance des causes réelles mais aussi en raison de la structure intentionnelle de la conscience qu'il a de ses désirs (que le but visé consciemment soit le but réel du désir ou non). Ici, l'intention s'est dédoublée et déplacée : ce qui est visé, ce n'est plus tant ce qui nous est utile que, de manière inconsciente, le fait d'éprouver notre propre puissance. L'attachement à ce qui satisfait nos désirs et est jugé utile en soi est renforcé par le désir de considérer sa propre puissance à l'œuvre. Dans la relation d'attachement de l'enfant à la personne qui prend soin de lui, le mécanisme est encore un peu plus complexe. En satisfaisant des besoins que l'enfant a exprimés très explicitement, la personne qui prend soin de lui génère chez l'enfant un sentiment de toute-puissance. Car dans cette relation, l'enfant parvient à faire faire à l'adulte ce dont lui a besoin. Il éprouve donc sa propre puissance dans cette capacité à déterminer les actions de l'autre à son profit, ou encore sa capacité à configurer son environnement proche – ici la personne qui prend soin de lui – et son environnement plus lointain, par l'intermédiaire de cette personne. Il y a donc comme une double utilité dans cette relation, ce qui renforce l'attachement à la personne qui prend soin de l'enfant : elle satisfait ses besoins mais lui permet d'éprouver, ou de croire à, sa propre puissance, du moins de jouir de la satisfaction de lui-même. La théorie de l'attachement et la compréhension de ce qu'elle décrit en termes spinozistes mettent en lumière un phénomène que l'on retrouve dans toutes les autres relations humaines, sociales et politiques notamment : on cherche à « s'attacher » les autres¹, à faire en sorte qu'ils nous aiment et nous servent, non seulement pour ce qu'ils nous procurent mais aussi du fait qu'ils alimentent la satisfaction que nous avons de nous-mêmes.

Ce but moins explicite de la relation aux autres, à savoir la confirmation de sa propre puissance et la constitution, par-là, d'un certain rapport à soi, à son existence propre, éclaire également le paradoxe de l'attachement à des biens de base qui devraient apporter la satiété. On le comprend de nouveau avec la théorie de l'attachement, et ce, de deux manières. D'abord, on peut remarquer que réclamer la satisfaction de ses besoins de base devient une stratégie pour

1 TP, VII, 12-13. Spinoza étudie les stratégies plus ou moins conscientes selon lesquels le roi a tendance à s'attacher les conseillers et militaires au profit de son propre pouvoir et au détriment des citoyens. Nous reviendrons sur le rôle des facteurs psychologiques, comme l'endoctrinement, dans ce phénomène d'attachement au gouvernant : les sujets peuvent être à ce point soumis à leur tyran qu'ils sont prêts à mourir pour lui (TTP, préface) – quelle puissance un gouvernant peut alors s'attribuer et/ou croire posséder !

l'enfant, quand la personne qui prend soin de lui n'est pas assez disponible à son égard : il attire ainsi son attention. C'est un moyen pour lui de vérifier la relation qui lui permet certes d'être nourri mais aussi considéré, reconnu. Ce n'est plus tant la personne qui prend soin de lui qui est un intermédiaire dans la satisfaction des besoins de bases mais c'est précisément cette satisfaction qui devient un intermédiaire stratégique pour satisfaire un autre besoin – le besoin de reconnaissance, d'amour de la part d'autrui. Si la satiété du corps est atteinte par l'usage de ces biens de base – le lait pour l'enfant par exemple, la recherche de reconnaissance et d'amour dispose encore à désirer ces biens qui permettent indirectement de parvenir à cette reconnaissance et cet amour d'autrui. Mais l'on peut remarquer aussi, quand l'enfant grandit notamment, que cette stratégie ne fonctionne pas toujours : la relation à l'autre et sa considération à notre égard, qui conforte le sentiment de notre puissance, est parfois des plus instable et incertaine. Le désir peut alors se détourner sur un objet apparemment « maîtrisable », dont l'acquisition et l'usage nous feraient sentir toujours notre propre puissance. Ce déplacement du désir et cette substitution d'une stabilisation autosuffisante du rapport à soi dans l'usage de biens maîtrisables à la reconnaissance incertaine d'autrui explique que l'on ait un usage sans limites de biens qui devraient pourtant apporter la satiété. En d'autres termes, ces mécanismes stratégiques modifiant la dynamique première du désir et de la satiété expliquent certaines formes d'attachements excessifs, ou encore, dans les termes actuels, certaines addictions¹. Cela indique l'importance, dans la recherche de satisfaction et la relation aux autres, de la constitution du rapport à soi, que nous étudierons plus en détail ensuite. Nous en venons à un deuxième type d'expériences de satisfaction où s'amorce un processus d'attachement mettant en jeu le facteur de l'utilité : l'expérience de la sécurité.

Deuxième type d'expériences de satisfaction : la sécurité.

On peut en effet ajouter parmi les biens à *désirer*, et associer au régime de base de l'existence, tout ce qui nous permet d'être en sécurité. Dans la mesure où un certain nombre de causes extérieures peuvent être sources de notre destruction, conserver notre être consiste aussi à résister à ces occasions de destruction², ou encore à éviter les choses qui nous nuisent au lieu

1 Nous avons développé l'explication de cette genèse des addictions en termes spinozistes dans trois articles : « L'addiction et la difficulté de vivre la relation » et « Du lien pathologique dans l'addiction à une possible autonomie dans la relation », *Implications philosophiques* (en ligne), mai 2017 ; « Cette image qui me lie ou bien m'obsède. Dépendances imaginaires, entre amour et pornographie », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Catherine Fino (dir.), à paraître.

2 Laurent Bove fait de la résistance l'une des « stratégies » essentielles du *conatus*. Nous montrerons que cet aspect ne correspond pas au seul ni surtout à l'ultime sens de cet effort qui définit l'homme. Mais à ce stade de la réflexion,

de nous être utiles. En ce sens, l'attachement de l'enfant à la figure protectrice qui satisfait ses besoins se comprend aussi au prisme de cette crainte de mourir : l'enfant s'attache à celui ou celle qui le nourrit mais aussi le protège du froid ou de tout autre désagrément, en raison de la satisfaction éprouvée au moment de la tétée ou grâce à la chaleur du manteau, mais aussi en raison de la satisfaction d'avoir échappé à la mort ou au malaise, et d'être alors en sécurité. Il en va de même, nous l'avons déjà annoncé, dans le champ politique : l'attachement que les citoyens peuvent avoir à l'égard des gouvernants, de leur nation ou de ses lois, tient aussi à cette sécurité éprouvée. Et si cette sécurité ne suffit pas, à elle seule, à définir un sens fort de la paix, où serait aussi assurée la liberté des citoyens, elle n'en reste pas moins la satisfaction d'un besoin de base et, par conséquent, un fondement de l'attachement des citoyens à l'État qui assure cette sécurité¹.

Enfin, pour assurer ce régime de base, outre ce qui assure la continuité de notre existence ou permet d'échapper à ce qui nous nuit ou peut nous détruire, la satisfaction provient de ce qui contribue au repos, ou à la tranquillité de l'âme. C'est le sens propre d'*acquiescentia* qui désigne certes la satisfaction mais indique plus précisément, en latin, le processus conduisant au repos, à la tranquillité². Spinoza décrit bien les effets de cette satisfaction à propos de l'attachement aux préjugés, dans l'appendice de la première partie de l'*Éthique*, et à propos de l'attachement aux biens communément désirés par les hommes, ou le vulgaire, dans le TRE. Ces deux cas de figure permettent en même temps de qualifier la satisfaction qui semble être trouvée dans les attachements en question. Dans le premier cas, les hommes se satisfont du préjugé selon lequel toute chose serait régit par un principe de finalité : cette idée leur permet de donner une explication au comportement des choses qu'ils observent autour d'eux. En réalité, ils ont comblé leur ignorance des causes efficientes réelles en projetant sur les choses la structure intentionnelle qu'ils perçoivent et éprouvent dans leur propre manière d'agir, en tant qu'ils pensent agir librement et en vue d'une fin, qui est de recherché ce qui leur utile. Spinoza explique la satisfaction, ou tranquillité, qu'ils trouvent dans ce préjugé par le fait qu'« ils n'ont plus alors de raison de douter »³. Le doute est donc ce qui empêche la tranquillité, et s'y oppose.

et à certains moments de l'existence, cette interprétation est pertinente et éclairante. Cf. Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance*, Vrin, Paris, 1996.

1 La sécurité est l'un des buts mêmes de l'État et de l'association des hommes : TP, II, 15 et V, 2. On entend principalement par sécurité le fait d'échapper à la guerre, intérieure ou extérieure, mais aussi le fait d'échapper à la famine ou au manque des autres besoins de base que nous avons décrits plus haut. La théocratie hébraïque en témoigne de nouveau – les Hébreux restent attachés à leurs institutions et obéissent aux lois en tant qu'ils y trouvent une utilité, celle notamment de vivre en sécurité : TTP, XVII, 25.

2 On comprend ainsi l'*acquiescentia* à partir du verbe *quiescere* qui signifie « se reposer, se tenir tranquille » et du nom *quiescentia*, la « vie calme, paisible ».

3 E, I, appendice.

Dans l'*Éthique*, Spinoza ne définit pas le doute pour lui-même mais par analogie et continuité avec le « flottement de l'âme » (*fluctuatio animi*) « qui naît de deux affects contraires » et qui ne diffère du doute que par l'intensité affective en jeu¹. Le doute tient à la coexistence dans notre esprit de deux idées contraires. Tant que nous n'avons pas de certitude à propos de l'une des deux idées – ce qui exclurait l'autre, cette coexistence des idées contraires crée une instabilité en nous et, nous le comprenons de manière négative, un inconfort, une insatisfaction. Or, d'après la règle de la recherche de l'utilité qui, nous l'avons dit, détermine toutes les actions des hommes, ceux-ci vont s'efforcer de mettre fin à cet inconfort. Ce qui paraît possible en « embrassant » (c'est le verbe *amplecti* qui est utilisé) ou en adhérant à (*adhaerere*) un préjugé, même si ce dernier n'explique pas *adéquatement* la réalité. Il suffit que l'imagination puisse se fixer sur *une seule* explication, *crédible*, que les hommes *peuvent admettre*, pour qu'ils s'y arrêtent. Le doute et l'instabilité sont évacués. Spinoza insiste : « si nul ne peut leur dire (les causes des choses qu'ils observent) », les hommes cherchent encore une manière de les expliquer, à partir de ce qu'ils connaissent, ou du moins de ce dont ils sont conscients, soit leur propre manière d'agir. Le verbe *amplecti* désigne à la fois le fait « d'accueillir quelque chose avec empressement » et le fait de s'y attacher, d'y tenir fermement, entendons dès lors durablement. La durée de l'attachement a au moins deux causes – l'une positive, l'autre négative.

La première cause, nous la connaissons déjà : elle réside dans l'utilité qu'a ici le préjugé – il permet d'éviter l'inconfort du doute, et dans la façon dont cette satisfaction dispose notre effort à continuer d'imaginer ce préjugé, en tant qu'il assure la tranquillité de notre esprit tant qu'il est présent. La durée de l'attachement dépend de la satisfaction et de son auto-amplification par l'effort d'imagination, que nous avons expliqué plus haut. Mais cette n'est pas pour autant indéterminée et infinie : elle touche à sa fin quand se présente à notre esprit une autre idée, plus forte et plus utile à la stabilité de notre esprit. Ce qui vient seulement remettre en question le préjugé admis ne suffit pas cependant à modifier l'attachement. Ainsi, Spinoza montre que même lorsque l'expérience dément les préjugés – celui, par exemple, selon lequel Dieu récompense et punit les hommes par les phénomènes naturels qui leur arrivent – les hommes préfèrent « rester dans leur présent et inné état d'ignorance », qui consiste en réalité à

1 E, III, 17, scolie. La préface du TTP, qui analyse la façon dont les hommes tombent dans la superstition lorsqu'ils oscillent entre la crainte et l'espoir, réduisant la foi à la crédulité et aux préjugés, montre aussi la tendance qu'a l'homme à fuir le doute, quitte à admettre des choses fausses : les hommes « flottent misérablement entre l'espoir et la crainte ; c'est pourquoi ils ont l'âme si encline à croire n'importe quoi : lorsqu'elle est dans le doute la moindre impulsion la fait pencher facilement d'un côté ou de l'autre », TTP, préface, §1.

adhérer à des choses fausses, plutôt que de remettre en question ce qu'ils ont admis jusque-là¹. Le fait que des hommes connus comme pieux subissent des incommodités (des maladies ou d'autres malheurs) devrait réintroduire le doute dans l'âme de celui qui croit que Dieu récompense les hommes pieux en facilitant leur existence : deux imaginations contraires, qui s'excluent mutuellement, sont en présence. Plus précisément l'image de ce que les hommes croient devrait être exclut par l'image de ce qu'ils perçoivent alors. Rappelons que Spinoza explique l'erreur, qui caractérise les préjugés, par le fait que l'Esprit « (manque) d'une idée qui exclue l'existence des choses qu'il imagine en sa présence »². Or, ici la perception de ce qui devrait contredire le préjugé ne suffit pas à l'évacuer. Les hommes préfèrent faire abstraction des phénomènes qui contredisent ce qu'ils croient plutôt que de reprendre leur recherche. Dans l'appendice de la première partie toujours, Spinoza allègue un principe de « facilité » selon lequel les hommes s'en tiennent à ce qu'ils croient plutôt que de remettre en question ce qui leur a permis de trouver la satisfaction décrite plus haut. Il serait trop coûteux, affectivement parlant, de revivre un état d'instabilité, dans lequel l'explication des choses n'est pas encore fixée. Les préjugés sont bien un véritable obstacle à la connaissance puisqu'ils sont liés à cet état affectif de satisfaction dans lequel les hommes entendent demeurer.

La deuxième cause est davantage explicitée dans le prologue du TRE : l'attachement à ce qui nous procure de la satisfaction, ou du plaisir dans ce cas, tient également au fait que « dans le plaisir l'âme est suspendue comme si elle eût trouvé un bien où se reposer ; elle est donc au plus haut point empêchée de penser à un autre bien »³. Ce n'est pas seulement la résistance à l'expérience qui explique la durée de l'attachement mais aussi la limitation de l'expérience : quand nous jouissons de certains biens dans lesquels nous trouvons des avantages et un certain plaisir, nous ne *pouvons* pas faire d'autres expériences, l'expérience d'autres choses. Car le plaisir focalise notre attention et le lien d'attachement se trouve renforcé, indirectement, par le fait qu'il ne peut pas être modéré par d'autres liens. Quand bien même la perspective d'autres expériences est envisagée, comme pour le narrateur du prologue qui entend rechercher un autre type de bien. L'incertitude qui frappe encore l'expérience et la possible satisfaction à *venir* peut générer, elle aussi, le flottement de l'âme dont nous avons dit qu'il apparaît d'abord aux hommes comme nuisible, donc à éviter. Il est plus facile de durer dans un plaisir que l'on éprouve ou que l'on a déjà éprouvé, dont on connaît, les moyens d'accès, ou du moins que l'on sait reproduire. Mais cette durée n'a pas réellement de consistance temporelle

1 E, I, appendice toujours.

2 *Ibid.*

3 TRE, §1.

dans la mesure où elle consiste plus en une répétition inlassable d'un présent déjà connu (le plaisir procuré par ce bien-là) qu'en une réelle continuité de l'individu singulier à travers les variations de sa puissance, liées aux événements vécus¹.

Cette seconde cause de la durée qui caractérise le lien d'attachement explique que l'on ait parlé d'un « régime réduit » d'existence. Car elle indique très clairement la façon dont l'effort, qui est l'essence de l'homme et qui le pousse à chercher son utile, est restreint à une unique chose, un unique type de biens. Nous voyons apparaître par-là le risque inhérent à ce phénomène de l'attachement, à savoir le fait qu'il devienne excessif et exclusif. Excessif, il le devient par la permanence, dans l'imagination, de l'objet de l'attachement², et par l'intensité des affects qui, de ce fait, le constituent et le renforcent en se déterminant mutuellement, à savoir l'amour, le désir, corrélativement la crainte et l'espoir. Exclusif, il l'est par (1) la focalisation de notre attention sur ce seul type de biens, qui (2) nous satisfait au présent et nous arrime à cette seule dimension temporelle, et (3) qui n'affecte qu'une partie de notre corps, à l'exclusion des autres. Ce triple déséquilibre indique précisément les limites du régime réduit d'existence, dans lequel l'autonomie de l'individu n'est pas encore assurée et où ce sont davantage les affects qui « adhèrent tenacement »³ à certaines parties du corps, plutôt que l'individu en question qui s'attache à des choses qu'il juge véritablement utiles. Les occurrences du verbe *adhaerere* dans l'*Éthique* indique ce renversement crucial dans le mode d'explication qu'adopte Spinoza. Dans le prologue du TRE, c'est-à-dire du point de vue du narrateur qui prend du recul sur son implication dans les liens qui déterminent son existence, il est question de la manière dont les hommes s'attachent (*adhaerere*) à des biens. Mais dans l'*Éthique*, où Spinoza s'intéresse, à différentes échelles, aux causes elles-mêmes de ces liens déterminants,

1 En effet, on peut, à partir de l'*Éthique*, comprendre la durée telle qu'elle est vécue par les hommes, selon la variation de puissance qui définit les affects de joie et de tristesse d'abord, de tous ceux qui en sont dérivés ensuite. Si la durée de quelque chose consiste en sa continuité à travers les modifications éprouvées, ces variations de puissance, provoquées par les événements, ou la rencontre des autres choses, ainsi que l'enchaînement des affects qui y correspondent, sont un lieu privilégié pour étudier, du point de vue de l'expérience, la durée de notre existence. De ce fait, les modalités temporelles de chaque existence sont extrêmement diverses, selon l'enchaînement des affects qui la structure. On peut au moins mentionner les deux extrémités du spectre de cette diversité : on atteint les limites de ce que l'on peut encore appeler « durée » soit par le fait qu'il n'y a quasiment pas de variations, soit par le fait que les variations sont trop nombreuses et rapprochées pour qu'il y ait une réelle continuité. À la première extrémité, la durée consiste alors en la seule prolongation d'un même état, par la répétition des mêmes actes, des mêmes pensées, sans modification conséquente ; l'existence est comme figée. C'est ce qui a lieu dans certaines vieillesse, mais aussi dans un attachement excessif, que nous étudierons ensuite. À l'autre extrémité, l'individu n'a pas de réelle consistance et se laisse au contraire modifier radicalement par tout ce qui lui arrive, tout ce qu'il rencontre. C'est le cas du petit enfant, comme le montre Spinoza, ou encore, dans certains cas, celui de l'ignorant qui se laisse influencer par tout ce qu'il voit sans savoir comment l'interpréter en cohérence avec ce qu'il a déjà vécu.

2 C'est ce que nous avons montré en analysant les ressorts imaginaires de l'amour, pouvant conduire même à ce que Spinoza appelle le « délire ».

3 E, IV, 6 ; 43, démonstration ; 44, scolie.

ce sont davantage les affects qui adhèrent (*adhaerere*) aux hommes ; et ce en fonction de la puissance des choses extérieures qui ont causé ces affects, plus qu'en raison de la puissance des hommes à déterminer ce qui est bon pour eux et à le rechercher. Nous étudierons plus en détail les dérives d'un attachement excessif – lesquelles semblent néanmoins inhérentes au phénomène dans la mesure où, comme nous l'avons vu en étudiant la dimension imaginaire de l'amour, l'attachement tend à se renforcer de lui-même par le fonctionnement même de notre imagination et de notre affectivité. Mais avant cela, il nous faut considérer le troisième type d'expérience où se manifeste le facteur de l'utilité, comme facteur d'attachement.

3. La spécificité des relations humaines

Nous l'avons déjà pressenti à travers les expériences précédentes, les relations que les hommes ont entre eux, les uns avec les autres, leur sont particulièrement utiles ; elles sont même ce qu'ils ont de plus utiles. Ce type de relations est tout à fait original puisque l'attachement peut y être réciproque, ou du moins, puisque la relation implique deux, ou plusieurs, individus semblables. Spinoza prend soin de distinguer l'utilité propre aux relations humaines et l'utilité tirée de l'usage des choses : ces dernières, la règle de notre utilité « nous enseigne, en vue d'usages divers, à (les) conserver, à (les) détruire ou à (les) adapter à notre usage de quelque façon que ce soit »¹. Certes, les hommes semblent parfois pouvoir être utiles les uns aux autres en un sens instrumental, en tant qu'intermédiaire dans l'acquisition d'autres biens, notamment les biens de base que nous avons décrits, ou encore en tant que moyen réifié pour une satisfaction égocentrique, comme nous l'avons montré avec l'exemple de la prostituée. En raison de son peu de capacités, le tout petit enfant ne peut pas vivre sans cette aide instrumentale des autres, ne serait-ce que pour se déplacer. Au-delà même de ce besoin, les hommes ont tendance, quand ils en ont la puissance, d'asservir les autres en vue de la satisfaction de leurs désirs qui, comme nous l'avons montré, peuvent être démesurés et délirants. Mais ces liens, mêmes utilitaires, impliquent, parce qu'ils sont humains, autre chose, à savoir une dimension psychique et affective qui a une utilité singulière pour les hommes en tant qu'elle répond à leur nature même. Alexandre Matheron montre plus précisément que ce qui importe aux hommes, même quand ils s'asservissent les uns les autres, relève souvent encore de cette dimension psycho-affective, où une réciprocité est possible, que de l'usage matériel des forces ou des biens d'autrui ; Spinoza se distinguerait par-là de la vision hobbesienne des rapports de force,

1 E, IV, appendice, chapitre 26.

purement utilitaire, entre les hommes¹. Il nous faut du moins saisir ce qui se joue dans ces liens interpersonnels et en quoi ils peuvent être le lieu privilégié, voire exclusif, de l'acquisition de certaines aptitudes et du développement de la puissance d'agir et de penser. L'utilité éprouvée relève d'abord, nous l'avons déjà mentionné, de l'apprentissage affectif – la relation comme lieu d'identification et de régulation de ses affects. Ensuite, la réciprocité affective dans la relation humaine est susceptible de démultiplier les sources de joie, comme en témoigne l'expérience de l'amitié et de la reconnaissance. Enfin, ces liens spécifiquement humains sont aussi le lieu d'une possible coopération – une action commune dans laquelle chacun trouve directement une utilité.

L'apprentissage affectif et pratique

La théorie contemporaine de l'attachement montre que l'un des gains essentiels que trouve l'enfant dans la relation privilégiée avec des personnes qui prennent soin de lui régulièrement réside dans cet apprentissage émotionnel. En imitant les autres et en interagissant avec eux, le bébé puis l'enfant éprouve une variété d'émotions, et apprend surtout à les identifier et à y réagir de manière plus autonome. Le parent qui console l'enfant qui est tombé et le soigne ou l'encourage à se relever, par exemple, lui indique à la fois la nature de son émotion – la tristesse et/ou la peur – ainsi qu'une manière d'y réagir – le soin, l'action. Ou même, l'enfant qui voit son père tomber, geindre mais se relever, se masser le genou et se remettre en marche, acquiert lui-même cette aptitude à identifier l'émotion et à y réagir.

Là encore, Spinoza part du constat de cet apprentissage affectif et pratique pour l'expliquer selon ses causes et la nature des hommes, de leur affectivité. Il se réfère à la figure de l'enfant, paradigmatique par son degré extrême de passivité, donc de dépendance à l'égard de ce qui l'entoure, puis il distingue cet état infantile de l'état adulte, où l'utilité de la relation humaine en termes d'apprentissage peut encore être éprouvée mais à un autre niveau, selon un autre processus de configuration des affects.

L'enfant se trouve d'abord dans un équilibre précaire, se laissant très facilement et fortement affecté par des causes extérieures, passant d'une émotion à une autre sans stabilité ni réelle continuité propre². Dans un premier temps, la relation aux autres est elle-même facteur

1 Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p.170 : « selon Hobbes, si nous cherchons à dominer autrui, c'est pour l'utiliser à titre de moyen : nous voulons que ses actes concourent à la satisfaction de nos désirs, et ses intentions ne nous intéressent que dans la mesure où elles nous assurent de son comportement futur. Selon Spinoza, au contraire, c'est sur les intentions de nos semblables que nous voulons avant tout régner ; (...) » Nous allons le comprendre ensuite.

2 E, III, 32, scolie : « nous savons d'expérience que les enfants, parce que leur corps est continuellement comme en équilibre, rient ou pleurent pour cela seul qu'ils en voient rire ou pleurer d'autres ». Ce qui est vrai ici pour

de cette instabilité dans la mesure où l'enfant imite ceux qu'ils voient être affectés diversement. En effet, ni l'expérience, ou l'habitude, ni l'apprentissage n'ayant encore configuré en lui un tempérament, ou une complexion, qui lui soit propre, ainsi qu'une mémoire psychocorporelle qui lui permette d'enchaîner de manière autonome des affects ou des idées, l'enfant s'identifie entièrement à ce qu'il vit à chaque instant, selon l'ordre des choses qu'il rencontre¹. En d'autres termes, il n'a pas encore de champ intérieur, ou de consistance propre, et réagit plutôt, tel un unique plan de réflexion, à tout ce qui lui arrive et qui l'affecte, c'est-à-dire le dispose diversement. Sa passivité extrême tient au fait précisément qu'il dépend entièrement de l'ordre et de l'enchaînement des choses, plutôt que de suivre une logique qui lui soit propre, ou du moins qui soit déjà ancrée en lui. L'apprentissage consiste précisément à intérioriser et à constituer des enchaînements d'images, d'affects et d'actions susceptibles d'être mobilisés au moment où un nouvel événement est vécu, permettant non seulement de l'interpréter, de le comprendre mais surtout d'agir en retour.

Chaque expérience vécue laisse en nous des « traces » (*vestigia*) des choses rencontrées – des affects et des images dans notre corps, des idées dans notre esprit, ainsi que l'enchaînement de chacun d'eux dans leur genre, selon le déroulement de notre expérience. Ces traces sont autant de « frayages »² – chemins tracés par répétition ou par une action intense – qui nous disposent ensuite à penser et à agir de diverses façons, soit à emprunter ces chemins. L'expérience vécue avec d'autres, semblables à nous, renforce et facilite cette mémorisation du fait que nous imitons des enchaînements déjà constitués chez les autres. Il en est ainsi des affects mais aussi de l'apprentissage du langage qui n'est autre que ce réseau d'enchaînements de signes et d'idées, ou encore des comportements socialement acceptés et valorisés. L'éducation consiste précisément à lier, chez l'enfant, des affects et des actes³. Au fil des expériences et en grandissant, l'enfant passe donc d'une extrême labilité affective à une configuration, ou complexion, interne plus stable, structurée par un certain nombre de frayages qui le disposent à être affecté et à agir, de manière particulière – la sienne.

l'imitation des autres, est vrai aussi pour tout ce que l'enfant rencontre et qui peut générer en lui des émotions variées et souvent fortes dans la mesure où son équilibre tient plus à l'alternance des émotions qu'à une stabilité intérieure résultant de sa propre structure corporelle et de sa propre complexion affective.

1 La servitude de l'homme, que Spinoza analyse dans la quatrième partie de l'*Ethique*, tient précisément au fait que l'homme, « sujet aux passions (...) suit l'ordre commun de la nature et lui obéit (...) », E, IV, 4, corollaire.

2 Ce terme est utilisé par Jacques-Louis Lantoiné pour décrire la constitution progressive puis le fonctionnement des dispositions en nous. Cf. *L'intelligence de la pratique : le concept de disposition chez Spinoza*, *op.cit.*, chapitre 1 « Disposition du corps : plasticité et singularités individuelles ».

3 E, III, Définitions des affects, 23, explication.

L'homme adulte se caractérise par cette complexion singulière, l'*ingenium*, par laquelle il semble agir de manière plus autonome, en tout cas de manière moins immédiate à ce qui l'affecte. Et plus, il multipliera et complexifiera cette configuration affective qui lui est propre, plus il sera autonome, au sens cette fois, où il dépendra moins de quelques frayages fixes. Spinoza écrit ceci :

« 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 ; et d'autant plus utile qu'il rend le corps plus apte à être affecté, et à affecter les corps extérieurs de plus de manières (...). »

En guise de démonstration, Spinoza renvoie à la correspondance du corps et de l'esprit car ce qui complexifie les dispositions du corps, complexifie en même temps la structure de notre esprit et nous rend plus apte à comprendre le monde qui nous entoure. Or, c'est ce à quoi, précisément, nous nous efforçons (du point de vue de notre esprit toujours). Et réciproquement, cette aptitude à mieux comprendre ce qui nous affecte correspond à une aptitude à mieux agir à son égard (du point de vue du corps cette fois). En effet, être apte à être affecté *et* à affecter diversement, donc à agir diversement face à un événement, permet d'y réagir moins immédiatement et moins fortement. Cela permet, en d'autres termes, d'être moins passif à l'égard des causes extérieures et moins exclusivement dépendant de leur force et de leurs effets en nous. Plus nous multiplions les liens aux choses, et mémorisons des enchaînements divers d'affects et d'actes correspondant, moins nous sommes dépendants de l'une de ces choses seulement, comme de l'une de ces façons de réagir. Ne pouvoir emprunter que peu de chemins dont le sillon est profond est le signe d'une grande passivité à l'égard de ce qui nous arrive, auquel nous réagirons toujours semblablement sans pouvoir varier facilement d'itinéraire. Inscrire en nous d'autres enchaînements affectifs et imaginaires, acquérir d'autres schèmes comportementaux, revient à diversifier les chemins empruntables. L'homme adulte continue d'apprendre, c'est-à-dire de complexifier sa structure affective et psychique propre. Mais cela se fait plus difficilement dans la mesure où chaque frayage dispose déjà à un certain type de pensée et d'action ; d'où la difficulté de modifier les attachements excessifs, sur lesquels nous reviendrons ; d'où aussi le doute et l'inconstance liés à la contradiction qui survient quand une nouvelle expérience contredit ce que nous avons déjà acquis et mémorisé.

Ces processus d'apprentissage ne sont pas, la plupart du temps, conscients, et encore moins volontaires. Mais ils consistent, quand ils ne sont pas source de contradictions internes, en une réelle et durable augmentation de puissance. Or, une augmentation de puissance n'est

autre qu'une joie¹ et ce qui procure cette joie est jugé utile et est aimé, d'après la logique affective et les définitions que nous avons énoncées jusque-là. L'utilité que l'on trouve ainsi dans une relation permettant d'acquérir de nouvelles dispositions affectives, est alors plus complexe et correspond à un régime d'existence et de désir plus soutenu que celle trouvée dans la satisfaction d'un besoin de base comme s'alimenter. Elle n'en est pas moins fondamentale et peut peut-être, d'une part, être identifiée comme une caractéristique plus spécifiquement humaine², et, expliquer d'autre part la durée et l'intensité de l'attachement qu'elle génère. En effet, l'utilité qu'il y a à diversifier et réguler son affectivité relève d'un besoin moins urgent et moins explicite que se nourrir ou dormir³ mais ce que cela provoque en nous est plus structurant et durable. Il ne s'agit pas seulement de changer d'état momentanément (passer de l'état où l'on a faim à un état de satiété qui n'est que ponctuel, nous l'avons dit) mais c'est une aptitude et une structuration affective pérenne⁴ qui sont ainsi acquises et qui modifient toutes les relations que l'on a aux autres choses.

Le fait que cette acquisition demande un temps long et que l'utilité que l'on y trouve se révèle au fil de l'apprentissage est aussi un facteur de renforcement de l'attachement. D'une part, c'est un processus infini dans la mesure où la finitude des hommes ne leur permet pas, ou seulement asymptotiquement, de tout connaître et de tout pouvoir. Il n'y a pas de limite au désir d'apprendre, comme la satiété peut l'être quant aux besoins de base dont nous parlions précédemment. D'autre part, l'incorporation et la réelle maîtrise de nouveaux frayages, ou de nouvelles aptitudes intellectuelles, affectives et pratiques, demandant un certain nombre de répétition de l'expérience et pouvant être perdues ou perturbées par des passions plus puissantes, le processus est bel et bien infini. Et ce désir d'apprendre étant d'autant mieux satisfait que nous le satisfaisons avec d'autres qui nous ressemblent, la vie commune avec d'autres hommes est des plus utiles⁵. Quand nous disons « d'autres qui nous ressemblent », c'est en tant qu'ils sont eux aussi des hommes et que leurs aptitudes, potentiellement différentes

1 E, III, 11, scolie.

2 Il y a un certain apprentissage émotionnel chez d'autres espèces animales mais Spinoza insiste en tout cas sur la complexité du corps et de l'esprit humain (E, II), complexité qui caractérise dès lors le champ affectif (E, III-IV).

3 À moins que l'individu en prenne conscience comme une nécessité pour continuer de vivre ; c'est le cas du narrateur du prologue du TRE en un sens.

4 La complexion ainsi acquise est pérenne si elle est entretenue et renouvelée par de nouvelles expériences et/ou par une pratique régulière qui la consolide. Nous reviendrons en ce sens sur les préceptes pratiques que Spinoza énonce dans l'*Éthique*, V, 10, scolie, et sur le rôle qu'il attribue aux rites dans le TTP notamment.

5 Nous montrerons en deuxième et troisième parties de cette étude quel rôle peuvent jouer la littérature et le théâtre, ou le jeu, dans cette (re)configuration affective et pratique des hommes, en tant qu'ils font intervenir des figures. Ces dernières sont plus stéréotypées que ne le sont les comportements des hommes eux-mêmes mais ont par-là une certaine performativité. Ceci peut expliquer notamment le désir des enfants de relire toujours la même histoire ou de rejouer au même jeu, afin d'ancrer, par la répétition, des schèmes comportementaux.

des nôtres, pourront être imitées et acquises, complexifiant nos propres aptitudes. Cela peut néanmoins être problématique quand nous imitons des attitudes déterminées par la passion. Alexandre Matheron montre ainsi que la relation aux autres hommes n'est pas en elle-même aliénante mais elle peut l'être en tant que nous imitons des attitudes qui sont, elles, aliénées à des causes extérieures. Grandir dans une société où la plupart des hommes est déterminée à agir par attachement à l'argent, aux plaisirs ou à la gloire – ce qui a facilement lieu, nous l'avons montré – dispose à agir soi-même sous l'effet de ces objets auxquels on s'attache semblablement – par l'effet de ces objets sur nous mais aussi par l'imitation des affects chez nos semblables. Être en relation avec des hommes plus libres et plus sages¹, ou du moins avancés dans ce *devenir* libre et sage, est donc plus utile encore². Leur manière de penser et d'agir, que nous pouvons alors imiter, est plus adéquate à notre nature humaine et plus profitable à notre propre développement, à notre propre devenir vers la liberté.

Nous venons de comprendre, avec cette question de l'imitation, que la relation est non seulement un lieu d'apprentissage mais aussi de renforcement des liens d'attachement qui peuvent déjà nous caractériser ; c'est l'un des aspects de l'amitié et de la reconnaissance qui peut avoir lieu dans une relation spécifiquement humaine.

Ressemblance et réciprocité dans l'amitié et la reconnaissance

Les relations entre les hommes se caractérisent par la ressemblance de ces derniers et par la réciprocité affective et pratique qui en découle.

Nous avons déjà montré, avec l'expérience que fait l'enfant des louanges de ses parents, comment la réaction des autres à nos propres actions peut être également cause de joie (ou de tristesse) pour nous. Plus généralement, Spinoza montre que les hommes éprouvent d'autant plus de joie que ceux qu'ils aiment sont eux-mêmes heureux³ – que ce soit de notre fait ou non. Il montre ensuite que cela ne vaut pas seulement pour ceux que nous aimons mais pour tout semblable : sans même que nous ayons une relation établie avec quelqu'un, dès lors que nous le verrons heureux ou triste, nous serons nous-mêmes heureux ou triste par le principe de

1 E, IV, 18. Spinoza revient à plusieurs reprises sur l'idée selon laquelle il n'est rien de plus utile à l'homme qu'un autre homme. À première vue, Spinoza dit cela des hommes « de même nature » au sens où les hommes se conviennent le mieux lorsqu'ils sont également conduits par la raison et vivent le plus en accord avec leur nature propre. Mais Spinoza montre en même temps ce qu'a d'hypothétique une communauté d'hommes sages, uniquement conduits par la raison. Il cherche par conséquent les moyens de favoriser, malgré l'état passionné des hommes, une vie commune qui reste quoiqu'il en soit plus utile aux hommes qu'une vie solitaire ou partagée avec les bêtes. Nous reviendrons sur ce point en troisième partie, au moment d'envisager une reconfiguration des liens qui structurent notre existence.

2 E, IV, appendice, chapitre 9.

3 E, III, 21.

l'imitation des affects entre les hommes¹. Ce qui explique alors que les hommes s'efforcent de rendre heureux, et de chasser le malheur de, ceux qu'ils aiment, comme de tout homme, y trouvant eux-mêmes une satisfaction, c'est-à-dire une source de joie, donc une utilité². Cet effort, qui consiste autant dans le désir de voir l'autre heureux que dans l'action mise en œuvre pour le rendre heureux³, constitue l'une des dimensions de l'attachement, manifestant l'implication que nous avons dans la relation à l'autre, à son égard. En effet, ce n'est pas seulement la joie que l'autre me procure par ses actions qui m'attache affectivement à lui mais c'est aussi la joie que je peux lui procurer par mes actions qui m'implique affectivement et pratiquement : je me réjouis de cette joie, je désire la susciter en l'autre et j'agis en vue de cette joie en l'autre. L'attachement consiste aussi bien en un complexe affectif que dans le schème comportemental que ce complexe détermine.

Or, quand ils sont eux-mêmes cause de la joie en l'autre et en ont conscience, les hommes sont alors satisfaits d'*eux-mêmes*. La satisfaction de soi, nous l'avons expliqué avec l'exemple de l'enfant qui prend conscience qu'il peut être cause de certaines actions des autres, consiste en effet à se reconnaître cause et à contempler sa puissance d'agir⁴. Se savoir cause d'une joie en l'autre renforce encore davantage sa propre joie ainsi que l'attachement à *soi*, cette fois-ci. Or, la joie d'être cause d'une joie en l'autre est d'autant plus forte qu'il nous ressemble et que nous nous réjouissons *en même temps* de cette joie en lui. Il y a là une forme de reconnaissance qui précède même la gratitude dont peut nous témoigner l'autre ou l'estime qu'il aurait pour nous. Le simple fait de reconnaître la joie en lui, de notre fait, suffit à fonder et renforcer le lien que nous avons à nous-même. Et cette reconnaissance par imitation et identification des affects en l'autre relève des besoins de base que les hommes peuvent satisfaire par une vie commune.

La réciprocité peut conduire en effet à un cercle vertueux dans la mesure où ce double processus d'attachement, aux autres et à soi, a lieu respectivement en chacun des individus. Les hommes sont ainsi disposés à cultiver *mutuellement* les moyens d'assurer leur bonheur, d'éviter

1 E, III, 27 : « De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable. »

2 Notons au passage que la pitié – le fait d'être affecté par le malheur d'autrui – semble plus présente que la joie du bonheur d'autrui, dont Spinoza remarque que cet affect n'a pas de nom particulier. Peut-être parce que le bonheur d'autrui peut facilement être lié aussi à l'envie et susciter un flottement de l'âme du à la contradiction des affects.

3 E, III, 28 : « Tout ce que nous imaginons contribuer à la joie, nous nous efforçons de le promouvoir pour que cela se fasse (...) » et démonstration : « l'effort ou puissance qu'a l'esprit en pensant est égale à, et par nature va de pair avec, l'effort ou puissance qu'a le corps en agissant (...) : donc à ce que cela existe, nous nous y efforçons absolument parlant, autrement dit nous y aspirons et nous y tendons »

4 E, III, 51, scolie.

les causes de malheur et d'assurer, chacun pour eux-mêmes, la stabilité de leur lien à soi. Nous disons mutuellement dans la mesure où la joie procurée à l'autre dispose à aimer en retour celui qui procure cette joie et où chacun s'efforce, pour conforter la satisfaction qu'il a de lui-même, d'être aimable aux autres¹. C'est ainsi, par le jeu de l'imitation des affects et par l'imbrication de l'attachement aux autres et à soi, que se nouent des liens singuliers entre les hommes, que Spinoza désigne comme des liens d'amitié.

Le lien aux autres, en tant qu'ils nous ressemblent toujours, vient enfin renforcer un troisième lien d'attachement – celui que nous avons aux choses. Si nous voyons d'autres de nos semblables aimer et aspirer aux mêmes choses que nous, nous aimerons ces choses « avec plus de constance »². L'amour que les autres ont pour ce que nous-mêmes nous poursuivons vient alimenter notre propre amour³ et soutenir l'effort que nous faisons pour maintenir en nous la joie que nous procure ces choses aimées, selon la logique de l'amour décrite plus haut. Alors que si nos semblables, dont nous imitons les affects aiment d'autres choses que celles que nous aimons, une contradiction s'installent en nous, ou du moins une duplicité affective – entre l'amour dû à l'imitation des autres et le non-amour dû à d'autres de nos expériences avec les choses en question. Cette duplicité génère un « flottement de l'âme »⁴, équivalent au doute que nous avons déjà décrit et que les hommes cherchent à fuir en raison de l'inconfort psychique et physique qu'il constitue. Dès lors, les hommes s'efforcent de faire que les autres aiment ce qu'ils aiment pour conforter leurs propres affects et stabiliser leur propre équilibre⁵. La convergence affective permise par une communauté des biens – de ce qui est considéré comme bien – peut être des plus utiles pour renforcer les liens que les hommes ont entre eux. Par ces liens, ils peuvent se porter secours, se soutenir dans la recherche des moyens utiles à leur sécurité, à leur bonheur et à leur liberté. C'est ce qui a lieu de manière particulièrement forte dans la théocratie hébraïque où les institutions, les croyances et les rites disposent les Hébreux à désirer les mêmes choses et à se réjouir au même moment et, réciproquement, à haïr les mêmes choses – la haine des choses contraires renforçant elle aussi l'amour des premières⁶.

Ces deux processus – renforcement d'un amour réciproque et renforcement d'un attachement aux mêmes biens – sont encore accentués par le fait que les hommes se croient

1 E, III, 33.

2 E, III, 31.

3 E, III, 31, démonstration.

4 E, III, 31.

5 E, III, 31, scolie.

6 TTP, XVII, 25. Blanche Gramusset-Piquois étudie bien ce fonctionnement affectif qui consolide, voire fige l'unité et l'identité d'un peuple. *Puissance de Dieu, pouvoir des hommes. Théologie et politique chez Hobbes et Spinoza*, thèse soutenue à Lyon le 30 septembre 2021, pp. 298-315.

libres d'agir ainsi¹. Nous ne faisons que rappeler cet aspect car il a déjà été mentionné. Les hommes se croient eux-mêmes libres, percevant en eux-mêmes leurs désirs et ignorant les causes qui les déterminent. Ils présupposent que les autres aussi sont libres, en tant qu'ils leur ressemblent et que leur comportement peut être interprété selon la même structure, c'est-à-dire à partir de la présomption de désirs motivant un tel comportement ; les causes réelles de ce dernier sont là aussi ignorées. Dès lors, l'attachement aux autres est renforcé du fait qu'on les juge entièrement responsables de la joie qu'ils nous procurent, et l'attachement à soi est renforcé de la même manière du fait que les autres, comme nous-mêmes, nous jugeons entièrement responsable de la joie que nous suscitons en eux².

Spinoza insiste à plusieurs reprises sur l'utilité de ces liens spécifiques entre les hommes. Il y voit même l'un des moyens essentiels pour parvenir à une plus grande liberté et béatitude, cultivant lui-même l'amitié avec ses proches³ et cherchant, dans toute sa philosophie, ce qui peut favoriser et surtout stabiliser dans la durée ces liens entre les hommes, dans ce qu'ils ont d'utile, ou vertueux⁴. Car, ce que révèle l'approche expérientielle, c'est que les hommes font certes l'expérience de l'utilité de ces liens – expérience qui les dispose, par le biais des affects à les rechercher et à les renforcer – mais ils font aussi l'expérience de la fragilité de ces liens et de leur propre vulnérabilité quand ils sont ainsi attachés, par les affects, les uns aux autres. Cette expérience ambiguë des liens interpersonnels explique alors aussi bien le phénomène de renforcement excessif et problématique d'un attachement dont les hommes veulent s'assurer, que l'inconstance des relations humaines et la courte durée de l'attachement quand il est passionné. Malgré cette inconstance des hommes et l'instabilité des relations qui s'ensuit, il est pertinent de parler encore d'attachement en raison du mode d'implication des hommes dans ces relations et en raison de l'intensité affective qui caractérise ces liens au moment où ils sont vécus et voulus, du point de vue des hommes.

1 E, III, 48-49.

2 Cela s'explique par l'illusion de liberté que nous avons étudiée dans le chapitre 1 et caractérise ce que Strawson nomme les « attitudes réactives », inévitables entre les hommes, que nous avons également définies au chapitre 1.

3 La *Correspondance* manifeste ces liens d'amitié que Spinoza lui-même cultive. La Lettre 2 à Oldenburg, de septembre 1661, est explicite à ce propos : « en conséquence, je n'ai pas de scrupules à m'engager dans l'étroite amitié que vous me promettez avec constance, et que vous jugez bon de me demander en retour. Je m'occuperai de toutes mes forces à faire en sorte qu'elle soit cultivée soigneusement. »

4 Au plan politique, c'est ce qui le distingue entre autres de Hobbes qui, lui, fonde la communauté politique sur la peur et pense l'union des hommes comme étant seulement extrinsèque et artificielle. Au contraire, l'amitié et la reconnaissance réciproque des hommes permet, entre autres affects et même si elles sont d'abord passionnelles, une genèse naturelle des liens sociaux. Cf. Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduit et annoté par François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, chapitre 13 « De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère » ; Alexandre Matheron, *Individu et communauté*, *op.cit.*, pp.150-189.

Précisément parce que le lien aux autres est si utile aux hommes, il peut aussi être un lieu de discorde et d'asservissement des hommes entre eux. L'aspiration de chacun à s'attacher *aux* autres et son ambition à s'attacher *les* autres à lui, c'est-à-dire à susciter l'amour en eux, conduisent au contraire les hommes à perdre leur liberté et leur identité propre, à agir *in fine* contre leur propre utilité, individuelle et collective puisque les deux sont indissociables dans ces processus de renforcement. Le début de la quatrième partie de l'*Éthique*, consacrée précisément à l'impuissance des hommes, met au jour les rouages de ces conséquences problématiques des liens humains.

Pour ce qui est du premier facteur de constitution et de renforcement des liens aux autres, à savoir le fait de faire en sorte que les autres soient heureux et nous reconnaissent comme cause de leur bonheur, on voit bien comment cela peut conduire à *se soumettre* à ce que l'on croit être le désir d'autrui en vue de sa joie, tout en tentant d'*instrumentaliser* en même temps son amour – ce que font par exemple les flatteurs auprès de tout détenteur de pouvoir, ce que fait aussi l'amoureux qui espère les faveurs de celle qu'il aime, etc. Ces processus inconscients conduisent plus à un asservissement réciproque des individus entre eux qu'à des relations d'amitié structurantes pour l'existence de chacun, c'est-à-dire où le désir propre de chacun est conforté dans sa puissance par la relation. Mais le désir d'accroître toujours davantage sa joie, ou sa puissance, quand il est déterminé par des passions comme la crainte de perdre l'être aimé dans des relations rivales, explique par ailleurs que les hommes cherchent à se lier « le plus étroitement possible » à ceux qu'ils aiment ; c'est ce qui explique la jalousie¹. C'est alors que les liens d'« amitié » relèvent davantage de l'attachement, dans ce qu'il peut avoir d'excessif et d'exclusif. Le renforcement au lieu de conforter des affects positifs et de stabiliser une dynamique psychique vertueuse devient un facteur de fixation d'affects toujours plus hégémoniques et par conséquent déséquilibrant pour l'individu qui les vit.

Il en est de même pour le second facteur, où les hommes cherchent à faire en sorte que les autres aiment ce qu'ils aiment, ou encore à faire que les autres *vivent* selon leur « propre tempérament »². Le tempérament (*ingenium*) est la complexion affective particulière qui dispose un individu à penser et agir de telle ou telle manière qui lui est propre, ou qui est propre à un groupe d'individus particuliers en raison de ce qu'ils vivent et ont vécu. Dans la mesure où l'amour et le désir qui nous attachent à telle ou telle chose configurent ainsi notre

1 E, III, 35 : « Si quelqu'un imagine que la chose aimée joint (*jungere*) à elle-même un autre du même lien d'amitié (*vinculo amicitiae*), ou bien plus étroit (*arctiore*), que celui par lequel il la possédait seul, il sera affecté de haine envers la chose aimée, et il enviera cet autre. »

2 E, III, 31, scolie.

comportement et structurent notre existence, s'efforcer que les autres partagent le même amour revient à faire qu'ils vivent de la même manière que nous, qu'ils soient disposés à penser et à agir par les mêmes causes. Lorsqu'un homme est conduit par la raison et s'attache à ce qui est vraiment utile aux hommes, ce désir de voir les autres vivre comme lui peut être favorable à tous ; c'est ce que Spinoza nomme l'« honnêteté » et qu'il définit comme étant « le désir qui tient l'homme vivant sous la conduite de la raison de s'attacher tous les autres d'amitié »¹. Seulement, bien peu d'hommes ont un tel tempérament et vivent ainsi, conduits par la raison. Au contraire, l'attitude de la plupart des hommes est déterminée par la force des passions que les causes extérieures ont provoquées en eux, déterminant leur « effort impulsif » qui n'a pas encore trouvé l'orientation juste – de l'utilité réelle des hommes :

« Qui est mû seulement par l'affect dans son effort pour faire que les autres aiment ce qu'il aime lui-même et vivent d'après son propre tempérament, agit seulement par impulsion (*impetu*), et de ce fait est odieux, surtout à ceux qui, ayant d'autres goûts, s'emploient eux aussi, et du même effort impulsif, à faire que tous les autres vivent, au contraire, selon leur tempérament à eux. »²

La force et la dynamique du désir passionné devient tyrannique, visant le renforcement d'une satisfaction subjective, au détriment de ce qui peut être réellement bon pour autrui, comme pour soi-même en définitive. Il n'est plus question d'honnêteté et de générosité au profit des autres comme de nous-même, mais bien d'ambition. Cette dernière consiste dans l'effort pour faire quelque chose « pour la seule raison de plaire aux hommes »³ et en particulier au « vulgaire », c'est-à-dire la foule, le commun des hommes qui se caractérise lui-même par ses passions et sa versatilité. L'ambition se fait le plus souvent au détriment des autres comme de soi-même, mais elle peut « à peine être surmontée », aux dires de Spinoza, dans la mesure où elle accompagne tout désir et renforce ainsi tous les affects, visant elle-même un renforcement extérieur, par les autres, de ces mêmes affects. La réciprocité de l'amour, et l'imbrication de l'attachement à soi et aux autres qui en découle, paraissait d'abord instaurer un cercle vertueux permettant aux hommes d'accroître leur puissance et de stabiliser leur équilibre psychique et affectif. Mais l'ambition tord cette réciprocité en cherchant à la forcer et plonge au contraire les hommes dans un cercle vicieux de renforcement des passions qui les opposent. L'ambitieux cherche à soumettre autrui à son propre tempérament et se soumet en même temps au jugement d'autrui :

1 E, IV, 37, scolie 1.

2 E, IV, 37, scolie 1. C'est dans la suite de ce scolie que Spinoza fait référence, au contraire, à celui qui agit par raison pour conduire les autres.

3 E, III, 29, scolie.

le rapport à l'autre devient asservissant et rend précaire l'équilibre psychique et affectif de chacun¹.

Or, dans la mesure où beaucoup d'hommes agissent ainsi, selon leurs passions, et tant qu'ils ont des forces à peu près égales, ils s'opposent les uns aux autres, provoquant la discorde en cherchant ainsi à s'asservir mutuellement. Dès lors qu'un homme ou quelques-uns parviennent à obtenir un pouvoir plus grand, soit par la force physique, soit par le recours habile à l'imagination, ils parviennent à subordonner les autres à leur propre désir et à leur propre tempérament. On pense à cette subordination le plus souvent à propos de l'usage de la force d'autrui, de ce qu'il peut faire *pour* celui qui a ainsi du pouvoir sur lui. Les sujets d'un tyran sont par exemple prêts à aller combattre pour lui, croyant viser « leur propre salut »², soit leur propre utilité. Mais nous avons mis en évidence un autre aspect de ce pouvoir sur les pensées et les affects d'autrui : celui qui est en capacité de déterminer en l'autre ce qu'il aime, confirme et renforce en retour son propre amour de certaines choses et stabilise ainsi la structure affective de celui qui a un tel pouvoir. Cela n'en reste pas moins une forme d'asservissement et d'instrumentalisation d'autrui mais au profit non pas seulement de l'acquisition de biens ou de pouvoirs, comme nous l'avons déjà évoqué, mais au profit d'un lien à soi, à conforter. On peut penser aux leaders d'opinion sur les réseaux sociaux d'aujourd'hui, ou à l'influence de certains prêtres ou théologiens, de philosophes ou tout autre personne ou groupe qui acquiert une audience et par-là un certain pouvoir³. Inciter les autres à croire ce que l'on croit, influencer leur manière de vivre, conforte sa propre croyance, sa propre manière de vivre.

Dans le moins pire des cas, cette attitude conduit au conformisme. Les individus qui vivent ensemble s'accordent sur certains objets d'amour et sur la manière de vivre qui s'ensuit. Nous disons « le moins pire des cas » dans la mesure où, sans permettre la recherche ajustée de ce qui est véritablement utile – les hommes peuvent s'accorder sur la recherche excessive d'argent ou de plaisirs – cela permet néanmoins de vivre ensemble en paix, même si celle-ci est extrêmement fragile en réalité. Elle risque à tout moment de retomber dans la discorde qui résulte plus communément de ces affects.

En effet, la diversité des choses que les hommes rencontrent à différents moments et dans différentes situations, ainsi que le désir d'être *plus* reconnu que les autres, qui s'ajoute aux logiques décrites jusqu'ici, conduisent plutôt à la divergence et à l'opposition des désirs, donc

1 Sur ce double processus – vertueux ou discordant – lié au désir de gloire, ou à l'ambition, voir aussi Alexandre Matheron, *Individu et communauté, op.cit.*, « Fondements de la vie passionnelle inter-humaine », pp.151-178.

2 TTP, préface.

3 TTP, XX, 9, cité précédemment.

au conflit entre les hommes. Par ailleurs, la logique même du renforcement de l'attachement est paradoxale. D'abord, la communauté des désirs, qui produit l'émulation¹, produit aussi l'envie² et la jalousie dans la mesure où le nombre des biens poursuivis peut être restreint et où les capacités de les atteindre varient d'un individu à l'autre. Le fait d'être conforté dans son amour des richesses quand d'autres recherchent aussi les richesses, et même que la société valorise cette recherche, va de pair avec le fait d'envier ceux qui ont acquis plus de richesses. Ou encore, l'amour que d'autres peuvent porter à celui ou celle qu'on aime à la fois renforce notre amour et suscite la jalousie si l'être aimé entretient des liens avec ces autres amants.

Dans l'ordre des passions, on voit bien comment l'amour peut très rapidement se transformer en haine, comment le lien d'amitié peut se renverser en conflit entre les hommes. Et plus l'attachement est fort et exclusif, plus la vulnérabilité de celui qui aime est grande, en tant qu'il dépend de cet amour, plus sera grande aussi la haine qu'il aura pour l'être aimé, si cet amour excessif et exclusif est remis en cause ou ne serait-ce qu'amoindri. Cette variabilité de l'attachement aux autres est également vraie, par conséquent, de l'attachement aux choses, qui est renforcé ou affaibli par l'amour ou la haine que les autres leur portent. L'importance et la force des liens d'attachement que nous mettons en évidence ici révèlent donc, du même coup, leur fragilité et la vulnérabilité des hommes qui y sont impliqués, dépendant de ce à quoi, ou ceux à qui, ils sont attachés.

Au-delà de l'utilité des relations d'amitié et de reconnaissance mutuelle, liée au renforcement des différents attachements qui configurent l'existence des hommes, les liens spécifiquement humains sont aussi ce qui fonde la vie commune, sociale et politique. Les hommes y trouvent la plus grande utilité et en dépendent au plus haut point ; en quel sens ? En quoi consiste ici l'expérience satisfaisante qui les dispose à s'unir ? Quel type d'implication dans la relation caractérise alors cette union ?

La coopération

Tous les types de liens que nous avons décrits jusqu'à présent pouvaient certes être vécus comme un attachement durable, voire figé par son caractère excessif, mais nous avons pu remarquer à chaque étape également que l'expérience de l'utilité pouvait varier au cours du

1 E, III, 27, scolie : « Cette imitation des affects (...) rapportée au désir, elle s'appelle émulation, laquelle, partant, n'est rien d'autre que le désir d'une certaine chose qu'engendre en nous le fait que nous imaginons que d'autres, semblables à nous, ont le même désir. »

2 E, IV, 32, scolie.

temps, se déplacer d'un objet à un autre, expliquant, d'une part, l'inconstance des hommes et, d'autre part, leurs possibles conflits. La diversité et la variabilité des liens d'attachement qui caractérisent l'existence de chacun expliquent que les hommes ont tendance à s'opposer les uns aux autres et/ou à ne pas être fidèles dans les relations qu'ils ont ensemble. C'est ce que constate Spinoza aussi bien dans l'*Éthique*¹ que dans les traités politiques². Partir de cette réalité humaine est indispensable pour comprendre leur forme de vie puis concevoir des manières de vivre réalisables qui leur soient plus favorables³.

En même temps que l'inconstance et la conflictualité des relations humaines, on peut constater avec Spinoza que « tous les hommes, barbares ou cultivés, tissent (*jungunt*) partout des liens coutumiers (*consuetudines*) et partout organisent quelque société civile »⁴. En d'autres termes, malgré les affects qui les déterminent diversement et les opposent, les hommes semblent coopérer et ce, de manière durable. Comment l'expliquer, au plan même de l'expérience des hommes, c'est-à-dire sans réintroduire une rationalité dont ils n'ont pas immédiatement la capacité et l'usage ? En effet, si l'utilité de la coopération peut être déduite rationnellement, ce n'est pas d'abord ce raisonnement qui conduit les hommes à se lier ; il faut trouver une voie expérientielle qui explique qu'ils coopèrent. Peut-on encore comprendre ces liens sociaux à partir de la logique de l'attachement et de l'expérience de l'utilité qui la fonde ?

L'hypothèse est la suivante : ce sont les liens d'attachement que nous avons mis au jour précédemment qui motivent la coopération – son utilité dépend de la façon dont elle soutient ces attachements premiers – mais elle ne constitue pas d'emblée un lien d'attachement. Cependant, la coopération peut conduire à de nouveaux liens d'attachements, notamment à l'égard du corps commun constitué par cette coopération, ou à l'égard de ceux avec qui on coopère durablement. Le facteur de la satisfaction et de l'utilité est donc à nouveau en jeu ici, ancrant la pertinence du raisonnement politique dans l'expérience des hommes eux-mêmes et dans la logique affective qui détermine leur comportement. Mais elle ne produit pas le même type de liens que précédemment.

Pour mettre en évidence ce facteur et expliquer le constat de la coopération, Spinoza fait référence à l'expérience la plus commune des hommes et à l'adage qui la résume : les hommes

1 E, IV, 18, scolie : « J'ai par là brièvement expliqué les causes de l'impuissance et de l'inconstance de l'homme (...) ». Spinoza revient sur ce constat de l'opposition conflictuelle entre les hommes en raison des liens affectifs qui les entraînent diversement, dans E, IV, 37, scolie 2, juste avant de considérer les fondements de la société commune.

2 TP, I, 5 ; TTP, XVII, 4.

3 TP, I,1. Contre le risque d'écrire une utopie ou des chimères, Spinoza s'en tient à ce réalisme que les hommes politiques, par leur expérience, lui inspire.

4 TP, I, 7.

sont si utiles les uns aux autres, et « l'expérience elle-même l'atteste chaque jour par des témoignages si nombreux et si clairs que presque tous répètent : l'homme est un dieu pour l'homme »¹. Cependant, l'expérience montre tout autant que les hommes peuvent se nuire. Et le simple constat d'une utilité possible ne suffit pas à l'expliquer.

Sans faire explicitement référence à une expérience particulière, vécue par les hommes, Spinoza fait l'hypothèse d'une situation de coopération dont il tire des conséquences. On en trouve deux formulations différentes, dans le TP et dans l'*Éthique* :

« Si deux hommes s'accordent (*convenient*) et mettent leurs forces en commun (*jungant*), ils ont ensemble plus de puissance et par conséquent plus de droit sur la nature que chacun pris séparément ; et plus nombreux ils auront été à mettre ainsi en commun tout ce qui les rapproche, plus de droit ils auront tous ensemble. » TP, II, 13.

« Si en effet deux individus (...) ayant exactement la même nature, se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément. » E, IV, 18, scolie 2.

Ces deux énoncés peuvent certes être lus comme des propositions physiques purement déductives : connaissant la nature des hommes et les conditions de leur alliance, on peut déduire qu'ils seront plus puissants en s'associant. Mais on peut les lire aussi comme une sorte de mise en scène hypothétique de l'expérience que feraient deux ou plusieurs individus des effets de leur coopération. Les temps utilisés – l'indicatif présent puis le futur antérieur – invitent à lire ces énoncés sur un mode expérientiel *aussi*. La fonction de ce mode est alors moins épistémique (puisqu'on peut connaître les effets de la coopération par déduction logique) que rhétorique et pratique. En effet, cette *quasi* mise en scène de ce que produit une situation de coopération entre des individus dispose le lecteur à refaire lui-même indirectement l'expérience, ou du moins à comprendre autrement – par un effort d'imagination qui mobilise son affectivité – ce qui est par ailleurs expliqué par la voie déductive. Qu'est-ce qui est alors éprouvé ?

La coopération est source de satisfaction et peut être jugée utile par les hommes dans la mesure où elle leur donne accès à une plus grande puissance *ensemble*. Il ne s'agit plus de faire usage de ce avec quoi, ou ceux avec qui, nous sommes en relation, mais il s'agit d'associer les forces des individus ainsi liés. L'utilité est donc bien commune, et plus individuelle ni même réciproque. Ce lien de coopération constitue un nouvel individu, à un autre niveau de complexité, à une autre échelle d'intégration des parties ; nous avons indiqué cette possibilité

¹ E, IV, 35, scolie. Spinoza reprend l'adage antique, cité par Érasme dans *Les Adages*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

avec l'approche structurelle. C'est cet individu formé par la collectivité des hommes qui coopèrent – l'État, le peuple, la société mais aussi l'association, l'entreprise, le couple – qui jouit d'une puissance plus grande. Les hommes qui le composent en jouissent, *en tant* qu'ils en font partie. En quoi consistent la coopération et la puissance que celle-ci permet ?

Là aussi, il semble que les différents régimes d'existence que nous avons identifiés sont opérants pour distinguer deux types de coopération et de puissance. Un premier type de coopération, lié au régime de base de l'existence, permet à chacun et au corps qu'ils forment ensemble, de se conserver. Ils satisfont *ensemble* les besoins de base et résistent, *ensemble* également, aux causes extérieures de destruction. Un deuxième type de coopération, lié à un régime d'existence plus soutenu et plus dynamique, est utile au développement des aptitudes et à la perfection de l'homme – de son esprit comme de son corps. Le premier type de coopération se fonde directement sur les liens d'attachement particuliers, que nous avons étudiés, alors que le second type de coopération consiste en une recherche commune d'un autre type de bien, celui que vise le narrateur du prologue de TRE¹, qui semble propre à la nature humaine et que nous étudierons ensuite. La coopération de base suppose un *pouvoir* commun *sur* les choses et les hommes ; tandis qu'une coopération plus exigeante, du deuxième type, implique une *puissance d'être*. Précisons le sens de chacune.

Le TP, qui s'intéresse aux rapports de force en jeu, met d'abord en évidence le pouvoir des hommes *sur* les autres choses, *sur* la nature, pour se défendre, se nourrir, etc. De même, les liens entre les hommes se traduisent en rapports de force : la puissance des autres limite notre propre puissance, voire soumet et détourne notre puissance à leur profit. La puissance d'un homme, ou d'un peuple, se mesure à son *pouvoir (potestas)* *sur* les autres hommes, sur les autres peuples², ou du moins *relativement* aux autres hommes et aux autres peuples, permettant se défendre de leur pouvoir. Dans ce contexte, le pouvoir équivaut à un droit de nature d'user des choses. Nous l'avons évoqué avec l'approche structurelle, la puissance de chaque individu et son désir peuvent être pensés comme « droit de nature » relativement à ce que cet individu *peut sur* la nature. Autrement dit, chacun a, *autant que ses forces le lui permettent*, le droit, c'est-à-dire le pouvoir, d'entreprendre des actions et d'user de la nature comme il l'entend, selon son désir. Cette compréhension du droit de nature fait abstraction des lois que les hommes instituent pour réguler de manière conventionnelle leurs actions et leurs échanges. Selon cette perspective du droit de nature, les hommes peuvent aussi user les uns des autres car « chacun

1 TRE, §2.

2 TP, II, 9, pour le droit/pouvoir des individus ; III, 12, pour le droit/pouvoir des cités.

relève du droit d'autrui aussi longtemps qu'il dépend du pouvoir d'autrui »¹. C'est ce que nous avons indiqué précédemment en montrant la manière dont les hommes peuvent se manipuler et s'asservir les uns les autres, au profit de leur puissance propre, ou du renforcement des attachements qui structurent leur manière de vivre singulière. Relever de son propre droit, au contraire, c'est agir selon ses propres forces et, pour cela, résister au pouvoir des autres².

Les hommes trouvent une utilité dans la coopération dans la mesure où leur pouvoir *sur* les autres et *sur* la nature est d'autant plus grand qu'ils ont joint leurs forces (c'est le terme *vis* qui est utilisé, renvoyant davantage aux forces physiques). De plus, dans la coopération, nul n'est plus soumis au pouvoir d'un autre, devant faire et penser ce qui ne lui est pas nécessairement utile, s'attacher à ce qu'il n'a pas lui-même désiré ; l'un *et* l'autre profitent conjointement des effets de l'action commune que permet cette union. Ces effets consistent, dans ce type de coopération, en la satisfaction des besoins et désirs de base, par l'*usage* de la nature et la *défense* de ses moyens de subsistance. Et augmenter son pouvoir sur les autres choses est encore un moyen d'anticiper et de se prémunir contre sa possible destruction, ou modification provenant de causes extérieures : la logique à l'œuvre reste la même qu'on y concourt seul, avec moins de pouvoir, ou à plusieurs, avec un pouvoir plus grand.

Sans nécessairement être semblables en tous points, dans leurs manières de penser, d'être affectés et d'agir, les hommes parviennent néanmoins à agir conjointement en vue de ce but commun et en raison de l'utilité qu'ils y trouvent : ils s'accordent, ou conviennent, dans ce désir commun de subsistance *ou* encore dans un attachement particulier qu'ils partagent. Il en est ainsi des entreprises de conquête pour étendre le territoire où vivent les hommes d'un même groupe national ou ethnique, des entreprises de défenses de ses intérêts ou de ses idées, par des groupes militants, des lobbies industriels, des églises. Un ou plusieurs objets d'attachement lient les individus qui agissent ensemble pour conserver l'état qui les caractérise semblablement, du fait de cet attachement.

Or, le corps collectif composé par les individus qui coopèrent devient lui-même objet d'attachement, dans la mesure où il est perçu comme utile – et même si cette utilité est indirecte, puisqu'elle est liée à la défense d'autres liens d'attachement, ou encore à la satisfaction des besoins de chacun. L'État, ou tout groupe d'appartenance, peut en effet être l'objet d'un lien d'attachement, c'est-à-dire un lien d'amour, qui procure une certaine joie, dispose le désir et l'attitude de ceux qui y sont attachés à y demeurer, à s'y impliquer. On assiste ainsi à une

1 TP, II, 9.

2 Voir aussi Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op.cit.

articulation de trois types d'attachement : l'attachement à soi, à *sa* vie, fonde l'attachement aux choses qui sont utiles à sa conservation, qui fonde à son tour l'attachement au corps collectif qui permet que ces choses soient accessibles. Les hommes n'ayant communément pas conscience de cette articulation et de ce qui distingue chacun des liens en jeu, en viennent parfois à s'identifier au corps collectif auquel ils participent à tel point qu'il leur semble que *leur* vie tient à l'existence de ce corps collectif, n'est définie que par lui. En témoignent ceux qui sont prêts à mourir pour leur patrie, leur parti politique ou leur église. On comprendra mieux ensuite l'intensité de cet attachement à l'aide des autres facteurs que sont l'habitude et les règles de vie communes, ainsi que l'idéologie. Mais l'on constate dès à présent le risque d'un attachement excessif à l'égard du corps collectif fondé par la coopération entre les hommes. Ces derniers peuvent être alors entièrement déterminés par la temporalité et le fonctionnement de ce corps collectif.

Mais, plus communément, le problème qui se pose d'abord est celui de l'inconstance des hommes dans ce lien de coopération et de l'instabilité qui s'ensuit du corps collectif. En effet, si les hommes coopèrent en raison de l'utilité de cette coopération pour la satisfaction de leurs besoins et l'assurance de leur sécurité, ils cessent de coopérer dès qu'ils ne perçoivent plus cette utilité¹ ou bien entrent en rivalité quant à leurs possessions. C'est ce qui peut expliquer la dissolution des États opulents qui sont parvenus à assurer la paix et l'abondance des biens pour les individus qui le composent². De plus, l'économie des passions que Spinoza décrit dans l'*Éthique* explique pourquoi l'utilité éprouvée dans la coopération peut facilement être concurrencée et mise à mal par d'autres liens d'attachements où l'utilité est davantage perçue. La force d'une passion peut surpasser toutes les autres et déterminer à elle seule l'attitude des hommes. Or, cette variation de puissance des passions, c'est-à-dire la variation de puissance des causes extérieures sur les hommes, s'explique par trois variables au moins : (1) la présence ou l'absence de la cause³ ; (2) sa position et sa distance dans le temps⁴ ; (3) sa nécessité, sa possibilité ou sa contingence⁵. Ce qui est concrètement et immédiatement présent a plus d'effet sur nous que ce qui est absent ou éloigné dans le temps ; de même, ce que nous percevons

1 Il en est de même entre les cités ou les États qui contractent des alliances ou s'en délient à raison de l'espoir d'un profit ou de la crainte d'un dommage. TP, III, 14.

2 TP, X, 4-6 : « Les hommes, en effet, en temps de paix, leurs craintes remises, de barbares et féroces deviennent peu à peu civils ou humains, puis d'humains deviennent mous et veulent ; et chacun s'appliquant à surpasser autrui non par la vertu mais par le faste et le luxe, ils commencent alors à se laisser des us et coutumes de leur patrie et à en adopter d'autres : autrement dit, ils entrent dans la servitude. »

3 E, IV, 9.

4 E, IV, 10.

5 E, IV, 11 et 12.

comme étant nécessaire suscite des affects plus puissants que ce qui est seulement possible ou contingent. À cela peut s'ajouter la logique de renforcement que nous avons étudiée et qui explique que ce à quoi nous sommes déjà attachés depuis longtemps ou étroitement a plus de force que ce qui nous était jusqu'alors inconnu ou indifférent. Or, l'utilité du corps collectif auquel les hommes participent peut, selon la manière dont celui-ci se concrétise, apparaître plus lointaine et plus contingente que l'utilité d'un bien immédiatement présent et/ou qui fait déjà l'objet d'attachement particulier. Autrement dit, l'investissement personnel dans la recherche de richesses, de plaisirs ou de gloire auprès de ses proches, peut évidemment être perçue comme plus utile que la coopération dans les liens sociaux et l'investissement dans le corps collectif. Ici, il s'agit bien de comprendre comment les choses *apparaissent* aux hommes, quels effets affectifs et imaginaires elles ont sur eux, et non de savoir ce qui leur est vraiment le plus utile. Et, au moment d'expliquer les motifs d'implication des hommes, de leur point de vue à eux, Spinoza reconnaît que « l'erreur est humaine »¹. Mais il la reconnaît non pas pour la juger mais la comprendre et en tenir compte.

Dans le contexte politique, où les fondements d'une coopération commune et durable sont recherchés, Spinoza se situe au plan de ce que les hommes disent vouloir et pensent entreprendre délibérément, selon leur appréciation des choses. Il insiste davantage sur la dimension consciente de la relation d'engagement, faisant reposer cette dernière sur la *volonté* des individus, alors qu'il mettait au jour, dans la relation décrite précédemment comme attachement, les affects qui déterminaient les individus, souvent inconsciemment, à être en relation avec d'autres choses. En faisant droit de cette façon à la perspective des hommes, Spinoza caractérise l'implication de ces derniers, envers les autres puis au sein des institutions qu'ils se donnent ensemble pour faire durer la coopération, en termes d'engagement, plutôt que d'attachement. Ce mode d'implication relève d'une promesse qui inscrit d'emblée le lien dans une certaine durée ; il tient à la liberté de *se* lier que les hommes croient posséder. Le terme latin employé par Spinoza pour désigner cet engagement est *fides*. Or, ce terme a une multiplicité de sens et de valeurs dans sa philosophie : il désigne aussi bien une qualité morale ou civique – la fidélité, la loyauté, ou encore la confiance, que Spinoza tantôt observe et

1 TP, II, 12.

questionne¹, tantôt vise et cherche à favoriser² ; un acte et un mode d'implication comme ici la promesse et l'engagement qui s'ensuit ; une croyance qui dispose à penser et agir d'une certaine manière, comme c'est le cas dans la foi religieuse³. La définition de ce terme, dans chacun de ces différents contextes, comme la mise au jour de ses modalités, prend en compte à chaque fois la logique causale du désir humain.

Ainsi, dans le contexte de la coopération où il est question de l'engagement, Spinoza ne dit pas que les hommes s'engagent et ne tiennent pas leurs engagements, leur reprochant cette inconstance. Mais il analyse les conditions mêmes de cet engagement, montrant qu'il « ne demeure valable qu'aussi longtemps que la *volonté* de celui qui s'est engagé ne varie pas »⁴, c'est-à-dire aussi longtemps que le désir de celui qui s'est engagé n'est pas déterminé par des affects plus puissants et contraire à cet engagement, si l'on tient compte du point de vue de l'ensemble des causes et non seulement de la conscience individuelle. Le problème n'est pas un problème moral – celui de l'infidélité des hommes – mais un problème anthropologique et même ontologique – celui de l'inconstance de leur volonté, selon la multiplicité des causes qui détermine celle-ci diversement. À cela s'ajoute que ces causes extérieures, par le biais des affects, peuvent faire apparaître l'utilité là où elle n'est pas, ou pas la plus importante. Cette explication anthropologique des causes de l'inconstance des hommes et de leur possible erreur quant à ce qui leur est utile n'exclut pas le questionnement éthique et politique relatif aux moyens de faire durer leur implication dans des relations qui leur sont vraiment utiles. Cette explication ancre ce questionnement dans la réalité des hommes, *tels qu'ils sont et se perçoivent eux-mêmes*.

Dans ces conditions, la contrainte et la menace semblent, dans un premier temps, devoir remplacer l'engagement délibéré des hommes au sein du corps social et politique où ils coopèrent. L'attachement affectif aux autres et à ce corps, comme l'expérience de l'utilité de la coopération, semblent disposer les hommes trop faiblement par rapport aux autres causes⁵ et leur engagement ne dure pas. Seulement la contrainte n'est pas non plus tenable dans la durée, suscitant la révolte. Elle n'est pas souhaitable, dans la mesure où elle ne permet pas une

1 TP, I et II. Spinoza constate que l'on ne peut pas fonder la stabilité de l'État sur la seule loyauté des citoyens. Il définit et interroge les modalités de cette loyauté, sans l'abandonner pour autant dans l'explication du fonctionnement de l'État – ce que nous expliquerons davantage dans la troisième partie. Il y revient dans le TTP, XVII, 2 et 4.

2 E, IV, 37, scolie 2. Spinoza cherche les conditions politiques efficaces pour que les hommes, déterminés par leurs affects puissent malgré tout s'accorder une confiance mutuelle et jouir des avantages d'une coopération commune.

3 TTP, XIV, 3.

4 TP, II, 12.

5 TP, I, 6 et E, IV, 37, scolie 2.

véritable coopération – une coopération qui permette non seulement d’assurer la sécurité et la satisfaction des besoins de base, mais aussi de vivre selon un régime d’existence plus soutenu. Nous reviendrons ensuite sur les moyens de fédérer les hommes entre eux et de les attacher au corps social.

Pour mieux comprendre ici les exigences d’un régime d’existence plus soutenu, revenons au TP. Spinoza précise que relever pleinement de son droit ne consiste pas tant à se défendre d’autrui, à préserver, physiquement avant tout, ses conditions d’existence mais consiste plutôt à développer sa propre *puissance*¹, laquelle relève davantage de ce qu’il nomme la « force d’âme ». Le terme utilisé n’est plus alors *potestas* mais *potentia* : il ne s’agit plus d’avoir du pouvoir *sur* les autres choses mais d’éprouver *sa puissance d’être*². C’est le deuxième sens qu’a la puissance. Un autre genre d’utilité est éprouvé dans la coopération du second type. De même dans l’extrait de l’*Éthique*³, la coopération apparaît dans le contexte de la recherche des moyens que la raison dicte aux hommes pour parvenir à « une plus grande perfection », et non seulement pour se maintenir dans son état. Cela suppose donc un *changement* d’état, soit une modification dans notre façon de désirer, de penser et d’agir, ainsi que la reconnaissance de l’utilité des autres, en tant qu’ils parviennent eux aussi à cette perfection, ou du moins en tant qu’ils la recherchent aussi. Les hommes conviennent durablement dans cette recherche commune d’une plus grande perfection⁴, alors que la convenance qu’ils trouvaient entre eux dans leurs désirs particuliers et leurs liens d’attachements passionnés restait temporaire et toujours incertaine. La première dépend de leur *nature*, soit ce qu’ils ont de raisonnable. Tandis que la seconde dépend de leurs affects, déterminés par des causes extérieures. La coopération des hommes permet la constitution d’un individu réellement deux fois plus puissant, au sens d’une puissance d’être, dans le cas où ils conviennent en nature.

Dans ce cas, l’attachement aussi se déplace : les individus ne sont pas attachés les uns aux autres, ni même au corps statique qu’ils formeraient, comme dans le cas de la coopération de subsistance, mais ils s’attachent à ce que leur relation *permet*, à savoir le développement d’une puissance d’être. À ce propos, nous avons déjà évoqué la possibilité de penser un attachement existentiel à la vie, plutôt qu’un attachement circonstanciel à *sa* vie, c’est-à-dire un attachement à soi en tant que puissance dynamique et non à un soi figé dans un

1 TP, II, 11.

2 E, V, 42, démonstration, La « *potestas* » est aussi le pouvoir que l’on a sur ses affects. Cf. Jacques-Louis Lantoine, *L’intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza, op.cit.*, p.312.

3 E, IV, 18, scolie.

4 Nous reviendrons sur cette notion de perfection et ce qu’elle implique dans la conception de la vie humaine.

état particulier. L'attachement en ce sens ne correspond plus à une relation statique à un objet d'amour (soi-même, un autre, un État) mais signifie un mode d'implication actif dans ce processus dynamique de développement de ses aptitudes à penser et à agir de manière plus adéquate. Seulement, comment une telle coopération est-elle possible dans les conditions de vie communes des hommes, c'est-à-dire en tant qu'ils sont diversement déterminés, par leurs affects, à s'attacher à différents biens, différentes idées, comme à des habitudes variables ? Le premier type de coopération que nous avons mis au jour, les déterminations causales qui l'expliquent et les moyens de coercition qu'il peut impliquer pour durer, peuvent-ils conduire à ce deuxième type de coopération qui repose sur la convenance des hommes entre eux et sur leur implication délibérée¹ ? Ce passage d'un mode d'existence à l'autre, comme d'un type de coopération à l'autre est au cœur de notre réflexion et fera l'objet des deuxième et troisième parties.

L'idée d'engagement, signifiée par le terme de *fides*, semble cruciale dans cette tension : l'enjeu, dans une réflexion éthique et politique, est peut-être de ne pas l'évacuer trop rapidement au profit seulement de l'obéissance, et de chercher plutôt comment soutenir la durée, ou la fidélité, de l'engagement. L'objectif pour le moment était d'établir avec Spinoza le constat empirique des liens de coopération entre les hommes et d'explicitier leurs modalités. Ce constat révèle donc à la fois l'existence de la coopération entre les hommes, quels que soient leur état affectif et leurs capacités de réflexion, et l'instabilité de ce lien de coopération tant que l'on s'en tient au seul facteur de l'utilité. L'existence mais aussi, et surtout, la durée des liens entre les hommes et avec toute chose potentiellement, s'expliquent par d'autres facteurs qui viennent compléter et renforcer le premier facteur de l'utilité, dont les limites ont peu à peu été mises en évidence.

Trois lieux de questionnement incitent à étudier d'autres facteurs de l'attachement. Le premier et principal problème qui est apparu tient au fait que les hommes semblent s'attacher durablement à des choses au-delà de l'utilité qu'elles leur procurent, voire à des choses qui ne leur sont pas réellement utiles ; et ce, même quand une nouvelle expérience vient révéler l'inutilité et même les dommages qu'entraîne un tel attachement. Dans la mesure où le phénomène de l'attachement ne consiste pas seulement à *être attaché* à quelque chose mais consiste aussi, du point de vue qu'ont les hommes sur leur propre existence, à *s'attacher* à cette

¹ C'est aussi une question qu'Alexandre Matheron soulève dans *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

chose, à s'impliquer activement dans le lien qu'ils ont à cette chose, un attachement inutile ou même nuisible ressemble à une forme d'asservissement *volontaire* – ce qui semble bien contradictoire, selon la règle fondamentale de l'utilité.

L'idée d'asservissement volontaire, ou de « servitude volontaire » est traditionnellement rattachée à Étienne de La Boétie et au discours éponyme, rédigé vers 1548 et publié en 1574¹. La Boétie s'étonne et s'indigne de ce que les hommes préfèrent le joug à la liberté, se soumettent à des puissances qui les asservissent au lieu de rechercher leur bien. C'est tout autant le maître, son pouvoir et ses stratégies, que l'attitude des sujets, leur manière de mener leur vie et de se comporter à l'égard de ces puissances qui intéressent La Boétie. En réalité, le choix de la soumission ne se présente pas de cette façon aux individus et la façon dont La Boétie explique ce paradoxe révèle en creux le véritable problème, amenant à chercher plus précisément les ressorts de l'action humaine : comment se fait-il que l'absence de contraintes *manifestes* ne suffise pas à être libre et à rechercher la liberté ? Qu'est-ce qui dispose au contraire les hommes à s'engager durablement dans des liens de servitude ? La fonction de cette expression paradoxale – servitude volontaire – est plus rhétorique et heuristique qu'explicative. En effet, elle interpelle, voire choque le lecteur, et invite l'observateur à mieux comprendre ce qui est en jeu dans un tel phénomène. Spinoza n'emploie pas cette notion mais il interroge ce même phénomène, soit un attachement, ou même, du point de vue des hommes, un engagement, apparemment délibéré et pourtant asservissant.

Dans le cadre de notre réflexion et à la lumière des différentes perspectives sur la vie humaine que Spinoza propose d'adopter, la contradiction que comporte la notion de « servitude volontaire » peut tenir au fait qu'y sont associées deux perspectives différentes et exclusives l'une de l'autre : celle, d'une part, qu'ont les hommes sur leur propre existence, en tant qu'ils sont conscients de leur désir, ou volonté d'agir, et celle, d'autre part, de l'observateur qui sait quelle est la nature des hommes et quelles sont les déterminations qui les disposent à agir. La volonté, dans son sens commun, relève de la première perspective, celle des hommes, qui considèrent leur volonté comme une faculté libre leur permettant d'entreprendre une action délibérément, ou encore « de leur plein gré », dit Spinoza, lorsqu'il prend en compte ce point de vue. Au contraire, la servitude des hommes à l'égard des causes extérieures relève de la deuxième perspective, celle de l'observateur et du philosophe qui mettent au jour les causes déterminantes susceptibles de disposer les hommes à agir contre leur utilité. Mais quand

¹ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, La République des Lettres, 2021 (rédigé en 1546-1548, publié en latin par fragments en 1574, puis en français dans son intégralité en 1576).

l'asservissement est conscient pour les hommes eux-mêmes, il n'est plus vécu comme étant volontaire. Soit, les hommes sont bien conscients qu'ils se soumettent par nécessité, en raison de la puissance de ce qui les soumet, par contrainte physique ou au moyen de la menace et de la crainte qu'elle engendre. Ce choix apparent, de leur point de vue toujours, suit encore la règle de l'utile, même si c'est en un sens appauvri puisqu'ils choisissent un moindre mal ; c'est ce que nous avons étudié avec le deuxième type d'expérience de satisfaction – la recherche de sécurité. Soit, ils *prennent conscience* de leur asservissement et, dans ce cas, la prise de conscience elle-même exclut l'idée de volonté libre mais paradoxalement rapproche de la vraie liberté, puisqu'elle libère d'une illusion. Cette prise de conscience qui équivaut au passage d'une perspective à l'autre constitue un retournement décisif pouvant être un facteur de libération en initiant un processus de compréhension et de transformation de sa manière de penser et d'agir. En cela, un usage rhétorique, au sens pédagogique, éthique et politique du terme, peut être justifié quant à l'idée de « servitude volontaire ». Et l'on peut penser que cela a été l'un des buts de La Boétie lui-même quand il s'indigne ouvertement de la manière dont les hommes se plient à un pouvoir asservissant, s'impliquant délibérément dans cette servitude. Mais nous n'en sommes pas encore à ce stade de la réflexion. En revanche, la fonction heuristique de cette idée consiste à rechercher les causes de l'implication des hommes dans des liens qui ne leur sont pourtant pas utiles, voire nuisibles. Il faut trouver un facteur qui explique que les hommes *croient* à l'utilité de ce à quoi ils s'attachent et un facteur qui explique que cet attachement *dure*. Les ressorts de l'imagination, qui disposent l'esprit à penser d'une certaine façon, et l'habitude sont ces deux facteurs complémentaires pouvant expliquer également le phénomène de l'attachement.

Si la recherche des causes d'un tel attachement conduit à identifier des facteurs généraux, à l'œuvre dans toute vie humaine, elle conduit aussi à considérer la particularité de ces causes pour chaque individu ou chaque peuple. C'est le deuxième lieu de questionnement qu'a fait apparaître l'étude du premier facteur. Car la règle fondamentale de la recherche de l'utile n'a pas suffi à expliquer pourquoi tel individu s'attache *préférentiellement* à tel ou tel objet de telle ou telle manière quand d'autres objets et d'autres usages permettaient de satisfaire le même besoin, de procurer une expérience satisfaisante semblable. Qu'est-ce qui explique la particularité des liens d'attachement, selon les individus ou les groupes d'individus ?

Enfin, ce deuxième questionnement en rejoint un troisième qui a également émergé peu à peu avec l'analyse de la recherche de l'utile, à savoir le fait que les liens d'attachement particuliers à quelque chose déterminent en même temps l'identité particulière de celui ou celle qui est ainsi attaché. Dans la mesure où ce n'est plus l'objet de l'attachement qui est directement

utile mais ce qu'il produit quant au rapport à *soi*, il sera nécessaire d'interroger la fonction qu'ont les autres facteurs de l'attachement pour la configuration et la consolidation de ce rapport à soi. Ce qui est en jeu n'est pas seulement l'identité particulière, soit l'ensemble des caractéristiques qui définissent un individu et permettent de le distinguer des autres, mais c'est aussi, plus fondamentalement, la constitution d'une subjectivité propre, ayant une certaine continuité et permettant aux individus de dire « je », de se reconnaître dans leurs manières d'agir et de penser. L'étude de l'attachement au plan expérientiel révèle ce que l'ontologie de la relation implique, à savoir que cette subjectivité n'est pas solipsiste et donnée d'emblée aux hommes, en tant qu'ils seraient conscients d'eux-mêmes comme sujet. Au contraire, elle se constitue à travers la multiplicité des liens déterminants que les hommes entretiennent avec les autres choses, et plus particulièrement des liens qui durent et disposent les hommes à eux-mêmes s'attacher, c'est-à-dire à s'impliquer affectivement et concrètement dans ces liens.

Si le premier facteur de l'attachement a davantage mis en lumière le rôle que joue l'effort propre à chaque individu qui persévère dans son existence, les deux facteurs qui suivent et que nous traiterons conjointement – les ressorts imaginatifs et l'habitude – obligent à étudier plus précisément la manière dont les causes extérieures, les conditions d'existence des hommes, mais aussi la configuration changeante de leur corps, sont déterminantes dans la constitution des liens d'attachement qui caractérisent la vie humaine, comme la vie particulière de chaque homme ou de chaque peuple.

4. Imagination et habitude – deuxième et troisième facteurs de l'attachement

L'imagination, d'une part, et l'habitude, d'autre part, sont absolument déterminantes dans l'explication que donne Spinoza de la vie commune des hommes et ont été abondamment étudiées. Ce qui nous intéresse plus spécifiquement ici réside dans la façon dont l'une et l'autre disposent conjointement les hommes à penser et à agir d'une certaine manière, en raison des liens constitutifs de l'existence humaine qu'elles révèlent. Après avoir redéfini l'imagination et l'habitude, nous reviendrons sur les deux premiers questionnements soulevés précédemment. Le troisième questionnement, relatif à l'identité et à l'émergence d'une subjectivité, clôturera ensuite le développement propre à l'approche expérientielle.

L'imagination et la mémoire sont définies explicitement dans la deuxième partie de l'*Éthique*, tandis que la référence à l'habitude court tout le long des écrits de Spinoza sans être définie pour elle-même. C'est qu'elle a différentes acceptions, selon les causes qui l'expliquent et les effets qu'elle produit. Nous proposons d'étudier ce qui relie l'imagination, la mémoire et

l'habitude pour comprendre en quoi elles sont ensemble facteur du phénomène de l'attachement, complétant et renforçant le premier facteur, à savoir la recherche de l'utile. Ce qui les caractérise et explique leur articulation, c'est un double processus de répétition, d'une part, d'un mouvement interne et d'événements externes, et d'incorporation de liens, aux choses et entre les choses, d'autre part.

Imagination, habitude et délires

On peut dire de l'imagination qu'elle est une aptitude conservatrice dans la mesure où son fonctionnement consiste à considérer *comme* présents des corps qui nous affectent ou bien nous ont affectés et ne sont plus nécessairement présents. En effet, ce n'est pas la disparition du corps qui modifie la contemplation et l'affection que ce corps a suscitée en nous, mais c'est l'apparition d'une autre image, d'un autre affect, qui met fin à notre contemplation, en tant qu'il vient exclure le précédent. Or, plus qu'un corps ou l'image d'un corps, l'imagination conserve un lien : le lien entre le corps extérieur et nous-même. Car l'affection consiste en elle-même dans un lien de simultanéité entre ces deux corps qui se modifient par leur rencontre. Ce lien est comme incorporé en tant que « le corps humain est affecté d'une manière qui enveloppe (*involvit*) la nature d'un corps extérieur »¹. Comment ce lien est-il conservé ? Par la répétition.

L'explication physiologique de l'imagination met au jour deux phases de répétition qui dépendent cependant du même mouvement spontané – celui de notre propre corps. D'abord les corps extérieurs, en tant qu'ils sont présents *un certain temps*, « déterminent des parties fluides du corps humain à venir *souvent* frapper contre de plus molles »². La *permanence* du mouvement propre à chaque partie de notre corps produit un phénomène de répétition dans l'interaction de ces parties, comme dans la rencontre toujours renouvelée avec le corps extérieur qui nous affecte. Dans cette rencontre, la continuité de la durée de l'affection dépend de la répétition du mouvement. Or, ce lien concret entre notre corps et les corps extérieurs effectivement *présents* modifie la configuration de notre propre corps, de ses parties. Et comme le mouvement spontané des parties du corps se poursuit de lui-même, il épouse cette nouvelle configuration, qui dure tant que notre corps n'est pas à nouveau configuré, ou disposé par la rencontre d'autres corps extérieurs. C'est cette configuration du corps qui porte la trace du lien aux autres corps, qui en fait durer les effets. Cette continuité, par répétition et incorporation du lien aux corps extérieurs qui nous ont affecté, a lieu dans le corps mais aussi, nécessairement,

1 E, II, 17.

2 E, II, 17, démonstration.

dans l'esprit qui va « de nouveau » (*iterum*) penser aux corps qui nous ont affectés et les contempler comme s'ils étaient présents¹. La fin de l'explication insiste sur cette répétition² qui provient d'une « action » du corps, soit ce mouvement spontané des parties.

La répétition et la permanence en nous de l'idée et de l'image d'un corps, c'est-à-dire la répétition et la permanence du lien *imaginaire*, ou incorporé, seraient impossibles sans un lien préexistant *en nous* et qui nous constitue comme individu, à savoir le lien qui existe entre les parties de notre corps. Celles-ci sont amenées à se rencontrer toujours à nouveau *parce qu'elles se communiquent leurs mouvements selon un rapport stable et pérenne* – le rapport qui explique l'unité de l'individu que *nous* sommes³. La conservation des images des choses, qui est au cœur du phénomène de l'attachement comme nous l'avons montré, se fonde donc sur la persévérance des parties de notre corps en mouvement, ainsi que sur la conservation du rapport entre ces parties. La rencontre des choses extérieures et l'incorporation du lien que nous avons à ces choses vient reconfigurer la manière dont les parties de notre corps sont elles-mêmes liées.

Toute nouvelle configuration, suite à la rencontre de quelque chose, modifie la disposition *habituelle* des parties du corps⁴ – celle qu'elles avaient jusqu'alors – et instaure de ce fait une nouvelle habitude. L'habitude ici désigne l'état *ordinaire* du corps, soit l'état du corps tel qu'il est et dure entre deux affections exclusives l'une de l'autre. Cette habitude peut devenir obsession, comme nous l'avons compris en observant les personnages qui, chez Spinoza, sont dits « délirer ». L'intensité de certaines affections et le fait qu'elles ne puissent être modérées par des affects contraires empêchent en effet toute autre configuration, c'est-à-dire tout autre état du corps, de s'installer *à la place de* la configuration figée par un affect excessif, ou simplement *en complément de* cette configuration, qui se trouverait alors complexifiée. On peut distinguer en réalité deux types de délires.

Dans le délire comme obsession, une seule image est présente, une seule idée occupe l'esprit. C'est ce qui a lieu dans un attachement excessif, constitué de désirs immodérés, où les hommes ne pensent plus qu'à l'objet de ce désir – l'argent, la gloire, le plaisir. Nous avons associé ces désirs à une première expérience satisfaisante, liée alors au jugement de l'utilité.

1 *Ibid.*

2 *Ibid.* L'esprit contemple comme présents les corps extérieurs, même s'ils ne sont plus présents, « chaque fois (*quoties*) que cette action du corps se répétera (*repetere*). »

3 E, II, Lemme 3, Définition : « Quand un certain nombre de corps (...) se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis (*certa quadam ratione*), ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps, autrement dit un individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps. »

4 C'est le verbe *solere* qui est utilisé dans la démonstration de E, II, 17, pour désigner la disposition habituelle des parties entre elles.

Mais il n'est pas certain que ce soit le seul facteur, ni le plus déterminant et il nous restera à savoir quel rôle peuvent jouer les ressorts imaginatifs et l'habitude dans la constitution, ou du moins le renforcement d'un tel attachement, dans un contexte donné.

Le délire comme obsession caractérise également l'attachement aux préjugés lorsqu'il conduit à interpréter toute nouvelle expérience à partir de cette même idée et à résister à toute idée nouvelle et contradictoire avec la première. Dans la préface du TTP, l'occupation de l'esprit par les préjugés peut même être entendue au sens agonistique, ou stratégique du terme. Quand Spinoza montre comment le peuple est « pris » dans toutes sortes de superstitions et « subjugué » par les préjugés, il emploie le verbe *capere*¹, « prendre », « s'emparer de », puis le verbe *occupare*², qui désigne le fait de prendre possession de quelque chose, de l'occuper *en premier*, de manière *exclusive* pour en être le maître, et enfin le verbe *rapere*³ qui signifie entraîner à soi, enlever de force ou par surprise. Métaphoriquement, l'esprit est semblable à un territoire, délimité, qui peut être occupé exclusivement par certaines idées, comme le corps semble pouvoir être pris de force par des images, ou des affections, de telle sorte que toute autre configuration affective et imaginaire est impossible, ou difficile. Que cette occupation de l'esprit et cette configuration contrainte du corps soient l'effet d'une certaine interaction des hommes avec leur environnement ou bien qu'elles soient le but d'une stratégie sociale ou politique qui s'impose à eux, le délire qui en résulte constitue un état de servitude extrême, sur lequel nous reviendrons ensuite.

Ainsi « suspendu » dans la contemplation d'une seule chose qu'il n'est pas capable de lier à d'autres choses⁴, l'homme est dans un état que Spinoza nomme *admiratio*. Ce qui signifie qu'il dépend exclusivement de ce qu'il contemple mais aussi qu'il n'y a pas en lui de réelle continuité. Car, ne pouvant pas *passer* d'une idée à l'autre, son esprit reste « fixé » dans la contemplation de cette unique chose singulière⁵ et la répétition de cette même image ne constitue pas une durée effective. C'est aussi un aspect sur lequel nous reviendrons à propos de la servitude qu'engendre cet état affectif et imaginaire.

Ce problème de la suspension de l'esprit dans l'*admiratio* caractérise aussi le deuxième type de délire, où l'homme est conduit à admettre successivement une diversité de préjugés. Ce qui se répète ici, c'est la nouveauté elle-même, qui fait à chaque fois rupture avec ce qui précède. Et si l'on peut encore parler d'attachement, ce n'est plus pour désigner

1 TTP, Préface, §5.

2 TTP, Préface, §7.

3 TTP, Préface, §9.

4 E, III, 52, scolie.

5 E, III, définition des affects, 4.

l'investissement d'un lien à *un objet* mais à *un type* d'objets – les préjugés, ou les superstitions, dont la préface du TTP rend compte. Pour ce deuxième type de délire, il est donc question *des* « délires de l'imagination », au pluriel, en tant que l'imagination invente et admet facilement une multitude d'explications, qui n'en sont pas, ou de représentations, qui ressemblent aux songes et aux chimères plus qu'à la réalité même. Le délire consiste bel et bien à avoir perdu la raison (Spinoza le désigne également avec le verbe *insanire*), non plus seulement au sens où l'on ne désire pas *raisonnablement*, ou modérément, ce à quoi l'on s'est attaché, mais aussi au sens où l'on prétend expliquer des choses *rationnellement*, énoncer des vérités, alors qu'on admet de pures inventions, dont l'ordre et la structure sont fantaisistes, guidés par la peur plutôt que par un effort intellectuel et un désir de connaître. Sous la diversité et la variabilité des superstitions admises parmi les hommes et par chacun d'eux d'un moment à l'autre de leur vie, on retrouve le même processus de répétition qui constitue un attachement à ce *type* d'interprétations du monde. L'attitude est toujours la même – *la superstition* – créant une dépendance extrême aux événements extérieurs présentant les signes à partir desquels se tissent les superstitions. On comprend d'autant mieux l'unité et la permanence du phénomène de l'attachement dans la mesure où Spinoza en identifie l'unique cause qui est la crainte face aux événements dont les hommes ne comprennent pas les causes. C'est cette affection en réalité qui configure durablement, et toujours à nouveau, ce que les hommes imaginent : c'est elle qui caractérise l'état *habituel* des hommes. Ainsi, elle « engendre, conserve et alimente la superstition »¹, autrement dit elle constitue et ne cesse de renforcer l'attachement aux superstitions en tous genres et l'affairement fébrile des hommes pour discerner dans ces événements des signes capables de les éclairer et de les reconforter quant à leur avenir.

Cette crainte vient, comme nous l'avons montré plus haut relativement au régime de base de l'existence, de l'incertitude de la condition humaine. Mais elle est d'autant plus vive, et l'attachement aux superstitions d'autant plus fort en retour, que les hommes désirent « sans mesure des biens de la fortune »². En d'autres termes, ce n'est pas tant la situation des hommes qui explique leur attachement aux préjugés – ils pourraient se contenter d'être vigilants à tout instant à ce qui leur arrive pour subsister et se conserver, sans chercher nécessairement les causes de ce qu'ils voient et appréhendent. Mais c'est parce qu'ils désirent excessivement des biens qui dépendent d'un ordre qu'ils ne comprennent pas et ne peuvent pas dès lors anticiper, qu'ils « flottent misérablement entre espoir et crainte »³, étant prêts à admettre et à s'attacher

1 TTP, Préface, §4.

2 TTP, Préface.

3 *Ibid.*

au premier semblant d'explication qui leur permettrait d'anticiper les événements à venir. L'attachement aux superstitions naît donc aussi de l'attachement aux biens incertains. Or, ce dernier s'explique par le premier facteur qu'est la recherche de l'utile mais aussi, de nouveau, par ce deuxième facteur qu'est l'imagination. La réactivation permanente de l'image de ces biens chez les hommes relève du premier type de délire – l'obsession. Et le fait qu'ils croient que ces biens et surtout cette manière de les désirer leur est utile dépend encore du fait que l'imagination est bien souvent parcellaire : ne sont retenues et remobilisées que certaines images, ce qui explique l'erreur, dont nous avons déjà montré qu'elle est le fruit d'un manque de connaissance¹, et l'obsession qui se fixe sur ces images isolées.

On pourrait objecter que la crainte suppose tout de même un certain *enchaînement* d'images puisqu'elle résulte de « l'image d'une chose douteuse »². Le doute qui frappe cette image comprend l'image de cette chose mais aussi l'image de ce qui exclut cette chose et l'image du futur, en lien avec l'image de nous-mêmes toujours. De plus, pour être plus exact, et comme c'était le cas avec l'amour, la crainte n'est pas l'unique cause affective de l'attachement aux superstitions, qui constitue plutôt, comme tout attachement, un complexe d'affects qui s'enchaînent les uns aux autres : ici, par exemple, l'oscillation entre l'espoir et la crainte, mais aussi la haine que peut susciter la jalousie ou la crainte à l'égard de ceux qui désirent aussi ces biens, etc. Ce qui se répète, c'est donc tout l'enchaînement de ce complexe affectif, qui est lié non seulement à l'image des biens désirés ou des préjugés admis, mais aussi l'image des autres individus désirants ou croyants, et l'image des autres situations semblables déjà vécues. Les affects, déjà composés en eux-mêmes, ainsi que l'enchaînement d'affections différentes doivent être compris de nouveau comme des complexes de liens aux autres choses et aux autres hommes. L'appréhension et la réactivation en l'homme de tels complexes d'images, ou de tels maillages de liens incorporés dépasse la seule aptitude de l'imagination. Immédiatement après avoir défini cette dernière, Spinoza définit la mémoire qui n'est en effet « rien d'autre qu'un certain *enchaînement* d'idées qui enveloppent la nature des choses qui sont à l'extérieur du corps humain »³.

1 E, II, 17, scolie « l'esprit, s'il se trompe, ce n'est pas parce qu'il imagine, mais c'est seulement en tant qu'on le considère manquer d'une idée qui exclue l'existence des choses qu'il imagine avoir en sa présence ».

2 E, III, 18, scolies 1 et 2.

3 E, II, 18, scolie. Nous soulignons.

Mémoire, habitude et implication autonome

Ce qui caractérise la mémoire, selon Spinoza, ce n'est pas d'abord la permanence d'images passées qui dureraient davantage que dans l'imagination, mais c'est cet « enchaînement », d'idées dans l'esprit, et d'affections dans le corps ; en d'autres termes, c'est une complexification de la configuration que les corps extérieurs laissent en nous. Car ce qui est retenu, par incorporation des liens et disposition du corps, ce n'est pas seulement les liens que nous avons eus avec *une* ou plusieurs choses, mais ce sont aussi les liens qui existent *entre* les choses, *telles qu'elles sont perçues*, simultanément et successivement. Les « traces » que les choses laissent en nous forment ainsi une sorte de frayage¹, soit une voie qui peut être à nouveau empruntée à l'occasion du mouvement spontané du corps ou à la vue d'une chose qui, en raison de sa ressemblance avec des choses vues précédemment, agit comme un signe, enclenchant le processus de remémoration de tout l'enchaînement. En effet, la métaphore du chemin, ou du frayage, tracé et emprunté, indique avant tout la constitution d'un certain nombre de connexions entre des affections² :

« Si le corps humain a une fois été affecté par deux ou plusieurs corps à la fois, quand ensuite l'esprit en imaginera un, aussitôt il se souviendra également des autres. »³

Spinoza dit ensuite que l'esprit « tombe aussitôt » d'une idée dans l'autre, soulignant la détermination nécessaire et le cheminement immédiat qui se produit le long de cet enchaînement mémorisé : l'habitude de pensée ainsi constituée est devenue une forme d'automatisme, faisant passer l'esprit d'une idée à l'autre, en raison du lien qui existe en nous entre ces idées. Et ce n'est pas anodin que Spinoza prenne l'exemple du langage, montrant comment le mot – un signe – renvoie immédiatement à un sens donné. Ce sens n'a de lien avec le mot, pour nous, qu'en raison de l'expérience de leur association dans le contexte culturel qui est le nôtre.

1 *Ibid.* Ce phénomène, et son ancrage corporel, s'expliquent aussi par ce qu'on appelle la Petite physique, soit les Lemmes et corollaires qui suivent E, II, 13. Le terme de « frayage » est d'abord utilisé par Laurent Bove et repris par Jacques-Louis Lantoine à propos des dispositions acquises. Cf. Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance, op.cit.* et Jacques-Louis Lantoine, *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza, op.cit.*

2 Il est essentiellement question des idées dans la proposition 18 et son scolie dans la mesure où Spinoza traite de l'esprit dans cette deuxième partie de l'*Éthique* mais l'esprit et le corps sont indissociables : déjà dans ce scolie, il est question du lien entre l'idée et le mot, qui, lui, est corporel ; la suite de l'*Éthique* indique que le même fonctionnement a lieu dans le corps lui-même – l'éducation consistant par exemple à lier des affects et des actes (E, III, définition des affects, 27, explication).

3 E, II, 18.

Ces liens entre les choses peuvent relever de la simultanéité, comme c'est le cas dans l'exemple du langage ou dans les associations d'idées auxquelles Spinoza fait référence ensuite : le soldat associe les traces d'un cheval aperçues dans le sable à la pensée de la guerre, le paysan les associe à la pensée de la charrue, du champ. Mais ces liens peuvent révéler aussi une succession entre les choses, selon leur ordre d'apparition. Le rapport au temps, que l'on associe généralement à la mémoire, n'est donc pas absent chez Spinoza, mais il apparaît plus tard dans l'*Éthique* et en fonction toujours de cette première définition. D'une part, le temps est perçu à travers des images : le soleil qui se lève, le matin, puis se couche, le soir. D'autre part, il fait l'objet d'images – le passé, le présent, le futur – que les hommes associent à ce qu'ils vivent : à midi, par exemple, le matin est *passé* et le soir est *à venir*. La mémoire peut donc consister à retenir la succession, dans le temps, d'événements. Dernier aspect à souligner : les liens que la mémoire établit entre ces événements et les différents moments auxquels ils se produisent forment une totalité qui va être remobilisée dans son intégralité. C'est ainsi que Spinoza évoque l'enfant qui mémorise le déroulement d'une journée : ayant vu Pierre en même temps que le soleil se lève, soit le matin, puis Paul quand le soleil est haut, soit à midi, et enfin Siméon le soir, il retient ces associations et cet enchaînement, s'attendant à revivre ce même enchaînement le jour suivant, dès lors qu'il revoit Pierre le matin¹.

Si une seule expérience suffit certes à laisser une trace et à lier des idées entre elles, initiant déjà l'habitude, c'est bien la répétition des événements et des affections qui en résultent qui inscrit plus durablement et plus fortement ces liaisons en l'homme. Au contraire, si les événements ne se répètent pas et arrivent dans un autre ordre que celui de la première expérience, il y a, comme dans le phénomène du doute que nous avons évoqué, une « fluctuation de l'imagination »² qui empêche de se fonder sur le souvenir et sur une habitude en cours d'acquisition pour anticiper ce qui arrive et y réagir. C'est donc bien la répétition, des événements *et* des liaisons psychiques et corporelles, qui caractérise plus spécifiquement l'habitude³. Et l'on comprend que celle-ci permet, par cette mémoire psychique et corporelle de ce qui a eu lieu, d'appréhender ce qui aura lieu. L'acquisition et le fonctionnement de l'habitude recouvre donc au moins deux choses ici : une aptitude propre aux individus qui

1 E, II, 44, scolie.

2 *Ibid.* Bernard Pautrat traduit *fluctuatio* par « flottement ».

3 ici, démarcation avec Laurent Bove qui définit essentiellement l'habitude comme aptitude. Cf. « L'habitude, activité fondatrice de l'existence actuelle dans la philosophie de Spinoza », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, N°181, 1991/1.

consiste à lier des affections entre elles¹, d'une part, et, d'autre part, l'agencement spatio-temporel des choses, que celui-ci soit naturel ou institué².

Elle ne désigne donc plus seulement l'*état* ordinaire – parce que durable entre deux affections – du corps, mais elle désigne l'*activité* de reproduction d'un certain enchaînement entre des idées et entre des affections. Si nous avons déjà mis en évidence l'action du corps dans l'imagination, par le mouvement spontané des parties, la répétition de ce mouvement ne conduisait qu'à la reproduction statique d'un même *état* affectif. Alors que dans le fonctionnement de la mémoire, la remobilisation de tout un enchaînement d'idées et d'affects suppose une dynamique interne qui consiste à parcourir à nouveau un ensemble de liaisons mémorisées. Cette aptitude de liaison suppose un certain développement de l'individu et l'exemple de l'enfant qui mémorise les événements d'une journée sert à la fois à mettre au jour des caractéristiques de la mémoire *et* à révéler le processus d'apprentissage, ou d'acquisition, qui fonde cette aptitude. L'enfant apprend *peu à peu* à lier ainsi ce qu'il perçoit.

Plus jeune, l'enfant n'est pas encore en mesure de mémoriser un tel enchaînement. Il peut certainement imaginer mais vit un état continuels d'*admiratio*, passant d'une image à une autre sans lien, donc aussi sans continuité, et en fonction seulement des rencontres diverses auxquelles il réagit. C'est ce qui explique la grande dépendance de l'enfant à l'égard de ce qui l'entoure, ainsi que l'équilibre extrêmement labile de l'affectivité infantile. Il en est peut-être ainsi aussi de certains individus dont le fonctionnement psychique est troublé et dont l'aptitude de la mémoire a été perdue ou endommagée³. Inversement, on comprend que la mémoire, et l'habitude qui en dépend, en tant qu'aptitude que les hommes acquièrent, confère à ces derniers une certaine autonomie à l'égard des événements qu'ils rencontrent – une autonomie minimale assurée par leur capacité à enchaîner *en eux* des affections, des idées. Cette autonomie minimale correspond à une certaine continuité de l'existence des hommes, c'est-à-dire de leur propre pensée et de l'enchaînement des affects qui les disposent diversement. Par rapport au tout petit enfant qui tombe d'une affection dans une autre en fonction seulement des événements qu'il vit, l'individu un peu plus âgé, tombe d'une affection dans une autre en fonction *aussi* de ce

1 *Ibid.*

2 On retrouve les deux aspects qui caractérisaient la tendance.

3 Certaines formes de la maladie d'Alzheimer seraient à étudier sous ce prisme, quoique nombre d'habitudes pratiques ne sont pas complètement perdues dans cette maladie. Cela vient en tout cas réinterroger les modalités de la plasticité de notre cerveau, et plus largement de notre esprit comme de notre corps. Catherine Malabou interroge ainsi la possibilité d'une plasticité destructrice où le lien à la vie, dans ce qu'elle a d'actif, ou même de régulier, est complètement perdu. Catherine Malabou, *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, Paris, Léo Scheer, 2009 et *Les nouveaux blessés. Freud et la neurologie contemporaine*, Paris, Bayard, 2007.

qu'il a mémorisé, de l'habitude qui *le* définit, c'est-à-dire qui définit sa manière d'être affecté et de penser ; nous reviendrons ensuite sur ce rapport entre identité et habitude.

L'autonomie dont il est question à ce stade peut paraître paradoxale puisqu'elle consiste à remobiliser une série de *liens* (les affections) qui nous disposent *nécessairement* à être affecté, à penser et agir en fonction de ces liens. Mais c'est une autonomie malgré tout par ce processus d'incorporation et cette capacité de répétition, ou de reproduction de l'enchaînement – une autonomie d'automate¹. Elle ne doit pas être confondue ici avec une capacité de penser et d'agir délibérément – ce que les hommes ont tendance à faire dans la mesure où ils oublient et méconnaissent la genèse de leurs habitudes, croyant décider de leur manière d'agir. Mais la remise en cause critique de cette illusion de liberté ne doit pas non plus empêcher de considérer l'autonomie minimale que les hommes acquièrent néanmoins par la mémoire et l'habitude. Car celle-ci explique la force de cette illusion de liberté et donne sens à la manière dont les individus semblent s'impliquer de leur plein gré dans les activités et les liens structurants de leur existence, autrement dit dans les relations d'attachement qu'ils vivent comme un engagement délibéré. Spinoza lui-même prend en compte cette phénoménologie de l'activité humaine, notamment dans les traités politiques, où il est indispensable, pour éviter les séditions, de comprendre comment cette autonomie minimale et apparente peut être orientée plutôt que contrariée. Nous l'expliquerons plus précisément en étudiant les moyens institutionnels de faire adopter certaines habitudes et certaines manières de penser.

L'habitude, c'est-à-dire la capacité à retenir en nous des liens entre les choses *déjà* perçues, constitue en même temps une certaine disposition à penser et à agir face à *ce qui arrive*. C'est en cela que l'habitude est facteur d'attachement, à savoir : en perpétuant des liens, à présent imaginés, ou incorporés, dans lesquels les individus se retrouvent impliqués activement. Pour bien comprendre ce processus, il faut considérer la deuxième composante de l'habitude : si elle est bien cette aptitude qu'ont les hommes à reproduire des enchaînements d'idées, d'affects et d'actes, elle dépend aussi de la manière dont les hommes font l'expérience de l'agencement spatio-temporel des choses. Lorsque Spinoza explique le fonctionnement de la mémoire, qu'il en montre la genèse, l'habitude a en effet le sens d'expérience : c'est ce que les hommes vivent, soit l'expérience *répétée* de certains événements liés entre eux, qui configure

¹ Cet automate peut être plus ou moins autonome et actif. Nous reviendrons sur ces variations graduelles de l'autonomie. Sur l'usage de ce modèle de l'automate, voir Lia Levy, *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, *op.cit.*, et Jacques-Louis Lantoine, *L'agent automate. Le concept de disposition chez Spinoza*, *op.cit.*

chez les hommes ces dispositions à penser et agir de manière habituelle, ou encore ces frayages à réemprunter pour interpréter ce qui advient et y réagir.

Expérience, ordre et habitude

En effet, dans le scolie où Spinoza définit et analyse la mémoire¹, l'habitude devient sujet, produisant *comme de l'extérieur* la configuration interne qui dispose les individus à penser et agir à nouveau d'une certaine façon :

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

Ainsi, un Romain qui a « souvent entendu le mot *pomum* alors qu'il voyait ce fruit » tombera aussitôt dans la pensée d'une pomme quand il entendra ce mot, ou inversement pensera immédiatement à ce mot quand il verra ce fruit. Trois choses sont à remarquer ici quant à l'agencement spatio-temporel des choses et quant au contexte socio-culturel des hommes.

Tout d'abord, l'ordre que l'habitude « met » en chacun dépend bien d'événements *extérieurs* aux hommes, mais il est constitué plus précisément par la *rencontre* successive de ces événements, soit par la manière dont les hommes en font l'expérience. Outre la structure ontologique de la nature, ou encore l'agencement causal qui lie les choses entre elles, ce qui compte ici, c'est la juxtaposition spatiale et la succession temporelle des choses dans l'existence des hommes et de leur point de vue. Par conséquent, l'ordre que ces derniers retiennent, par habitude, ne relève pas de l'intellect, par lequel la nature des choses est connue et les liens de causalité entre elles sont saisis, mais il relève de l'affectivité et de l'imagination des hommes qui perçoivent et vivent cet agencement spatio-temporel. Le terme d'*institutum*, qui caractérise la « vie commune » des hommes, celle qu'ils vivent spontanément, indique cet agencement donné, vécu ainsi avant toute institution de la part des individus. Or, c'est de nouveau la régularité de l'apparition des événements qui explique qu'un certain ordre soit retenu, configurant la vie même des hommes. C'est cette régularité mémorisée, ou incorporée, qui explique aussi que certains liens aux choses soient entretenus, que l'on parle enfin d'habitude. D'où vient cette régularité ?

Elle peut provenir de la nature des choses et de leurs liens causaux véritables, même si les hommes n'en ont pas connaissance au moment où ils perçoivent cette régularité, et peuvent se tromper quant à l'interprétation de cette causalité. L'idée de « lois de la nature » indique cette régularité de certains phénomènes. Mais, l'exemple que prend Spinoza, dans le scolie qui définit

1 E, II, 18, scolie.

la mémoire, souligne encore davantage l'inséparabilité de l'habitude et de l'expérience humaine dans la mesure où les liens qui sont retenus dans ce cas – entre le mot *pomum* et le fruit – sont conventionnels, dépendant de la structure d'une langue et non de la nature des choses elles-mêmes, de leur ressemblance. Par conséquent, seule l'expérience répétée de ces liens, et non la déduction rationnelle, permet de les retenir et d'en faire usage à son tour. Il en va de même pour toutes les habitudes que partagent et se transmettent les hommes. Ces habitudes ont le statut de coutumes, constituent une culture à part entière et règlent la manière dont les hommes d'un même lieu, d'un même groupe interagissent entre eux.

De telles habitudes dépendent d'un processus d'institution, au sens plus classique du terme cette fois-ci, c'est-à-dire au sens où elles ont été instituées par les hommes et règlent, de manière particulière et propre à chaque peuple, la façon de vivre de *ce* peuple. Pour autant, l'idée d'institution garde une homogénéité chez Spinoza et vise toujours ici une certaine structure, un certain ordre des choses plutôt que l'objet d'une décision. En effet, le fait que cet ordre relève de l'institution humaine, au sens où il émerge au sein d'une société donnée par l'interaction des hommes entre eux, n'empêche pas qu'il reste, par un tel processus, naturel¹.

L'éducation joue un rôle déterminant dans l'acquisition de telles habitudes de pensée, de jugement et d'action, soit encore dans la transmission des mœurs communes. En d'autres termes, elle inscrit chez les enfants l'« ordre » qui est propre à leur société d'appartenance puisqu'elle consiste précisément à répéter les associations qui constituent ces habitudes : c'est le cas dans l'apprentissage de la langue, comme aussi dans l'apprentissage des valeurs et des comportements usuels. Parce que les parents louent tel comportement, encouragent telle pensée, ou au contraire répriment tel autre comportement et dénigrent telle autre pensée, les enfants associent en eux, l'affect de joie, ou de tristesse, la valeur du bien, ou du mal, et le comportement ou la pensée associée. Les hommes sont disposés à agir et à penser selon l'incorporation de ces associations, selon les frayages que cette répétition a configurés en eux. Il est clair dans ce cas que l'attachement à ce que l'on juge bon ne tient pas seulement à l'expérience satisfaisante que l'on a faite soi-même de cette chose. Cette expérience et le

¹ La philosophie de Spinoza se caractérise par l'absence de la distinction classique, que l'on trouve chez Hobbes notamment, entre le naturel et l'artificiel. Julie Henry propose une distinction éclairante entre ce qui se fait « par nature » et relève de l'essence même de l'homme, ou d'une chose, *et* ce qui se fait « naturellement », par l'agencement de différentes causes ; nous l'avons déjà mentionné. Ce qui comptera encore davantage pour notre étude tient à l'identification, du point de vue des hommes de nouveau, d'un moment et de moyens spécifiques de *décision*. Ainsi, le terme d'*institutum* peut également avoir le sens de « dessein ». Cf. Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op.cit.*, chapitre III sur la capacité d'inventer et d'agir en vue d'un « dessein » et chapitre XVIII sur l'*institution* de la République ; Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique : variations affectives et historicité de l'existence*, *op.cit.*

jugement qui en résulte sont médiatisés et déterminés par l'effort éducatif, et plus largement par les interactions avec autrui au sein d'institutions sociales et culturelles communes. Dès lors, l'attachement à certains biens résultent *aussi* de la valorisation socio-culturelle de ces biens, que les hommes ont rencontrés fréquemment, dans un certain agencement avec d'autres choses : des idées, une langue, un système de valeur, une manière d'agir. Leur existence est configurée par cet agencement socio-culturel auquel les hommes contribuent en s'efforçant, par habitude, de reproduire et de faire durer, en eux et par leur comportement, les liens qu'ils ont à ces choses, ces idées, ces valeurs, ces manières d'agir.

Nous avons mis ainsi en évidence la manière dont l'ordre naturel ainsi que le contexte socio-culturel, tels qu'ils sont éprouvés par les hommes, explique la régularité de leur expérience et la constitution d'habitudes qui sont dès lors communes à tous les hommes ou à certains hommes, en tant qu'ils partagent ces conditions d'existence. Mais le passage cité insiste, et c'est le dernier point, sur le fait que l'habitude institue un ordre *en chacun*. On peut comprendre cette insistance comme le fait de souligner l'incorporation *en chaque individu* des liens qui constituent l'habitude, qui peut être par ailleurs commune à tous les hommes ou à quelques hommes. Ces liens pourront être remobilisés par chacun, individuellement¹. L'autonomie minimale dont il était question plus haut s'explique ici par cette incorporation, ou configuration *individuelle*. On comprend dès lors le degré de détermination qu'implique l'habitude – on pourrait dire le degré d'intimité au sens où la langue, comme les coutumes d'un peuple, mais aussi l'ordre des événements dans l'expérience, configurent intimement la pensée et les actes de chaque individu qui n'ont dès lors aucune distance à l'égard de cet ordre incorporé en eux, bien que celui-ci soit partagé avec d'autres et inculqué par des institutions communes. Les hommes ne peuvent pas faire autrement que de penser et d'agir aussitôt selon cet ordre. Ils n'en ont, la plupart du temps, pas même conscience, et croient y aspirer d'eux-mêmes, selon l'effort qui est le leur et qui consiste avant tout à faire durer ce qui les caractérise, à savoir, ici, ce que l'habitude a configuré en eux.

Cette insistance sur la particularité de « chacun » indique par ailleurs la particularité de l'expérience elle-même. Si les hommes partagent des conditions d'existence communes à d'autres, ils vivent aussi certaines expériences particulières. Celles-ci s'agencent dans leur

¹ Justin Steinberg insiste, face à Michael Della Roca en particulier, sur cette distinction existentielle des individus par rapport au collectif. Leur existence garde toujours, quel que soit le degré d'intégration et d'unification du collectif, en l'occurrence de l'État, un statut à part entière ; ce que nous étudierons davantage ensuite. Cf. « Spinoza on Bodies Politic and Civil Agreement », *Spinoza and Relational Autonomy: Being with Others*, Aurelia Armstrong, Keith Green, Andrea Sangiacomo (dir.), Edinburgh University Press, 2019, pp.132-148.

existence individuelle d'une certaine manière, selon une certaine succession d'événements, qui permet de retracer leur itinéraire individuel et de comprendre la genèse cumulative de la configuration complexe qui leur est propre, qui les dispose de manière tout à fait singulière à être affecté, à penser et à agir. Si tous les Romains associent spontanément le mot *pomum* à l'idée du fruit, tel agriculteur romain associera le mot au fruit *et* à son expérience propre de la culture de ce fruit, peut-être à certains événements marquants ou certains affects liés à cette activité et à ce fruit. L'habitude et le fonctionnement de l'imagination et de la mémoire expliquent donc tout aussi bien la tendance qu'ont les hommes à s'attacher à certaines choses, à certains préjugés ou à certaines manières de vivre, que les liens d'attachements particuliers qui structurent la vie de tel ou tel homme. Elles sont facteurs de la singularisation d'une existence, par la constitution de ces liens particuliers au fil d'une expérience, et d'un itinéraire eux-mêmes particuliers. À la notion d'*institutum*, qui désigne l'agencement d'un mode d'existence, s'articule la notion d'*ingenium*, soit le caractère ou le tempérament, propre à chaque individu ou chaque peuple, selon son mode d'existence précisément. On peut dire en un sens que l'*institutum* est l'ordre qui explique qu'une habitude, ou une manière de vivre usuelle, soit contractée, tandis que l'*ingenium* est cette habitude contractée, en tant qu'elle dispose à agir et à penser d'une certaine manière, et en tant qu'elle caractérise dès lors celui qui vit ainsi. Avant d'étudier davantage le processus de singularisation, arrêtons-nous sur ce qui caractérise la vie commune des hommes : quel en est précisément l'*institutum* ou l'agencement ?

Vie commune et conditions d'existence des hommes

Ce que nous avons établi précédemment a révélé que les habitudes cognitives et pratiques de chaque homme dépendent de l'agencement ordinaire de son existence dans le temps et en lien avec les autres choses, soit encore de la régularité de ce qu'il vit et qui ancre ces habitudes en lui. Spinoza fait de l'observation de la manière dont les hommes vivent concrètement un point de départ irréductible. Le début du TP en témoigne : les principes politiques les plus adéquates pour les hommes ne pourront pas être déduits de la seule *nature* des hommes mais nécessairement aussi de leur « condition commune »¹. Cette dernière nous renseigne sur la manière dont vivent les hommes *en tant qu'ils* sont soumis aux affects, c'est-à-dire liés à d'autres choses, inscrits dans des relations déterminantes. « Commun », ici, indique, comme au début du TRE, qu'il s'agit de la condition humaine ordinaire, indépendamment des manières de vivre particulières que les hommes instituent au sein de

1 TP, I, 7.

chaque société. Autrement dit, il est question des conditions d'existence que les hommes, en tant qu'hommes, partagent, en tant qu'elles sont données et vécues spontanément par eux. Parce que les hommes vivent ensemble, ces conditions d'existence sont aussi ce qui les lient les uns aux autres, étant de ce fait renforcées par le jeu de l'imitation et de la réciprocité que nous avons expliqué plus haut. La singularité de chacun d'eux, en raison de son expérience propre, se constitue sur le fond de cette vie commune. Que peut-on connaître de cette vie commune, à partir notamment de ces deux textes – le TRE et le TP ? Comment configure-t-elle les liens constitutifs de l'existence humaine ?

Dans les premières lignes du TRE, on retrouve le double point de vue empirique sur la vie humaine : observation de sa propre existence et observation des hommes. Or, ces deux observations portent sur « ce qui arrive fréquemment dans la vie commune »¹. On pourrait croire dans un premier temps que c'est la récurrence d'événements auxquels les hommes assistent, ou encore la disponibilité des biens dont ils peuvent faire l'expérience et l'usage, qui est visée ici. L'habitude, constitutive des liens d'attachement, reposerait alors sur cette idée de récurrence événementielle et de disponibilité matérielle de certaines choses. Le narrateur s'arrête sur les effets affectifs de cette récurrence : ce qui lui arrive ainsi fréquemment est cause de crainte. La mention de cet unique affect, qui est un affect triste qui plus est, au contraire de l'expérience satisfaisante qui semblait déterminer l'attachement selon le premier facteur de l'utilité, peut étonner. La description, qui vient ensuite, de l'affairement des hommes pour rechercher, garder, reconquérir différents biens fait apparaître un complexe affectif plus diversifié (désir, espoir, plaisir, tristesse) et réintègre l'expérience satisfaisante au sein de tout un enchaînement d'affects *et* d'activités. On comprend par la concision initiale des premières lignes du TRE que la crainte est l'affect dominant, colorant l'ensemble de cette activité humaine ordinaire ; nous reviendrons cependant sur cette tonalité affective qui est celle d'un certain type d'attachement, par distinction avec un autre mode d'institution possible de sa vie.

La seconde occurrence de « ce qui arrive fréquemment dans la vie », liée cette fois à l'observation des hommes en général, revient sur ce complexe affectif et pratique, qui conduit à réinterroger ce qui constitue la structure de cette « vie commune » :

« Les occurrences les plus fréquentes dans la vie, celles que les hommes, ainsi qu'il ressort de toutes leurs œuvres, prises comme étant le souverain bien, se ramènent en effet à trois objets : richesse, honneur, plaisir des sens. »²

1 TRE, §1. Nous reprenons la traduction que propose Pierre-François Moreau lorsqu'il étudie ce même passage. *Spinoza. L'expérience et éternité, op.cit.*, p.106-111.

2 TRE, §1.

S'entremêlent ici la récurrence des trois types d'objets, l'activité des hommes et leur jugement. On peut certes entendre ici que les trois types d'objets *sont* les occurrences les plus fréquentes dans la vie commune, que les hommes les jugent comme bien, étant donné la manière dont ils en sont affectés, et qu'ils agissent en conséquence pour rechercher et garder ces biens (selon le premier facteur de l'attachement). Mais l'on peut considérer sinon, et l'idée de disponibilité des choses en est largement remise en question, que « ce qui arrive fréquemment dans la vie », consiste dans l'enchaînement des *actions* des hommes, lié à un enchaînement d'affects et d'idées, qui relève, comme nous l'avons montré avec la constitution de l'habitude, d'une incorporation de certains liens avec les choses. Ces dernières sont, comme le suggère Pierre-François Moreau, le corrélat des activités humaines, ou encore, pourrions-nous dire, l'un des pôles dans les liens constitutifs de l'existence humaine, l'état des hommes eux-mêmes au moment de la rencontre et dans la durée du lien comptant tout autant.

Ainsi, les trois types de biens peuvent faire l'objet de relations d'attachement structurant la vie des hommes, en raison, certes, de l'expérience première que les hommes ont directement fait de ces biens. L'habitude s'instaure alors *à partir* du premier facteur – la recherche de l'utile et la disposition renouvelée du désir à partir d'expériences satisfaisantes – avant de renforcer ce premier facteur et de le prolonger dans le temps. Mais elle peut s'instaurer aussi en raison de la récurrence et de l'enchaînement de ces activités elles-mêmes, dans la vie ordinaire de chaque homme et en raison des conditions d'existence communes des hommes. Pierre-François Moreau interprète les premiers paragraphes du TRE comme la mise au jour de ces séquences d'activités qui structurent la vie commune¹ : rechercher, obtenir, jouir, garder, perdre. La répétition de l'enchaînement d'images, d'affects et d'actions dans ces séquences de la vie constitue le phénomène même de l'attachement – à l'égard de ces biens périssables, mais aussi au vrai bien, que le narrateur du prologue du TRE entend rechercher. Seulement, l'enchaînement de ces activités, la manière dont les hommes s'y investissent ne produisent pas du tout les mêmes effets en eux dans chacun des types d'attachement, aux biens périssables ou au vrai bien. À un *institutum* variable, se composant d'activités, d'affects et de *biens* spécifiques, correspond une manière de vivre, ou *ratio vivendi*, elle-même variable selon ce qui est poursuivi et la manière dont les hommes le poursuivent. Or, cette différence peut être appréciée qualitativement, en vue de discerner différents genres de vie, plus ou moins *authentiques* relativement à la nature humaine, ou plus ou moins libérateurs pour les hommes. Outre la particularisation des modes de vie par l'attachement à des biens particuliers dans un

¹ Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et éternité*, op.cit., pp.106-111.

contexte lui-même particulier, il faudra donc prendre en compte cette variabilité qualitative des manières de vivre en tant que c'est elle qui constitue l'enjeu central de l'institution d'un *nouveau* mode de vie, ou encore d'une règle de vie à *suivre*. Mais avant qu'une telle institution puisse être expliquée, il nous faut encore comprendre ce qui, dans la vie commune des hommes, disposent ces derniers à poursuivre de façon immodérée des biens périssables qui ne leur sont pas absolument utiles, sinon comme moyens à accorder à une fin plus essentielle à l'homme.

Les premiers paragraphes du TP énoncent deux caractéristiques essentielles de la condition commune des hommes – celle qu'ils partagent tous d'emblée et dont la connaissance peut permettre, ensuite seulement, une possible reconfiguration des habitudes et des relations qui structurent leur vie. La première caractéristique est au cœur de la philosophie de Spinoza, et l'*Éthique* l'explique avec plus de précision. Le TP la pose néanmoins comme préalable :

« Il est une chose certaine en effet (...) : les hommes sont nécessairement soumis aux affects, et sont ainsi constitués qu'ils plaignent les malheureux, envient les heureux, et inclinent à la vengeance plus qu'à la pitié, chacun aspirant en outre à ce que les autres vivent selon sa propre complexion, approuvant ce qu'il approuve et réprouvant ce qu'il réprouve (...). »¹

Interagissant les uns avec les autres, les hommes ont en commun d'abord d'être conduits par leurs passions, qui ont tendance à les opposer les uns aux autres. Le déterminisme ontologique que les hommes ignorent, se manifestent concrètement dans leur soumission aux passions qui les conduisent à agir contre ce que la raison leur prescrit, c'est-à-dire contre leur utilité propre, qui consisterait ici à renforcer les liens de coopération avec les autres hommes. Cependant, parce que chacun cherche à maintenir son propre mode d'existence, chacun cherche à s'attacher autrui, faisant en sorte qu'il confirme sa manière de vivre et contribue à sa recherche de certains biens ; ce que nous avons expliqué précédemment mais qui révèle un mode d'attachement plus passif, dès lors que l'on considère celui qui *se laisse* attacher par autrui. Nous reviendrons ensuite sur les modalités de cet attachement servile qui repose sur des affects autres que le désir et l'amour, sur des ressorts imaginatifs de persuasion et sur l'acquisition d'habitudes qui disposent à une forme d'obéissance, voire de soumission.

Cependant, malgré les difficultés que semble soulever cette première caractéristique de la vie commune des hommes dans le TP, la deuxième caractéristique de la vie humaine acte l'universalité des liens entre les hommes, ainsi que la constitution de corps sociaux *par ces* liens eux-mêmes, quel que soit le mode de vie que ces liens configurent :

¹ TP, I, 5.

« tous les hommes, barbares ou cultivés, tissent partout des liens coutumiers et partout organisent quelque société civile (...). »¹

On peut comprendre en un sens fort la conjonction de ces deux aspects du constat que fait Spinoza – liens entre les hommes, constitution d’une société – en raison de la complexité du terme *consuetudo* qui désigne ici non plus seulement l’habitude mais surtout les *liens* durables que tissent les hommes. Le terme latin de *consuetudo* signifie aussi bien l’habitude, l’usage courant, ou la coutume, que les rapports, ou les relations entre les hommes, disposant ces derniers à se comporter d’une certaine manière *les uns à l’égard des autres*. Lorsque Spinoza a recours à ce terme dans le TP, il est aussi chargé sémantiquement par l’usage qu’en ont fait notamment Thomas d’Aquin puis Suarez, et par les débats, en particulier juridiques, que ce concept amène en soulevant cette question : la coutume fait-elle, ou peut-elle faire loi ? Les liens que l’on observe dans toute société humaine sont non seulement des liens sociaux durables mais aussi des liens normatifs, au sens où ils disposent les hommes à se comporter d’une certaine manière, à s’attacher à certaines choses. De même que l’habitude est un facteur de singularisation des individus, de même, les liens coutumiers qu’entretiennent les hommes d’un même groupe, les mœurs qui caractérisent leur vie commune, déterminent la particularité de leur société et peuvent être fondateur de l’identité, voire de l’unité du corps social. Les interactions entre les hommes et le fait que chacun naisse dans une société déjà structurée par des activités et des modes de vie lient les hommes entre eux et les conduisent en même temps à reproduire ces liens usuels, à s’y impliquer à leur tour, contribuant à la pérennité du corps social lui-même. C’est dans la mesure où cette unité du corps social dans la durée est l’enjeu même de l’activité politique que la configuration et le renforcement de ces liens coutumiers peut faire l’objet d’une institution délibérée. Cela, au profit de tous les individus ou seulement de ceux qui gouvernent et tirent avantage de cette union. Réapparaît alors le problème de la servitude, à laquelle peut conduire le recours aux facteurs de l’habitude et des ressorts imaginatifs. Précisons le sens de ces « liens coutumiers » avant d’en venir à ce problème.

Le terme de *consuetudo* n’est pas indifférent ici. Il ne peut pas être considéré comme un simple synonyme du terme *vinculum*, par exemple, qui désigne lui aussi des liens entre les hommes², ou encore comme un équivalent de l’amitié qui lie les hommes entre eux avec une certaine durée également, comme nous l’avons remarqué en expliquant le premier facteur de lien entre les hommes.

1 TP, I, 7.

2 E, III, 35 notamment. Nous reviendrons sur ce terme également.

Consuetudo, vinculum, amicitia

À la fin de la quatrième partie de l'*Éthique*, Spinoza revient sur l'importance de la coopération et des relations d'amitié entre les hommes :

« il est avant tout utile aux hommes de nouer des relations (consuetudines jungere) et de s'enchaîner de ces liens (seseque iis vinculis astringere) par lesquels ils fassent d'eux tous un seul plus apte, et, absolument parlant, de faire ce qui contribue à affermir les amitiés (quae firmandis amicitiiis inserviunt). »¹

Ne devons-nous voir dans l'association de ces trois termes – *consuetudo, vinculum, amicitia* – qu'une manière d'insister, par la répétition, sur l'utilité primordiale des liens entre les hommes ou bien peut-on distinguer des nuances entre ces différentes caractérisations du lien et comprendre plus finement ce que chacune indique ?

Au vu de leurs usages dans l'*Éthique* comme dans les traités politiques, il semble que le terme *vinculum* désigne, de manière synchronique, le simple fait d'être lié, tandis que le terme *consuetudo* porte sur la dimension diachronique des liens, soulignant leur durée. Spinoza décrit en effet la configuration, que l'on pourrait dire spatiale, des différents liens qui existent entre les hommes (éventuellement le lien des hommes à Dieu) par ce terme de *vinculum* : un lien peut être plus ou moins étroit, faisant varier l'intensité affective de ses effets, et réciproquement celle des autres liens qui déterminent l'existence des hommes. Ainsi la jalousie vient de ce que « quelqu'un imagine que la chose aimée joint à elle-même un autre du même lien d'amitié (*vinculo amicitiae*), ou bien plus étroit (*arctiore*), que celui par lequel il la possédait seul »². Les liens désignés par le terme *vinculum* sont le plus souvent caractérisés par ce qui les a constitués, par la cause qui explique que les hommes sont ainsi liés. Dans l'*Éthique*, Spinoza met en évidence les affects qui lient les hommes, que ce soient des affects positifs qui disposent ces derniers à demeurer dans un lien vécu comme utile – l'amour et ses dérivés, ou bien que ce soient des affects négatifs dont les hommes fuient les effets – la crainte ou la honte par exemple. Or, c'est cette étude des causes qui permet à Spinoza d'envisager les moyens par lesquels on peut susciter l'union des hommes. La crainte et la honte³, ou bien réciproquement et positivement, l'espoir et l'honneur, sont des affects puissants par lesquels il est possible de disposer les hommes à s'unir et à coopérer plutôt que de chercher, de manière concurrentielle

1 E, IV, appendice, 12.

2 E, III, 35.

3 E, IV, 54, scolie : après avoir montré en quoi un affect triste comme le repentir peut avoir des effets positifs, Spinoza indique un usage similaire de la crainte et de la honte : « si les hommes dont l'âme est impuissante étaient tous d'un même orgueil, n'avaient honte ni crainte de rien, comment pourrait-on les réunir et les enchaîner (*conjungi constringique*) par des liens (*vinculis*) ? ».

et orgueilleuse, à agir par eux-mêmes, à être reconnu davantage qu'ils ne sont. Selon la logique des passions qui caractérise la vie commune des hommes, vivant le plus souvent encore selon un régime de base de l'existence, c'est tout autant en effet en cherchant l'utile qu'en fuyant ce qui leur nuit que les hommes se lient. Dans les traités politiques, Spinoza analyse plus précisément ce qui peut unir les hommes par ces liens (c'est toujours le terme *vinculum* qui est utilisé) : un pacte¹, des institutions², la religion³. Ces moyens plus conventionnels, en tant qu'ils sont institués par les hommes, reposent encore sur la gestion des affects, comme des représentations et des actes des hommes, de manière à disposer ces derniers à l'union.

Quand il est question de l'institution d'une vie commune durable entre les hommes, les verbes utilisés avec *vinculum*, tels que *astringere* et *constringere*, indiquent l'enjeu essentiel, relevant quasiment d'une *physique* des corps politiques, d'attacher les hommes les uns aux autres, de les « enchaîner » d'un lien suffisamment étroit pour que l'union qu'ils forment ensemble fonctionne, soit en effet source de puissance. Le verbe *jungere*, qui indique plus généralement l'union, ou la jonction, dans l'*Éthique* est employé aussi bien à propos des liens entre les hommes que des liens entre les images, entre les affects, entre les affects et les actes, ou encore entre les forces de chacun. C'est que les liens concrets entre les hommes, l'union de leurs forces et leur coopération effectives, dans des actes, dépendent de l'enchaînement, en eux, de certaines images, de certains affects – l'image d'un autre homme jointe à la sienne propre, et à l'affect de joie, par exemple. Or, ces liens entre les hommes et en chacun d'eux, peuvent devenir habituels et configurer avec une certaine régularité leur manière de penser, d'être affecté et de se comporter. Spinoza étudie aussi cette dimension diachronique des liens ; et ce, au moyen du terme *consuetudo*.

L'étude des passions et de la vie commune des hommes, dans les parties III et IV de l'*Éthique*, révèle certes l'inconstance des liens qui les unissent diversement mais le TP part, nous l'avons dit, du constat que certains de ces liens durent et deviennent *coutumiers* et ce, indépendamment d'abord de la constitution d'un État, du recours à des moyens politiques institués. Il est possible de penser une genèse spontanée de la coopération, d'une vie commune entre les hommes. L'enjeu politique n'est donc peut-être pas tant d'*unir* les hommes que de faire durer ces liens, et de les faire durer davantage et plus sûrement qu'ils ne durent déjà. Car ils ont déjà une certaine durée par eux-mêmes, en raison d'abord des affects qui les motivent – l'amour, nous l'avons compris avec l'étude de l'attachement, incite par nature et en raison de

1 TP, III, 14.

2 TP, IX, 4.

3 TTP, XVII, 19.

la nature de l'homme, à prolonger le lien jugé utile en tant que l'amour est une joie. C'est ce qui a lieu dans l'amitié et qui explique que cette dernière est à cultiver parmi les hommes, plus encore que les affects tristes dont l'utilité reste limitée et contraignante ; nous y reviendrons. Seulement, la durée de l'amitié est variable et instable, en raison des autres affects qui traversent et déterminent les hommes diversement.

Il y a un deuxième facteur de la durée spontanée des liens entre les hommes : c'est l'habitude elle-même. Cette dernière n'est pas seulement le résultat acquis d'un lien qui s'est prolongé, c'est-à-dire dont les causes se sont répétées. L'habitude est aussi en elle-même un facteur de lien entre les hommes, et plus généralement un facteur d'attachement. Le terme *consuetudo* n'indique pas seulement la dimension diachronique, durable, des liens étudiés, il indique aussi la dimension normative de ces liens qui disposent durablement les hommes à vivre d'une certaine manière les uns avec les autres – que cette manière soit « barbare » ou « cultivée ». En effet, les mœurs qui lient les hommes au sein d'actions et de comportements particuliers, sont variables d'une société à l'autre, d'une culture à l'autre, en fonction précisément de l'histoire de chacune. L'histoire, et ce qu'elle a de répétitif, dispose peu à peu les hommes à interagir d'une certaine manière mais aussi à instituer d'eux-mêmes des moyens de vivre ensemble, de coopérer, de cultiver la paix. Spinoza se réfère aux hommes politiques qui ont *su*, par expérience, ou par habitude, choisir et affiner ces moyens. C'est encore une caractéristique de la vie humaine que de pouvoir se donner à soi-même et aux autres des règles de vie. Or, ces règles et les institutions qui permettent aux hommes de vivre ensemble durablement, consistent encore, précisément, à instaurer en eux des habitudes et des croyances, qui les attachent au corps social qu'ils forment ensemble : elles les inclinent à obéir. Mais tout l'enjeu est bien de disposer les hommes à désirer d'eux-mêmes cette obéissance, de susciter leur implication apparemment spontanée, plutôt que d'en passer par la contrainte manifeste. C'est en cela, selon cette stratégie de gestion des désirs, qu'il est pertinent de parler ici encore d'attachement, tout en décelant les conditions dans lesquelles une telle stratégie, et une telle attitude des hommes en retour, relèvent davantage de la servitude que de l'action libre.

IV. Attachement et servitude

Toute la quatrième partie de l'*Éthique* traite « de la servitude humaine » en tant qu'état le plus commun des hommes. Chercher à comprendre ce qu'est vivre pour un homme suppose donc de comprendre en quoi consiste cet état ordinaire de « servitude » que Spinoza associe

immédiatement à la « force des affects ». La servitude n'est pas d'abord la soumission à une contrainte extérieure manifeste, exercée par les hommes entre eux par exemple. Mais elle consiste beaucoup plus généralement dans « l'impuissance humaine à maîtriser et à réprimer les affects »¹. La force de ces affects auxquels les hommes sont soumis – qui sont dès lors des passions – dépend certes de la puissance des *choses* qui affectent les hommes mais aussi de l'état des hommes eux-mêmes : elle résulte d'un rapport plus que d'une cause unique. Les hommes ignorant le plus souvent ce rapport de forces et leur état de servitude, ont l'impression d'agir de plein gré, c'est-à-dire par leur seule autorité, ou de leur seul droit (*sui juris*). L'habitude et les représentations imaginaires que nous venons de décrire renforcent cette impression, en tant que la connaissance de la genèse de leur attitude est méconnue ou bien oubliée. L'incorporation de cette attitude, par habitude, leur laisse penser qu'ils décident d'agir ainsi. Et de leur point de vue, c'est exact puisque les hommes ne *sont* pas autre chose que ce qui les a constitués tels et ne pourraient pas agir autrement que selon leur état actuel, configuré peu à peu par leurs expériences successives². La servitude semble alors d'autant plus grande que les hommes n'en ont pas conscience et *veulent* ce qui en fait les asservit.

Cependant, au début de la quatrième partie de l'*Éthique* où Spinoza définit la servitude, il n'évoque pas aussi nettement le problème de l'inconscience des hommes quant à leur état ; ce qu'il fait à d'autres moments de son argumentation³. Il dit ici de manière plus nuancée que l'homme est à tel point soumis aux affects « qu'il est souvent contraint, *quoiqu'il voie le meilleur pour lui-même*, de faire pourtant le pire »⁴. Voir le meilleur, est-ce en avoir pleinement connaissance ? Est-ce en avoir, par conséquent, le désir ? Mais un désir trop faible relativement à d'autres affects – ce qui expliquerait la contradiction entre voir le meilleur et faire le pire. Ou bien est-ce voir le meilleur sans savoir que c'est effectivement le meilleur pour soi-même et se tromper sur ce qu'il est véritablement utile de désirer et de faire ? L'une et l'autre possibilités semblent envisageables dans la vie des hommes, à différents moments, selon l'état des hommes eux-mêmes et le degré de conscience qu'ils ont par conséquent d'eux-mêmes. Mais dans les deux cas, il y a une contradiction qui caractérise la servitude : l'homme ne *fait* pas ce qui est

1 La préface de la quatrième partie de l'*Éthique* commence par définir ainsi la servitude : « L'impuissance humaine à maîtriser et à réprimer les affects, je l'appelle servitude ; en effet, l'homme soumis aux affects est sous l'autorité non de lui-même, mais de la fortune (...) ».

2 Spinoza insiste sur la reconnaissance de ce droit et refuse absolument que les individus soient jugés selon d'autres critères, et surtout à l'aune d'une autre nature, que la leur, telle qu'elle est configurée actuellement ; TTP, XVI, 3 (nous y reviendrons), TP, II, 6-8.

3 Notamment lorsqu'il conteste l'illusion de liberté des hommes, nous l'avons montré. Cf. E, III, 2, scolie par exemple.

4 Il s'agit de la suite de la définition de la servitude énoncée dans la préface, E, IV. Nous soulignons.

pourtant *le meilleur* pour lui. Seulement, si cette contradiction est consciente, elle introduit une ambivalence dans le désir même de l'homme qui *désire* à la fois le meilleur qu'il voit et l'autre chose qu'il finit par faire. Spinoza prend en compte cette possibilité et la conscience douloureuse que les hommes peuvent avoir d'eux-mêmes dans ce cas-là. Cette ambivalence du désir et la conscience de son propre asservissement pourraient être le lieu où s'amorce un processus de libération, mais elles sont, pour le moment, constitutives de la servitude elle-même, voire elles renforcent l'impuissance des hommes en tant que la conscience de leur servitude les attriste¹.

À partir de ce que nous avons dit de l'habitude et des ressorts imaginatifs, comme facteur d'attachement durable, potentiellement excessif et exclusif, il est possible de préciser les modalités de la servitude humaine et de distinguer différents états dans lesquels elle place les hommes, ou différentes attitudes auxquelles elle les dispose. En effet, ces deux facteurs nous ont permis de considérer la manière dont l'esprit et le corps des hommes peuvent être « occupés » respectivement par des idées et des affects qui les disposent à agir d'une certaine façon et, par-là, à se lier étroitement à certaines choses. Deux processus, propre à l'habitude et aux ressorts imaginatifs, ont permis d'expliquer cette « occupation » de l'esprit et du corps : la répétition et l'incorporation des liens aux choses et entre les choses. Quand et comment ces processus deviennent-ils asservissants, faisant de l'attachement qui en résulte un lien de servitude et non un lien structurant ?

1. Une répétition asservissante ou structurante

Le processus de répétition, des événements extérieurs à nous mais surtout du mouvement de notre propre corps, disposé par ces événements, fonde l'imagination, la mémoire et l'habitude – nous l'avons montré et en avons déduit différentes formes de délires et de conduites. Or, Spinoza revient à ce processus de répétition au début de la cinquième partie de l'*Éthique*, qui traite cette fois-ci de la liberté humaine, et décrit alors un autre type d'« occupation de l'esprit ». C'est donc par comparaison que l'on peut comprendre ce qu'un certain type de répétition et d'occupation de l'esprit peut avoir d'asservissant.

Les deux sortes de délires que nous avons décrites indiquent que la répétition qui conduit à l'obsession est une répétition soit du *même*, soit du *toujours nouveau*, qui en réalité revient au

¹ La conscience de sa propre impuissance correspond à l'affect que l'on nomme humilité ou abjection (E, III, définition des affects, 26). Au contraire, l'esprit s'efforce de considérer sa puissance et d'imaginer ce qui l'alimente, comme nous l'avons montré précédemment (E, III,12).

même. L'amoureux fou ne cesse de penser à la *même* maîtresse, ou du moins au même plaisir que peuvent lui procurer une maîtresse ou une prostituée. Un seul objet fixe son attention, une seule partie de son corps est sans cesse remobilisée ; la répétition ne permet pas de diversification et surtout de complexification de l'enchaînement des idées et des affects qui occupent l'esprit et le corps de l'individu ainsi obsédé. Le superstitieux, lui, semble s'attacher successivement à une diversité de signes et de croyances. Mais en réalité, c'est toujours la même crainte qui le détermine à adhérer immédiatement à ce qui lui paraît être source d'explication et d'espoir. La diversité n'est qu'apparente et n'est pas durablement intégrée par celui qui croit successivement à n'importe quelle nouvelle « fantaisie » qui le rassure momentanément. Là non plus, la complexification des idées et de l'affectivité des individus n'est pas possible : une croyance en remplace une autre sans lien avec elle, si ce n'est le lien causal commun de la crainte à l'adhésion aux croyances.

Ce genre de répétition asservit les hommes aux aléas de la fortune qu'ils ne comprennent pas et dont ils subissent les changements sans avoir aucun moyen d'action sur eux. Dans ce cas, les habitudes acquises ne fondent plus une autonomie minimale mais consistent plutôt en un automatisme réactif et pauvre, où les hommes sont réduits à une partie de leur corps – celle qui est affectée par l'image obsédante – et leur attitude déterminée par un affect dominant – la crainte principalement, dans la mesure où même le *désir*, quand il est captif d'une unique image, conduit aussi à la crainte de perdre l'objet désiré.

Avec l'autonomie minimale, la temporalité propre à l'existence de chaque individu est également perdue, les hommes étant rivés à la répétition sans durée du délire. Cet asservissement est aliénant à double titre : au sens, d'abord, où les hommes perdent quasiment ce qui caractérise leur *individualité*, étant comme identifiés à l'objet qu'ils poursuivent, et la force de leur désir étant comme annexée à la logique de ce à quoi ils se sont attachés ; ils sont également aliénés au sens où ils perdent quasiment leur nature humaine qui se caractérise par une certaine complexité du corps et de l'esprit. Qu'est-ce qui peut au contraire occuper notre esprit et se répéter dans notre corps sans conduire à une telle réduction de la vie humaine dans l'asservissement aux choses ?

Au contraire de la répétition du même ou du toujours nouveau dans le délire, la répétition du *semblable* permet une occupation de l'esprit apparemment libératrice. Deux modalités de cette répétition du semblable peuvent être distinguées et articulées l'une à l'autre dans un processus structurant pour l'individu. La première modalité est celle de l'exercice ou de l'entraînement. Parce que les situations que nous rencontrons et vivons en tant qu'hommes sont semblables et peuvent nous conduire à ne pas agir en vue de notre utilité véritable mais sous

l'effet des affects présents, nous pouvons nous exercer, en amont, à concevoir la manière la plus adéquate d'y réagir, pour pouvoir, sur le moment, ne pas suivre l'enchaînement spontané des affects mais l'habitude acquise *délibérément* en vue de l'action la plus utile pour nous. Spinoza propose en effet cette technique temporaire :

« Le mieux que nous pouvons faire aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir la droite règle de vie, autrement dit les principes de vie certains, de les graver dans notre mémoire, et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie. (...) »

Et pour avoir toujours sous la main cette prescription de la raison quand on en aura besoin, 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 (...). »¹

On pourrait voir dans cette méditation et cet entraînement répétitif à appliquer les prescriptions de la raison, une répétition du *même* et une occupation de l'esprit en un sens obsessionnel. La différence avec l'obsession délirante tient certes au fait que cette répétition semble être recherchée et instaurée plus que subie. Mais elle vient surtout de la complexité des *enchaînements d'idées et d'affects* qui sont remobilisés. Au lieu d'attacher l'homme à une unique image et de l'enfermer dans un unique mode de réaction, cet exercice répété², de méditation et d'application concrète des prescriptions de la raison, suppose, d'une part, que différents modes d'action soient considérés – la possibilité de la haine *vs* le choix de la générosité – et, d'autre part, que ces modes d'actions soient eux-mêmes liés à d'autres principes, dont la règle de notre utilité et ce qu'elle implique – l'amitié mutuelle et la société commune.

Or, cette complexification de l'esprit permet un second processus de répétition du *semblable*. Une même image peut occuper l'esprit non pas par la récurrence d'un même objet mais par le fait que *différentes* choses, qui *se rapportent* à cette image, l'éveillent en nous à nouveau³. Tout en étant différentes dans leur particularité, ces choses ont un effet semblable en raison de leurs propriétés communes ; nous pouvons alors les comprendre et non plus seulement en subir successivement les effets⁴. Tout ce qui peut éveiller en nous l'amour des autres hommes par exemple conduira à la permanence de cet affect et de cette idée en nous. Or, l'image précise

1 E, V, 10, scolie.

2 E, V, préface. Spinoza se démarque des stoïciens, d'une part, et de Descartes, d'autre part, quant à la possibilité de changer par l'exercice et par l'usage de la volonté.

3 E, V, 11.

4 E, V, 12, démonstration.

que cite Spinoza et à laquelle peuvent se rapporter en réalité toutes les choses que nous rencontrons, n'est autre que celle de Dieu :

« L'esprit peut faire que toutes les affections du corps, autrement dit toutes les images des choses, se rapportent à l'idée de Dieu. »¹

Cela consiste plus précisément à comprendre les affects et leurs causes. Loin de nous asservir et de nous aliéner à des choses extérieures à nous, cette image de Dieu qui occupe notre esprit est synonyme de compréhension, c'est-à-dire d'intégration des liens qui existent entre les choses *et* entre les choses et nous². Nous en venons ainsi au deuxième processus que nous avons identifié dans le fonctionnement de l'imagination, de la mémoire et de l'habitude, à savoir l'incorporation des liens, qui semble aussi être facteur d'une structuration de plus en plus riche des individus ou bien au contraire de leur asservissement.

2. Incorporation et limite de l'aliénation

Dans la mesure où les liens usuels que les hommes entretiennent entre eux et avec les choses sont constitutifs à la fois de ce qu'ils sont en tant qu'individus et du corps collectif qu'ils forment ensemble, le processus d'incorporation qui caractérise l'habitude se vit lui-même à deux niveaux. On assiste à l'incorporation d'habitudes dans le corps et l'esprit d'un individu en tant que les liens récurrents que ce dernier entretient avec les autres choses configurent *peu à peu* son corps et son esprit, le disposant à agir et à penser d'une certaine façon, et déterminant enfin son identité propre. Mais on assiste aussi, du même coup, à l'intégration de cet individu dans un corps collectif, ou un individu plus vaste, constitué par ces liens réguliers, entre les hommes, et *in fine* entre toutes les choses qui composent la nature. Les différentes échelles d'individuation et l'imbrication de ces différents niveaux d'intégration, que nous avons décrits avec l'approche structurelle et à partir de la définition que Spinoza en donne dans la deuxième partie de l'*Éthique*, confirment ce double mouvement d'incorporation.

Le terme d'incorporation est à comprendre au sens propre pour ce qui est des habitudes comportementales qui configurent physiquement le corps et les aptitudes pratiques des individus. Mais il a son équivalent au plan de l'esprit : une incorporation – en un sens métaphorique – d'enchaînements d'idées, ou de manières de penser – soit un processus d'intégration *dans l'esprit* qui *configure* l'esprit. Sur les deux plans, corporel et psychique,

1 E, V, 14.

2 Nous reviendrons en deuxième partie sur la dimension libératrice que peut avoir cette référence à Dieu, en vue de soutenir l'effort amorcé pour se libérer des liens d'attachement asservissants.

comme aux différents niveaux d'individuation, l'incorporation, est bien un *processus de constitution progressive* des individus et non seulement une addition d'actions ou de pensées possibles dans un corps et un esprit statiques, déjà constitués. C'est ce qu'implique la conception structurale de l'individualité que l'on trouve chez Spinoza. Or, ce dernier point permet de revenir sur le type de caractérisation susceptible de distinguer un processus d'incorporation constituant d'un processus d'incorporation asservissant, voire aliénant. Le fait de s'attacher, par habitude et par certaines représentations imaginaires, à certaines choses, à certaines pensées, comme à certaines manières de vivre, peut conduire les hommes à « négliger leur utile »¹, à agir au profit de la puissance d'autres choses qu'eux-mêmes et à contredire leur propre nature. Mais peut-on vraiment parler d'aliénation ici, et plus généralement en lisant Spinoza ? Qu'est-ce que cette idée permet de comprendre relativement à la configuration de la vie humaine par les relations d'attachement et les liens usuels que les hommes investissent ?

Contre l'idée d'aliénation

Nous avons déjà eu recours au terme d'aliénation à quelques reprises pour indiquer cet état de servitude extrême où les hommes sont conduits à agir contre leur utilité propre et ne peuvent plus être définis par une individualité consistante dans la durée. Au moment où Spinoza écrit, le terme latin d'*alienatio* a surtout un sens juridique et désigne une transaction, un don, la cession de ce que l'on possède. On trouve également l'usage d'*alienatio mentis* (l'aliénation de l'esprit ou aliénation mentale), au XIII^e siècle et jusqu'à aujourd'hui, mais les deux usages sont tout à fait distincts². Étant donné l'importance et la complexité qu'a acquis ce terme aujourd'hui, au fil de l'histoire de la philosophie, politique en particulier³, et dans la littérature portant sur Spinoza⁴, il importe de clarifier le sens que peut prendre ce terme pour mettre au

1 Ce que Spinoza pose de prime abord comme impossible, selon la nature de chaque chose qui consiste au contraire à faire effort pour persévérer dans son être et à choisir justement ce qui lui *paraît* utile. E, IV, 20, scolie ; TTP, XVII, 1 et 6. Toute la difficulté tient précisément dans l'erreur possible et l'enjeu éthique est de réorienter notre attention vers ce qui nous est *vraiment* utile.

2 Sans que Spinoza n'ait recours à cette expression, c'est peut-être ce deuxième sens qui est le plus éclairant ici. Nous devons en tout cas interroger les deux champs de signification de l'aliénation dans l'interprétation de Spinoza.

3 Il apparaît notamment avec la philosophie du contrat, explicitement chez Rousseau, où il est question précisément de céder son droit au profit de la constitution d'une autorité souveraine. Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 2012, chapitre 6 : « chacun se *donn(e)* à tous ».

4 Une lecture marxiste de Spinoza a pu conduire à réutiliser cette notion d'aliénation. Alexandre Matheron est le premier à avoir recours à cette notion. Mais, parmi les études les plus récentes, en France, Jacques-Louis Lantoiné, à la suite de Pascal Sévérac, conteste l'idée d'aliénation, comme séparation de soi, de sa propre puissance. Car cette idée contredirait l'effort de Spinoza pour penser la perfection de toute chose qui s'efforce « autant qu'il est en elle » de persévérer dans son être. Jacques-Louis Lantoiné, *L'intelligence de la pratique*, *op.cit.*, chapitre 9 « Tout homme est disposé à la vertu, c'est-à-dire tout homme est vertueux », pp.293-317 ; Pascal Sévérac, *Le devenir actif*, *op.cit.*, Introduction.

jour la spécificité de l'approche spinoziste, soit en tant qu'elle se démarque d'une pensée de l'aliénation, soit en tant qu'elle en propose un usage particulier. Les deux champs de signification de l'aliénation – devenir autre, ou perdre sa nature, et céder son droit à un autre – semblent certes éclairants pour questionner, relativement au double processus d'incorporation, à la fois la constitution d'une individualité propre et le type de liens qui nous lient à d'autres dans une vie commune. Cependant, on peut d'abord émettre quelques réserves quant à l'accord de ce terme, et de ce qu'il implique, avec la conception spinoziste de l'homme et de sa servitude. Ce n'est donc qu'après avoir clarifié cette possible contradiction sémantique que nous pourrions interroger la possibilité d'un usage stratégique du terme d'aliénation dans le cadre de pensée spinoziste qui est le nôtre.

Pourquoi il ne semble pas approprié, dans un premier temps, de recourir à l'idée d'aliénation pour comprendre la servitude humaine chez Spinoza ? Un premier argument est lié à la conception structurelle que nous venons de rappeler et s'oppose à la possibilité de perdre une nature et un droit propre à l'individu : si l'individu *se constitue peu à peu* au sein d'une multiplicité de liens entretenus avec d'autres choses, il est d'emblée et toujours *aliéné*, c'est-à-dire qu'il se constitue par un processus d'altération permanent et sa puissance même, ou son droit, dépend de ces liens aux *autres* choses. L'homme ne naît pas avec une nature originelle qu'il pourrait perdre mais sa nature se manifeste toujours dans un état actuel, configuré par ces liens multiples. En ce sens, si l'on a recours à l'idée d'aliénation, ce ne peut être qu'en un sens positif, ou neutre, pour indiquer ce processus de constitution des individus par leurs rapports avec les autres choses et au cours d'un devenir qui suppose une modification perpétuelle de son état.

Le deuxième argument tient à l'anthropologie intégrative et réaliste de Spinoza : les hommes sont divers et ne *peuvent* pas vivre autrement qu'ils ne vivent actuellement. On ne peut donc pas penser leur état de servitude comme un état aliéné *par rapport* à une nature humaine idéale qu'ils manqueraient ou auraient perdue. Ce qui *se fait* chez les hommes, la variété d'habitudes et de croyances que l'expérience ancre en chacun d'eux, c'est cela qui compose le panel de la nature humaine dans sa diversité. Si cette diversité a bien des limites, le franchissement de ces dernières équivaut à un changement de nature qui cause la mort de l'individu. La référence à une nature humaine univoque est à récuser, surtout s'il s'agit d'en faire un critère de définition d'une servitude *aliénante* qui exclurait une partie des hommes de l'humanité. L'homme qui est le plus soumis à ses passions, donc aux causes extérieures, est encore un homme. Ce rapport aux causes extérieures doit être pensé davantage comme un

rapport de forces, contrariant potentiellement le mouvement propre aux individus qui cherchent à persévérer dans leur être, dans leur manière de vivre, ou, au contraire, soutenant et alimentant cet effort. Celui qui semble « négliger son utile » et préférer le faux au vrai est en fait « vaincu par des causes extérieures »¹ ; un affect né de la connaissance vraie peut être facilement réprimé ou éteint par d'autres affects déterminés par des causes contraires². L'homme n'en perd pas pour autant sa nature : il continue de s'efforcer de persévérer dans son être (premier sens de nature, selon le conatus qui définit toute chose)³ et ces déterminations constituent son état particulier (deuxième sens de nature au sens où elle est configurée d'une certaine manière, actuellement)⁴.

Enfin, un troisième argument tend à s'opposer aussi au sens socio-politique d'aliénation, comme asservissement de sa puissance à l'égard d'autres puissances. En effet, nous avons indiqué déjà comment chacun, s'efforçant de persévérer dans son être, c'est-à-dire dans son état constitué au sein des liens aux autres choses, s'implique délibérément, ou du moins de son plein gré (*sponte*), dans ces liens ; et ce, même quand ces liens ne leur sont pas utiles, voire nuisibles. C'est le problème de la servitude volontaire que nous avons mentionné et qui se vit souvent comme une servitude heureuse : chacun est, par amour de soi, content de sa nature, telle qu'elle est constituée⁵, telle qu'elle est, par conséquent, déterminée par d'autres choses. Parler d'aliénation à propos de cette servitude volontaire conduirait à nier le point de vue des hommes eux-mêmes et empêcherait de comprendre aussi bien les modalités et la durée de cette servitude, que les moyens d'en sortir.

Compte-tenu de ces trois types d'arguments critiques à l'égard de la notion d'aliénation, le recours à cette notion peut-il avoir néanmoins un sens et surtout une *fonction* pour comprendre la servitude humaine chez Spinoza ? De même que l'expression paradoxale de « servitude volontaire » a, nous l'avons montré, une fonction heuristique et rhétorique chez La Boétie, visant la prise de conscience d'un problème et la réaction de ses interlocuteurs, de même le recours à l'idée d'aliénation, pour lire Spinoza, peut être un moyen de mieux comprendre certains aspects, ou risques, liés à la servitude des hommes, et d'indiquer des voies de dépassement de cette servitude ou de prévention d'un risque d'aliénation.

¹ E, IV, 20 et scolie. Jacques-Louis Lantoine insiste particulièrement sur ce point pour récuser l'usage du terme d'aliénation dans une lecture de Spinoza. *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, op.cit., chapitre 9, p.296.

² E, IV, 15.

³ E, III, 7.

⁴ C'est le sens que désigne le terme de *constitutio*. Nous y avons déjà fait référence et renvoyons à l'étude qu'en fait Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique*, op.cit., pp. 104-144.

⁵ Jacques-Louis Lantoine, *L'intelligence de la pratique*, op.cit., chapitre 10, p.320.

Pour ce qui est des deux premiers arguments, si les individus sont constitués par une multitude de liens aux autres choses et se modifient perpétuellement, en quoi « devenir autre » peut-il être aliénant ? Et si la nature humaine ne peut être définie strictement mais seulement en prenant en compte la diversité des manières de vivre des hommes, que signifie « perdre sa nature » ? La question sous-jacente à un usage possible de l'idée d'aliénation est celle des seuils et des limites, susceptibles de distinguer qualitativement différents modes de servitude, et plus généralement différents modes de vie : *à partir de quel moment* une modification est-elle aliénante, ou encore quel genre de « devenir » est aliénant ? La diversité des manières de vivre des hommes peut-elle être *circonscrite* au sein d'une même nature humaine ? Au sein de la condition commune des hommes, qu'est-ce qui distingue le processus d'incorporation constitutif d'une foule et des hommes du vulgaire, d'une société unifiée et de citoyens obéissants, d'une communauté d'amis et d'hommes que l'on dit libres ou sages ? Ces distinctions qualitatives existent bel et bien dans l'approche spinoziste et jouent un rôle essentiel pour mettre au jour les modes de vie problématiques, ou douloureux pour les hommes, ainsi que les conditions concrètes de faire évoluer ces modes de vie. Leur compréhension et leur justification a donc un enjeu éthique autant que politique. Mais dans la mesure où Spinoza refuse de se référer à l'idée abstraite et *a priori* d'une nature humaine, en quoi l'approche expérientielle permet de saisir ces distinctions et limites ? C'est à partir d'exemples historiques concrets et en reconstituant des figures paradigmatiques que Spinoza interroge ces limites et surtout leur franchissement ; c'est également à partir du jugement et de l'attitude des hommes eux-mêmes, les uns envers les autres, qu'il est amené à rendre compte de certains modes de vie. On peut donc parler d'une redéfinition immanente et relative de la nature des hommes, et réciproquement de leur possible aliénation, ou de ce que Spinoza nomme la *folie*. Cette dernière a au moins deux sens et vient réinterroger aussi bien la nature singulière des individus que la nature humaine que partagent les hommes. Outre les figures des « délirants » que nous avons déjà mentionnées, celle du vulgaire nous intéresse particulièrement ici, en tant certes qu'elle manifeste les principaux traits de cette « folie », mais en tant aussi qu'elle permet de prendre en compte une autre échelle d'individuation, ou du moins la dimension collective du processus d'incorporation d'habitudes et de représentations imaginaires.

L'obstination du vulgaire : folie et résistance au vrai

Lorsqu'il décrit la vie ordinaire des hommes, au début du TRE par exemple, Spinoza part de l'expérience singulière d'*un* homme – le narrateur, qu'il rapproche de l'expérience *des* hommes, en tant qu'ils recherchent pareillement certains biens. Mais il désigne ensuite l'attitude

de certains hommes comme relevant du « vulgaire » pour souligner l'*obstination* de ces derniers à poursuivre certaines choses alors même qu'elles les empêchent de vivre bien, sont « fréquemment cause de perte pour ceux qui les possèdent » et sont « toujours cause de perte pour ceux qu'ils possèdent »¹. Cette dernière caractérisation indique bien le retournement qui a lieu dans certains cas (posséder/ être possédé) et souligne le seuil qui est franchi de la passivité commune des hommes à cet asservissement extrême caractérisant le vulgaire. Les hommes du vulgaire, ou de la foule, sont devenus captifs de ces liens aux choses : elles déterminent absolument leur manière de vivre et de penser. De même dans le TTP, ce ne sont pas seulement l'ignorance et la faiblesse qui définissent le vulgaire, mais c'est surtout l'admiration par laquelle les hommes sont *subjugés*, c'est-à-dire soumis, ainsi que les délires de l'imagination *qu'ils cherchent eux-mêmes à entretenir*. La figure du vulgaire indique cette *activité paradoxale* des hommes envers quelque chose qui en réalité les asservit, et plus précisément encore, l'obstination avec laquelle les hommes s'impliquent dans ces liens asservissants alors même qu'ils semblent avoir les moyens de diversifier ou de réorienter leurs liens d'attachement. C'est cet écart apparent entre la simple impuissance, ou ignorance, et la folie, entre la condition commune des hommes et l'état particulier du vulgaire, qui incite à faire appel à la notion d'aliénation afin d'indiquer un lieu de passage problématique, non pas d'abord d'une nature à une autre, mais au moins d'un état à un autre².

Avant d'expliquer ce passage et ce qu'il a de problématique, deux objections doivent être prises en compte. D'abord, la distinction entre le commun des hommes et le vulgaire est à prendre avec la plus grande précaution dans la mesure où Spinoza associe régulièrement ces deux qualifications, montrant précisément comment ce que certains reprochent à la foule³ est en fait valable pour tout homme. Spinoza a plutôt tendance à critiquer à cet égard une distinction excessive et illégitime de la part de ceux qui s'en servent pour condamner, voire asservir la foule. Notre but n'est donc pas d'essentialiser et de figer cette distinction entre l'état du vulgaire et celui des hommes en général mais d'étudier l'usage stratégique et critique que Spinoza fait de cette figure du vulgaire pour désigner des attitudes problématiques que peuvent contracter

1 TRE, §2.

2 Spinoza n'a pas recours au nom d'*insania* mais au verbe *insanire*, qu'il rapproche du verbe *delirare* (E, IV, 44, scolie ; TP, III, 8), ou bien à l'adjectif *insanum* (E, IV, 57, scolie).

3 La foule (*plebs*) est parfois un pur et simple synonyme du vulgaire (*vulgus*) (TTP, VI, 19) mais elle est mentionnée sinon dans un contexte socio-politique, associée alors au terme de « peuple » (*populus*), où il s'agit de montrer comment l'état « vulgaire » des hommes est constitué, ou du moins prend sens, au sein de rapports de domination (TTP, VI, 1 ; TP, VII, 27) ou en vue d'une entreprise de gouvernement (E, IV, 54, scolie). Nous l'expliquerons davantage en montrant les moyens utilisés par les hommes pour s'asservir les uns les autres, ou pour gouverner.

les hommes, notamment quand ils entretiennent certains types de rapports entre eux et composent une foule non seulement inconstante mais « folle », ou génératrice de folie.

Ensuite, on pourrait aussi objecter que la capacité de remettre en question ses propres liens d'attachement – ce qui permet au narrateur du TRE de se distinguer du vulgaire – n'est précisément pas perçue par les hommes du vulgaire eux-mêmes. Ces derniers croient encore poursuivre *d'eux-mêmes* des choses *qu'ils jugent bonnes*. Selon le point de vue adopté, Spinoza lui-même récuse toute distinction entre « les fous, les délirants et les gens sensés ». En l'occurrence, du point de vue de la nature toute entière, cette distinction n'a pas lieu d'être et l'activité de tout individu ne peut être comprise qu'à partir de son effort pour persévérer dans son être, tel qu'il est constitué, déterminé à ce moment donné¹. Il faut donc préciser le point de vue adopté et le but visé pour légitimer cette distinction entre l'état des hommes, ou de certains hommes, et l'état du vulgaire.

L'intérêt pourtant de partir du point de vue situé d'un narrateur, et non seulement du philosophe qui écrit, est de replacer l'émergence épistémique de cette distinction au sein même de l'expérience des hommes : le narrateur *passé* lui-même d'un état à un autre par son expérience. Il observe également comment certains hommes, faisant pourtant des expériences susceptibles de remettre en cause leur manière de vivre et de penser, s'obstinent dans la recherche de choses qui les perd. En effet, l'expérience de la perte, ou du risque de perdre, non seulement les biens poursuivis mais aussi sa propre vie, semble être une expérience cruciale que tout homme est en mesure de faire ou au moins de constater chez les autres. Elle marque en tout cas un seuil, au sein même de l'expérience des hommes, où l'asservissement aux choses devient extrême, pouvant conduire ultimement à la mort. Si l'on reprend la définition de la servitude que donne Spinoza au début de la quatrième partie de l'*Éthique*, on peut dire que même sans voir le meilleur à *poursuivre*, les hommes sont en mesure de faire l'expérience du *pire*, de ce qui leur est nuisible. Au sein même de la plus grande servitude, c'est-à-dire de la plus forte détermination par des choses extérieures et contraires à eux, ils pourraient être capables de percevoir en quoi leur attitude est en fait nuisible, voire mortelle. L'exemple du narrateur du prologue mais aussi le fait qu'il puisse en témoigner – ce que sont amenés à faire les hommes plus conscients et plus libres dans l'espace social aussi – indique que les hommes sont en mesure de prendre conscience de leur servitude et de connaître plus adéquatement ce qui leur est utile. Dès lors, l'obstination à poursuivre avec acharnement ce qui est nuisible, voire

¹ La remise en cause de cette distinction se trouve au début du chapitre XVII du TTP, comme au chapitre II du TP lorsqu'il est question du droit naturel.

mortel, tout en le considérant comme un bien, peut alors être considérée comme la conséquence d'une forme d'aliénation, par rapport à cette capacité humaine minimale de perception de l'utile et du nuisible.

Il en est de même pour ce qui est des croyances, comme le montrent la préface et le chapitre VI du TTP où Spinoza distingue là aussi « les hommes » du « vulgaire ». Ce dernier terme insiste sur l'attitude particulière de certains hommes. Non seulement ils admettent des préjugés et croient aux miracles mais surtout ils *résistent* à la connaissance et à ceux qui pourraient la leur apporter. Le vulgaire dénie l'expérience commune, usuelle qui a une valeur de connaissance minimale, et cherche au contraire dans ce que les miracles ont d'extraordinaire, ou de surnaturel, à renforcer l'image qu'ils ont d'un Dieu justicier et tout-puissant. Henri Laux parle à propos du vulgaire d'une « militance retournée contre sa propre puissance »¹ en tant que son activisme manifeste contredit sa puissance réelle de saisir le vrai. Autrement dit, ce qui renforce l'asservissement du vulgaire, voire l'aliène, si l'on veut utiliser ce terme pour signifier le passage d'un seuil problématique, c'est donc cette implication *active* mais *paradoxe* dans des relations nuisibles et à l'égard de croyances fausses².

Dans cet état, la force du désir n'est pas amoindrie par la considération de sa propre impuissance, comme ce serait le cas chez celui qui « voit le meilleur et fait le pire »³, ou voit le meilleur mais s'en ressent incapable. Les hommes du vulgaire, au contraire, croient faire le meilleur en faisant le pire. Leur désir, captif des choses extérieures, s'accompagne d'un jugement lui-même captif, en raison de représentations imaginaires erronées ; ce qui renforce encore davantage le désir et l'asservissement, comme nous l'avons vu dans les relations d'attachement nocives et excessives. La force de ce désir et l'obstination de leur jugement indiquent bien que les hommes ne sont pas dépossédés de leur désir ou de leur jugement, qu'ils vivent et exercent avec une certaine spontanéité, ou de leur plein gré (sens faible de la liberté). Seulement, ils n'en ont pas un usage *libre* au sens fort de la liberté, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas en mesure d'agir selon les lois de leur nature *seule* et sont au contraire déterminés par les

1 Henri Laux, *Imagination et religion chez Spinoza : la potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993, p.51 ; et aussi : « l'homme du miracle ne se contente pas d'écouter ce qu'il ignore et admire le plus (...) il désire ne pas savoir ».

2 Alexandre Matheron parle d'« aliénation mondaine » pour désigner les rapports passionnels que les hommes ont à l'égard des choses dans leur état ordinaire de servitude. Nous proposons de réserver ce terme d'aliénation pour cette attitude particulière où les hommes sont non seulement asservis par leurs passions mais contribuent activement, et paradoxalement, à son renforcement, selon la façon dont ils y sont disposés. Nous sommes conscients que cette distinction est ténue dans la mesure où l'effort qui caractérise tout homme explique que chacun s'active dans le sens même de ses passions, soit tel que ses passions le déterminent à agir mais cela permet peut-être au moins de distinguer et de critiquer des modes de vie et surtout les structures sociales, politiques, religieuses qui les déterminent. Cf. Alexandre Matheron, *Individu et communauté*, *op.cit.*, pp.90-101.

3 C'est la définition même de la servitude dans la préface de la quatrième partie de l'*Éthique*.

causes extérieures¹. Dans la mesure où ces causes extérieures configurent un certain état chez les hommes, et même certaines habitudes durables, les hommes en viennent à être captifs d'un certain état d'*eux-mêmes*, d'une certaine configuration passive, ou passionnelle, de leur désir et de leur jugement – c'est ce qui explique *l'apparence* délibérée de leur agir et qui peut faire douter de leur aliénation. En effet, quel sens cela a-t-il de parler d'aliénation si l'asservissement se fait à l'égard d'un certain état *de soi-même*, configuré au fil de sa propre histoire, ou en raison, plus généralement, de *sa propre constitution* ?

Si l'on comprend l'aliénation comme seuil extrême de la servitude, c'est relativement à un état opposé de liberté que l'on peut estimer l'aliénation. Seulement, le sens fort de liberté convoqué précédemment ne caractérise pas non plus le commun des hommes, ni peut-être aucun homme, pas même le plus sage, dont les actions et pensées sont encore déterminées, en partie au moins et du fait de son histoire, par des causes extérieures. À moins de dire que tous les hommes sont aliénés, comment cette référence pourrait-elle être un critère discriminant pour penser le seuil d'une servitude extrême ? Une telle liberté semble plutôt être un horizon pour tout homme et nous reviendrons ensuite sur ce difficile critère de la liberté. En revanche, ce qui permet, à ce stade de la réflexion, de comprendre en quoi on peut parler d'aliénation chez le vulgaire qui s'obstine à poursuivre des biens qui n'en sont pas et à croire des préjugés, dépend de l'autre champ de signification de l'aliénation, à savoir le fait de « devenir autre ». Le problème est justement de ne pas être en mesure de *devenir* autre, en modifiant et surtout en complexifiant son état, de ne pas percevoir l'altérité entre soi-même et le monde.

L'aliénation dépend alors de deux tendances observables chez les hommes : la fixation et la confusion. Dans le premier cas de figure, les hommes sont figés dans un certain état d'eux-mêmes et confondent leur nature, qui est un *effort* pour persévérer dans leur être, avec ce seul *état* ; dans le second cas de figure, ils sont rivés à leur perception spontanée et confondent leurs affects avec les choses elles-mêmes, en raison de l'absence d'une distance à soi, ou entre un soi bien identifié et le monde. Nous expliquerons ensuite les conditions d'une perception plus adéquate de soi et du monde.

L'aliénation a d'abord le sens d'une fixation dans un état statique, soulignant, par contraste, le sens spinoziste de la nature des choses singulières – celle-ci est au contraire dynamique en tant qu'elle est cet effort qui implique une modification perpétuelle de son état

1 E, IV, définition 8 ; E, IV, 18, scolie ; E, IV, 24, démonstration. Jacques-Louis Lantoine se réfère à cette définition de la liberté pour insister sur la *passivité*, plutôt que de faire appel à l'aliénation, car les hommes continuent bien de désirer. Cf. *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, op.cit., chapitre 9, pp.294-295.

actuel. Être captif d'un certain état de soi-même, figé dans un seul type de désir ou un seul type de pensée, contredit la capacité du corps et de l'esprit humains à être affectés par une multitude de choses et à se modifier en raison de ces rencontres. Paradoxalement donc, c'est le fait de ne plus pouvoir *se* modifier, d'avoir exclu les possibilités d'apprendre et d'acquérir de nouvelles aptitudes, qui peut constituer une forme d'aliénation, rendant les hommes semblables à des « automates sans esprit »¹.

L'aliénation a ensuite le sens d'une confusion qui empêche de *situer* l'altérité là où elle se trouve réellement. Cette confusion s'oppose à la constitution d'une individualité propre, capable de se complexifier, par la rencontre de cette altérité. En tant qu'enfant, les hommes vivent cet état de confusion et il n'est évidemment pas légitime de parler d'aliénation dans ce cas puisque leur état ne résulte pas d'un devenir, et plus encore d'une perte, mais constitue l'état initial d'un processus de constitution progressive de tout individu singulier. En revanche, celui qui revient à un état « *proche* de celui de l'enfance », tel Albert Burgh, suite à une conversion radicale², semble avoir perdu ce qui le constituait comme individu singulier, doté d'une certaine consistance par l'incorporation d'habitudes et d'aptitudes au fil de son histoire. Le fait de retourner en quelque sorte à un état de confusion entre soi et le monde, comme entre les choses elles-mêmes, renie la capacité du corps et de l'esprit humains à incorporer durablement des habitudes et aptitudes qui non seulement singularise chaque homme, mais lui permettent surtout, dès lors qu'il a un peu vécu, de percevoir lui-même, un minimum, ce qui le distingue des autres et des autres choses, comme ce qu'il y a de commun entre lui et les choses, ou entre les choses elles-mêmes.

Ainsi, nous pouvons compléter l'explication que nous avons donné jusqu'à présent de la résistance au vrai, face à une expérience contraire à nos croyances. Il s'agit certes, pour les hommes, d'éviter l'inconfort du doute et la difficulté de vivre l'incertitude. Mais l'observation plus large de l'attitude du vulgaire montre que sa résistance tient aussi à son obstination, elle-même due à la force d'un désir qui a été *configuré* par des choses extérieures, autrement dit à la force d'inertie de l'habitude et de l'imagination sans cesse réactivées par le mouvement interne et l'appréhension des choses *d'une certaine manière*. La croyance aux miracles, par exemple, révèle une configuration particulière du désir qui cherche sans cesse un nouveau signe venant renforcer l'admiration qu'ils ont pour Dieu, dont la volonté échappe, selon eux, aux lois

1 Lia Levy, *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, op.cit.

2 Lettre 76 de Spinoza à Albert Burgh. Nous soulignons car précisément l'état de confusion de l'adulte n'a pas le même sens ni surtout la même valeur que celui de l'enfant : il n'est pas une étape du processus de constitution mais comme le résultat d'une certaine déconstruction de ce qui constituait l'individu adulte, quel qu'ait été son degré de liberté acquise ou de servitude.

naturelles. Ce qui explique que les hommes résistent à l'explication rationnelle du miracle, c'est l'espoir d'une nouvelle expérience qui soit convaincante, ou satisfaisante à la fois *immédiatement* et *durablement*. Le vulgaire fait bien l'expérience de la déception des croyances qu'il admet, comme des biens qu'il poursuit. Mais cette expérience déceptive ne lui permet pas, comme c'est le cas pour le narrateur du prologue du TRE, de réviser ses habitudes, de modifier ses liens d'attachements pour se tourner vers d'autres biens et chercher à connaître autrement car cette réforme du désir et du jugement, par leur réorientation et reconfiguration, prend du temps et doit être recommencée à plusieurs reprises – ce dont témoigne le narrateur du TRE lui-même, dans la mesure où il est d'abord tenté de revenir aux plaisirs premiers. Le vulgaire impatient, en raison de l'impétuosité de son désir, adopte donc une autre stratégie face à la déception : chercher quelque chose de nouveau qui viendrait réaffirmer ce qui a été ébranlé par la déception – le plaisir ou la croyance : une nouvelle maîtresse pour le lubrique, de nouveaux adorateurs pour l'ambitieux, une nouvelle doctrine à suivre, un nouveau Dieu, une nouvelle secte, ou un nouveau signe de la puissance de Dieu pour les croyants crédules, voire superstitieux.

Autrement dit, le vulgaire entend lui aussi lier sa vie à quelque chose qui peut le satisfaire *durablement*. Seulement, les moyens auxquels les hommes ont habituellement recours ne sont pas ajustés. Ils s'attachent à faire durer une croyance fictive, des biens périssables, qui les enferment dans le cercle vicieux d'une recherche toujours déçue, au lieu de leur permettre un progrès dans la connaissance, un développement de leurs aptitudes et de leur autonomie. Lia Levy parle d'automate « sans esprit » en tant que le vulgaire reproduit un état d'ignorance excluant la possibilité, et surtout le désir, de savoir. L'autonomie, même minimale, devient automatisme aliénant. L'aliénation ne signifie pas tant alors qu'on est soumis à quelque chose d'autre que nous-même mais qu'on est coupé de la possibilité de connaître et de se lier à d'autres choses, d'être attirés par d'autres objets auxquels s'attacher et qui seraient susceptibles précisément de nous faire sortir peu à peu de notre état de servitude initial et inévitable.

Le vulgaire insensé et misérable

Spinoza dénie que les hommes soient immédiatement libres, au sens fort, et puissent faire usage de leur raison¹, montrant au contraire combien ils sont ignorants et bien plus souvent conduits par leurs affects que par la raison. En cela, il s'oppose, au plan moral et juridique²,

1 TP, II, 8 : « il n'est pas au pouvoir de tout homme d'user toujours de la raison et d'être au faite de la liberté humaine ».

2 E, III, préface et TP, I, 1.

tout autant qu'au plan ontologique¹, à ceux qui jugent le comportement et la nature des hommes à l'aune de ce critère de rationalité et d'autonomie. Pourtant, dans la mesure où les hommes s'efforcent, chacun et ensemble, de rechercher leur utile, apprenant de leur expérience à discerner ce qui est bon pour eux mais aussi ce qui est évident par soi, Spinoza reconnaît une certaine forme de raison à l'œuvre chez le commun des hommes – une sorte de bon sens, lié au moins à ce qu'il appelle « l'usage de la vie », que nous avons déjà évoqué. Il semble en effet que dans bien des cas, ou parfois seulement après coup, les hommes parviennent à voir ce qui est bon, ou du moins à voir ce qui est à éviter absolument – « le pire ». Certes, ils ne parviennent pas toujours à *faire* le bien et à *éviter* effectivement le pire, en raison de leur impuissance, ou servitude, mais ils sont en mesure de faire cette distinction, de discerner cette polarité axiologique.

Ce bon sens est doublement « commun », au sens où il est partagé par la majorité des hommes *et* s'exerce d'autant mieux que les hommes sont ensemble. Spinoza en fait un critère empirique et pratique plus qu'un critère épistémique discriminant de manière abstraite les limites de ce qui est humain, ou sensé. On peut d'abord *constater* que ce bon sens est partagé par une majorité d'hommes. Si certains individus – le simple d'esprit, l'exalté, ou encore celui qui « s'est déclaré en faveur (*addictus*) d'une religion »² – s'écartent du jugement commun et considèrent par exemple les règles de droit que tous admettent comme étant le pire mal, cela ne remet pas en question le jugement commun, ni la légitimité des gouvernants et l'obéissance qui s'ensuivent, dans le cas de l'appréciation des règles de droit. Et si chacun n'est pas toujours en mesure de discerner ce qui est sensé, la délibération commune entre les hommes prémunit au moins qu'une absurdité soit admise par tous et permet qu'ils discernent ensemble ce qui est raisonnable³. Enfin, ce que les hommes ont admis et institué communément, de manière raisonnable en percevant ainsi ce qui leur est utile, est plus difficile à contester ou contredire en acte : « personne n'ose (le) contredire ouvertement de peur de paraître manquer de bon sens (*mente*) »⁴. Si les hommes perçoivent d'abord individuellement l'utilité de la coopération, comme nous avons pu le montrer précédemment, les affects que génèrent les liens coutumiers entre les hommes (le désir de reconnaissance ou la honte par exemple) renforcent et soutiennent la capacité des individus à non seulement penser de manière sensée mais aussi agir selon ce qui est communément considéré comme sensé.

1 Nous l'avons vu dans les réponses aux objections formulées dans la deuxième partie de l'*Éthique* : on ne peut pas postuler la liberté de l'homme.

2 *Ibid.*

3 TTP, XVII, 9.

4 TTP, XVII, 5. Il faudrait nuancer le propos en considérant le risque d'erreur de la majorité qui détient la force.

Un deuxième sens de folie apparaît donc ici, par opposition à ce bon sens communément partagé : les insensés ne croient pas seulement des choses fausses, c'est-à-dire partielles, mais ils croient ce qui *contredit* l'évidence, ils ne manquent pas seulement l'utile mais en viennent à faire ce qui est *contraire* à leur nature et, à la limite, les conduit à la mort. Pourrait être dit « aliéné » celui qui fait le pire, mais croit en plus que c'est le meilleur, ou encore évite de faire le bien, croyant que c'est le pire, refusant d'admettre ce qui relève de l'évidence ou du bon sens, mais surtout faisant ce qui contredit sa propre nature humaine. L'exalté ou celui qui s'est déclaré en faveur d'une religion verront peut-être dans les lois de la cité le pire mal mais cela les pousse aussi à désobéir et à s'exposer eux-mêmes à une vie solitaire et misérable ou bien à la contrainte du corps politique à leur égard¹.

Lorsque Spinoza se réfère ainsi à la nature humaine pour désigner, par opposition, ce qui la contredit, ou lui « fait horreur »², il renvoie à une limite que l'on peut dire basse ou négative de l'humanité : un seuil minimal du tolérable, ou du vivable, en-deçà duquel les hommes cessent d'être hommes et vivent une forme de mort. Dans le cadre de sa réflexion politique, dont nous expliciterons les enjeux ensuite, Spinoza mentionne en effet « ce qui fait horreur à ce point à la nature humaine qu'elle le considère comme pire que tout mal : qu'un homme porte témoignage contre lui-même, se torture lui-même, tue ses parents, ne s'efforce pas d'éviter la mort, et autres choses semblables (...) »³. Ce qui est pire que tout mal, c'est en effet, ce qui conduit à mourir, ou encore à détruire les relations les plus structurantes qui nous ont constitués et nous constituent comme individu (rapport aux parents ici, et rapport à soi). Cela n'empêche pas que les hommes agissent parfois de cette façon mais c'est précisément ce comportement paradoxal au vu de la « nature humaine » mentionnée ici qu'il faut chercher à comprendre ce qui y conduit les hommes.

Juste avant ces actions-là, Spinoza mentionne aussi le fait d'admettre ce qui contredit ce que l'on pense naturellement (que le tout est plus grand que la partie, par exemple) ou ce que l'on ressent (ce que l'on aime, ce que l'on hait)⁴. Or, ce n'est que vaincus par des causes extérieures qui les contraignent physiquement ou bien disposent leur imagination que les hommes peuvent en venir à penser, sentir ou désirer ce qui contredit ainsi la nature de leur esprit et de leur corps singuliers, autant que la nature humaine en eux. Dans le contexte du TP évoqué

1 TTP, V, 7 « Nous voyons en effet que ceux qui vivent en barbares, sans organisation politique, mènent une *vie misérable, presque animale*, et ne se procurent le peu de ressources misérables et grossières dont ils disposent que par l'entraide, quelle qu'elle soit. »

2 TP, III, 8.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

ici, il s'agit des lois et des gouvernants, susceptibles de soumettre à ce point les hommes, par les ressorts de l'habitude et de l'imagination, qu'ils cessent d'être des hommes ; nous y reviendrons relativement au sens social et politique que peut alors avoir l'aliénation. Mais dans l'*Éthique*, Spinoza considère ce risque d'aliénation de manière plus générale, à partir de l'explication du suicide. Comment expliquer en effet que des hommes en viennent à désirer leur propre mort ?

Les deux premières causes que mentionne Spinoza n'impliquent pas une aliénation au sens que l'on tâche de définir ici et ne relève pas complètement du suicide au sens où on l'entend communément aujourd'hui. Premier cas de figure : « l'un se tue parce qu'un autre l'y force en lui tordant la main qui par hasard avait saisi une épée et en le forçant à tourner ce glaive contre son cœur ». La mort est due à un manque de résistance physique en réalité, non à un désir de mourir – l'impuissance n'est pas aliénation. Deuxième cas de figure : « c'est le mandat d'un tyran qui force (Sénèque) à s'ouvrir les veines, c'est-à-dire, il désire par un moindre mal en éviter un plus grand »¹, à savoir le déshonneur ou la torture. Le désir de mourir est seulement indirect ici encore et Sénèque est en même temps conscient de son impuissance et du « mal » qu'il subit, même si l'on pourrait discuter, avec Spinoza, la représentation qu'a Sénèque du « moindre mal » car elle est peut-être contestable et elle-même due à certaines habitudes de pensée, en partie erronée. Mais le troisième cas de figure est plus décisif : « parce que des causes extérieures cachées disposent son imagination de telle sorte, et affectent son 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 ». Il est bel et bien question d'une perte de sa nature ici, ou plus précisément d'un devenir autre radical, qui exclut la nature première par la contradiction de celle-ci. Il n'est même plus possible de dire que le *même* homme désire *sa propre* mort puisqu'il n'est déjà plus lui-même, ni même homme, quand il désire cela. Ce cas de figure extrême du suicide montre comment l'incorporation de certaines dispositions corporelles ou de certaines représentations imaginaires, au lieu de participer à la structuration progressive d'un individu singulier, peuvent détruire ce dernier. La mort n'est pas seulement la cessation des activités organiques et vitales, comme nous l'avons déjà rappelé, mais elle consiste précisément à changer de forme, ou de nature ; ce que Spinoza démontre à partir de l'exemple d'un poète ayant perdu la mémoire au point de ne plus savoir qui il est et de ne pas pouvoir poursuivre *son* existence, de poète notamment². Dans le contexte qui est le nôtre, la mort équivaut à un changement de nature, ou

1 E, IV, 20, scolie.

2 E, IV, 39, scolie : « aucune raison ne me force à penser que le corps ne meure que s'il est changé en cadavre ; bien plus l'expérience même semble persuader du contraire. »

à la perte de sa nature, non seulement singulière, en tant qu'individu particulier, mais aussi sa nature *humaine*, en tant qu'homme. C'est en cela que l'identification, au sein même de l'expérience, d'un seuil d'aliénation possible des hommes peut avoir un rôle pratique, au sens où il devient un lieu de vigilance et un critère d'évaluation qualitatif de certains modes de vie et de leurs conditions. Spinoza est en effet extrêmement prudent et même critique à l'égard des martyrs religieux qui témoignent davantage de cette perte du bon sens partagé par les hommes et de l'aliénation des adeptes que d'une réelle piété. Mais que dire lorsque c'est une foule entière qui semble avoir ainsi perdu le bon sens habituellement partagé par la majorité, et agir en contradiction avec la nature humaine ?

Dans le TTP, le rapport semble en effet s'inverser entre la majorité et les individus qui font exception : ce sont quelques individus qui tentent de rappeler au bon sens le vulgaire délirant du fait de sa soumission aux tyrans et aux théologiens. Ces quelques individus sensés se distinguent par leur éducation et leurs mœurs¹ qui les ont prémunis d'une telle soumission idéologique. Leur issue est malheureusement tragique, en raison de leur petit nombre et du rapport de force inégal avec les puissances politiques et religieuses : leur martyre indique alors la folie de la foule et de ceux qui soumettent ainsi le peuple, plus qu'un désir insensé de mourir. De même, dans la préface du TTP, Spinoza montre comment sous certains régimes, les hommes ont été disposés, notamment par l'usage fallacieux de la religion, à « (combattre) pour leur servitude comme si c'était pour leur salut et tiennent non pour une honte mais pour un honneur, de gaspiller leur sang et leur vie pour la vanité d'un seul homme »². Dans une telle configuration socio-politique, chacun des hommes a perdu le libre usage de son jugement, lui permettant de distinguer au moins ce qui est lui utile et ce qui lui est nuisible, mais les ressorts affectifs qui confortaient l'exercice du bon sens au sein du corps social sont eux aussi pervertis, ou renversés, incitant *par l'honneur* à se détruire.

On comprend alors en quoi l'identification d'un seuil d'aliénation, où les hommes ne sont pas seulement impuissants mais en viennent à perdre leur nature même, peut avoir une fonction stratégique, de vigilance et de critique, non plus seulement à l'égard du comportement de certains hommes mais à l'égard d'une société et de son organisation socio-politique. De même que l'incorporation de certaines habitudes et représentations peut être destructrice plus que structurante pour un individu, de même les liens coutumiers qui unissent les hommes dans une société et configurent leurs comportements peuvent être destructeurs plus que structurants

1 TTP, XX, 11 : « ceux que leur éducation, l'intégrité de leurs mœurs et leur vertu ont rendu plus libres. »

2 TTP, préface, 7.

pour le corps entier et les individus qui le composent. Ainsi, une société qui conduit au sacrifice de ses citoyens, qui les prive de l'usage libre de leur faculté de juger et les maintient dans une « condition misérable », « au point qu'ils cessent d'être des hommes », est une société aliénante et aliénée. Aliénante, elle l'est en tant que les conditions de vie qu'elle produit pour les hommes qui la composent ne permettent pas à ces derniers de vivre une « vie humaine » mais sont au contraire « misérables »¹. On retrouve à plusieurs reprises ce qualificatif chez Spinoza, sous la forme comparative, voire superlative, et notamment dans les écrits politiques pour caractériser et comparer les conditions de vie des hommes et l'état de la société : *miseria* désigne certes le malheur, mais relativement surtout à l'adversité, qui crée l'inquiétude, le souci. Spinoza caractérise par-là une impuissance extrême. Vivre dans la misère, c'est être totalement livré aux circonstances extérieures et n'avoir quasiment aucune ressource pour s'assurer une vie en sécurité et l'exercice de son droit, ce qui constitue le régime minimal d'une existence humaine, tel que nous l'avons décrit précédemment. Seule la coopération des hommes permet de dépasser, ou de ne pas tomber, dans cet état de misère. Spinoza montre en effet que « la société civile est naturellement instituée pour ôter la crainte commune et chasser les misères communes (*communes miserias*) »². Ici, la misère ne résulte pas d'un processus d'aliénation mais précède, au moins théoriquement, la possibilité d'une vie humaine, en sécurité. Mais bien plus souvent, l'état misérable de la société, d'une ville, des hommes, résulte plutôt d'un délitement des liens coutumiers structurants, en raison des conflits internes³ ou, plus souvent encore, du pouvoir excessif qu'acquièrent certains⁴. On peut parler d'un processus d'aliénation dans la mesure où les conditions de vie humaine sont détériorées et à ce point transformées, qu'elles sont finalement *perdues*, si bien que les hommes cessent d'être des hommes et la société cesse d'être un corps social unifié. La société elle-même, ou plus précisément l'État ou la cité, sont aliénés en perdant ainsi leur nature : Spinoza décrit l'État dans lequel les hommes sont privés de leur droit au profit du pouvoir d'un seul comme un état d'« esclavage », de

1 Cet intérêt pour les conditions réelles d'existence des hommes, en tant qu'elles leur permettent de vivre une vie humaine et d'acquérir de nouvelles aptitudes, ou au contraire en tant qu'elles sont susceptibles de déshumaniser les hommes et leur vie, pourrait être éclairé par l'approche marxiste de l'aliénation ainsi que par la Théorie critique allemande. Nous ne le ferons pas ici. Cf. Karl Marx, *Manuscrits de 1844 : économie politique et philosophie*, traduit par Jacques-Pierre Gougeon Paris, Flammarion, 1996.

2 TP, III, 6 : « la société civile est naturellement instituée pour ôter la crainte commune et chasser les misères communes (*communes miserias*) ». Ici, la misère ne résulte pas d'un processus d'aliénation mais précède, au moins théoriquement, la possibilité d'une vie humaine, en sécurité.

3 TTP, XVII, 5 : « Témoin la République des Romains toujours victorieuse de ses ennemis et tant de fois vaincue et misérablement abattue par ses citoyens (...) ».

4 TP, VI, 4. Si la centralisation du pouvoir dans les mains d'un seul homme semble efficace, comme c'est le cas chez les Turcs dont l'État a eu apparemment une grande stabilité, la paix ainsi acquise place en réalité les hommes dans un état misérable, où ils perdent leurs aptitudes proprement humaines.

« barbarie »¹ et de « désert » (*solitudo*)². Les individus ne sont pas réellement en lien les uns avec les autres et la société est captive, comme peuvent l'être les individus, d'un certain état d'elle-même, c'est-à-dire de l'action et du mode de penser de *certaines de ses parties seulement* – des pouvoirs politiques et/ou religieux en l'occurrence. Cet état est ce qu'il y a de « plus misérable » pour les hommes³, le superlatif indiquant de nouveau le seuil qui circonscrit, de manière négative, la nature et la vie humaine, et qui devient un lieu de vigilance critique à l'égard des conditions conduisant à un tel état.

On voit apparaître dans cette réflexion politique, à côté de la notion de « nature humaine », celle de « vie humaine ». L'enjeu n'est donc pas seulement d'identifier le lieu de passage d'une nature à une autre, le seuil critique d'une forme de mort pour les hommes, mais aussi d'interroger les conditions concrètes d'une telle vie *humaine*. De même qu'au plan épistémique, descriptif, Spinoza associe d'emblée la « nature humaine » et la « condition commune des hommes », ou l'agencement selon lequel cette nature est vécue, en lien avec d'autres choses, de même, il associe, au plan pratique et critique, le seuil d'une perte possible de sa « nature humaine » et les conditions de vie concrètes, dans et par lesquelles cette nature est contredite. En tant que les hommes vivent partout dans des sociétés constituées, en tant, par conséquent, que leurs conditions concrètes d'existence font l'objet d'une institution et dépendent d'un pouvoir, structurant *ou* asservissant, un troisième sens d'aliénation reste à étudier, à savoir un asservissement extrême conduisant à la perte intégrale de son droit.

Ce que nous avons dit en introduction des « pathologies sociales » et de la fonction critique d'une réflexion sur les formes de vie prend tout son sens ici : l'attitude et les croyances des hommes au sein d'une société, quand elles sont problématiques en tant qu'elles sont contraires à la nature humaine, peuvent être interprétées comme symptômes révélateurs de l'état des conditions concrètes d'existence que les hommes partagent. Tout en admettant la diversité des manières de vivre des hommes, il semble nécessaire de critiquer certaines d'entre elles, de les remettre en cause, voire de s'engager pratiquement pour les combattre, à partir du moment où elles s'opposent aux conditions d'une vie humaine. Spinoza lui-même s'interrompt dans l'écriture de l'*Éthique* pour répondre avec urgence au contexte politique et religieux auquel il assiste et dont il voit les risques et les conséquences dramatiques pour le maintien des conditions

1 Cette qualification suppose de bien faire la différence entre, d'une part, l'état « barbare » des hommes qui n'empêche pas de constituer une société, puisque tous les hommes « barbares ou cultivés » tissent des liens coutumiers (TP, I, 7), et, d'autre part, l'état de la société, qualifié de « barbarie », en tant que les institutions empêchent les hommes de développer leurs aptitudes (TP, VI, 4).

2 TP, VI, 4.

3 *Ibid.*

d'une vie humaine. La liberté de pensée qu'il défend alors dans le TTP a un sens vital : si cette liberté est complètement perdue, les hommes cessent d'être hommes, la société dans laquelle ils vivent est elle-même aliénée, empêchant que la vie y soit humaine. Cette critique est fondée, nous l'avons vu, non pas sur une idée normativement abstraite de la nature humaine mais sur la prise en compte concrète d'un critère vital, de vie ou de mort, dont les hommes font directement l'expérience. C'est ce que nous annonçons en introduction, en indiquant une troisième voie pour étudier la fonction critique de l'étude des formes de vie : une voie qui suit l'axiologie immanente à la vie, à ce que vivent *les hommes* ici.

Représentant de cette troisième voie, Frédéric Worms thématise, en s'appuyant notamment sur la pensée de Canguilhem, un « vitalisme critique » qui « inclut dans le vivant la tâche négative de critique de ce qui menace la 'vivabilité' »¹. Nous proposerons ensuite d'ajouter une dimension existentielle, assumée de manière singulière par les hommes, à la conception de la vie qui est en jeu ici et sur laquelle Spinoza s'appuie dans son entreprise critique à l'égard de certaines manières de vivre, plus précisément, de certains régimes politiques. Ce que l'on peut néanmoins garder dès maintenant du questionnement de Frédéric Worms porte précisément sur la manière dont les hommes vivent cette axiologie et ces passages cruciaux de la vie à une forme de mort. Dans un entretien avec Judith Butler, il réinterroge ce que signifie l'invivable et donne là aussi une fonction critique à cette notion. Car force est de constater, aujourd'hui encore et d'après ce que nous avons établi, que certaines conditions de vie sont « invivables » *pour des hommes*, en tant qu'hommes. Autrement dit, supporter de telles conditions implique une forme de mort, soit un changement de nature, ou du moins une rupture décisive dans une existence humaine. Pourtant, cette forme de mort, peut-être pire qu'une mort physique parfois, suppose qu'un individu continue de vivre, ou recommence une existence après la rupture qui a eu lieu, ou encore se révolte et retrouve une existence qui lui est propre, dans laquelle il peut développer ses aptitudes et parvenir à une plus grande liberté. Comment ces conditions « invivables » sont-elles alors *vécues* ? Ou comment caractériser la vie de ceux qui vivent dans de telles conditions ? Et surtout, dans quelle mesure un tel seuil peut-il être un lieu de réaction, pour ceux qui ont à le vivre ou risquent de le vivre ? L'expérience en tant que telle ne semble pas être suffisante pour comprendre les moyens existentiels et pratiques d'une réaction émancipatrice : de même que seuls certains s'emparent des expériences contradictoires qu'ils font pour remettre en question leurs croyances et leurs habitudes, de même seuls certains

¹ Frédéric Worms, dans l'entretien avec Judith Butler, *Le vivable et l'invivable*, Paris, Puf, 2021, p.26. Voir aussi *Pour un humanisme vital*, Paris, Odile Jacob, 2019, Lettre 3 « Une philosophie (le vitalisme critique) ».

individus ou groupes d'individus réagissent à une telle expérience de l'invivable, ou de la vie misérable, et se révoltent, pourquoi ?

Il nous faut désormais interroger pour lui-même le deuxième champ de signification de l'aliénation, ou son troisième sens ici, à savoir le fait de céder son droit ou de renoncer à ce qui fait sa vie en propre. Cette forme d'aliénation, comme asservissement, s'articule étroitement aux deux premières formes : le vulgaire, figé dans ses passions, confus dans sa compréhension du monde et s'obstinant à croire et à faire ce qui lui est en fait nuisible, peut être facilement soumis, et ses forces exploitées ; inversement, tomber dans un tel état, perdre sa nature humaine et les conditions d'une vie d'homme, résulte bien souvent des rapports de force qui existent entre les hommes eux-mêmes.

Les moyens de l'asservissement : déposséder les hommes de leur droit ?

Dans la longue tradition des philosophies dites du contrat, c'est Rousseau qui fait de l'« aliénation » le principe fondateur de la société par le transfert de droit de tous les individus : il en fait effectivement un acte créateur du corps politique, à la différence de Hobbes notamment, qui considère le transfert de droit sur le modèle juridique classique de l'échange. Spinoza s'inscrit dans cette tradition, juste après Hobbes, bien avant Rousseau. Nous avons mis au jour, au plan de l'expérience des hommes eux-mêmes et à partir de l'idée d'attachement, les facteurs affectifs et le processus concret de la constitution des liens sociaux et d'un corps politique unifié. Qu'en est-il du transfert du droit des individus dans la constitution de ces liens entre les hommes ? Et en quoi, de nouveau, ce transfert peut-il être structurant et facteur de puissance pour les individus et le corps collectif qu'ils forment ensemble, ou au contraire asservissant, voire aliénant ?

Spinoza montre d'abord en quoi ce transfert doit être total et le droit de tous les individus mis intégralement en commun pour qu'ils jouissent tous collectivement et durablement de cette union, sans risquer les séditions et l'effondrement du corps politique et social¹. Ce transfert, ou cette mise en commun, est même la condition de l'exercice concret du droit de chacun, en tant que les hommes sont individuellement trop faibles pour faire face à l'adversité : nous l'avons vu, sans coopération, leur droit, ou leur puissance, est quasi nulle, relativement à la force des autres choses qu'ils rencontrent et qui risquent bien souvent de leur nuire ou de les détruire.

« Le droit de nature propre au genre humain ne peut guère se concevoir que là où les hommes ont des règles de droit communes d'après lesquelles ils peuvent à la

¹ TTP, XVI et TP, III, 3-5.

fois revendiquer légitimement la propriété de terres habitables et cultivables, se protéger, repousser toute force et vivre selon le sentiment commun de tous. »¹

On voit que cette mise en commun du droit de chacun, en tant qu'elle est fondatrice d'un corps politique structuré par des lois, assure l'exercice concret de ce droit, désormais collectif, grâce aussi à sa reconnaissance institutionnelle.

Seulement ce transfert de droit a une limite anthropologique indépassable qui vient nuancer le principe théorique fondateur de l'État et de la souveraineté de ceux qui le dirigent :

« quoique cela s'accorde assez bien avec la pratique et que l'on puisse régler la pratique pour qu'elle s'en rapproche de plus en plus, cela cependant demeurera, dans bien des cas, purement théorique. Jamais personne, en effet, ne pourra transférer à un autre sa puissance et, par conséquent son droit, au point de cesser d'être un homme (...). »²

Car, c'est bel et bien cesser d'être un homme que de transférer intégralement son droit et de céder sa faculté de juger. Tout transfert de droit n'est pas en lui-même aliénant mais ce transfert intégral qui empêche les hommes de penser librement, de sentir et vouloir, ce qu'ils sentent et veulent spontanément, est aliénant en tant que les hommes perdent en même temps leur nature – nous avons montré précédemment ce que cela pouvait signifier.

Or, ce qui est frappant dans l'argumentation de Spinoza, c'est qu'il ne condamne pas directement, au nom de cette limite anthropologique que l'on pourrait concevoir aussi comme une limite éthique, les États ou les gouvernants qui tentent d'asservir les hommes de cette façon. Au contraire, il montre d'abord – et c'est finalement bien plus réaliste *et* efficace – en quoi un tel asservissement, qui irait jusqu'à l'aliénation, est tout simplement impossible : même dans la plus grande tyrannie, même dans l'État hébreu, régi par Moïse, où l'ordonnement des croyances visait le bien du peuple³, les hommes ne *peuvent* pas ne pas penser par eux-mêmes, sentir par eux-mêmes, et potentiellement en contradiction avec ce qu'édicte les lois. Spinoza affirme une forme de résistance *par nature*⁴ à tout asservissement *aliénant*, c'est-à-dire une résistance due à la nature même des hommes. Ne nous méprenons pas : cette résistance explique aussi la résistance au vrai que nous avons mentionnée plus tôt. Car, que les hommes pensent « par eux-mêmes », ou « à leur guise », ne signifie pas qu'ils pensent de manière autonome, au sens fort du terme, c'est-à-dire selon la raison, mais plutôt qu'ils pensent selon leur complexion

1 TP, II, 15.

2 TTP, XVII, 1.

3 TTP, XX, 2.

4 Laurent Bove analyse le conatus comme un effort d'affirmation autant que de résistance, mettant bien au jour les rapports de force au sein desquels cet effort est sans cesse redéfini. Cf. Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance*, op.cit.

propre, ou leur *ingenium*, soit l'état qui est le leur, dans leur situation et à un moment donné de leur histoire. Leur jugement reste donc déterminé par tout l'ensemble de déterminations que nous avons rappelé et qui explique l'adhésion aux préjugés, voire même l'obstination aliénante à croire des choses fausses. Mais la résistance, ou encore cette sorte d'indépendance à l'égard de la volonté et des ordres d'*autrui* quant à la faculté de juger librement, indique l'impossibilité des hommes à se plier, sous la contrainte, à ces volontés étrangères. C'est cette limite anthropologique indépassable qui fonde l'illégitimité mais surtout explique la contre-productivité des lois ou des gouvernements qui entendent légiférer sur le jugement des individus. Mais que dire alors des sujets qui semblent pourtant bien se soumettre à de telles lois ou à l'autorité d'autres hommes, au point parfois d'être prêts à mourir pour ceux qui les dominent ?

Tout en rendant manifeste la limite anthropologique du transfert de droit, Spinoza étudie de près les situations où « le jugement d'un homme peut être subjugué (*praeoccupare*) » et ce, « à un point presque incroyable – de sorte que, sans relever directement du commandement d'un autre, il soit pourtant suspendu à la parole de cet autre, si bien qu'on peut dire à juste titre qu'il relève du droit de ce dernier »¹. Spinoza prend ainsi en compte des situations limites – avoir *quasiment* céder tout son droit – et justifie, pour décrire ces situations, un usage linguistique courant qui n'est certes pas entièrement adéquate mais qui a le mérite d'indiquer cette limite – il est légitime de dire que certains individus relèvent du droit d'autrui quand leur soumission est extrême. Cet usage admis a notamment une fonction critique susceptible d'encourager la résistance, ou du moins la vigilance. C'est donc en passant par des processus imaginaires et affectifs qui tendent vers l'aliénation, telle que nous l'avons expliquée précédemment, qu'un asservissement quasi-total peut avoir lieu. La résistance naturelle des hommes semble pouvoir être déjouée et leur effort pour rechercher leur utile peut être désorienté. Spinoza parle alors de « tromperie ». Comment cela a-t-il lieu exactement et quelles sont les conséquences d'un tel asservissement ? Quel intérêt cela a-t-il de parler de nouveau d'aliénation dans ce cas ?

Relever de son propre droit (la traduction anglaise dit « to be one's own master »², être son propre maître) signifie d'abord, du point de vue du sujet conscient de lui-même, pouvoir résister à la force des autres afin de garder une certaine indépendance dans ses actes et ses

1 TTP, XX, 2.

2 TP, II, 10, dans la traduction d'Edwin Curley, Princeton University Press, 1985 et 2016.

pensées. Mais cela signifie aussi « n'être pas son propre ennemi », faire ce qui est utile et éviter la mort¹, ce qui suppose, au sens fort, d'agir selon ce que la raison prescrit. En effet, celui qui peut faire usage de la raison relève *le plus* de son propre droit². Au contraire, relever du droit d'autrui, c'est être soumis à son pouvoir, ou lui avoir cédé son droit et donc sa puissance ; c'est agir *à son profit*, au risque de négliger son propre utile. Spinoza distingue trois manières de relever du droit d'autrui :

« Un homme en tient un autre en son pouvoir quand il le tient enchaîné, ou quand il lui a ôté armes et moyens de se défendre ou de s'évader, ou quand il lui a inspiré de la crainte, ou enfin quand il se l'est attaché par de tels bienfaits que le second veut se régler sur le premier plutôt que sur soi, et vivre comme il semble bon au premier plutôt qu'à soi. »³

Dans les deux derniers cas, la soumission n'est pas aussi manifeste que dans la contrainte physique et la soumission à un commandement explicite. Elle a alors ceci de paradoxal que celui qui est soumis croit agir de son plein gré et pour son propre intérêt. Car la soumission est indirecte et passe par les affects que lui inspire autrui – la crainte ou l'espoir et la confiance. Ces affects le disposent à agir *pour l'autre*, à croire ce qu'il dit, sans avoir lui-même conscience de ce que cela implique pour son utilité propre.

C'est en cela que l'on parle de « servitude volontaire » et que La Boétie s'indigne du choix apparemment délibéré des hommes de se soumettre à des pouvoirs auxquels ils *semblent* pouvoir résister car la contrainte n'est pas manifeste⁴. Pourtant, La Boétie lui-même comme Spinoza étudient les rouages latents d'un tel asservissement et l'on comprend en quoi cette détermination subtile, par les affects et l'imagination, est en réalité tout aussi contraignante que la force physique, si ce n'est plus contraignante encore, dans la mesure où elle est ignorée comme telle. Ces rouages sont d'autant plus puissants qu'ils reposent sur la tendance propre aux hommes à s'attacher à certains biens et à certaines croyances. Ainsi, l'attention et le désir des hommes peuvent être accaparés par d'autres, au profit de ces derniers : entièrement disposés par la promesse et le don régulier de certains « bienfaits » comme l'argent, le confort, la nourriture, les honneurs, l'attention et le désir des hommes ne peuvent plus s'orienter sur d'autres biens. Ils restent également captifs du pouvoir d'autrui en tant que la temporalité de l'espoir et de la crainte rive les hommes au présent et les livrent à l'incertitude, comme nous

1 TP, IV, 5.

2 TP, II, 11.

3 TP, II, 10.

4 Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op.cit.*

l'avons déjà expliqué. Par ce procédé, les hommes sont dépossédés de leur temporalité propre et ne peuvent plus se projeter dans d'autres modes d'action possibles¹.

Spinoza précise bien en effet que c'est avant tout notre âme qui relève du pouvoir d'autrui, donnant l'impression que les actes sont encore posés délibérément par les individus, comme s'ils s'engageaient d'eux-mêmes. Mais cette soumission n'en est pas moins violente quand elle contredit le droit naturel inaliénable des hommes à penser librement et configure en eux des relations d'attachement qui déterminent leur existence mais au profit d'un autre. Les deux premiers sens de l'aliénation mettaient en évidence déjà la contre-productivité de la puissance de celui qui s'attache à ce qui ne lui est pas utile ; ce troisième sens indique en plus à *qui* profite cette puissance détournée et pousse, par conséquent, à chercher *pourquoi et comment* elle est ainsi détournée. Cela doit permettre également de distinguer l'asservissement de l'obéissance, laquelle consiste certes à céder son droit naturel mais pour toujours en vue de sa *propre* utilité² et de celle de tous dans la coopération.

L'asservissement peut être le fait des individus entre eux mais il peut aussi résulter de stratagèmes du gouvernement lorsque ce dernier outrepassa son rôle d'incitation aux *actions* utiles à l'État. Ainsi, Spinoza rappelle à la fin du TTP que :

« Personne ne peut transférer à autrui son droit naturel, c'est-à-dire sa faculté de raisonner librement et de juger librement de toutes choses ; et personne ne peut y être contraint. C'est pourquoi l'on considère qu'un État est violent quand il s'en prend aux âmes ; c'est pourquoi aussi la majesté souveraine paraît opprimer (*injuriam facere*) les sujets et usurper (*usurpare*) leur droit, quand elle veut prescrire à chacun ce qu'il doit embrasser (*amplecti*) comme vrai et rejeter comme faux, et par quelles opinions son âme doit être incitée à la dévotion envers Dieu. »³

Bien souvent, cette violence n'est pas perçue comme telle car les sujets croient adhérer de leur plein gré à ces croyances et agir délibérément dans le sens qui leur est imposé. La servitude qui découle d'une telle emprise sur les âmes est alors « d'autant plus cruelle » qu'elle se donne

1 Une étude comparée plus précise des rouages de l'asservissement *apparemment* volontaire chez La Boétie et chez Spinoza pourrait être intéressante. Ils s'appuient semblablement sur des exemples historiques pour comprendre comment ces rouages sont à l'œuvre dans les cités et les États. Cette étude peut éclairer en retour le fonctionnement, peut-être plus diffus aujourd'hui, des mécanismes d'asservissement à l'œuvre dans nos sociétés dites libérales. Si les addictions peuvent être considérées comme un symptôme de dysfonctionnements sociaux et politiques, c'est qu'elles relèvent d'un certain type d'asservissement volontaire. Et si celui ou ceux à qui profite un tel asservissement sont plus difficiles à identifier qu'un gouvernant tyrannique, le processus d'aliénation n'en est pas moins présent et incite à adopter une attitude critique à l'égard des conditions socio-politiques qui en sont la cause.

2 TP, III, 3.

3 TTP, XX, 1. On retrouve le verbe *amplecti* qui indique, nous l'avions montré, l'attachement à certains contenus de croyance.

l'apparence de servir l'utilité de ceux qui se soumettent ainsi¹ ; le rapport au réel est tordu, l'âme des sujets est « trompée »². Alors qu'une obéissance juste incite les hommes, même au moyen des affects comme l'espoir, voire la crainte³, à agir en vue de constituer et de maintenir des conditions de vie, sociales et politiques, propices à la coopération et au développement des aptitudes de chacun, si bien que « dans une république et un État où le salut du peuple tout entier, et non pas celui du chef, est la loi suprême », celui qui obéit n'est pas esclave mais peut être libre « quand il le veut »⁴.

On peut ainsi interroger le cas particulier des Hébreux dont la vie est de part en part déterminée par les commandements mosaïques, de sorte qu'ils semblent soumis au plus haut point. Spinoza évoque même à leur propos l'acquisition d'une nouvelle nature⁵, ou du moins d'une nature tout à fait singulière, par le fait que leur mode de vie et leur affectivité sont entièrement configurés par les lois, les rites et les croyances qu'ils partagent, et qui les distinguent des autres peuples. Mais cet apparent changement de nature est dans un premier temps structurant pour ce « peuple enfant »⁶ qui sort de l'esclavage égyptien et de la vie misérable à laquelle cela les a réduits. Ils vivent dès lors l'obéissance comme une forme de liberté en tant qu'elle définit, ou façonne, leur existence de manière si *habituelle*⁷. Et ce qui justifie, en un sens, leur point de vue, tient, d'une part, au fait que Moïse ne vise pas, par ces commandements, son propre intérêt mais celui de son peuple, qu'il régit par « vertu divine »⁸, et, d'autre part, au fait que cette manière de vivre les prémunit, pour un certain temps du moins, des dissensions internes comme de la soumission à des pouvoirs étrangers. Cette nature commune, acquise, les définit désormais en propre, et ce serait alors pour eux s'aliéner que de se soumettre à un pouvoir étranger et de lui transférer son droit. Les martyrs hébreux en témoignent : Eléazar enjoint ses concitoyens à la constance face aux conquérants grecs pour

1 TP, VII, 27. Cet argument sert, dans ce contexte, à récuser l'usage du secret par les gouvernements : « 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 (...) ».

2 TP, II, 11. C'est le verbe *decipere* qui est utilisé.

3 Spinoza reconnaît que bien souvent seule la crainte est suffisamment efficace pour contenir les hommes ensemble (TP, I, 6 et E, IV, 37, scolie 2) et en même temps, de la même façon qu'il distingue l'existence de celui qui s'attache à fuir la mort et de celui qui agit plutôt en vue de la vie, il distingue bien le régime dans lequel les sujets sont conduits par la crainte de la mort et le régime où ils sont conduits par l'espoir et cultivent la vie (TP, V, 6).

4 TTP, XVI, 10.

5 TTP, XVII, 23, Pierre-François Moreau et Jacqueline Lagrée traduisent même cette acquisition par l'idée de « seconde nature ».

6 L'expression revient à François Zourabichvili qui distingue l'état du peuple hébreu à la sortie d'Égypte de la multitude libre capable de se donner ses propres lois. Cf. *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002.

7 TTP, XVII, 25.

8 TTP, XX, 2.

qu'ils « supportent tout (*tolerare*) plutôt que de souffrir (*patior*) le transfert de leur droit et pouvoir aux Grecs (...) pour éviter d'être forcé (*cogere*) de jurer fidélité à des païens »¹. De même, dans le chapitre XVII, Spinoza décrit l'alternative qui dispose les Hébreux à la fidélité en opposant le même verbe *tolerare* aux verbes *patior* et *durare*. Le premier désigne une attitude plutôt active de résistance, de maintien, tandis que les trois verbes qui s'y opposent désignent la passivité et la contrainte d'une obéissance qui serait imposée par des conquérants. Le verbe *durare* ajoute une connotation temporelle et affective éclairante pour la question qui nous occupe, dans la mesure où il signifie à la fois « endurer » et « endurcir », voire « rendre insensible ». La soumission à un pouvoir étranger contraint la vie affective même de celui qui lui obéit, c'est-à-dire sa temporalité propre, ce qui le définit comme individu singulier et ce qui le dispose à agir. Ainsi, cette contrainte transforme son identité même. C'est ce que redoute les Hébreux – perdre ce qui les définit en propre.

On comprend au fil des arguments que la question du droit et de l'aliénation des individus est indissociable de celle qui concerne l'État dans lequel vivent ces individus, soit que cet État est oppresseur, voire aliénant, soit qu'il est lui-même aliéné, comme nous l'avons déjà évoqué avec le problème des factions dissidentes. Au droit des individus s'ajoute donc, dans l'argumentation spinoziste, le droit de l'État, qui vient complexifier la compréhension de l'aliénation comme asservissement à *un autre*. De même que pour les individus, un État relève certes de son droit quand il peut résister aux attaques extérieures². Mais il doit redouter plus encore les dissensions internes et relève davantage de son droit quand l'unité des citoyens et la paix intérieure sont assurées³, ce qui suppose que certaines conditions soient respectées pour éviter que l'autorité ne tombe, de manière latente et officieuse, dans les mains de quelques-uns⁴. Enfin, un État, comme un individu, relève *le plus* de son droit quand ses lois sont conformes aux prescriptions de la raison et que les citoyens sont conduits à agir *selon* la raison, même s'ils n'en font pas encore usage eux-mêmes⁵. Il cesse d'être un État ou d'être cet État, c'est-à-dire qu'il perd sa nature, à la fois générique et singulière, quand il est conquis par une autre puissance ou bien quand les lois ne sont plus respectées, que certains citoyens se sont octroyés des droits particuliers et que les conflits internes sont trop intenses, ou encore quand lui-même, c'est-à-dire les gouvernants, se prêtent à des actions illégitimes qui contredisent la nature des citoyens ou bien sa propre nature et majesté. Dans ce dernier cas, il cesse d'être un

1 TTP, XVI, 22.

2 TP, III, 12.

3 TP, III, 9.

4 TP, IV, 4.

5 TP, III, 7.

État en tant que les sujets ne *peuvent* plus respecter les lois et les gouvernants. Dans la mesure où tout homme vit dans un État qui détermine son existence et le type de liens qu'il entretient avec les autres, l'aliénation de l'État est un facteur potentiel de l'aliénation des hommes eux-mêmes. Il est du moins difficile aux hommes (1) de préserver leur intégrité et de poursuivre leur existence *humaine* quand l'État est corrompu ou bien se délite – ce que nous avons montré précédemment – et (2) de résister à l'autorité que certains ont usurpée au sein même de l'État – la corruption consistant dans le fait que certains sujets s'octroient des droits particuliers et donc un pouvoir sur les autres, de manière *officieuse*.

Spinoza insiste sur cette « autorité torve » de ceux qui acquièrent du pouvoir sur d'autres citoyens, ou sur l'ensemble des sujets, sans en avoir explicitement et légalement le droit. Il analyse les différentes situations où des individus s'octroient ce pouvoir – les théologiens, par exemple, qui acquièrent une autorité morale et intellectuelle, divisant les hommes et dressant la foule contre le pouvoir établi – mais il met au jour également les conditions propices à un tel dévoiement et délitement de la souveraineté – un roi seul souverain, notamment, pouvant être enfant, ou vieillard, ou malade, s'expose nécessairement à une telle corruption « latente » du pouvoir¹. Outre, l'usage égoïste que les hommes ont tendance à faire du pouvoir qu'ils s'octroient de cette façon, c'est le fait que ce pouvoir soit caché qui est problématique car c'est cela qui *trompe* les sujets et les attache, à leur insu et à leurs dépens, au pouvoir d'un autre. L'enjeu pour Spinoza, avant même de proposer des conditions favorables et même optimum pour un régime politique, est donc de *mettre au jour* ce qui peut conduire les hommes, et notamment ce qui peut les conduire à agir contre leur propre utilité.

Or, cette mise au jour révèle un dernier aspect de cette forme d'aliénation, comme asservissement latent. Les hommes sont irréductiblement dépendants les uns des autres si bien que ceux qui asservissent les autres dépendent encore de ces derniers et sont eux-mêmes prisonniers du rapport « torve » au réel sur lequel repose cette relation d'asservissement. L'aliénation est nécessairement réciproque et se caractérise par ces deux critères : la perte de sa temporalité propre et le renoncement à un rapport adéquate au réel. En effet, Spinoza insiste à plusieurs reprises sur la dimension temporelle des dispositions des individus et des relations qui en dépendent. Ainsi, ceux dont l'âme est soumise au moyen des affects relèvent du pouvoir d'autrui « aussi longtemps que dure la crainte ou l'espérance » en eux. Par conséquent, celui qui veut maintenir son pouvoir sur les autres se doit donc de raviver *sans cesse* les images, les croyances et les affects qui les disposent à agir à son profit. Il s'efforce de *s'attacher* les autres

1 TP, VI, 5 et 8.

hommes en suscitant en eux la flatterie. Mais il est de ce fait lui-même soumis à la temporalité de ces affects passionnés et au rapport délirant au monde sur lequel repose l'asservissement. Le roi qui cherche à s'attacher ses conseillers ou bien des soldats mercenaires pour assoir son pouvoir et se défendre de la multitude qu'il craint a en réalité perdu son autorité et son pouvoir propre. De même, ceux qui entendent conduire la foule pour faire usage de sa puissance, contre le gouvernement établi par exemple, ou contre d'autres autorités officieuses, sont en proie aux mêmes passions qu'elle et dépendent de l'inconstance de l'opinion du vulgaire. Tout leur effort consiste à faire durer la soumission de la foule, se soumettant eux-mêmes à ce qui satisfait cette dernière – la superstition, les bienfaits matériels – et au type de liens qu'elle a tendance à privilégier – des liens d'attachement exclusifs et excessifs.

On comprend alors en quoi l'aliénation en ce dernier sens, comme asservissement, s'articule à l'aliénation au premier sens étudié, comme une forme de folie. Ceux qui soumettent les autres s'exposent eux-mêmes à cette folie et à la perte de leur nature proprement humaine, en renonçant à une connaissance adéquate du réel et à des rapports utiles aux autres hommes. Comme la question de l'aliénation de l'État lui-même a commencé de le révéler, le problème de l'interdépendance des hommes confirme que l'aliénation, en ce dernier sens, caractérise peut-être davantage un type de rapport aux autres et au monde, qu'un état des hommes eux-mêmes. Les rapports entre les hommes peuvent être dits aliénés, au sens où ils sont dévoyés, ou détournés de leur utilité, c'est-à-dire quand ils sont des rapports d'asservissement plutôt que des rapports de coopération¹. Ce dévoiement des rapports entre les hommes se produit d'autant plus facilement que ces derniers sont déjà passionnés et enfermés dans une compréhension fallacieuse du monde. Mais réciproquement, l'asservissement produit aussi, ou parfois seulement renforce, l'aliénation, au sens de la perte de sa nature et des conditions d'une vie humaine. Comme nous l'avons montré précédemment, des relations d'asservissement produisent l'état du vulgaire comme des conditions de vie misérables.

L'exemple historique du peuple aragonais est éloquent sur ce dernier point. Après avoir su se donner des règles de droit conformes à leur complexion et capables d'assurer des conditions favorables à leur liberté, les Aragonais tombent sous le joug d'un monarque tyrannique, Philippe II, qui les opprime avec cruauté. Cette oppression produit ce que nous

¹ C'est une interprétation que l'on peut faire de l'aliénation chez Marx qui prend lui-même en compte la nature relationnelle de l'homme et voit dans le travail aliéné cette activité paradoxale où l'investissement de sa puissance conduit à l'impuissance, où le rapport aux autres hommes, au lieu d'être utile, est nuisible aux hommes. Yvon Quiniou insiste sur cette interprétation pour spécifier le sens d'aliénation et en justifier l'usage critique, irréductible aux autres termes que sont l'exploitation ou l'asservissement. Cf. Karl Marx, *Manuscrits de 1844, op.cit.*, et Yvon Quiniou, « Pour une actualisation du concept d'aliénation », Paris, PUF, *Actuel Marx*, 2006/1, N°39

avons identifié précédemment comme un critère d'aliénation : les Aragonais sont figés dans un *unique* état et ne parviennent plus à évoluer, à s'adapter aux diverses situations et à s'enrichir des diverses expériences qu'ils peuvent à nouveau vivre quand le régime politique change. Lorsque Philippe III rétablit leurs règles de droit initiales, ils restent « paralysés par la crainte », mais aussi, pour la majorité, « paralysés par leur empressement à flatter les puissants ». L'attachement aliénant qui a été configuré en eux dans l'oppression est devenu une disposition durable alors même que cet état s'oppose à leur utilité propre et à leur vie même. Ils ne gardent de la liberté « que des mots trompeurs et des coutumes vides » : leur rapport au réel semble définitivement, ou du moins durablement, dévoyé, tout comme leur nature singulière est figée dans un état contraire à ce qu'est une vie proprement humaine.

Ce dernier sens d'aliénation, qui peut caractériser le type de rapports que les hommes entretiennent entre eux, a lui aussi une fonction critique extrêmement forte, en tant que ne sont pas désignés un oppresseur et des sujets asservis, mais sont mises au jour des conditions sociales et politiques communes dans lesquelles les hommes s'asservissent mutuellement, par le biais de leurs passions et de leurs représentations imaginaires. Il ne s'agit pas dès lors de renverser un tyran ou de condamner les autorités torves et illégitimes, mais il s'agit de modifier de manière globale ces conditions sociales et politiques et de favoriser la constitution et la stabilité des liens de coopération vraiment utiles aux hommes.

Au terme de ce long développement sur les différentes formes que peuvent prendre les liens qui déterminent l'existence des hommes, et après avoir interrogé les modalités qui font de ces liens un facteur structurant de l'existence mais aussi de l'identité et de la liberté des hommes, nous sommes en mesure d'énoncer les principales composantes de cette identité et de cette liberté humaines, dans ce qu'elles ont de générique, c'est-à-dire propre à tout homme, et de singulier, caractérisant chacun d'eux. Quand ces liens sont au contraire asservissants, voire aliénants pour les individus, ils indiquent une limite négative à partir de laquelle on peut tout autant identifier ce qui caractérise une vie humaine et, inversement, ce qui la rend impossible, empêchant l'exercice et le développement de toute liberté. La connaissance de cette limite permet, outre la fonction épistémique que nous venons de rappeler, de critiquer certaines manières de vivre, certains régimes politiques, mais aussi, pour chaque individu, de se révolter et de chercher pour lui-même et avec d'autres, une manière de vivre plus adéquate à sa nature. Ce dernier aspect indique déjà la troisième approche, à savoir une approche existentielle par laquelle les hommes eux-mêmes sont en mesure de ressaisir le cours que prend leur existence.

Nous l'expliquerons juste après avoir énoncé ce que l'approche expérientielle permet déjà de conclure à propos de l'identité et de la liberté humaines.

V. Attachement, identité et liberté humaines

Au fil de l'étude des liens d'attachement qui déterminent la vie humaine, nous avons vu apparaître peu à peu un attachement particulier – l'attachement à soi. Il semble relever de la causalité propre à l'essence même de l'homme, selon laquelle ce dernier persévère dans *son* être. Cet attachement à soi explique, en partie, la manière dont les hommes s'affairent dans les liens aux autres choses, s'y impliquent *en vue de* conserver leur être. Et, en même temps, l'attachement à soi semble se constituer lui-même et être déterminé à travers ces liens aux autres choses. Il émerge, dans l'existence des hommes, au sein de leurs activités et relations. Plus précisément encore, c'est ce « soi » qui apparaît en raison de la constitution progressive d'une individualité de plus en plus consistante et singulière ainsi que d'un retour réflexif et subjectif des hommes sur eux-mêmes, sur leur existence et leur manière de vivre. Le rapport à *soi* n'est pas purement cognitif mais il est d'emblée vécu qualitativement, à travers les variations de sa puissance propre que sont les affects. Comme dans tout attachement, ce sont plus particulièrement la joie et l'amour qui constituent l'attachement à soi. Elles résultent du fait que les hommes contemplent leur propre puissance. Nous pouvons donc conclure cette étude des liens d'attachement constitutifs de l'existence humaine en mettant au jour les différentes dimensions de cet attachement à soi et en élucidant le sens qu'a l'individualité singulière et subjective qui émerge de ces liens d'attachement.

Spinoza bouleverse la conception classique de l'individu, comme celle du sujet, qui reposent habituellement sur l'idée de substance d'une part, et sur les caractéristiques que sont la conscience, la raison et la liberté, d'autre part. Au contraire, selon son ontologie de la relation, Spinoza ne fonde pas la subsistance des individus sur le fait qu'ils sont, chacun, une substance à part entière. Et l'étude de la vie même des hommes montre clairement que ceux-ci sont d'abord très peu conscients d'eux-mêmes et des choses (1), qu'ils ne sont pas, pour la plupart, conduits par la raison mais plutôt par l'imagination et les affects passifs que les choses extérieures déterminent en eux (2), et, enfin, que la liberté dont ils se croient maître n'est qu'une illusion (3). De prime abord, il semble donc difficile, au plan ontologique, de penser une individualité singulière, distincte des autres, comme il semble difficile aux hommes, aux plans phénoménologique, épistémique et pratique d'avoir un rapport à soi adéquat, c'est-à-dire

conforme à ce qu'ils sont effectivement et vraiment utile à leur persévérance¹. Pourtant, tout aussi paradoxale que puisse paraître cette idée d'individualité singulière et tout aussi erronée que puisse être d'abord la conscience que les hommes ont d'eux-mêmes, la constitution d'une telle individualité et l'expérience que les hommes en font dans un certain rapport à soi semblent bien avoir lieu. Et elles paraissent jouer un rôle essentiel dans la manière dont les hommes vivent leur existence et, potentiellement, s'engagent dans un cheminement éthique, assumé en première personne².

L'étude de l'attachement à soi apparaît donc aussi comme un lieu privilégié pour comprendre l'articulation de ce que nous avons désigné comme le plan ontologique et le plan phénoménologique. Tout d'abord, la nature même de l'homme, comme effort pour persévérer dans son être, participe à déterminer la manière dont les hommes se perçoivent eux-mêmes. Ensuite, même si cette appréhension de soi est erronée, elle est, elle aussi, en retour, déterminante dans la constitution concrète de l'individualité singulière des hommes. On pourra discerner enfin un troisième plan d'étude, s'articulant aux plans ontologique et phénoménologique, à savoir un plan existentiel, où les hommes n'ont pas seulement conscience d'eux-mêmes, ou simplement de leur effort pour exister, mais *se* prennent comme objet de réflexion et de décision.

L'étude des liens d'attachement a fait apparaître au moins trois dimensions de l'attachement à soi où ces différents plans s'articulent et où sont révélés les éléments constitutifs de ce « soi », ou de l'individu-sujet qui y est en jeu : l'attachement au fait même de vivre (1), l'attachement à *sa* vie, ou à son identité particulière (2), et l'attachement au fait d'être pleinement et durablement heureux, en vivant une vie authentiquement humaine (3). Tous les hommes ne vivent pas nécessairement ces trois dimensions et ont encore moins une conscience claire de ce qui est ainsi visé dans chacune d'elles, mais leur manière d'agir et de penser est susceptible de révéler ces différents aspects.

1 Charles T. Wolfe analyse cette difficulté qui se pose plus largement, et sous différentes formes, à toute philosophie matérialiste, dans laquelle il n'y a certes pas de « soi indépendant d'autrui ou de la texture globale des causes et des effets » mais où il n'est pas possible non plus de renoncer entièrement à cette idée du « moi » si on veut rendre compte de l'expérience des hommes. Cf. Charles T. Wolfe, *Lire le matérialisme*, Lyon, ENS Éditions, 2020, chapitres 4 et 9 plus particulièrement.

2 La manière dont Eric Delassus interroge le sens que peut avoir la notion de « personne » dans l'*Éthique*, les caractéristiques individuelles qu'il identifie, mais surtout la manière dont il conçoit le rôle que jouent les relations entre les hommes, peuvent être complémentaires à ce que nous étudierons ici, concernant notamment la dimension pratique, voire éthique, du rapport à soi, que Charles T. Wolfe étudie moins, se concentrant davantage, quant à lui, sur la dimension ontologique. Cf. Eric Delassus, « La notion de personne dans l'*Éthique* de Spinoza », dans la revue de *L'enseignement philosophique*, 2009/6, 59^e année, pp.21-37.

1. L'attachement au fait même de vivre et à sa propre puissance

La mise au jour du premier facteur d'attachement, à savoir la recherche de l'utile, a permis de rappeler que cette recherche est au fondement de toute activité humaine et l'on peut considérer l'attachement au fait même de vivre comme une expression de l'essence de l'homme, c'est-à-dire de l'effort qu'il fait pour conserver son être. La distinction entre les différents régimes d'existence a également révélé deux sens au moins de cet effort : (1) se maintenir en vie, en se régénérant et en évitant les causes de destruction, et (2) développer sa puissance d'agir et de penser, en recherchant ce qui est cause de joie. En un sens, toute action de l'homme, en tant qu'elle vise cette conservation de *soi*, témoigne donc d'un certain attachement à soi, en tant que sujet unifié, subsistant dans le temps à travers ses modifications. Mais ce qui nous intéresse davantage ici, c'est de comprendre quel type de *rapport à soi* ce fondement ontologique implique dans la vie consciente des hommes, et en quoi ce rapport à soi devient un lien d'attachement spécifique, l'objet d'une activité à part entière, s'articulant aux autres liens d'attachement – aux choses, aux idées et aux manières de vivre.

Dans l'effort pour résister à ce qui pourrait nous détruire et pour, au contraire, affirmer ce qui aide notre puissance d'exister, l'imagination est particulièrement active. Nous l'avons montré en définissant l'amour, l'esprit s'efforce d'imaginer ce qui nous affecte de joie et augmente notre puissance d'exister, par cet affect même. Or, contempler sa propre puissance, notamment en se contemplant soi-même comme étant cause d'une joie, pour soi et surtout pour autrui dont nous pourrions nous réjouir par imitation, est en soi source de joie. Il y a donc comme un phénomène d'entraînement de l'augmentation de notre puissance en tant que celle-ci augmente encore davantage dès lors qu'on la contemple, c'est-à-dire que l'on a ce rapport réflexif à soi qui peut aussi produire de la joie. Cette imagination de soi est médiatisée par la considération et le souvenir d'actions concrètes où l'on éprouve, ou a éprouvé, notre puissance, ou encore par le fait que d'autres témoignent de notre puissance par la joie qu'ils éprouvent grâce à nous ou par l'admiration qu'ils ont pour nous. Bien sûr, les hommes peuvent également percevoir leur impuissance, ou plutôt ce qui limite leur puissance, mais cela est cause de tristesse et le phénomène d'entraînement a lieu dans l'autre sens, diminuant encore davantage notre puissance en tant qu'on la considère comme limitée, contrariée ou moindre qu'elle n'était auparavant. Dès lors, l'esprit a tendance, selon son effort pour persévérer, à ne *pas* considérer ce qui limite sa puissance ou, pire, exclut son existence. Il a tendance à n'imaginer « *que* ce qui

pose sa puissance d'agir »¹. L'imagination est sélective : elle restreint et choisit son objet en vue de ce qui semble le plus utile, à savoir en vue de l'augmentation de la puissance de l'homme.

Mais un tel fonctionnement n'est pas sans conséquence dans l'adéquation de l'idée que les hommes ont d'eux-mêmes. En même temps qu'il décrit le fonctionnement de l'imagination, qui n'est pas en elle-même fallacieuse, Spinoza désigne ce qui est purement « imaginaire » et qui est, pour le coup, erroné, en tant que cela n'a pas de corrélat réel, ou bien un corrélat seulement partiellement conforme à ce qui est ainsi imaginé². Ici, le fait que l'homme concentre son attention sur sa puissance plutôt que sur ce qui limite cette dernière est source d'erreur et le conduit à estimer sa propre puissance plus grande qu'elle n'est, ou encore, à sous-estimer ce qui la limite ou la détermine. On nomme cette attitude l'orgueil (*superbia*). Spinoza en montre bien évidemment les effets néfastes, pour l'orgueilleux lui-même comme pour les autres. Il caractérise à nouveau cette attitude de « délire », « parce que l'homme, les yeux ouverts, rêve qu'il peut toutes les choses qu'il atteint par la seule imagination (...) aussi longtemps qu'il peut ne pas imaginer ce qui en exclut l'existence et limite sa puissance d'agir »³. Mais avant d'expliquer davantage ces conséquences néfastes, il est important de remarquer à nouveau combien cette attitude résulte de l'effort même des hommes pour persévérer dans leur être, soit de leur essence. Fidèle à sa démarche, Spinoza n'entend pas porter un jugement moral sur l'orgueilleux mais il constate son état et explique les causes de son comportement. Ainsi dénué, pour un temps, de sa connotation péjorative morale⁴, l'orgueil peut donc être conçu comme ce qui désigne, à un plan ontologique et épistémique, l'inadéquation naturelle, nécessaire, de l'image que les hommes ont d'eux-mêmes en raison de leur effort pour persévérer, ou de l'attachement qu'ils ont au fait même de vivre et de déployer toujours plus leur puissance.

Nous parlons d'un plan épistémique dans la mesure où c'est l'inadéquation, ou la fausseté de cette image de soi qui est en jeu ici. Mais il est intéressant, d'une part, de remarquer que Spinoza a recours au verbe *sentire* pour dire que l'homme « s'estime davantage qu'il

1 E, III, 54. Nous soulignons.

2 E, III, 51.

3 E, III, 26, scolie.

4 On peut remarquer une distinction de traitement entre la troisième partie de l'*Éthique*, d'une part, qui analyse le mécanisme propre à cet affect qu'est l'orgueil, selon la logique même du *conatus*, et la quatrième partie, d'autre part, qui interroge les conditions d'un rapport aux choses, aux autres hommes et à soi adéquat, montrant ce qui conduit au contraire à l'inadéquation de ces rapports et à la servitude. Dans le contexte de cette quatrième partie, Spinoza insiste davantage sur les conséquences néfastes de l'orgueil.

n'est »¹, impliquant par-là l'affectivité dans ce jugement de soi. C'est ce qui explique que nous parlions plus généralement de plan phénoménologique, renvoyant à la manière dont les choses apparaissent aux hommes, et principalement la manière dont ils s'appréhendent eux-mêmes et leur existence, cognitivement et affectivement. Il importe, d'autre part, de distinguer différents aspects, ou différentes phases, de ce rapport à soi, ou à sa propre puissance. Disons-nous, par exemple, que le bébé ou le jeune enfant, qui nous semblent ressentir une toute-puissance en acquérant ce qu'ils désirent par l'intermédiaire de ceux qui prennent soin d'eux, sont orgueilleux ? Non, et cela à double titre : (1) parce que, précisément, on ne pose pas de jugement moral sur l'enfant que l'on tient pour non responsable de son attitude et de ses croyances erronées sur lui-même et (2) parce qu'en réalité *on dit* du bébé, ou de l'enfant, qu'il se sent tout-puissant par analogie avec notre situation d'adulte et par déduction, à partir de son attitude, de la manière dont il *manifeste* ses désirs, son rapport aux autres et à lui-même. Mais le bébé n'a pas encore de rapport réflexif à soi, par lequel il se considérerait comme étant plus puissant qu'il n'est en réalité. Plus précisément encore, la puissance qu'il éprouve, même sans conscience de lui-même, est liée au fait même qu'il n'a pas encore conscience de lui-même comme étant un individu distinct des autres, donc limité dans ses capacités. Il est submergé par son besoin et fusionne avec ce qui le comble. Alors que l'orgueil implique une certaine conscience de soi, qui conduit justement à constituer et alimenter un certain type de rapport à soi, à savoir un rapport à soi où la considération de sa puissance est comme choisie, à l'exclusion de la considération de ce qui s'y oppose.

Nous disons « *comme choisie* » dans la mesure où ce processus n'est pas volontaire ni délibéré – il se fait au contraire par nature, comme nous l'avons expliqué à partir du fonctionnement de l'effort propres aux hommes. Cependant, si Spinoza souligne la limite temporelle de cette attitude – qui dure *aussi longtemps que* l'homme peut n'imaginer *que* sa puissance – c'est qu'une alternative possible à l'orgueil peut toujours resurgir au moment où une expérience contrariante impose à l'individu de considérer *aussi* son impuissance, ou, autrement dit, de prendre en compte la limite de sa puissance et ce qui la détermine. C'est là précisément qu'apparaît la question éthique, distinguant le bébé de l'enfant plus âgé puis de l'adulte. Ces derniers étant plus autonomes dans la satisfaction de leurs désirs et plus

1 Nous préférons ici la traduction de Pierre-François Moreau à celle de Bernard Pautrat (qui traduit l'expression par « faire de soi plus de cas qu'il n'est juste ») dans la mesure où elle rend mieux compte de ce verbe *sentire* qui signifie en effet estimer, juger tout autant que sentir.

expérimentés par leur histoire personnelle¹, ils ont pu éprouver les limites de leur puissance et, de ce fait, réajuster peu à peu la conception qu'ils avaient d'eux-mêmes, tout en continuant à affirmer, *autant que possible*, leur puissance. Mais, comme nous l'avons expliqué précédemment, le délire, c'est-à-dire une certaine folie, pouvant aller jusqu'à une forme d'aliénation, commence quand on résiste à l'expérience et que l'on s'obstine à la fois dans une croyance erronée et dans une attitude dont les effets néfastes apparaissent. L'orgueilleux semble même configurer son environnement pour éviter de faire face à des expériences contrariantes, qui viendraient réajuster son appréciation de lui-même : il « aime la présence des (...) flatteurs, et hait celle des généreux »². Autrement dit, il fréquente ceux qui vont soutenir l'effort qu'il fait pour considérer sa puissance, mais qui renforcent aussi par-là l'idée erronée qu'il a de lui-même. Il fuit au contraire ceux qui auraient pu l'éclairer plus justement sur son état mais en faisant apparaître les limites de sa puissance. Spinoza distingue la reconnaissance véritable qu'ont les uns pour les autres les hommes libres, ou qui ont le désir de le devenir, et la reconnaissance faussée que les hommes passionnés s'échangent, dans un « trafic, autrement dit une piperie » trompeuse et intéressée³.

Le rapport à soi qui se constitue dans ces conditions est doublement problématique en tant qu'il conduit, d'une part, à nier une partie de la réalité et à exclure certaines relations aux autres, et, d'autre part, à manquer ce qui est véritablement utile en biaisant le rapport aux autres et la manière de persévérer dans son être. Francesco Toto parle pour cela d'une subjectivité à la fois « fermée » et « décentrée » : l'orgueilleux à la fois se ferme aux relations qui remettraient en question sa propre considération de lui-même, et se plie à ce qu'il imagine être le désir des autres afin de pouvoir être loué et aimé par eux. En effet, ce dernier aspect permet de préciser que l'orgueilleux aime les flatteurs *et* les produit lui-même en flattant le premier ceux qui l'entourent et sont susceptibles d'entrer dans cette relation de dépendance affective. Cadeaux, honneurs ou compliments attachent les hommes les uns aux autres non parce qu'ils s'estiment réellement mais parce que chacun cherche à tirer profit égoïstement de la relation à l'autre⁴.

1 En réalité, les limites de sa puissance, notamment par l'expérience de la frustration et de l'incapacité, sont très vite ressentie par le bébé et le petit enfant qui cherchent ensuite toute occasion possible d'acquérir de nouvelles aptitudes et plus d'autonomie.

2 E, IV, 57.

3 E, IV, 71 et scolie.

4 Francesco Toto constate que la philosophie contemporaine a eu tendance à attribuer la thématique et l'enjeu de la reconnaissance à Hegelexclusivement – en raison de l'étude décisive qu'en a proposé Axel Honneth en Allemagne notamment. Mais cette thématique et cet enjeu humain essentiel peut être comprise à partir d'autres philosophies, dont celle de Spinoza. Nous faisons référence ici au versant problématique auquel peut conduire une telle lutte, le versant positif considère l'utilité de la reconnaissance mutuelle que peuvent s'apporter les hommes. Cf. Francesco Toto, « Spinoza et la théorie de la reconnaissance », XI Coloquio internacional Spinoza, Rio de Janeiro, 16-21 novembre 2014. Plus largement, sur cette question de la reconnaissance, on peut voir aussi

C'est ce qui conduit aux relations d'asservissement mutuels que nous avons décrites précédemment et qui se révèlent en définitive contre-productives pour les individus puisque, au lieu de soutenir la puissance autonome des individus, elles les rendent d'autant plus dépendants et vulnérables. Ce mécanisme s'amplifie au sein des corps politiques et sociaux où il est question de partager un pouvoir qui est et devrait rester commun. Dans le TP, Spinoza étudie de près ce qui conduit ainsi à ce que l'on appelle plus communément la corruption et il propose des moyens politiques très précis pour éviter que les hommes n'entrent dans de telles relations¹. Si cette croyance inadéquate à l'égard de nous-mêmes et des autres, ainsi que de telles attitudes, adviennent naturellement et semblent même inévitables en raison de la nature et de la situation des hommes, cela n'empêche pas de les réviser en vue d'une meilleure compréhension et pour en éviter les conséquences néfastes.

Cela permet de comprendre que le réel développement de l'individu, et le passage d'un régime d'existence de base à un régime plus soutenu, ne consiste pas tant à augmenter sa puissance dans l'absolu, mais bien plutôt à complexifier son rapport au monde, notamment en s'adaptant à une variété de relations, au lieu d'y résister. C'est cette complexification, permise par la prise en compte de toute expérience et conduisant à la compréhension de ce qui nous entoure, qui peut, seule, réajuster la conception d'abord erronée que les hommes ont d'eux-mêmes, ainsi que le rapport non ajusté qu'ils ont vis-à-vis d'eux-mêmes et des autres.

Reste à élucider le sens de cette *conscience de soi*. Elle nous a permis de distinguer l'attitude du bébé de celle de l'orgueilleux, mais aussi plus généralement de celle de l'enfant plus âgé et de l'adulte. Elle semble pouvoir caractériser plus précisément ce qui a lieu dans l'attachement à soi quand on cherche à le comprendre au plan phénoménologique et non seulement comme fondement ontologique des actions et croyances des hommes. Enfin, si elle semble constitutive d'un certain rapport à soi, elle ne correspond pas encore à une connaissance adéquate de soi. Que faut-il donc entendre par conscience de soi et quel rôle joue-t-elle dans la constitution d'une individualité singulière et subjective ?

Francesco Toto, Théophile Pénigaud de Mourgues et Emmanuel Renault (dir), *La reconnaissance avant la reconnaissance : archéologie d'une problématique moderne*, Lyon, ENS Éditions, 2017 ; Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.

¹ Le chapitre VII du TP, relatif à la monarchie, explique particulièrement bien ces moyens de lutter contre la flatterie, et la corruption que celle-ci entraîne (temps limité des fonctions attribuées, multiplication de ces fonctions et partage des responsabilités, etc.). Le roi, qui détient seul la souveraineté, est particulièrement sujet à ce risque de corruption et Spinoza montre alors comment le gouvernement monarchique doit être en réalité partagé grâce à ces différentes fonctions attribuées.

Spinoza ne définit pas pour elle-même la notion de conscience mais celle-ci accompagne la définition de l'homme et de son esprit, ainsi que l'explication du fonctionnement affectif : « l'esprit (par la proposition E, II, 23) est nécessairement conscient de soi par l'entremise des idées des affections du corps », c'est-à-dire qu'il a conscience de son effort pour persévérer, que ses idées soient adéquates ou non¹. La conscience ici a un sens assez faible au plan épistémique, mais tout à fait déterminant pour la question de l'unité de l'individu et de l'émergence d'un rapport à soi. Elle consiste simplement en ceci que ce qui nous affecte est rattaché à l'effort de l'esprit, c'est-à-dire que les idées que nous pouvons contempler sont vécues comme étant les idées de *notre* esprit. Lia Levy fonde ainsi le privilège ontologique et épistémique du sujet par rapport à ses affections dans l'effort même qui le constitue : il y a bien un sujet qui s'efforce de durer à travers tout ce qui peut l'affecter et, dès lors, le modifier ; il est sujet de ces affections. La conscience peut être alors comprise comme étant l'appréhension de cette primauté et de cette unité de l'esprit par rapport à la diversité et la succession de *ses* idées. Plus simplement encore, la conscience consiste en une certaine saisie de soi comme étant celui qui pense. Elle définit aussi l'intériorité, au sens de subjectivité cette fois-ci, c'est-à-dire que l'homme a conscience de *ses* idées et affections, comme de ce qui le modifie *lui-même*, ou son propre état.

Mais Spinoza distingue ensuite différentes modalités du rapport à soi, c'est-à-dire du rapport à l'effort qui nous constitue. Il distingue notamment l'appétit et le désir par le fait que le désir « est l'appétit avec la conscience de l'appétit »². Pourtant, dans la mesure où l'homme semble nécessairement conscient de lui-même à travers les affections de son corps, l'appétit devrait déjà être accompagné de conscience. C'est là que le rapport à soi, et par conséquent aussi aux choses, peut se complexifier. L'appétit, qui est une affection, ou disposition particulière du corps et de l'esprit, rend l'homme conscient de lui-même en tant qu'être désirant. En même temps qu'il tend vers quelque chose, s'affaire pour l'obtenir, l'homme a conscience de lui-même, de la direction qu'il prend et de son activité. C'est là que se joue l'attachement au fait même de vivre qui implique, et apparaît à travers l'attachement à différentes choses. Le désir, en revanche, consiste à avoir conscience non seulement de *soi*, comme individu unifié, désirant, pensant, agissant, mais aussi à avoir conscience plus spécifiquement de *son* désir et de l'objet de son désir qui est, dès lors, considéré comme bon. Lisa Shapiro relève à ce propos la distinction entre l'usage de l'adjectif *consciuis* pour le premier sens de la conscience de soi que

1 E, III, 9 et démonstration.

2 E, III, 9, scolie.

nous avons identifié et l'usage du nominatif *conscientia* pour le second sens. Elle va jusqu'à déduire que la conscience, dans le désir, consiste à *affirmer* ce que l'on désire ainsi que le fait que cela est bon en soi¹. On peut dire que ce rapport à soi est davantage réfléchi dans la mesure où l'appétit est alors en lui-même objet de pensée, et peut devenir, éventuellement, un lieu de questionnement, voire de remise en cause et de décision : comment diriger mon désir ? sur quel objet ? avec quelle intensité ? La pure conscience phénoménologique – d'apparition de soi à travers l'affectivité – peut devenir conscience épistémique – d'objectivation de soi et de ses désirs comme objet de connaissance possible – et conscience éthique – où se pose la question « que désirer ? », ou « comment vivre ? ». Ce dernier aspect de la conscience de soi correspond plutôt à l'attachement existentiel que les hommes peuvent avoir relativement à la manière dont ils conduisent leur propre existence.

Cependant, la conscience de soi que nous avons décrite ne correspond pas nécessairement à une connaissance de soi, laquelle suppose de se saisir adéquatement. Nous l'avons compris, l'orgueilleux, qui a pourtant une certaine conscience de lui-même, en tant qu'il contemple sa propre puissance, s'ignore en réalité au plus haut point dans la mesure où il fait abstraction de tout ce qui limite sa puissance et le détermine. En distinguant le sage de l'ignorant, Spinoza en vient à dire que l'ignorant a très peu conscience de lui-même, au sens où il ignore ce qui le détermine, mais aussi ce sur quoi il agit réellement et où il se trouve dans le réseau complexe des choses qui composent la nature. S'ignorant lui-même – sa nature et sa situation – il ignore aussi ce que sont les vertus et reste en réalité très impuissant et sujets aux affections².

Paradoxalement, nous l'avons déjà entrevu, l'orgueilleux qui entend augmenter sa puissance en faisant abstraction des causes extérieures susceptibles de limiter cette dernière, s'expose en fait beaucoup plus aux passions qui limitent et contrarient sa puissance. Et, cherchant un appui dans des causes extérieures qui semblent renforcer sa puissance – les flatteurs – il se rend dépendant d'une cause unique et potentiellement changeante – l'opinion du vulgaire est inconstante. Le sage, au contraire, parvient à se connaître adéquatement dans la mesure où la conscience qu'il a de lui-même s'accompagne toujours de, et s'articule à la

1 Lisa Shapiro, « Self-Consciousness and Consciousness of Self: Spinoza on Desire and Pride », *Mind, Body, and Morality. New Perspectives on Descartes and Spinoza*, Martina Reuter and Frans Svensson (ed.), Londres, New-York, Routledge, 2021.

2 E, V, 56 et démonstration et corollaire.

conscience qu'il a des choses et de Dieu¹. Une connaissance adéquate de *soi* suppose non seulement un détour par la connaissance des autres choses mais aussi leur prise en compte définitive dans la saisie de soi. Par conséquent, un attachement à soi exclusif et excessif, comme tout attachement exclusif et excessif, affaiblit, voire aliène, l'individu au lieu de lui permettre d'acquérir une structure singulière propre qui s'enrichit et se renforce par les liens qu'il a avec les autres hommes et les autres choses. Mais l'on peut se demander quelle est encore la singularité du sage qui se comprend à partir de l'ensemble auquel il appartient et qui se définit par sa connaissance même des choses.

Pour conclure ce premier temps de caractérisation de l'attachement à soi, on peut constater que ce que le processus d'individuation a de paradoxal chez Spinoza – en tant qu'il dépend d'une multiplicité de choses et est toujours en mouvement et en interaction avec ces autres choses – implique un processus de constitution du rapport à soi, qui peut paraître lui aussi paradoxal. Tout d'abord, prendre conscience de *soi*, comme d'un individu à part entière pouvant être lui-même cause d'effets, implique, au plan phénoménologique, la négation des liens pourtant déterminants dans la constitution de cette individualité. puis le passage de cette conscience de soi erronée mais fondatrice, à une connaissance de soi adéquate, suppose de prendre en considération tous ces liens qui peuvent alors donner l'impression que la singularité de l'individu est perdue, ou dissolue, dans la complexité de cet ensemble plus vaste dont fait partie l'individu. C'est la recherche de cette singularité qui fonde la deuxième dimension de l'attachement à soi.

2. L'attachement à sa vie et à son identité singulière

L'étude des liens d'attachement a montré comment ces liens et ce qu'ils impliquent configurent peu à peu l'agencement habituel propre à la vie d'un individu – *sa* vie – et caractérisent *son* identité singulière, ou particulière. En effet, l'attachement, en tant que complexe d'affects durable qui dispose à un certain mode de pensée et d'activité à l'égard de certaines choses, caractérise peu à peu l'affectivité, ou le caractère, d'un individu, mais aussi sa manière de vivre, l'orientation de ses désirs et de ses actes. L'enchaînement régulier de ces affects, pensées et activités, constitue une temporalité propre à chacun qui participe à singulariser son existence, à la distinguer des autres. Enfin, l'enchaînement d'affects, de

¹ Lia Levy remarque très bien cela : la conscience de soi quand elle est rapportée au sage est toujours énoncée avec la conscience des autres choses et de Dieu ; cf. Lia Levy, « Chose et subjectivité dans l'*Éthique* de Spinoza », dans la *Revue des sciences Philosophiques et Théologiques*, N°82, 1998.

pensées et d'actions, soit la succession d'expériences, constitue aussi progressivement un parcours de vie, ou une histoire individuelle, à travers laquelle l'individu demeure le même et dont il garde mémoire. Il développe des aptitudes psychiques et pratiques qui lui sont propres et lui donne une certaine autonomie. Affects, comportement, temporalité et histoire personnelle contribuent ainsi à définir la singularité de chaque individu, dans un processus d'individualisation cette fois-ci, où l'enjeu est celui de la singularité, et non plus seulement de l'unité, comme dans le processus d'individuation expliqué précédemment.

S'il n'y a pas de singularité absolue chez Spinoza, dans la mesure où les choses sont irréductiblement liées entre elles et intégrées les unes aux autres, le principe de singularité qui distingue les individus les uns des autres est cependant radical, dans la mesure où il se joue au niveau même de chaque affect :

« N'importe quel affect de chaque individu discordé (*discrepat*) de l'affect d'un autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre »¹.

La démonstration de cette proposition s'appuie sur le fait que le désir est l'essence même de l'homme et que chaque affect est une modification de ce désir, ou un état de cette essence. En cela, les affects sont radicalement singuliers en tant qu'ils appartiennent à cet individu, modifiant *son* essence, et pas celle d'un autre, et en tant aussi, dès lors, qu'ils diffèrent des affects du même genre chez un autre individu ou dans une autre espèce. Le scolie de cette même proposition distingue en effet les affects des animaux de ceux des hommes. Cela permet de comprendre que la singularité s'établit à différents niveaux : au niveau de l'individu particulier, selon ses affects et son histoire, mais aussi au niveau de l'espèce en raison d'une différence de nature générique (nature humaine / nature des chevaux, des insectes, des poissons, etc.), et enfin, au sein de la nature humaine, entre différents types d'individus selon l'usage qu'il font de ce qui spécifie cette nature, à savoir la raison – le philosophe se distingue de l'homme passionné.

Mais dans ce scolie, Spinoza rattache l'enjeu de la singularité non plus seulement à l'essence des individus, en tant qu'elle est déterminée par des états affectifs singuliers, mais aussi à la « vie » des individus :

« cette vie pourtant dont chacun se satisfait, et ce contentement, n'est rien d'autre que l'idée ou âme de ce même individu ».

1 E, III, 57.

Il est intéressant que soit introduite ici, de manière assez exceptionnelle dans l'*Éthique*, la notion de « vie » pour distinguer les individus entre eux. Cette notion pourrait indiquer la dimension diachronique de la singularité dans la mesure où la vie, au sens d'existence historique et d'agencement durable des modes de pensée et d'action, prend en compte les différentes modifications successives, et parfois récurrentes, de l'essence individuelle. Mais il semble qu'ici la notion de vie renvoie plutôt à la vie *vécue* par les individus et donc au rapport que chacun entretient à lui-même. Il s'agit de considérer la manière dont chaque individu « vit » sa nature, et ce, de manière qualitative, puisque c'est la satisfaction et le contentement qui caractérisent ce rapport subjectif à soi. Ce qui nous satisfait, soit les objets de notre attachement – la boisson pour l'ivrogne, l'étude pour le philosophe, par exemple – se redouble de la manière dont on est satisfait de *soi*, de sa nature en tant qu'elle est disposée par ces affects, orientée par ces objets. L'homme passionné, tant qu'il n'a pas conscience de ce qui détermine ainsi sa puissance, se réjouit de sa nature tout autant que l'homme raisonnable qui a davantage conscience de lui-même et des autres choses ; mais leur contentement n'est pas de même nature et participe à la singularité de chacun, dans ce rapport à soi.

Or, cette réflexivité donne accès, non plus seulement à l'unité de l'individu que nous sommes, mais aussi à cette singularité, ou à l'identité propre que nous avons, du fait de la singularité de nos affects. Chacun a alors tendance à affirmer non seulement sa puissance mais aussi ce qui le caractérise en propre – les affects qui constituent son caractère, ou tempérament. L'enjeu de la subsistance se concrétise ici par le fait de faire durer ce qui nous caractérise de manière singulière. Mais apparaissent ici, de nouveau, deux paradoxes problématiques. Premier paradoxe : pour affirmer sa singularité et la faire durer, les individus ont tendance à se figer dans un certain état d'eux-mêmes, déterminé par des causes extérieures. Deuxième paradoxe : les hommes, pour renforcer et stabiliser les affects qui caractérisent leur identité, ont besoin de l'approbation de leurs semblables et, en même temps, pour se sentir exister comme individu *singulier*, c'est-à-dire distinct des autres, ils cherchent ce qui les caractérise en propre et qu'ils ne partagent *pas* avec leurs semblables. Ces deux paradoxes sont problématiques pour les individus eux-mêmes mais aussi pour la vie commune en tant qu'ils peuvent conduire au conflit entre les hommes. Expliquons-les plus précisément.

Cette deuxième dimension de l'attachement à soi – l'attachement à *sa* vie et même à un certain état de soi-même – découle en réalité de la première dimension – l'attachement au fait même de vivre – mais en raison d'une mécompréhension première de ce qu'est vivre et être un individu singulier. Le problème des attachement s excessifs et exclusifs ainsi que le problème

de l'aliénation que nous avons expliqués ont montré comment les hommes s'attachent à une chose et par-là, en réalité, à un état d'eux-mêmes que provoque en eux cette chose, parce qu'ils manquent de ce qu'on peut appeler de la consistance, ou encore d'une certaine autonomie qui leur permet de subsister, ou de s'efforcer de persévérer, en étant eux-mêmes cause au sein des autres choses. Leur existence individuelle, mais surtout la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes, est entièrement déterminée par leurs interactions successives avec les choses. Spinoza explique bien cette situation de l'ignorant qui ne semble exister qu'à travers les affections qu'il subit : « dès qu'il cesse de pâtir, aussitôt il cesse aussi d'être »¹. L'expression est radicale et peut paraître exprimer davantage le point de vue et l'expérience de l'ignorant qu'un événement effectif. L'individu en question ne cesserait pas réellement d'exister, à moins que l'on reconsidère justement ce que signifie exister, vivre et mourir. Nous l'avons rappelé, Spinoza donne un sens plus large à la mort que le seul sens biologique². Quand l'individu change de nature, ou perd son identité propre, il subit une forme de mort, c'est-à-dire qu'il cesse d'exister comme étant *cet* individu-là. Dès lors, si ne s'est pas constituée en lui une consistance propre, c'est-à-dire une autonomie affective durable, en tant qu'il aurait acquis des aptitudes, une mémoire, une certaine connaissance des choses et de lui-même qui lui permettent de subsister de manière singulière au sein des choses, il cesse d'exister quand il cesse d'être affecté.

C'est une situation extrême que l'on peut retrouver chez le petit enfant qui vit encore un équilibre très précaire en imitant tour à tour tous ceux qu'il rencontre³. C'est aussi la situation de ceux qui se sont enfermés ou figés dans une unique attitude, un unique lien d'attachement par lesquels seuls ils croient pouvoir subsister en tant qu'ils se définissent entièrement par cette attitude, ce lien d'attachement. Cette expérience du « besoin de pâtir pour exister », ou se sentir exister, est plus manifeste encore dans certaines attitudes ou pratiques, notamment celles qui engagent le corps. Plusieurs psychologues analysent ainsi les scarifications que s'infligent les adolescents à ce moment crucial de leur existence où se constituent le rapport à soi et l'autonomie individuelle⁴. Il s'agit non seulement de « se sentir exister » par une affection corporelle intense et visible, mais aussi de marquer durablement un corps que l'on s'approprie et qui s'inscrit ainsi dans une histoire individuelle. Enfin, cela peut être une manière pour l'adolescent de « décider », en un certain sens, de ce qui l'affecte, et de ressentir sa propre

1 E, V, 42, scolie.

2 E, IV, 39, scolie.

3 E, III, 2, scolie. On peut se référer également à l'analyse qu'en donne François Zourabichvili dans *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op.cit., chapitre 5 « Enfance et mémoire »

4 Catherine Rioult, « Scarifications chez les adolescents : marques d'un passage à haut risque », dans la revue *Corps*, 2015/1, N° 13, p.175-185.

puissance, échappant à d'autres affections négatives qui s'imposent à lui et lui font sentir au contraire son impuissance et sa vulnérabilité. Dans plusieurs sociétés traditionnelles, les scarifications ou, plus généralement, le marquage du corps et l'épreuve de la douleur, sont ritualisés et prennent sens relativement à une identité socialement déterminée et partagée. On retrouve également le « besoin de sentir pour exister » chez des personnes addictes, chez qui le lien à soi n'est pas assuré ou a été fragilisé. Cela explique la nécessité impérative pour ces personnes d'être constamment en lien avec l'*objet* de leur addiction qui, en les affectant continuellement, les *fait* exister. Chercher à comprendre ces attitudes apparemment nuisibles pour les individus eux-mêmes à partir du sens qu'elles ont pour ces derniers, en tant qu'ils cherchent à affirmer leur puissance et leur singularité, s'accorde bien avec la démarche et la conception anthropologique de Spinoza. Comprendre également l'articulation du fait même d'exister avec le fait de se sentir exister souligne l'articulation du plan ontologique et du plan phénoménologique que nous avons annoncée.

Spinoza constate, plus généralement chez les hommes, que la constitution de leur identité et d'un attachement à soi consiste d'abord, pour eux, à faire durer un unique état d'eux-mêmes. Ils croient exister singulièrement par l'affirmation d'une telle identité figée. Spinoza évoque ainsi l'exemple des Hébreux qui se définissent individuellement mais aussi collectivement par une certaine manière de vivre et par des affects spécifiques. Face aux conquérants, ils refusent d'abandonner leur foi mais aussi leurs rites et leurs lois qui, précisément, instituent et régulent la manière de vivre qui les caractérisent. Leur attachement à cette manière de vivre et le fait qu'elle est devenue un principe structurant de leur identité se manifestent de façon extrême au moment où les Hébreux sont prêts à mourir plutôt que de suivre d'autres lois, de renoncer à leurs rites et à tout ce qui structure et rythme leur existence. Ils voient comme un mal plus grand, ou une mort plus grave, le fait de changer de manière de vivre et, par-là, de perdre leur identité, ou leur nature singulière, en suivant les lois d'un autre gouvernement¹.

Enfin, au plan phénoménologique, soit de l'expérience que font les hommes de cette mort possible, on pourrait associer le sentiment de l'angoisse à cette crainte de « cesser d'être ». Spinoza ne nomme pas un tel affect, sinon en évoquant la « peur de la mort ». Mais l'angoisse que l'on dit habituellement être une peur « sans objet » peut s'apparenter justement à

1 TTP, XVII, 23 : les Hébreux ont acquis une « disposition telle qu'ils préféreraient la mort plutôt que de souffrir un pouvoir étranger » ; XVI, 22 : Spinoza donne l'exemple plus précis d'Eléazar qui voulut « donner aux siens un exemple de constance pour qu'à sa suite ils supportent tout plutôt que de souffrir le transfert de leur droit et pouvoir aux Grecs ».

l'appréhension de ne plus exister quand on n'est plus affecté¹. Dans une telle situation, il faut donc que l'ignorant, ou l'homme extrêmement dépendant des causes extérieures, réactive sans cesse les affects par lesquels il existe et a conscience de lui-même. Dans une société comme la nôtre où les sollicitations et les sources de communication sont extrêmement nombreuses, on pourrait intégrer l'analyse de l'angoisse à celle des pathologies sociales et prendre ainsi en compte un niveau de dépendance plus nuancé que celui de l'addiction mais qui touche plus généralement encore les individus, étant tous exposés à de telles sollicitations².

Au contraire, le sage dont la conscience équivaut à une connaissance de lui-même, mais aussi toujours des choses et de Dieu, ne cesse jamais d'être et il n'a pas peur de la mort. Car plus l'esprit comprend, « moins il pâtit » et « moins il a peur de la mort »³. Autrement dit, celui qui se connaît et connaît les choses a acquis cette consistance qui lui permet d'exister singulièrement au sein des choses (et cela, par-delà même la mort puisque Spinoza montre que pour celui qui a une plus grande connaissance, dont l'esprit est alors en plus grande partie éternel, la mort est « moins nuisible »⁴). Cette distinction entre la situation de l'ignorant et celle du sage vient en réalité clore l'*Éthique* et peut indiquer par-là l'objectif crucial d'un cheminement éthique, à savoir acquérir cette consistance propre. Et en même temps, pour ce qui est de l'enjeu de la singularité, le paradoxe demeure : d'une part, la singularité du sage ne tient pas à des caractéristiques qui lui sont propres et qu'il s'efforcerait de maintenir en lui et, d'autre part, les caractéristiques que l'homme passionné s'efforce d'affirmer pour poser sa singularité risquent au contraire de l'aliéner.

De nouveau, il semble nécessaire, ou en tout cas naturel aux hommes, de passer par une première phase de constitution et de saisie de sa singularité qui est inadéquate mais inévitable. Les hommes posent certaines caractéristiques qui les identifient et les distinguent des autres. On peut dire que cette première phase d'identification configure plutôt la particularité des

1 Jean-Paul Sartre distingue, quant à lui, l'angoisse de la peur, par le fait que l'angoisse est liée au rapport que nous avons à nous-même. Elle est le lieu où l'on prend conscience de notre liberté, d'une manière négative, puisque celle-ci pourrait nous conduire à choisir la mort. L'expérience du vertige quand on est au bord d'une falaise manifeste cette angoisse existentielle face à la possibilité qui s'offre à nous de sauter. Chez Spinoza, l'exercice authentique de la liberté empêche précisément de « choisir » la mort ou tout ce qui contredit notre nature. Agir librement permet au contraire de vivre plus adéquatement selon notre nature, et plus indépendamment des passions qui, certes, peuvent nous faire éprouver notre existence singulière, mais surtout nous déterminent et nous limitent. Nous reviendrons cependant sur le sens que peut avoir l'angoisse existentielle, au sens sartrien du terme, chez Spinoza. Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.

2 Nous parlons de « sollicitations » et non plus seulement d'affections au sens où les médias, les réseaux sociaux, l'agencement urbain ne se contentent pas de nous affecter et de disposer par là notre désir, notre pensée et notre activité, mais accaparent ce désir, empêchant la variation et la diversification affective, possible au sein de l'expérience.

3 E, V, 38.

4 E, V, 38, scolie.

individus, laquelle risque de les figer dans un état d'eux-mêmes, s'ils ne transforment pas cette particularité en une singularité vivante, c'est-à-dire dynamique¹. Parvenir à cette véritable singularité suppose au contraire de prendre conscience de sa situation *par rapport* aux autres choses et *en lien* avec elles. Cette singularité consiste donc moins à se distinguer des autres par des caractéristiques particulières qu'à être en mesure de reconfigurer sans cesse l'effort dynamique qui nous est propre et nous engage envers les autres choses.

Le deuxième paradoxe problématique qui caractérise le processus d'individualisation concerne précisément ce rapport aux autres. Selon le principe d'imitation des affects, quand d'autres, semblables à nous, aiment les mêmes choses que nous, notre amour pour ces objets s'en trouve renforcé. C'est ce qui explique à la fois la recherche de gloire, par laquelle on aspire à recevoir l'approbation et les louanges d'autrui, et l'ambition, qui est un désir excessif de gloire, et qui consiste à désirer que « les autres vivent selon son propre tempérament » afin d'assurer la constance de ce qui nous caractérise ainsi². Cherchant chacun à stabiliser ce qui le caractérise par l'intermédiaire de l'approbation de leurs semblables, répétant le récit de leurs bonnes actions et faits glorieux, les individus deviennent pénibles les uns aux autres et finissent par s'envier mutuellement plutôt que de s'estimer³. Or, Spinoza montre que l'éducation peut renforcer cette conséquence problématique du processus d'individualisation, encourageant les enfants à agir et à se distinguer par l'honneur et l'envie plutôt que par l'humanité qui consiste à se conformer aux autres et à se les attacher d'amitié dans le souci d'une coopération utile à tous. C'est là qu'apparaît le paradoxe : en même temps qu'ils ont besoin de se conformer aux autres, ou du moins de faire en sorte que les autres se conforment à eux, les hommes cherchent à se distinguer les uns des autres pour éprouver leur singularité.

La recherche de la singularité s'explique toujours par l'effort que font les hommes pour augmenter leur puissance. Car pouvoir imaginer leurs propres actions *distinctement* rend les hommes d'autant plus heureux :

1 Sur la distinction entre particularité et singularité, on peut se référer à Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique*, *op.cit.*, Introduction, p.25 « C'est dès lors au croisement entre particularité d'une histoire factuelle et singularité d'un ordonnancement propre, et entre circonstances extérieures et inscription des rencontres fortuites dans une trajectoire personnelle, que se pose la question d'un possible devenir éthique. »

2 III, 30, scolie, pour la définition de la gloire ; III, 31 et scolie, qui montre que l'ambition est une tendance de l'homme par laquelle il « aspire *par nature* à faire que les autres vivent selon son propre tempérament » (nous soulignons) ; voir aussi la définition de l'ambition, définition des affects, 44.

3 E, III, 55, scolie 1.

« là où chacun se réjouira le plus à se contempler lui-même, c'est quand il contemple en lui-même quelque chose qu'il nie de tous les autres. »¹

Le fonctionnement et les effets de l'admiration rendent compte de cela : elle est la contemplation de quelque chose de singulier, que nous ne pouvons pas, dès lors, associer à d'autres choses que nous avons déjà vues ou à des caractéristiques communes que nous connaissons. Elle retient dès lors l'esprit plus longtemps et plus fortement que ces autres choses². Donc pouvoir se contempler comme étant singulier renforce d'autant plus et plus durablement notre propre puissance. Mais cette suspension de l'esprit à la singularité, et la recherche même de ce qu'il y a en nous de singulier, conduit là encore à interpréter « de travers » la réalité, mésestimant les autres et « enjolivant » nos propres actions³. Le risque d'erreur et même de folie, par l'obstination à nier le réel, ressurgit. Au sein des relations entre les hommes, cette recherche de singularité et la satisfaction qui en découle conduit en réalité à opposer les hommes les uns aux autres. Le verbe *discrepare*, que Spinoza utilisait pour indiquer la singularité radicale des affects et de l'essence de chacun, témoigne aussi d'une discordance dans leurs relations. Dans la suite de l'*Éthique*, Spinoza revient sur ce constat de la singularité affective des hommes mais pour montrer cette fois, au moyen de ce même verbe *discrepare*, comment ces singularités empêchent les hommes de vivre ensemble en convenant par leur nature commune⁴. Car cette convenance et la coopération qu'elle permet ne sont possibles que lorsque les hommes s'accordent dans leurs affects, ou même mieux, dans l'usage commun qu'ils font de la raison⁵, c'est-à-dire quand ils agissent selon ce qui caractérise en propre la nature humaine, et non plus seulement selon ce qui caractérise leur essence singulière, en tant qu'elle est affectée.

Lorsque les hommes s'accordent en partageant la même identité particulière, ou la même manière de vivre et d'être affecté, comme l'ont fait les Hébreux dont Spinoza analyse l'exemple, le paradoxe du processus d'individualisation est en partie dépassé dans la mesure où chacun des aspects du processus est vécu séparément. En effet, l'approbation des autres, nécessaire pour stabiliser cette identité a lieu au sein du corps politique et social tandis que la

1 *Ibid.*

2 E, III, 52.

3 E, III, 55, scolie 1 : dans la comparaison avec les autres, les hommes s'efforcent d'écarter la tristesse que provoque la contemplation de leur impuissance relative « en interprétant de travers (*perperam*) les actions de ses égaux ou en enjolivant les siennes autant qu'il peut ».

4 E, IV, 33 : « Les hommes peuvent discorder en nature en tant qu'ils sont en proie aux affects qui sont des passions (...) » ; et E, IV, 34 : « En tant qu'ils sont en proie aux affects qui sont des passions, les hommes peuvent être contraires les uns aux autres. »

5 E, IV, 35 : « C'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison, que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature. »

distinction vis-à-vis des autres, nécessaire pour éprouver sa singularité, a lieu à l'extérieur du corps social, par rapport aux autres peuples. Ainsi, l'attachement des Hébreux à leur manière de vivre est doublement renforcé : par l'amour qu'ils partagent, d'une part, à l'égard de leur peuple et de leur Dieu, et par la haine, d'autre part, qu'ils ont des autres nations¹.

Cette deuxième dimension de l'attachement à soi a révélé que le rapport aux autres, comme à soi-même est toujours d'emblée qualitativement, voire axiologiquement, déterminé. C'est peut-être une spécificité de l'approche spinoziste de la vie humaine et des rapports humains qui découle de la définition de l'homme par son effort et sa puissance plus que par des caractéristiques. Il ne s'agit pas seulement de prendre conscience, ou d'avoir connaissance de soi, tel que l'on *est* mais, en raison de cet enjeu vital de persévérer dans son être et d'augmenter sa puissance, il est question de savoir si l'on est *cause* de joie pour les autres et pour soi-même, ou encore, comme nous l'avons montré, si l'on est satisfait de soi et si l'on peut être loué par les autres. Spinoza ne critique pas absolument la gloire mais seulement la gloire vaine qui est déterminée par les passions et conduit à nier une partie de la réalité. La satisfaction de soi, à la différence de l'orgueil, ainsi que la gloire peuvent naître de la raison et sont même alors ce que les hommes peuvent « espérer de plus haut » dans la mesure où nous ne vivons pour aucune autre fin, qui serait extérieure à notre propre existence, sinon celle d'être satisfait de sa vie et de convenir avec les autres hommes pour renforcer vertueusement cette satisfaction². Ce constat conduit à la troisième dimension de l'attachement à soi qui résulte d'une appréhension plus existentielle de soi.

3. L'attachement à une vie authentique

À partir de l'exemple du narrateur du prologue du TRE, nous avons déjà eu l'occasion de distinguer un attachement circonstanciel à *sa* vie – ce qui correspond à la deuxième dimension de l'attachement à soi, que nous venons de décrire – et un attachement existentiel au fait de vivre. Le « fait de vivre » ici n'a plus le sens de survivre ou de subsister, comme dans la première dimension de l'attachement à soi, mais a le sens de vivre pleinement, ou bien « au plus haut point », c'est-à-dire au plus haut degré d'adéquation avec ce que notre nature humaine

1 TTP, XVII, 23.

2 E, IV, 52 et scolie pour la définition de la satisfaction de soi issue de la raison et l'enjeu de la gloire dans toute existence humaine ; E, III, 29, scolie distingue également l'*ambition*, qui consiste à chercher à plaire au vulgaire pour renforcer sa propre puissance, et l'*humanité*, qui consiste à agir pour plaire aux hommes dans le but de convenir avec eux pour une coopération favorable à tous.

nous permet de vivre. Le narrateur du TRE consent à reconfigurer l'agencement de son existence particulière, il prend le risque de modifier *sa* vie et *son* identité, en espérant jouir d'une joie *plus* authentique et donc *plus* durable.

Remarquons qu'il est question, dans cette troisième dimension du rapport à soi, d'une variation de degrés – l'enjeu est de *mieux* vivre, d'être *plus* heureux et *plus* libre – alors que les deux premières dimensions posaient davantage l'alternative de la vie et de la mort – exister, comme individu singulier, ou cesser d'exister. Étienne Balibar discerne à ce propos une tension dans la conception spinoziste de l'homme et de sa vie : comment concilier ces deux dynamiques – l'alternative vitale et l'enjeu d'une variation progressive de soi¹ ? Mais la distinction que nous avons établie entre les différents régimes d'existence d'une part, et entre les différentes dimensions du rapport à soi, d'autre part, permet de comprendre comment ces deux dynamiques s'articulent et en quel sens il est possible de dire que l'on peut vivre *plus ou moins* (et même plus ou moins mourir). C'est avec la dimension existentielle du rapport à soi que l'on passe du simple enjeu d'exister à la question de savoir comment vivre. Cela suppose déjà un régime d'existence plus soutenu, où une certaine autonomie et consistance du sujet qui s'interroge sont assurées.

Dans ce cheminement amorcé par l'appréhension existentielle de soi, ou de son existence, le sage que Spinoza décrit à la fin de l'*Éthique* est déjà bien avancé. Ce qui lui permet de subsister n'est pas tant la résistance à ce qui contredirait sa nature *singulière*, mais le fait que « les affects qui sont contraires à *notre* nature », entendons notre nature humaine, ne le touchent pas². Ce qui le caractérise et qu'il vise dans un tel cheminement, c'est donc l'adéquation de sa vie *singulière* avec ce qu'il y a de plus propre à l'homme, à savoir la capacité de comprendre et de vivre selon la raison.

Perçue comme un idéal de perfection, cette finalité posée par le questionnement existentiel donne une connotation éthique à l'attachement à soi et vient souligner l'un des sens qu'a le fait de *s'attacher* à quelque chose. S'attacher à vivre une vie authentiquement humaine signifie que l'on assume ou que l'on se donne une « tâche » – ce que Spinoza n'exprime plus par le verbe *adhaerere* mais par l'expression *darem operam*. Sa propre vie et la manière de la conduire deviennent l'objet d'un questionnement, d'une remise en cause et d'une décision, en raison même du rapport qualitatif que l'on a à soi. Parce que le narrateur du TRE ne se satisfait plus de son existence, il cherche à vivre autrement et se donne comme tâche d'instituer une

1 Étienne Balibar, « Spinoza: from individuality to transindividuality », *op.cit.*

2 E, V, 38, démonstration.

nouvelle manière de vivre, susceptible de le conduire à cette joie authentique. Mais c'est aussi parce qu'il observe les autres hommes et commence à mieux comprendre ce qu'est la nature des choses, ainsi que la nature de l'homme, qu'il est en mesure de se questionner ainsi sur sa propre existence. Certes, la question du rapport à soi implique, plus que toute autre, la perspective de la première personne – celle du sujet capable de dire « je » et de se reconnaître dans celui qui est ainsi affecté et agissant. Nous avons également montré en quoi la perspective de la seconde personne était déterminante, notamment dans une ontologie matérialiste où les relations sont premières – la relation à l'autre médiatise et contribue à constituer le rapport que l'on a à soi-même. Mais la dernière dimension de l'attachement à soi révèle ici le rôle que joue la perspective de la troisième personne, non pas en tant que perspective objective d'un observateur désintéressé mais en tant que médiation épistémique et pratique pour un engagement existentiel visant une certaine authenticité humaine¹. Autrement dit, être en mesure de questionner son existence propre suppose de prendre en compte ce qu'est vivre pour *les* hommes.

Cependant, n'accentuons pas outre mesure la distinction entre les différentes dimensions de l'attachement à soi et rappelons la continuité que vient révéler cette dernière dimension. En effet, Spinoza compare l'urgence avec laquelle le narrateur du TRE ressent la nécessité de changer de manière de vivre avec l'urgence qu'a le malade de faire ce qui lui permettra de retrouver la santé. L'aspiration à vivre *authentiquement* s'ancre bien dans l'aspiration fondamentale à vivre tout simplement. Et la conscience de son propre effort, comme de sa vie singulière, peut, elle aussi, conduire à vivre l'attachement à soi comme une tâche à accomplir qui engagerait la liberté par laquelle les hommes croient agir. Le malade qui fait tout pour se soigner, comme les martyrs hébreux qui entendent défendre leur identité singulière et leur manière de vivre témoignent d'un tel engagement, qui peut être non seulement conscientisé mais aussi assumé et affirmé en première personne. Cela nous incite à élargir la dimension existentielle plutôt que de la confondre avec les autres plans de conscience et d'attachement à soi. Quand le fait même de vivre ou de perpétuer sa manière particulière de vivre devient l'objet d'une décision, d'un effort conscient et délibéré, ou encore d'une certaine forme d'engagement qui implique l'affirmation de valeurs, on peut dire que les hommes ont un rapport existentiel à eux-mêmes et à leur vie.

1 Je remercie Lia Levy pour la belle discussion que nous avons eu à ce propos : l'entreprise de connaissance chez Spinoza n'est jamais désintéressée et le sage, ou celui qui chemine pour le devenir, ne cesse pas d'être incarné et, en ce sens, *engagé* dans l'existence qu'il a à vivre et peut d'autant mieux orienter qu'il la comprend mieux au-delà de ce qu'il en perçoit immédiatement.

Ce rapport à soi existentiel n'est pas d'emblée éthique dans la mesure où, là encore, les hommes peuvent se tromper et croire emprunter un chemin qui les conduira vers une vie plus authentiquement humaine alors qu'ils ne font qu'affirmer un nouvel état particulier susceptible de les distinguer, voire de les opposer aux autres hommes, et de les détourner d'une vraie joie. Cela conduit à une certaine prudence à l'égard de tout mouvement de conversion. La prudence doit être d'autant plus grande quand cette remise en cause et cette modification de sa propre manière de vivre conduisent finalement à rejoindre un groupe ayant une identité propre et proposant une manière de vivre particulière. Car la rupture opérée avec la vie vécue jusqu'à ce moment de conversion et l'institution d'une nouvelle manière de vivre ne suffisent pas à s'assurer de la finalité éthique et libératrice de celle-ci. Le narrateur du TRE lui-même énonce cette prudence, qui est plutôt, chez lui, une appréhension, mais toujours liée à l'incertitude du résultat de ce changement. La dimension existentielle de l'attachement à soi ne peut sans doute pas faire l'économie d'une certaine solitude, au moins ponctuelle, au moment d'instituer une nouvelle manière de vivre susceptible de nous conduire plus sûrement à une vraie joie et à une vraie liberté. Cette solitude – existentielle, plus que physique et sociale¹, en tant qu'elle est assumée par un sujet dans son rapport à lui-même – explicite encore davantage ce que nous avons désigné comme singularité authentique : celle-ci consiste en une attitude plutôt qu'en un ensemble de caractéristiques. Il nous faut donc préciser le sens de cette perspective existentielle que les hommes peuvent avoir sur leur propre existence. Elle vient s'ajouter, dans la démarche philosophique de Spinoza, à l'approche structurelle et à l'approche expérientielle que nous avons suivies successivement.

¹ Car les autres sont toujours déjà là, comme le montre Spinoza, à la différence de Sartre, qui part de l'individu et a recours à un long raisonnement pour retrouver la dimension collective, dans la *Critique de la raison dialectique* plus précisément.

Chapitre 4 - Hypothèse d'une perspective existentielle

À plusieurs reprises, nous avons évoqué l'aspect existentiel de certaines attitudes des hommes à l'égard d'eux-mêmes et de leur propre vie. L'introduction même de cette étude est partie d'un questionnement que l'on peut dire existentiel. Pourtant, à première vue, on aurait plutôt tendance à opposer l'existentialisme, ou même plus largement les philosophies de l'existence, et la philosophie rationaliste comme l'ontologie déterministe de Spinoza. Si cette opposition se fonde sur des différences conceptuelles cruciales d'une philosophie à l'autre, à propos notamment de la liberté, elle reste trop massive et empêche de considérer certains aspects de la philosophie de Spinoza, tout comme la complexité de certains concepts trop rapidement vulgarisés de l'existentialisme, sartrien notamment. De quoi parlons-nous précisément quand nous proposons de considérer une « *perspective existentielle* » ? Comment cette perspective, si elle est bien présente, s'accorde-t-elle avec d'autres dimensions de la philosophie de Spinoza, et en particulier avec les autres perspectives adoptées sur l'homme et sur sa vie ? Comprendre ainsi ce qu'est une telle perspective ainsi que le rôle qu'elle peut jouer dans la philosophie de Spinoza permettra ensuite, dans les deuxième et troisième parties de cette étude, d'étudier ce que cette perspective met au jour et permet d'expliquer, mais aussi ce qu'elle produit comme effets.

I. Spinoza, philosophies de l'existence et existentialisme

On ne peut pas vouloir définir une dimension existentielle, dans la pensée d'un philosophe ou même, directement, dans les attitudes humaines que l'on cherche à comprendre, sans évoquer le sens et la fonction que ce terme a pris dans la pensée moderne, à partir de Kierkegaard, ou même Schelling. On peut certes, avec Emmanuel Mounier, relire l'histoire de la pensée à la recherche des « réveils existentialistes » qui l'ont jalonnée, à commencer par l'appel de Socrate : « Connais-toi toi-même. »¹ Cet appel indique déjà un aspect central de cette approche existentielle, à savoir une certaine expérience de soi qui incite celui qui la vit à modifier son rapport à soi, notamment par une entreprise de connaissance. On peut également chercher le sens que les philosophes ont donné, au fil de l'histoire, à la notion d'existence, et

¹ Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, 1946.

montrer la façon dont ils ont abordé et pris en considération l'existence elle-même. Mais il faut également dire, avec plus de précision, ce que la philosophie moderne et le courant que l'on a ensuite appelé l'existentialisme ont visé en appelant à *revenir* à l'existence. On peut y voir au moins deux aspects : il s'agit à la fois de considérer, au sein même de l'expérience, la *manière d'exister* des choses plutôt que de chercher à connaître abstraitement leur essence, *et* de décrire la manière dont l'homme lui-même *ressaisit son existence propre*, dans un certain rapport à soi, une certaine expérience de soi.

Le premier aspect relève d'une entreprise phénoménologique en tant que celle-ci « replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur facticité », comme le dit Merleau-Ponty dans l'Avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*¹. Dans la continuité de Husserl, il s'agit de « revenir aux choses mêmes » pour saisir avant tout leur manière d'exister de manière singulière, dans le temps et l'espace. Cela redéfinit inévitablement la visée et la méthode de la philosophie elle-même qui s'attache d'abord à décrire ces modes d'existence et qui s'en tient au concret, qui est vécu. Et cela, particulièrement pour ce qui est de l'existence des hommes. C'est contre une philosophie abstraite que les philosophies de l'existence entendent renvoyer à l'expérience concrète que les hommes singuliers font de leur existence sociale, politique, culturelle, religieuse. Dans sa présentation de l'existentialisme, Jacques Colette rappelle ainsi la critique fondatrice que Kierkegaard adresse à la métaphysique abstraite qui a cru que « les hommes (...) pouvaient se livrer à la spéculation en se tirant de leur bonne vieille peau et en se faisant pure apparence. »² Heidegger lui-même cite Kierkegaard dans les annexes de son *Cours d'introduction à la recherche phénoménologique* (1921/1922). Si elle veut comprendre véritablement le monde, l'entreprise philosophique doit donc prendre en considération l'existence concrète des choses et analyser la façon dont celles-ci apparaissent aux hommes, sont vécues par eux. Le deuxième aspect de ce tournant existentialiste de la pensée moderne apparaît ici en même temps : en effet, il est également question d'interroger le rapport que les hommes ont à eux-mêmes *via* leur expérience des choses ou parmi les choses.

La rencontre de Schelling et Kierkegaard à la fin du XIXe siècle amorce une pensée de la subjectivité marquée par la finitude autant que par le pouvoir-être³ – une subjectivité irréductiblement liée aux conditions d'existence et d'expérience des hommes. Car c'est par certaines expériences décisives, comme celle de l'angoisse ou de l'ennui, que les hommes

1 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1961 (1945), Avant-propos, p.1.

2 Jacques Colette, *L'existentialisme. Que sais-je ?* Paris, PUF, 2018, p.12.

3 *Ibid.*, p.11.

prendraient conscience de leur finitude et se sentiraient en même temps appelés à se connaître et à vivre autrement. Lorsque Heidegger, à son tour, redéfinit la philosophie et sa portée, il fait de l'existence son point de départ mais aussi son horizon en tant que la philosophie ressaisit et tâche de décrire l'expérience d'une exigence par laquelle l'homme se sent appelé à parvenir à une vie plus authentique, et notamment plus libre¹. En cela aussi, la méthode et l'objet de la philosophie sont modifiés, ou plutôt renouvelés, dans la mesure où la démarche existentielle renouvelle le thème du « souci de soi » déjà porté par plusieurs philosophes et sages, antiques en particulier. La philosophie qui se veut existentielle engage à et propose à son tour une certaine « pratique de soi », conduisant à une réflexion éthique qui s'oppose cette fois à une philosophie morale, comme l'entreprise phénoménologique s'opposait à la métaphysique abstraite². Ce qui spécifie ce renouvellement existentiel du souci éthique propre à la vie humaine réside certainement dans la conception et les conditions d'émergence du *sujet* et de sa liberté. Jean Nabert montre comment l'expérience devient un foyer de *réflexion* où, « à chacun de ces foyers correspond un sujet qui ne préexiste point tant à la réflexion qu'il ne se définit et ne se constitue par elle »³. L'expérience, ou l'épreuve de soi instaure à la fois un rapport épistémique, ou du moins phénoménologique, à soi où l'homme peut s'appréhender lui-même comme sujet, *et* un rapport éthique, ou du moins existentiel, à soi, où il se sent appelé à vivre d'une certaine manière et, pour cela, à assumer la liberté qui le caractérise et dont il prend conscience. Si l'on a pu retenir parfois hâtivement l'image d'un existentialisme individualiste, Sartre s'attache à réinscrire cette épreuve existentielle de soi au sein des conditions et des enjeux sociaux et politiques qui configurent et orientent la vie des hommes. Pour Sartre, prendre conscience, en tant qu'homme singulier, de sa liberté comme d'une liberté absolue d'un sujet qui se doit d'assumer son existence, ne signifie pas que celui-ci est tout à coup délié des conditions sociales, politiques, culturelles déterminantes, ni que la démarche éthique à laquelle

1 Martin Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986 (1927), cité par Jacques Colette, *L'existentialisme*, *op.cit.*, pp.33-35 : « La philosophie est ontologie phénoménologique universelle partant de l'herméneutique de l'être-là ; en tant qu'analytique de l'existence, celle-ci a fixé le terme du fil conducteur de tout questionnement philosophique, terme d'où ce questionnement jaillit et auquel il reconduit. »

2 Florence Caeymaex, pour mettre au jour les enjeux éthiques de la philosophie sartrienne, s'appuie sur l'opposition que propose Foucault entre un « code moral » qui a une objectivité sociale, pose des valeurs et donne des prescriptions, et une « éthique » qui s'ancre davantage dans un certain rapport à soi et une pratique. L'éthique devient souci de soi, pratique de soi. On pourrait s'appuyer également sur les travaux de Pierre Hadot pour définir ce souci de soi qui conduit à faire de la philosophie une pratique, un exercice spirituel. Cf. Florence Caeymaex, « Les enjeux éthiques de l'existentialisme sartrien », *PhaenEx*, N°1, 2006 ; Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1992 (1966) ; Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981 et *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001.

3 Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1962, p.63.

peut conduire cette épreuve de soi est vécue individuellement, indépendamment de la communauté, et même de l'humanité.

En quoi dès lors cet effort, pour considérer avant tout l'existence des choses *et* expliquer le rapport existentiel à soi qui fonde la subjectivité et le souci éthique des hommes, peut être éclairant pour comprendre la démarche de Spinoza et l'une des perspectives qu'il adopte sur la vie humaine ? Dans quelle mesure la philosophie de Spinoza participe en ce sens à une redéfinition de l'objet, de la méthode et de la visée du questionnement philosophique ?

Plusieurs commentateurs de Spinoza ont déjà évoqué cette idée d'un existentialisme spinoziste ou bien ont établi des parallèles et des comparaisons entre la philosophie de Spinoza et l'existentialisme, entre Spinoza et Sartre notamment. Chacun d'eux s'appuie sur des fondements ontologiques, psychologiques, éthiques ou politiques, propres à la philosophie de Spinoza pour en déduire la dimension existentielle qu'ils trouvent dans sa pensée, que ce soit à propos du premier aspect, relatif à l'attention portée aux existants et à leur existence plutôt qu'aux essences abstraites des choses, ou du second aspect, concernant le rapport à soi qui conduit à la constitution d'une subjectivité et à l'orientation éthique de sa propre existence.

Quant au premier aspect, l'ontologie spinoziste, que nous avons qualifiée avec Étienne Balibar d'« ontologie de la relation », conduit nécessairement à considérer l'existence des choses en tant qu'elle est déterminée singulièrement par tout un ensemble de relations, dans le temps. L'approche structurelle a permis de le comprendre et nous pouvons revenir ici sur la proposition 28 de la première partie de l'*Éthique* qui est décisive :

« Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre cause qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et à son tour cette cause ne peut non plus exister ni être déterminée à opérer à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini.

Démonstration : (...) cela n'a pu suivre non plus de Dieu, ou d'un certain attribut de Dieu, en tant (*quatenus*) qu'il est affecté d'une modification qui est éternelle et infinie (par la prop. 22). Il a donc fallu que cela suive, ou soit déterminé à exister et à opérer, par Dieu ou un certain attribut de Dieu, en tant (*quatenus*) qu'il est modifié d'une modification qui est finie et a une existence déterminée. (...) »

Dès lors, que l'on veut comprendre les choses singulières, on doit se référer aux conditions qui déterminent leur existence et situe cette existence finie en un lieu et un temps donné. Ces conditions dépendent elles-mêmes d'autres causes, et ainsi de suite, ce qui amène à considérer la manière dont *les* existences s'agentent entre elles et s'entre-déterminent. Notons que le caractère fini de l'existence ainsi définie renvoie certes à la durée limitée de l'existence de

chaque chose, ou à sa mort, en tant que des causes extérieures contraires à l'individu exclut son existence. Mais il renvoie surtout ici au caractère déterminé de l'activité des choses singulières. On peut parler, avec Ursula Renz¹, d'une finitude positive propre à la conception spinozienne de l'existence, au sens où l'attention se porte sur ce qui *est* et est *produit*, en tant qu'il est déterminé d'une certaine façon, par opposition à une finitude négative portant sur ce que la chose n'est pas ou peut ne pas être, ou encore cesser d'être. C'est ce fondement ontologique des choses singulières et de leur activité qui donne un premier sens à ce que l'on peut appeler un existentialisme spinoziste : dire qu'une chose existe suppose que cette chose est constituée et déterminée à agir par un ensemble des relations simultanées et successives, sur la durée déterminée de son existence. Et connaître cette chose et son comportement implique d'en connaître l'existence et la situation en ce sens. Il n'y a donc pas d'essence donnée a priori qui déterminerait l'évolution finalisée de chaque être, comme l'essence du chêne détermine, en tant que cause finale, l'évolution du gland². Il n'y a pas non plus d'essence spécifique qui déterminerait abstraitement et théoriquement ce que sont et ce que peuvent les hommes, en tant qu'ils relèvent de l'espèce humaine.

Partant de cette compréhension de l'existence singulière chez Spinoza, Gilles Deleuze puis Étienne Balibar font eux-mêmes référence à une forme d'existentialisme spinoziste³. Cet intérêt pour « l'existence et l'existant » réoriente du même coup l'effort philosophique qui s'ancre dans l'expérience et consiste d'abord en une observation et une explication de la diversité des modes de vie, comme nous avons pu le montrer avec l'approche expérientielle. Contre une métaphysique abstraite, qui étudierait l'homme à partir d'une définition théorique a priori, Spinoza revient à l'expérience et prend d'abord en compte la diversité des modes de vie des hommes.

Pour ce qui est du second aspect de ce que l'existentialisme interroge, à savoir le rapport à soi et la constitution d'une subjectivité, l'approche expérientielle a également mis au jour les fondements que l'on peut dire psychologiques et pratiques d'une possible appréhension de *soi* et de son existence. Ce sont d'abord la mémoire et l'habitude, comme nous l'avons vu, qui

1 Ursula Renz, « Le bien de l'homme chez Spinoza : vers un existentialisme positif », *Astérian* (en ligne), 23/2020

2 Par distinction avec l'essentialisme aristotélicien dans lequel l'essence des choses est ce principe dynamique et finalisé qui détermine l'évolution concrète des choses.

3 Étienne Balibar, « Spinoza: from individuality to transindividuality », *op.cit.* ; Gilles Deleuze, « Spinoza (II) Ontologie-Éthique », Cours du 21.12.1980 à Vincennes, retranscrit par Lucie Fossiez.

instituent une continuité existentielle dans la vie singulière des hommes¹. Cette continuité permet à ces derniers d'éprouver l'*unité* de leur existence *propre* à travers les modifications de leur corps et de leur esprit, c'est-à-dire à travers la succession des affects qui sont précisément ces modifications, liées à des causes extérieures et intérieures. C'est par ces affects mêmes que les hommes peuvent également prendre conscience d'eux-mêmes comme sujet affecté et agissant, doté d'une puissance plus ou moins grande. Selon Spinoza, un rapport réflexif à soi *conscient* est alors déterminant dans la constitution d'une subjectivité où l'homme se sent exister et appréhende ses caractéristiques singulières. Enfin, c'est au sein même de ce rapport à soi et aux autres en tant qu'ils sont nos semblables que peut émerger une normativité éthique, que l'on peut dire dès lors immanente à l'existence des hommes. Sous le prisme de l'opposition foucauldienne entre les philosophies du « code moral » et les philosophies modernes de l'« éthique », qui s'appuient sur une « analytique de la finitude », la philosophie de Spinoza semble en effet relever davantage du second groupe. La manière de déterminer son existence devient un enjeu essentiel pour les hommes eux-mêmes et constitue, pour Spinoza, l'horizon de l'entreprise philosophique. Il s'oppose lui aussi à l'attitude des philosophes qui partent d'une idée abstraite de la nature humaine pour déduire un « code moral ». Il cherche au contraire à expliciter ce que les hommes eux-mêmes entendent par « bien » et « mal », au sein de leurs pratiques et en raison de leur aspiration à vivre plus heureux et à atteindre une nature plus parfaite. C'est principalement sur cette aspiration qu'Ursula Renz fonde à son tour l'idée d'un existentialisme spinoziste². Selon elle, être en mesure de percevoir un idéal de perfection, ou une voie de salut qui met alors en mouvement vers une autre manière de vivre, est propre aux hommes et s'ancre dans leur capacité à se rapporter de manière réflexive à leur propre existence.

Bien que nous ayons montré à présent les différents aspects, aussi bien conceptuels et théoriques que méthodologiques, permettant de justifier la caractérisation de la philosophie de Spinoza comme existentialisme, nous sommes encore en droit, à ce stade de la réflexion, de nous demander pourquoi il faudrait parler spécifiquement d'existentialisme, ou de dimension existentielle pour caractériser cette philosophie alors que nous avons pu en montrer la spécificité à partir des approches structurelles et expérientielles. On peut dire que l'ontologie spinozienne conduit à une philosophie de l'existence et requiert, pour cela, une analyse phénoménologique des modes d'existence, de même que son éthique s'ancre dans une telle

1 Nous devons cette expression de « continuité existentielle » à Laurent Bove, « L'habitude, activité fondatrice de l'existence actuelle dans la philosophie de Spinoza », *op.cit.*

2 Ursula Renz, « Y a-t-il une forme de vie humaine chez Spinoza ? », *Astérion* (en ligne), 19 | 2018 et « Le bien de l'homme chez Spinoza : vers un existentialisme positif », *op.cit.*

analyse et ne met au jour qu'une normativité intrinsèque à l'existence des hommes eux-mêmes. La constitution même d'une subjectivité et d'un rapport à soi comme individu singulier a pu être décrite et expliquée à partir de la perspective expérientielle. Si une perspective *existentielle* est bel et bien à l'œuvre chez Spinoza, qu'est-ce qui la caractérise en propre et la distingue radicalement des autres perspectives adoptées et étudiées jusque-là ?

Nous faisons l'hypothèse que trois éléments caractérisent et expliquent une telle perspective. Nous annonçons ici ces éléments avant de les étudier plus en détail et de les vérifier dans la suite de cette étude. (1) Parmi les expériences que font les hommes et qui constituent peu à peu ce qu'ils sont singulièrement, il y a un certain type d'expériences, que l'on peut dire *existentielles* par ce qu'elles ont de décisif dans la constitution du rapport à soi, ou, plus précisément, dans l'infléchissement qualitatif de cette constitution progressive du rapport à soi. Ces expériences constituent un seuil dans l'existence des hommes et les disposent, mais aussi les engagent d'emblée à vivre autrement – ce qui constitue le deuxième élément caractéristique d'une perspective existentielle chez Spinoza. (2) En effet, toute modification dans l'appréhension de soi s'articule nécessairement et immédiatement, en tant qu'expérience qui affecte l'homme, à une modification de soi-même, de sa manière d'agir et de penser. Quand cette modification est décisive, constituant l'un de ces seuils évoqués, la liberté prend un sens différent et acquiert une fonction également différente de ceux qu'elle avait dans l'illusion que pouvaient en avoir les hommes jusque-là. Lorsqu'il caractérise la pensée moderne et l'éthique qui distingue cette dernière des pensées de la morale, Foucault précise, d'une part, que l'impératif qui y demeure est de « ressaisir l'impensé », et, d'autre part, que cet effort de réflexion est en même temps déjà modification de soi. Autrement dit, une certaine appréhension de soi engage d'abord à une entreprise de connaissance et amorce par-là même un processus de modification de soi. Un tel processus n'est donc pas volontaire au sens où l'individu le déciderait et le réaliserait par des actes délibérés mais il amène, chez Spinoza, à la connaissance de ses déterminations¹ et des conditions de son émancipation, laquelle conduit du même coup à un autre état de soi-même où la joie peut être durable. C'est ce qui semble avoir lieu dans le cheminement éthique que décrit Spinoza. Mais ce processus amorcé de modification de soi n'a pas d'emblée une connotation éthique et s'ancre plutôt dans une urgence vitale, ce qui

1 Ursula Renz précise que la situation dont nous prenons conscience en tant qu'homme est épistémique plus qu'ontologique : nous prenons conscience que nous sommes « apprenants », que nous avons à connaître davantage et mieux que ce que nous croyons connaître. Cf. Ursula Renz, « Le bien de l'homme chez Spinoza : vers un existentialisme positif », *op.cit.*

caractérise encore la perspective existentielle de la philosophie de Spinoza, où l'existence est à comprendre non pas seulement comme le fait d'être situé et déterminé par une multitude de relation dans un temps donné, mais aussi comme le fait d'exister en tant qu'esprit *et* corps, pouvant être affectés. (3) Le troisième élément qui caractérise la perspective existentielle que l'on discerne chez Spinoza concerne les conséquences méthodologiques et la redéfinition de la philosophie auxquelles conduit, nous l'avons vu, une approche existentielle. Il ne s'agit pas seulement de prendre en considération l'existence des hommes ni seulement de comprendre ce type d'expériences décisives par lesquelles les hommes prennent leur vie en main et s'interrogent sur leur manière de vivre, mais il devient crucial, pour Spinoza, de s'adresser aux hommes dans ce qu'ils vivent, là où ils en sont de leur processus d'appréhension de soi, de connaissance des conditions de leur existence et de leur liberté. Par la manière même dont il écrit, il suscite, ou du moins contribue à ces expériences décisives où se joue la possible liberté des hommes, comme leur plus grande joie.

Sa philosophie a une dimension existentielle en tant qu'elle peut elle-même engager les hommes à vivre autrement, en tant qu'elle vise et opère une telle modification. La connaissance des hommes et la compréhension de leur manière de vivre s'inscrivent dans cette visée éthique qui consiste à accompagner les hommes dans leurs épreuves existentielles, où se joue leur liberté et leur bonheur.

Lorsque Laurence Devillairs critique l'interprétation existentielle que l'on peut faire actuellement de Spinoza, elle vise sans doute par-là l'*usage* que l'on veut faire de sa philosophie pour élucider ou simplement désigner nos propres expériences et questionnements quant à ce qu'est vivre¹. Elle insiste, par opposition sur la dimension rationnelle du texte de Spinoza qui propose une entreprise de connaissance rigoureuse et objective. Cette mise en garde peut être fertile pour bien comprendre en quoi la perspective existentielle que nous cherchons à discerner dans la philosophie de Spinoza est indissociable des autres perspectives que nous avons étudiées. Elle permet aussi de souligner ce que le deuxième élément de notre hypothèse a mis au jour, à savoir que l'expérience décisive que peut produire le texte engage à une entreprise de connaissance exigeante et que l'on ne peut pas se contenter d'utiliser quelques concepts ou quelques images tirés du texte, en tant qu'ils auraient eu un effet déclencheur dans cette expérience décisive et dans l'amorce d'un processus existentiel de modification de son existence. Il faut ressaisir la cohérence de la démarche et du raisonnement de Spinoza pour comprendre véritablement le sens et la fonction d'une perspective existentielle. C'est cela

1 Laurence Devillairs, *Un bonheur sans mesure*, Paris, Albin Michel, 2017.

même qui le distingue aussi de l'existentialisme moderne, notamment sartrien. En effet, parler d'existentialisme chez Spinoza ne le rapproche pas d'emblée ni complètement de la philosophie existentielle.

II. Spécificité spinoziste et mises en garde

Il y a en effet de nombreuses différences qui séparent Sartre de Spinoza mais nous mentionnons ici deux d'entre elles qui importent plus spécifiquement pour notre sujet, avant de faire apparaître un possible dépassement de cette opposition par un changement de perspective.

Le premier lieu de contradiction, évident et apparemment irréconciliable, est lié à la conception que l'un et l'autre ont de la liberté. Si l'homme prend conscience en lui d'une liberté absolue, chez Sartre, il renonce précisément à une telle illusion, chez Spinoza. Pour ce dernier, l'homme est irréductiblement lié aux autres choses et la liberté tient davantage à un surcroît de nécessité, c'est-à-dire au fait que l'homme agit selon sa nature, *en tant qu'*elle a été déterminée par une grande diversité de choses, qui lui ont permis d'acquérir une multiplicité de connaissances et d'aptitudes – ce que nous avons montré précédemment. Si Sartre admet que la facticité, ou les conditions concrètes d'existence de l'homme, ne disparaît pas, il n'en affirme pas moins le caractère absolu de la liberté qui se doit d'assumer cette facticité.

Le deuxième lieu d'opposition à noter concerne la nature de la conscience de soi qui instaure un autre rapport à soi. Elle est un rapport néantisant chez Sartre : l'homme prend conscience qu'il n'est pas ce qu'il est et tend sans cesse à combler cet écart à soi-même et à rejoindre ce qu'il est, pour parvenir au Soi. Cela rejoint la finitude dite négative que l'on a mentionné plus haut et explique la dynamique qu'amorce l'épreuve existentielle de soi par un manque. Tandis que la finitude positive dont l'homme prend conscience chez Spinoza tient au fait qu'il prend conscience de la manière dont d'autres choses déterminent le désir fondamental qui le constitue. Les expériences négatives, ou tristes, que Spinoza prend néanmoins en considération pour expliquer les seuils existentiels ne révèlent pas tant un manque ou une impuissance qu'un désir déterminé passivement et mal orienté. Ces expériences sont donc indissociables de la prise de conscience d'une aspiration essentielle à *vivre* autrement, non pas pour combler un manque ou un écart à soi mais pour libérer et développer ce qui est perçu comme possible à *partir* de soi – ce que nous montrerons par la suite.

Ces deux lieux de contradiction entre Spinoza et Sartre semblent pourtant pouvoir prendre un autre sens dès lors que l'on considère la manière dont les individus s'inscrivent dans

des dynamiques collectives où se vivent également des seuils décisifs au moment desquels peut se dessiner un autre rapport à soi en tant que communauté et à la liberté, collective autant qu'individuelle. Les textes où Sartre étudie cette articulation entre individu et communauté, la *Critique de la raison dialectique* et les *Cahiers pour une morale* en particulier, font apparaître les conditions déterminantes de la liberté, dont le caractère absolu est en quelque sorte redéfini ou du moins repoussé comme horizon possible lié à l'action commune et au type de communauté que les hommes parviennent à former. Inversement, les textes politiques de Spinoza font intervenir un autre sens de la liberté – une liberté politique comme droit des individus, qui est indispensable au développement de la liberté, au sens où l'*Éthique* la définit. Gaye Çankaya Eksen a étudié ce rapprochement possible entre Sartre et Spinoza à partir de l'articulation similaire, qui se joue dans leur philosophie respective, entre l'éthique et la politique en vue d'un même *but* – la liberté individuelle et collective¹. Elle s'appuie sur l'étude qu'Alexandre Matheron fait du rapport entre individu et communauté chez Spinoza, faisant lui-même référence aux formes que peut prendre le groupe chez Sartre². En parlant d'une « politique des singularités », Çankaya Eksen souligne la dimension irréductiblement singulière des trajectoires individuelles et des enjeux existentiels qui leur sont propre *tout en* indiquant les conditions politiques nécessaires à l'institution d'une vie commune et à la régulation des relations humaines nécessaires à la constitution de soi et au développement de sa liberté. Nous tiendrons donc compte de cette articulation pour étudier et spécifier la perspective existentielle à l'œuvre chez Spinoza.

Compte tenu de ce que nous avons annoncé avec la caractérisation de cette perspective, il nous faut étudier ce qui a lieu dans les moments de seuil, soit ces expériences décisives où le rapport à soi et la manière de vivre des hommes sont remis en cause, amorçant un processus durable de modification en vue d'une liberté et d'une joie plus authentiques. Il nous faut ensuite étudier les conditions de persévérance d'un tel processus.

1 Gaye Çankaya Eksen, *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique de générosité*, Classiques Garnier, Paris, 2017. Elle s'appuie elle-même

2 Alexandre Matheron, *Individu et communauté*, *op.cit.*

DEUXIÈME PARTIE

SEUILS

Cette étude s'est ouverte sur le questionnement existentiel qui consiste à s'interroger sur sa propre manière de vivre. Ce qui, dans notre vie, avait lieu spontanément, sans conscience réflexive et sans décision, est mis en question avec cette interrogation « comment vivre ? » que nous avons associée à des moments que l'on peut dire critiques, ou du moins qui deviennent des lieux de passage, ou de transformation, et que nous appelons des seuils. Un « seuil » est un *lieu de passage* ou de *transition*, d'un espace à un autre, ou métaphoriquement, d'un état à un autre. Il est aussi, dans le champ scientifique, un certain *degré d'intensité* à partir duquel quelque chose est efficace ou bien cesse d'être efficace. Mais à quoi correspondent exactement ces seuils dans l'existence humaine ? S'ils se caractérisent par ce questionnement existentiel et la décision qui s'ensuit de reconfigurer sa manière de vivre, comment adviennent-ils et à quoi conduisent-ils précisément ?

Dans le prologue du TRE, le narrateur semble bien vivre un tel seuil, se sentant contraint de remettre en question sa manière de vivre et de désirer, ainsi que sa manière de concevoir sa propre nature comme celle des choses. En introduction, nous avons d'emblée mis au jour les paradoxes que semble contenir un tel moment de seuil et les difficultés que soulève ce récit en première personne relativement au reste de l'œuvre de Spinoza. Plus qu'un moment précis de modification, c'est un temps long de prise de conscience, de compréhension et d'institution progressive d'une nouvelle manière de vivre que semble traverser le narrateur de cette expérience existentielle. Mais la *décision* qu'il dit avoir prise au cours de ce long processus, pour désirer et vivre autrement, paraît contredire la critique spinoziste d'une volonté libre et ne s'explique pas si facilement compte tenu des déterminations affectives et pratiques qui caractérisent la vie des hommes et que nous avons étudiées en première partie. Comment se peut-il en effet qu'un homme en vienne à remettre ainsi en question ses propres liens d'attachement, par lesquels ses désirs et ses pensées sont déterminés et orientés ? Comment passer de ces liens d'attachement déterminants à un autre type d'implication dans sa propre vie et à l'égard des autres choses ?

Quatre ordres de questions principalement se posent à propos du seuil où semble avoir lieu une modification décisive pour l'existence des hommes. Le premier ordre de questionnement concerne la nature de ce seuil, en tant que lieu de *changement* : constitue-t-il une rupture dans l'existence humaine ? Cette rupture concernerait, dans ce cas, la manière de vivre des hommes, liée à l'état de leur nature, soit la configuration singulière de leurs affects,

de leurs aptitudes et de leurs idées. On peut se demander en effet si la nouvelle manière de vivre susceptible d'être instituée à l'issue de ce questionnement existentiel rompt avec la vie ordinaire des hommes, telle qu'elle est agencée et vécue jusqu'à ce moment de seuil. On peut également se demander si ce lieu de changement s'apparente à un changement d'état tel que les hommes changent de nature, ou, en un certain sens, meurent et commencent une vie nouvelle. Le deuxième ordre de questionnement porte sur les *causes* d'un tel lieu de changement : est-il produit, ou du moins suscité, par une ou des causes extérieures, ou bien relève-t-il d'un développement propre aux hommes, selon leur nature humaine ? Le troisième ordre de questionnement concerne *l'issue* ou la *visée* du changement : il semble que les hommes aspirent dans ce moment à une vie « meilleure » ou plus adéquate que celle qu'ils vivent actuellement, mais en quel sens ? Et, d'où vient cette normativité à l'aune de laquelle la vie vécue jusque-là paraît tout à coup insatisfaisante, mais aussi inauthentique ? Le quatrième et dernier ordre de questionnement peut sembler plus radical en interrogeant le *domaine de signification* de ces seuils : constituent-ils réellement un lieu précis de modification, au plan ontologique – une modification située dans le temps et identifiable par une expérience et des causes déterminantes, ou bien relèvent-ils d'un changement de perception des hommes ? Il peut être simplement question d'un changement dans la perception qu'ils ont d'eux-mêmes. Ou bien encore, ceux-ci peuvent prendre conscience, *a posteriori* seulement, des effets d'une modification qui a bien lieu en eux mais de manière progressive, sur un temps long. En son deuxième sens, le « seuil » est considéré comme une limite relative à l'efficacité de quelque chose ou à la *perception* des effets de quelque chose. Si les biologistes recherchent, par exemple, le seuil d'efficacité d'une substance sur un organisme vivant, les neuropsychologues cherchent, quant à eux, à mesurer le seuil à partir duquel un sujet *perçoit* une sensation ou une modification. Or, loin de dévaluer le sens et la portée des seuils, cette question de l'aperception, c'est-à-dire ici d'une prise de conscience, peut caractériser les seuils en propre, en tant qu'elle a des effets réels bien spécifiques qui peuvent finalement concourir à la modification qui a lieu dans ces moments-là.

Ces quatre ordres de questionnement traversent les différentes études menées sur ce sujet, tout à fait central dans la philosophie de Spinoza, à savoir les conditions du devenir des hommes en vue d'une vie libre, ou active¹ – une vie que Spinoza dit être la « vraie vie » et qui

1 Tout commentaire considérant l'*Éthique* dans son ensemble prend en considération cette question du devenir qui fonde le parcours que propose Spinoza par ce traité. Nous pouvons mentionner plus particulièrement Pascal Sévérac qui thématise pour elle-même cette notion de devenir, dans *Le devenir actif, op.cit.*, suivi de Julie Henry, dans *Spinoza, une anthropologie éthique, op.cit.*

constitue le but même de sa philosophie¹, et peut-être de toute philosophie, selon lui. Chacun de ces questionnements vient réinterroger les fondements ontologiques de la philosophie de Spinoza, ainsi que leur articulation avec l'expérience même des hommes. Dans la perspective de l'approche existentielle que nous suivons ici, nous nous proposons d'interroger plus précisément le quatrième aspect, soit la manière dont la modification de la perception qu'ont les hommes d'eux-mêmes et des choses caractérise ces moments de seuils et contribue au devenir des hommes, du moins à l'institution d'une autre manière de vivre. Notre hypothèse est la suivante : si l'évolution des hommes et de leur manière de vivre, pouvant prendre une direction plus éthique et s'accorder davantage à ce que peut être une vie authentiquement humaine, est progressive et continue, selon un agencement complexe d'une multiplicité de causes, on peut identifier, du point de vue des hommes eux-mêmes et relativement au rapport qu'ils ont à leur propre existence, des moments particuliers qui prennent le sens d'un seuil décisif pour eux. Cette évolution du rapport à soi, qui semble impliquer que soient vécus et remémorés des moments de transition décisifs, participe à la causalité complexe qui explique la possible évolution globale des hommes vers une manière de vivre plus authentique. Partir de cet aspect-là du questionnement implique en réalité les autres aspects qui s'intègrent à la perspective existentielle. Ainsi, la question de la rupture entre les manières de vivre successives peut prendre sens au plan existentiel alors qu'elle serait à critiquer au plan ontologique, de même que la responsabilité que semblent assumer les individus dans l'institution d'une nouvelle manière de vivre pourrait sembler relever de l'illusion d'être absolument libre, mais a peut-être un sens et une fonction au plan existentiel, que Spinoza considère également. Enfin, la question de l'émergence d'une normativité susceptible d'orienter le devenir des hommes s'explique et prend un sens également spécifique dans la perspective des hommes eux-mêmes, dès lors qu'ils interrogent leur manière de vivre.

C'est à nouveau un excursus contemporain qui nous permettra de préciser le sens de notre hypothèse et d'indiquer ce qui peut renouveler la lecture de Spinoza en saisissant les caractéristiques et les modalités de ce que nous appelons les seuils existentiels qui contribuent au processus de modification de sa manière de vivre.

1 Il fait régulièrement référence à « (son) dessein » qui guide son argumentation ; E, III, 3, scolie et 59, scolie, E, III, définition des affects 20.

Excursus contemporain – l’ambivalence dans l’addiction

Le dialogue que nous avons instauré en première partie entre l’étude des liens d’attachement dans la philosophie de Spinoza et le phénomène de l’addiction est venu éclairer la façon dont pouvait se constituer un mode d’implication des hommes dans des liens qui en réalité leur nuisent. Échapper à l’incertitude de leur existence et des relations qui la composent, et donc échapper à l’insécurité qu’ils vivent quand ils ne sont pas suffisamment assurés de leur capacité à conserver leur être à travers l’instabilité de ces relations, est un motif déterminant du comportement des hommes ainsi que de leurs croyances. Ils ont tendance à s’attacher excessivement et exclusivement à quelque chose qu’ils croient connaître et maîtriser plutôt que d’affronter et de s’adapter à cette incertitude qui caractérise leur appréhension du monde dans lequel ils évoluent. Ils se figent ainsi dans une attitude et des croyances qui leur donnent le sentiment d’exister et d’avoir une identité propre. Or, une partie des psychiatres, des psychologues et des chercheurs actuels¹ qui travaillent sur ce phénomène de l’addiction et accompagnent des personnes qui en souffrent, proposent de préciser, au sens de circonscrire, la définition de ce phénomène.

Il n’est pas question de désigner tout phénomène de dépendance par ce terme spécifique d’addiction. Mais il est possible d’introduire un critère distinctif qui implique la perspective subjective de celui ou celle qui vit un tel attachement excessif et exclusif, à une chose, une personne, une activité ou un mode de pensée. Ces chercheurs et soignants proposent de ne parler d’addiction qu’à partir du moment où une personne dépendante exprime l’ambivalence qu’elle vit entre deux désirs – celui de rechercher et de jouir de l’objet auquel elle est attachée et celui d’arrêter de désirer cela ou, positivement, de désirer autre chose, de vivre autrement qu’en étant déterminée par ce seul attachement excessif. Cela consiste à dire que l’addiction n’est pas une simple passion, entretenue durablement par sa propre puissance et par les circonstances, mais elle est un complexe affectif ambigu en tant qu’il est caractérisé par la passion, ou la passivité vis-à-vis d’un objet que l’on désire de manière irréprouvable, *autant que* par le désir de sortir de cette situation et de désirer autre chose, autrement. C’est cette simultanéité affective qui dispose à des actions contraires, ou laisse dans une indécision douloureuse, que l’on peut appeler

¹ En s’appuyant sur les travaux de psychiatres tels que Michel Reynaud et en retraçant la généalogie du concept d’« ambivalence » chez le psychiatre Eugen Bleuler, Mélanie Trouessin fait de l’ambivalence une caractéristique nécessaire pour définir l’addiction et de son étude un moment essentiel pour comprendre l’implication de la volonté dans le phénomène de l’addiction comme dans les moyens à mettre en œuvre pour changer de comportement. Cf. *L’addiction comme pathologie de la volonté : repenser l’impuissance de la volonté à la lumière des sciences cognitives*, Thèse de doctorat, soutenue le 25 novembre 2017 à l’ENS de Lyon.

« ambivalence » et qui caractériserait l'addiction en propre. Il y a addiction, et non seulement dépendance pathologique, lorsque la personne dépendante elle-même vit douloureusement ce lien asservissant, qu'elle est donc partagée entre le plaisir de la satisfaction, la sécurité que procure au moins momentanément l'objet de l'addiction *et* la souffrance d'être passivement attachée à cet unique objet, d'être enfermée dans une unique attitude, qui ne lui permet pas de développer d'autres relations. Cette situation d'ambivalence affective peut mettre un certain temps avant d'apparaître comme telle à la personne concernée et chacun des deux désirs peut prendre le dessus alternativement – l'ambivalence n'est pas, précisément, un état égal et constant.

La souffrance peut être expliquée tant par la conscience, même confuse, qu'à l'individu de sa propre impuissance, voire de son péril, dans cette situation de dépendance que par la conscience du déséquilibre que créent cette dépendance univoque et cet attachement excessif, l'empêchant de réaliser d'autres désirs. Si la souffrance, et la conscience qui semble accompagner celle-ci, n'apparaissent pas immédiatement ni directement chez la personne dépendante, parce que la joie passive que celle-ci retire de l'objet de son addiction est trop puissante, la souffrance peut être suscitée de manière indirecte, en raison des conséquences du comportement qu'implique cet attachement excessif et exclusif. La souffrance des proches de cette personne dépendante, ou bien même sa solitude en raison de l'impossibilité d'être en relation avec les autres dans cette situation, peut générer de la souffrance chez cette dernière. La souffrance *vécue* semble avoir alors un rôle déterminant dans une possible réorientation et modification de son désir, dans une reconfiguration de sa vie, mais seulement en tant qu'elle indique un autre désir – celui de vivre autre chose, autrement. C'est cela qui fait de l'ambivalence à la fois le critère caractéristique de ce que l'on appelle l'addiction et le lieu d'une possible sortie de l'addiction. On peut voir dans cette redéfinition de l'addiction, à partir de l'ambivalence, un souci éthique et pratique de la part de chercheurs qui entendent prendre en compte la subjectivité propre aux hommes, quel que soit leur état passionnel, ou pathologique, et de la part de thérapeutes et soignants qui accompagnent des patients dans cette émancipation à l'égard de comportements de dépendance. Si le désir de changer de comportement semble insuffisant pour changer effectivement – il n'y aurait sinon pas lieu de parler d'addiction – ce désir n'en reste pas moins indispensable pour changer effectivement.

Une première raison pour laquelle l'initiative du changement ne peut se trouver que chez le patient est d'abord une raison éthique qui consiste à ne pas juger l'attitude des hommes et à reconnaître au contraire leur droit et leur aptitude à décider de leur mode de vie dans les limites des lois, c'est-à-dire des conditions pour vivre ensemble. Le psychiatre Aymeric Reyre étudie

la relation des soignants en addictologie avec leurs patients : il montre l'effort de neutralisation du jugement moral de la part des soignants, par distinction avec ce que véhicule la société. Il explique aussi l'ambiguïté de l'attitude des soignants et des éducateurs¹ qui *veulent* soigner les patients et ont réalisé en même temps que les personnes vivaient parfois mieux avec leur addiction que sans elle². Imposer aux personnes addictes un mode de vie que les institutions cliniques et sociales, ou même que l'ensemble de la société jugent préférable peut contrevenir au bien d'un individu qui a trouvé un équilibre, une forme de stabilité, et une manière de vivre *viable* selon les dispositions de son corps et de son esprit, dispositions acquises au fil de son histoire singulière. Aymeric Reyre relève en ce sens la notion de patients « autonomes dépendants » qu'utilisent les thérapeutes et soignants à propos de certaines personnes qui disent trouver une certaine autonomie dans leur comportement addictif. Nous avons évoqué en première partie une « autonomie minimale », à distinguer d'un sens fort de la liberté, qui consistait à pouvoir déjà se reconnaître comme individu particulier capable de subsister comme tel.

Outre ces raisons éthiques, voire politiques, l'initiative du changement revient plus fondamentalement aux patients dans la mesure où *imposer* un changement d'attitude reviendrait à imposer une nouvelle dépendance, ou soumission, vis-à-vis du soignant, du thérapeute, de l'éducateur, ou de la structure de soin ou d'accompagnement³. Par définition l'autonomie consiste à pouvoir agir et penser hors de tout asservissement : non pas hors de tout lien mais hors de tout lien contraignant. Sortir de l'addiction pour regagner la possibilité de devenir autonome ne peut donc pas suivre d'une nouvelle contrainte qui remplace seulement la première, à savoir celle que constitue l'addiction. De nouveau, Aymeric Reyre montre la difficulté de positionnement des soignants et des éducateurs qui se doivent de proposer un cadre suffisamment stable et sécurisant pour les patients mais ne doivent pas pour autant devenir autoritaires. La posture du soignant ne peut pas être une posture classique, asymétrique : celle d'un soignant qui sait et impose un traitement à un patient (passif d'après l'étymologie même

1 Il est intéressant de noter que l'addiction n'est pas considérée comme une maladie entièrement subie et à *soigner* mais elle est considérée comme une conduite problématique, pour l'individu concerné et/ou pour son entourage proche et social, une conduite en partie pathologique, supposant un accompagnement aussi bien médical que social.

2 Aymeric Reyre rapporte dans sa thèse certains récits auxquels les soignants font référence pour expliquer leur attitude et leur questionnement réflexif. Ils font référence dans ce cas à deux patients : un peintre que les soignants étaient parvenus à « soigner » a perdu toute son inspiration et a fini par se suicider ; une dame âgée qui « consommait » toujours semblait bien vivre, patiente « autonome-dépendante » que les soignants ne cherchent pas nécessairement à soigner. Voir Aymeric Reyre, *L'inquiétude des soignants en addictologie : entre défiance et amour, une dynamique éthique et clinique de la relation de soin*, Paris, 2015, thèse disponible sur les archives ouvertes de HAL (on retrouve ces exemples p.271 ; 272 et 285).

3 Le problème classique du transfert dans la psychanalyse concerne cet enjeu relationnel.

du terme patient) qui se soumet à ce traitement. De même, la posture de l'éducateur pour des adultes est délicate à assumer. En même temps, on peut se demander comment des personnes soumises à un objet et à un comportement dont les effets affectifs sont des plus intenses dans leur organisation psychique pourraient être à l'origine de leur propre changement d'attitude. Comment émerge ce désir de vivre autrement, qui ouvre cette brèche qu'est l'ambivalence dans l'attachement univoque et le comportement surdéterminé des personnes addictes ? Comment ensuite ce désir peut-il être renforcé afin de devenir à son tour déterminant dans la configuration d'une nouvelle manière de vivre ?

Cet excursus a le mérite d'indiquer l'ambiguïté propre, plus généralement, à la maladie en tant qu'elle est à la fois l'indice d'une grande passivité *et* l'indicateur d'une puissance de vie que des causes extérieures viennent contraindre et limiter. C'est cette ambiguïté féconde qu'a également mis au jour Canguilhem en introduisant l'idée de « polarité » et en redéfinissant le pathologique comme une réduction de la capacité à produire des normes et à s'adapter à un environnement complexe et changeant, plutôt que comme passivité pure et simple, ou impuissance. Dans la maladie, au contact de la contrainte, se révèle l'effort même de vivre qui fonde notre existence. Cet effort se révèle non seulement en tant que tel, comme existant, mais aussi selon la polarité qui le caractérise et oriente l'activité de l'individu. La maladie semble être le lieu possible d'une réunification et d'une réorientation de cet effort, au plan vital de l'organisme vivant comme au plan existentiel et pratique de sujets agissants. Elle peut être le lieu d'une prise de conscience multiple : conscience de ses propres forces, de ce qui est à fuir ou à combattre, et de ce qui est à rechercher.

Spinoza lui-même s'intéresse de près à la maladie, comme aux maux de l'âme, et plus généralement aux affects tristes susceptibles de provoquer une telle prise de conscience et un réagencement de sa manière d'agir et de penser. Il fait également usage de la maladie comme d'un paradigme permettant d'élucider, par analogie, ce qui est en jeu dans ces moments de seuil, ou plus largement dans le passage d'une manière de vivre à une autre. Il est possible de reconstruire chez lui cette notion d'ambivalence, mise au jour par cet excursus sur l'addiction.

Chapitre 5 - La maladie

Afin de comprendre les modalités d'un devenir dans la vie humaine, plusieurs études ont été menées à propos de l'enfant, notamment en vue de tracer, ou du moins d'interroger, un possible parallèle entre le devenir adulte de l'enfant et le devenir éthique, c'est-à-dire le processus de libération, des hommes. Ce parallèle, et surtout la distinction entre ces deux types de devenir, permet de mieux discerner les caractéristiques spécifiques du second, propre à l'adulte. Ainsi Julie Henry montre comment le devenir éthique n'est pas, comme l'est le devenir adulte de l'enfant, un développement qui a lieu par nature, c'est-à-dire nécessairement selon la nature même de l'homme en tant qu'enfant¹. Les causes du devenir éthique restent naturelles – elles sont à chercher dans l'enchaînement des événements, des affects, des représentations qui constituent la vie des hommes. En ce sens, elles déterminent ce devenir qui n'est pas le résultat d'une décision absolument libre et volontaire. Mais elles ne sont pas nécessaires au sens où ce devenir peut ne pas avoir lieu, ou avoir lieu à différents degrés, selon ce que vit chaque homme. Julie Henry insiste aussi sur le rôle qu'ont les parents et les éducateurs pour un enfant et qui ne peut être le même que celui des hommes les uns à l'égard des autres, en tant qu'adultes.

Ce qui paraît crucial, dans le cadre de notre étude, c'est le fait que l'état de l'enfant qui se modifie en grandissant n'est pas comparable à l'état de l'adulte qui s'est déjà forgé des habitudes de pensée et d'action. Ce dernier est déjà comme installé dans une certaine manière de vivre par laquelle il se définit. Ses liens d'attachement à certaines choses, certaines idées et habitudes structurent et caractérisent cette manière de vivre devenue la *sienna*. Nous avons montré comment l'homme en vient même à s'attacher obstinément et exclusivement à certaines choses, résistant alors aux modifications que l'expérience pourrait susciter en lui.

Lorsque Spinoza parle de l'ignorant, par comparaison avec le sage, l'ignorance dont il est question – celle de l'adulte – n'est pas tout à fait comparable à celle de l'enfant. Certes, l'homme apprend, de manière progressive à tout âge de la vie et au fil de ses expériences, mais nous avons dû revenir à plusieurs reprises sur cette résistance à l'expérience et expliquer, parallèlement, le basculement de l'ignorance à certaines formes de folie, ou du moins à un entêtement dans le préjugé et l'habitude. L'ignorance indique certes un manque de connaissance à combler – lequel est plus ou moins admis selon l'âge et la condition des individus. Julie Henry souligne

¹ Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique*, op.cit., p.170.

le fait que l'on ne reproche pas à l'enfant son état d'ignorance et d'incapacité qui caractérise le temps de la vie humaine qu'il est en train de vivre¹ – un temps particulièrement long par rapport à d'autres espèces animales où les capacités essentielles sont rapidement acquises. Mais l'ignorance caractérise aussi, chez Spinoza, un état passionnel qui *empêche* d'acquérir de nouvelles connaissances et aptitudes. En ce sens, nous pourrions, de manière provocatrice mais pour souligner cet aspect, reformuler le titre d'Alexandre Matheron : rechercher les conditions du « salut des ignorants » suppose en fait d'interroger les conditions d'un possible « salut des fous », ou des « obstinés », que sont devenus les hommes passionnés, incapables dès lors de reconnaître ce qui est vrai et ce qui leur est utile. Mais il y a une différence de degrés à ne pas négliger entre l'ignorance de l'homme passionné et l'obstination « folle » de celui qui s'attache excessivement. L'étude des sens possibles d'une vie que l'on dirait « aliénée » a montré que tout homme ignorant et passionné n'est pas fou, s'il garde une certaine aptitude à modifier ses idées et ses aptitudes. Cependant, partir de cet état extrême de l'attachement excessif, comme étudier ce moment paroxystique de la maladie, introduit un autre paradigme que celui de l'enfance, permettant de préciser ce qui se joue dans le devenir des hommes en tant qu'ils sont adultes. Il est question d'un passage d'une vie déjà agencée par des liens d'attachement habituels à une autre manière de vivre – le passage, autrement dit, d'un *institutum* à un autre.

Par distinction avec l'enfance, qui correspond à un temps donné par lequel commence une existence, la maladie, et plus largement les maux qui affectent les hommes et contraignent leur vie ordinaire, peuvent avoir lieu à tout moment de l'existence, être récurrents et durer plus ou moins longtemps, atteignant plus ou moins les forces vitales de l'individu. Elle peut être le lieu d'une prise de conscience de ces forces mêmes et conduire à une remise en question de ce qu'est vivre – vivre vraiment. Spinoza y fait référence à la fois au titre de comparaison, en particulier pour distinguer des genres de vie, et au titre de phénomène crucial dans la vie des hommes, qui mérite que l'on y prête attention. Plus précisément encore, on peut distinguer au moins quatre types de références à la maladie : (1) elle sert de comparaison explicative dans l'argumentation objective de Spinoza à propos de la vie humaine ; (2) elle fait l'objet d'une comparaison expérientielle pour le narrateur du prologue du TRE qui tente de décrire subjectivement son propre état au moment où il se décide à changer de manière de vivre ; (3) la souffrance liée à la maladie – du corps – ou des maux de l'âme est en elle-même une expérience que font les hommes et qui semble pouvoir être un lieu décisif quant à la façon dont

1 *Ibid.*, p.167.

ces derniers considèrent leur propre existence ; (4) la polarité santé/maladie est impliquée dans la conception spinoziste de la vie humaine.

I. La maladie, paradigme de la vie passionnelle

Premièrement, Spinoza identifie la maladie à un état du corps déterminé par des causes extérieures, dont les hommes subissent les effets : ils sont contraints par la maladie de se comporter d'une certaine manière et ne *peuvent* faire autrement. L'expérience de la maladie que tous les hommes connaissent, à différents degrés et sous différentes formes, ne peut qu'attester cela. Autrement dit, les hommes connaissent par expérience cette situation de contrainte où ils constatent que leurs forces et leurs capacités à déterminer leurs actes sont limitées. C'est pour cette raison que Spinoza se sert de la maladie comme d'un point de comparaison pour expliquer plus largement la nécessité selon laquelle les hommes agissent. Car ceux-ci ont plus de mal à admettre sans préjugés, quand la fortune leur est favorable et qu'ils sont en bonne santé, qu'ils ne sont pas libres d'agir ni de suivre, par conséquent, des obligations morales qu'ils reconnaîtraient en eux-mêmes. Spinoza insiste, dans le TP, sur le fait que seules les lois humaines, instituées par les hommes, définissent ce qui est juste et ce qu'est pécher. En dehors de ces lois, qui s'accompagnent d'institutions disposant affectivement les hommes à les suivre, l'ignorant, « impuissant de caractère », « n'est pas plus tenu par le droit de nature d'instituer sa vie avec sagesse qu'un malade n'est tenu d'être sain de corps »¹. Dans un cas comme dans l'autre ce qui détermine la conduite de chacun est l'état dans lequel il se trouve en tant qu'il a été déterminé par un ensemble de causes. Cette comparaison souligne à nouveau la spécificité de la philosophie spinoziste : il n'y a pas de finalité interne à la vie humaine et l'on ne peut pas juger ce qui est à l'aune de critères étrangers à la réalité telle qu'elle est, soit à l'aune de critères transcendants.

Mais cette absence de finalité n'exclut pas, d'une part, la polarité qu'indique la maladie : le malade n'est pas *tenu* d'être sain de corps mais sa souffrance peut l'inciter à chercher ce qui lui fera recouvrer la santé. Nous reviendrons sur cette polarité et le rôle que joue l'*expérience* de la souffrance. Les maladies sans souffrance sont souvent celles que l'on néglige de soigner, comme celui qui jouit d'une joie passive perçoit difficilement son état passionnel et est plus difficilement disposé à changer de manière de vivre. D'autre part, sans introduire de critères transcendants ni de finalité à la vie humaine, Spinoza a aussi recours à cette comparaison avec

1 TP, II, 18.

la maladie pour distinguer *qualitativement* des types de désirs et, par conséquent des types d'individus différents, ou des genres de vie qualitativement distincts. Certes, le malade n'a pas d'obligation à être sain, ni même, pourrions-nous dire, à rechercher la santé, s'il ne souffre pas trop, ou pas du tout, s'il y a trouvé une forme d'équilibre, étant déterminé toujours par la puissance des causes extérieures relativement à la sienne. Mais cela n'empêche pas de constater objectivement que certains hommes sont malades alors que d'autres sont sains, de même que certains sont ignorants et agissent sous l'effet de leurs passions, alors que d'autres ont acquis des connaissances et des aptitudes complexes et sont dits libres en tant qu'ils agissent selon la raison et non selon des désirs aveugles. Cette comparaison entre le fait d'être sain (*sanus*) ou malade (*aeger*) et le fait d'être asservi par ses passions ou bien libre vient élucider ce qui distingue le mode de vie de chacun de ces types d'individus : il s'agit de nouveau d'une polarité – celle qui oriente leurs actes, vers la vie directement ou pour fuir la mort. L'homme libre, dont les désirs naissent de la raison, vise le bien directement et s'attache à méditer et cultiver la vie alors que celui qui est attaché par ses passions vise son propre bien indirectement seulement, c'est-à-dire par réaction à sa peur de mourir. De ce fait, les actions de ce dernier sont, à la manière du malade qui « mange ce qu'il déteste par peur de la mort »¹, contradictoires avec ce qu'il est et est déterminé à désirer – l'avare, par exemple, jette ses richesses par-dessus bord pour éviter que le navire coule tout en continuant d'être avare et de chérir ses richesses².

Ces deux premières références à la maladie présentent celle-ci comme un état de grande passivité, accompagnée ou non de souffrance, ce qui contredit plutôt l'idée selon laquelle elle pourrait être le lieu d'une prise de conscience décisive pour instituer une autre manière de vivre. La comparaison qu'établit Spinoza oppose l'état du malade et celui de l'homme sain mais toute la question est celle du passage de l'un à l'autre. La *polarité* qui apparaît entre le bien désiré pour lui-même et la peur de la mort, d'une part, et l'*ambivalence*, d'autre part, que cela peut créer en l'homme, entre des désirs passionnels et la peur d'un danger plus grand, peuvent être le lieu où s'amorce un processus de modification dans sa manière de s'appréhender soi-même et de vivre sa vie. Le deuxième type de référence à la maladie en témoigne.

1 E, IV, 63, scolie ; E, IV, 67 reprend cette polarité en définissant l'attitude de l'homme libre : « l'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie ».

2 E, III, définition des affects, 48.

II. L'expérience ambivalente de la maladie

Dans le prologue du TRE, le narrateur fait le récit des étapes par lesquelles il est passé avant de parvenir à désirer et vivre effectivement autrement, comme il semble le décider. De nombreuses études de ce prologue en ont analysé la structure complexe qui procède par aller-retours et non seulement de façon linéaire selon l'ordre des étapes vécues. Nous pouvons distinguer néanmoins la progression qui a lieu dans l'attention que le narrateur porte à sa propre condition et à son rapport aux choses qui le déterminent et qu'il désire. C'est à l'une de ces étapes que la comparaison avec la situation du malade apparaît de nouveau.

Ainsi, « au premier regard », « il semblait inconsidéré » d'abandonner les biens auxquels les hommes s'attachent communément, et qui ont des avantages certains, pour se lancer à la recherche d'un bien plus grand mais qui, lui, est tout à fait incertain. La considération plus attentive des effets de ces biens communs que sont les richesses, les honneurs et les plaisirs sensibles, permet au narrateur de constater d'abord l'ambiguïté de la satisfaction tirée de ces choses, puis l'incompatibilité de l'attachement à ces choses avec la recherche d'un plus grand bien car les premières « empêchent » de penser à tout autre bien. Ce nouveau statut d'« obstacles » qu'acquièrent les objets de l'attachement des hommes aux yeux du narrateur contraint celui-ci à « chercher quel parti était le plus utile » et à en déduire que, loin d'être des biens, ces objets désirés sont plutôt un « mal certain » dès lors que l'on veut chercher un bien plus authentique. C'est alors qu'il considère son propre état :

« je me voyais en effet dans un extrême péril et contraint de chercher de toutes mes forces un remède, fût-il incertain ; de même un malade atteint d'une affection mortelle, qui voit la mort imminente, s'il n'applique un remède, est contraint de le chercher, fût-il incertain, de toutes ses forces, puisque tout son espoir est dans ce remède. »¹

Ici, la comparaison n'a pas seulement une valeur argumentative dans un texte qui s'adresse à d'autres, mais elle est avant tout une analogie, qui tend vers l'identification, entre deux expériences vécues subjectivement. L'intensité de la représentation de cet état affectif semble ici bel et bien décisive puisqu'elle vient trancher le dilemme entre la poursuite des biens ordinaires et la recherche d'un bien véritable, déterminant l'abandon des premiers et la recherche active et exclusive du second. Le processus de reconfiguration des désirs du narrateur ne se termine pas là mais ce moment semble désigner un paroxysme, c'est-à-dire, en son sens

¹ TRE, §2.

propre, un moment de crise. Nous rappelions en introduction que la crise est à la fois ce moment paroxystique de la maladie et le moment d'une décision, du moins d'un basculement vers une direction ou une autre – ici vers un bien véritable qui deviendra en lui-même désirable. Ce moment peut être plus ou moins long mais finit par se caractériser par une certaine urgence face à une mort possible. En somme, il y a trois raisons de lutter contre la maladie, ou de chercher une autre manière de vivre : le fait que l'on souffre ; le fait que l'on perçoive les risques d'une aggravation et la possibilité d'une issue fatale ; et le fait, en même temps, que l'on puisse envisager un état meilleur, qui soit atteignable. Au contraire, l'absence de souffrance ou la satisfaction relative de son état, comme l'absence de crainte n'incitent pas à chercher une autre manière de vivre. Il se peut aussi que, tout en y aspirant, il soit difficile d'envisager un autre état ou bien de le considérer comme accessible : l'effort pour changer peut paraître trop grand au malade dont les forces sont précisément restreintes. Que révèle, plus précisément, l'analogie expérientielle avec l'état du malade ?

Ce moment critique comprend à la fois une perception renouvelée de la situation et un seuil d'intensité affective qui détermine un seuil temporel. Trois termes sont en relation dans cette situation : le malade *et* ses forces, le mal dont il souffre et qui peut le conduire à la mort, le remède à chercher. Comment leur interaction détermine-t-elle un changement de situation ?

C'est d'abord l'intensité affective liée à la maladie, ou au danger, qui détermine la situation : le narrateur se voit dans un « péril *extrême* » comme le malade voit la « mort *imminente* ». Cette intensité affective n'est pas forcément liée à une douleur corporelle mais elle paraît surtout liée, ici, à la prise de conscience de son état et à l'appréhension de la puissance des causes qui déterminent cet état – la puissance des plaisirs de la vie commune sur le corps et l'esprit du narrateur, comme la puissance de l'« affection mortelle » du malade. Cette intensité est redoublée par le fait que le risque de mort, ou de perdre de sa vie, est proche dans le temps et paraît nécessaire si rien ne change dans la situation vécue. Ce renforcement affectif s'explique plus précisément par l'analyse de la force des affects que propose Spinoza dans l'*Éthique*. Quand il met au jour les facteurs susceptibles de faire varier l'intensité des affects, ou la puissance des choses sur nous, il montre que les choses qui sont éloignées dans le temps, ou que l'on imagine ainsi, ont des effets moins importants que celles que l'on imagine proches, comme c'est le cas aussi dans l'espace, au point même que quelque chose qui est trop éloigné de nous n'a que de très faibles effets, ou pas du tout. De même, les choses que l'on perçoit comme contingentes ont un effet moins puissant que les choses que l'on perçoit comme nécessaires. Ainsi, quand la mort ne nous apparaît que comme un horizon possible et que nous sentons au contraire notre propre puissance d'exister, par tous les affects de joie en particulier,

cet horizon n'a pas, ou que peu, d'effets sur la configuration de notre affectivité. Mais l'imminence de la mort, dans la maladie par exemple ou dans le danger, explique que la peur soit tout à coup plus forte que tout autre désir et tout autre affect. La peur de l'avare qui se retrouve dans la tempête surpasse, à ce moment-là, son attachement aux richesses, comme la personne alcoolique à qui l'on annonce un cancer peut se trouver disposée à cesser de boire. Et cela peut être parfois trop tard et insuffisant pour éviter l'issue fatale ; ce qui souligne à nouveau l'enjeu temporel des seuils qui rythment et réorientent une existence. Cet enjeu motive l'étude des conditions dans lesquelles un seuil existentiel peut avoir lieu, voire peut être suscité, à *temps*. Cet enjeu temporel et les conséquences pratiques de cette étude concernent aussi bien l'existence individuelle que la trajectoire collective d'une société ou d'un groupe d'individus¹.

Avec ces deux autres analogies, nous comprenons que le seuil paroxystique, où la configuration affective se modifie radicalement, peut être atteint soit en raison d'une cause extérieure ponctuelle (la tempête)², soit en raison d'une modification de l'état du corps résultant d'un contact prolongé ou régulier avec des causes extérieures (la maladie qui résulte de la consommation d'alcool). L'intensité de la peur de mourir, surpassant alors tout autre affect, détermine le malade, ou celui qui est en péril, à une seule action – rechercher un remède ou, plus largement, une manière de conserver son être et d'échapper à la mort. Il en est apparemment de même pour le narrateur qui prend conscience des risques que comporte son attachement aux biens ordinaires que sont les richesses, les honneurs et le plaisir des sens : il est contraint de chercher un autre bien et de rassembler *toutes* ses forces pour cela.

L'analogie des *expériences* montre bien que cette prise de conscience n'est pas seulement cognitive : le narrateur *se voit* dans un péril extrême, c'est-à-dire qu'il *en éprouve* la crainte qui le *contraint* à chercher une autre manière de vivre et de désirer, lui permettant d'échapper à cette issue fatale. Comme on peut le comprendre plus précisément dans l'*Éthique*, la réorientation de nos désirs ne peut avoir lieu qu'au niveau des affects eux-mêmes, et, dans un premier temps, qu'au niveau des passions. Car la seule idée vraie, dans ce qu'elle a de vrai,

1 Le déclin d'un État et la désagrégation des institutions peuvent être considérés comme un état pathologique d'une société, pouvant susciter un seuil collectif où une réorganisation de la vie collective s'amorce. À une autre échelle, la « crise écologique » que l'on connaît aujourd'hui, et qui dure depuis plusieurs décennies déjà, appelle une modification des manières de vivre. Mais il n'est pas sûr qu'un seuil puisse être vécu, et une telle modification établie, à l'échelle de l'humanité, dans la mesure où les hommes ne partagent pas des institutions communes à ce niveau. Chez Spinoza, les États sont, entre eux, comme des individus à l'état de nature ; cf. TP, III, 12-16.

2 Pour comprendre les causes d'un devenir chez les hommes, Julie Henry discerne trois sens possibles du terme *occasio*. Ici, il s'agit du premier sens, à savoir les « circonstances particulières qui amènent un individu ou plusieurs à réagir en un certain sens », ou encore « la rencontre entre un événement extérieur et un individu ainsi déterminé à réagir à ce type d'événement », Spinoza, *une anthropologie éthique*, *op.cit.*, p.274. L'événement suscite la réaction mais celle-ci dépend aussi des déterminations antécédentes qui expliquent que l'individu est ce qu'il est et réagit comme il réagit.

ne suffit pas à déterminer une autre attitude que celle que déterminent les passions et les représentations erronées¹. Le désir né de cette idée vraie est souvent trop faible face à l'intensité des passions auxquelles nous sommes en proie. Il peut facilement être « réprimé », ou empêché, par ces passions². Notre salut, ou la possibilité de reconfigurer notre manière d'agir et de penser, dépendrait donc irréductiblement de causes extérieures capables de susciter une émotion assez forte pour modifier la structure affective qui est la nôtre, soit les liens d'attachement qui se sont forgés en nous.

Cette conclusion partielle à laquelle nous aboutissons n'est pas entièrement satisfaisante, même si elle indique ce qui *peut avoir lieu* dans la vie des hommes. D'une part, il semble que l'appréhension du danger par le narrateur ne dépende pas seulement d'une modification causée extérieurement telle que nous l'avons décrite, d'autre part, cette conclusion quant à la nécessité des passions peut être dangereuse, d'autant plus quand il est question de l'expérience de la maladie ou du danger – il faudrait éprouver le risque de mourir pour pouvoir diriger autrement sa vie ? À propos d'un autre fonctionnement affectif, Spinoza met en garde contre cette conclusion : il serait absurde de rechercher la maladie en vue de jouir de la convalescence³. Vouloir provoquer l'expérience d'un seuil existentiel peut être des plus risqué – ce que nous détaillerons ensuite quant à l'usage des affects tristes.

Ce qui détermine l'intensité affective qu'éprouve le narrateur ne semble pas dépendre du seul contact prolongé des biens ordinaires auxquels il s'est attaché. Au contraire, nous avons rappelé que c'est aussi par un *effort d'attention et de réflexion* qu'il prend conscience des effets négatifs de ce qu'il prenait d'abord pour des biens satisfaisants et utiles. Il n'éprouve pas *tout à coup* le péril en raison d'une modification de son corps – par la modification des circonstances elles-mêmes ou du fait de la présence prolongée de ces biens – mais il *se voit* tout à coup dans un péril extrême, changeant de *regard* sur ces biens et sur son propre état. Ce « péril » peut durer depuis longtemps en réalité – depuis que le narrateur s'est lui-même attaché à ces biens ordinaires – mais sans qu'il en ait conscience jusque-là ; nous avons évoqué en ce sens le

1 E, IV, 1 : « Rien de ce qu'a de positif une idée fausse n'est supprimé par la présence du vrai en tant que vrai. »
2 E, IV, 15 : « Un désir qui naît de la vraie connaissance du bien et du mal peut être éteint ou réprimé (*restringui vel coerceri*) par beaucoup d'autres désirs qui naissent des affects auxquels nous sommes en proie (*conflictamur*). » On retrouve, d'une part, le verbe *coercere* qui indique la contrainte des causes extérieures vis-à-vis de notre puissance propre. On peut souligner, d'autre part, le verbe *conflictare* qui désigne également la possible contradiction de ces causes extérieures avec notre propre utilité. Les propositions 16 et 17 exposent avec plus de précisions les facteurs selon lesquels le « désir qui naît de la vraie connaissance du bien et du mal » peut être « facilement réprimé » (nous soulignons) : l'éloignement dans le temps et l'apparente contingence des choses.
3 E, III, 44, scolie, à propos du possible renversement de la haine en amour, et par analogie, Spinoza écrit que « personne n'ira, dans l'espoir du dédommagement, désirer se faire de mal à lui-même ni souhaiter la maladie dans l'espoir de la convalescence ».

problème des maladies sans souffrance. Certes, le seuil existentiel qu'il vit n'est pas seulement cognitif puisque seuls des affects assez puissants peuvent le déterminer – et même le contraindre, dit-il – à modifier sa manière de désirer. Mais ce qui le caractérise néanmoins, c'est cette conscience réflexive et réfléchie qu'il a de sa situation – réflexive en tant qu'il considère son propre état, et réfléchie en tant que cette conscience de soi résulte d'une attention prolongée et d'un effort de compréhension.

Or, cet effort se complexifie par le recours à deux médiations : le narrateur prend d'autant mieux conscience de son état qu'il se compare à l'état du malade qu'il imagine, ainsi qu'à l'état des autres hommes qu'il observe. En effet, le fait que l'analogie soit subjective et consiste à comparer son propre état à un état semblable, révèle d'emblée les limites de cette même analogie. Car celui qui se pense lui-même et peut comparer son expérience à une expérience semblable n'est déjà pas dans le même état que celui auquel il se compare et qui peut vivre les choses, sans forcément en avoir conscience. De même, lorsqu'il observe que les hommes ont subi les pires maux en persistant dans leur attachement excessif aux richesses, aux honneurs ou aux plaisirs des sens¹, le narrateur n'est pas lui-même en train de subir ces maux-là. Et l'intensité affective qu'il éprouve en considérant le risque de perdre sa vie est à la fois semblable à la peur de mourir de ceux qui font effectivement face à la mort, et incomparable dans la mesure où cette conscience même lui permet d'anticiper ces « pires maux » et, sans doute alors, d'y échapper.

Cela nous conduit à expliciter encore ce qui distingue le narrateur en question du malade et des hommes, auxquels il se compare. Le malade comme ces hommes en péril font face à une mort physique qui frappe d'autant plus les esprits et affectent plus fortement ceux qui y sont exposés ou en sont témoins, dans la mesure où l'individu cesse de se mouvoir – ce que l'on identifie trop facilement à la vie. Le narrateur du prologue semble non seulement prendre conscience de ce risque de mourir physiologiquement mais il craint aussi une autre forme de mort que nous avons évoquée en première partie, à savoir la perte de *sa* vie et, plus fondamentalement encore, la perte d'une vie *humaine*. Souvenons-nous : ce qui retient d'abord le narrateur de changer sa manière de vivre, c'est l'attachement à *sa* vie, telle qu'elle est structurée singulièrement et caractérise en retour son identité propre. Mais celui-ci prend conscience ensuite des passions tristes et de l'accaparement de l'esprit que produisent les liens d'attachement qui précisément structurent sa vie. Il réalise la nécessité de modifier cette vie *particulière* qui l'empêche de vivre une vie vraiment *humaine*, où il puisse être durablement

1 TRE, §3.

heureux et faire pleinement usage de son esprit. On se rappelle également de la manière dont Spinoza décrit la vie « misérable » que vivent parfois les hommes¹ et l'on peut comprendre alors l'« extrême péril » perçu par le narrateur comme le risque de perdre sa vie, au sens de perdre la possibilité de vivre humainement.

Cette distinction n'enlève rien, apparemment, à l'intensité affective de l'expérience. Concevoir une vie misérable, accaparée par des choses qui peuvent non seulement nous faire mourir dans certaines circonstances mais aussi, et surtout, nous empêcher de vivre une vie humaine, produit le même effet que la peur de la mort – le narrateur se sent contraint de rechercher au plus vite un remède, d'instituer une autre manière de vivre. Autrement dit, le seuil auquel il est conduit consiste pour lui à passer de ce que nous avons appelé un attachement circonstanciel à sa vie à un attachement existentiel au fait de vivre une vie humaine authentique. Tel qu'il est vécu ici par le narrateur du prologue du TRE, ce seuil peut être qualifié d'« épreuve existentielle », plus que de simple « expérience existentielle », dans la mesure où il en va d'une *remise en question* profonde de soi et de la manière de s'appréhender soi-même (ce qui correspond à une mise à l'épreuve), et dans la mesure également où ce seuil ne peut être franchi que par un puissant jeu des affects, susceptible de reconfigurer l'affectivité dans son ensemble (qui correspond à ce que l'on éprouve).

Enfin, il semble que le « remède » recherché, ainsi que le changement que vit le narrateur par cette épreuve, ne soient pas identiques dans le cas de ce dernier et dans le cas du malade. Dans la mesure où le malade subit une altération de son état de manière passive, par des causes extérieures et contraires à sa nature, il cherche un remède capable de rétablir son état, de faire obstacle à ces causes nuisibles ; il peut même pour cela modifier sa manière de vivre, son comportement. Mais rien ne dit que cela reconfigure en profondeur son affectivité et modifie la manière qu'il a de désirer, de s'appréhender lui-même et les autres choses. C'est ce qui fonde la distinction que faisait précédemment Spinoza entre le malade qui mange *ce qu'il déteste* et l'homme sain qui aspire au bien pour lui-même. Si le malade change momentanément de comportement par peur de la mort, il ne change pas sa configuration affective habituelle, et en vient à agir de manière contradictoire, perpétuant l'ambivalence affective dans laquelle le plonge la maladie : il désire vivre et faire ce qui conserve son être et en même temps il continue de désirer ce qui le conduit à sa perte. En cela, les deux autres exemples que nous avons mentionnés sont éloquentes : l'avare reste avare et sacrifie ses richesses la mort dans l'âme, la

¹ TP, VI, 4. Nous l'avons expliqué dans la Partie I à propos de l'aliénation possible de la vie humaine, pp.210-218.

personne alcoolique cesse de boire mais souffre de cette abstinence. Le risque de cette situation ambivalente, déterminée principalement par une cause extérieure qui devient tout à coup manifeste, est que les individus reviennent à leur comportement initial dès lors que la menace se fait moins sentir : une fois rétabli, celui qui était malade peut être tenté de reprendre les habitudes nuisibles à sa santé, ou en prendre d'autres dont il n'a pas encore éprouvé les risques, l'avare sorti du danger reprendra sa quête de richesses, l'alcoolique qui cesse de boire peut se tourner vers d'autres objets de dépendance. Car réorienter son désir d'un objet à un autre ne suffit pas encore à sortir de l'attitude passive et asservie de l'attachement. En effet, celui qui sort d'un attachement excessif et asservissant est fortement susceptible de s'attacher à autre chose mais de la même façon – les causes de cette attitude n'étant pas, quant à elles, modifiées¹. Autrement dit, si une crise peut conduire à un changement, elle n'est pas en elle-même déterminante de la nature de ce changement ni de sa pérennité.

Le narrateur du prologue, au contraire, en vient à changer non sous la pression d'une cause extérieure qui fait apparaître la menace de la mort mais par la compréhension des effets néfastes de ses liens d'attachement. Au moment du seuil que nous analysons et où le narrateur se compare au malade, celui-ci n'est pas encore semblable à l'homme libre, que Spinoza associe par ailleurs à l'homme sain. Il désire chercher un autre bien par crainte et sous l'effet indirect du malheur que suscite en lui les choses auxquelles il s'est attaché. Mais ce qui suscite précisément cette crainte, c'est la compréhension des effets qu'ont ces choses en lui, *relativement* à sa nature et à ce qu'il peut espérer. Car il perçoit à présent ces objets d'attachement comme un *obstacle* à la poursuite d'un plus grand bien, susceptible de lui procurer une joie stable et durable, ou même simplement comme un obstacle au fait de conserver son être. Dans le TRE, comme dans toute la quatrième partie de l'*Éthique*, bien et mal sont conçus par rapport à ce qui est utile à l'homme, dans la perspective d'un mouvement aidé ou empêché : ce qui est considéré comme « bien » *contribue* à ce qui est utile à l'homme, à ce qui lui permet d'être affecté de multiples façons, de mieux comprendre et de développer sa puissance d'agir (c'est le verbe de mouvement *conducere* qui est utilisé), alors que ce qui est considéré comme « mal » *empêche* tout cela (c'est le verbe *impedire* qui est répété à maintes reprises)². Bien et mal sont donc relatifs à la nature et à l'état de l'homme, dans la globalité de

1 Une maladie peut néanmoins être l'occasion d'une modification profonde de sa manière de vivre et constituer un réel seuil existentiel, si elle s'accompagne du questionnement et des éléments réflexifs que nous mettons au jour avec l'attitude du narrateur du prologue.

2 E, IV, définition 1 : « Par bien, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile » ; E, IV, 27, démonstration : « nous ne savons avec certitude être un bien ou un mal que ce qui contribue véritablement à comprendre, ou ce qui peut nous empêcher de comprendre » ; E, IV, 43 : le chatouillement qui est une sensation

son être et de son existence, si bien qu'une joie, ou un bien présent et localisé, peut être un mal relativement à un bien plus grand, ou qui touche l'ensemble du corps, même s'il est encore à venir. On comprend cela par trois passages de la quatrième partie de l'*Éthique* :

« Un bien qui nous empêche de jouir d'un bien plus grand est en vérité un mal : en effet, bien et mal se dit des choses en tant que nous les comparons entre elles » (E, IV, 65)

« Un désir qui naît d'une joie ou d'une tristesse qui se rapporte à une ou quelques parties du corps, et non à toutes, ne tient pas compte de l'utilité de l'homme tout entier. » (E, IV, 60)

« comme la joie, la plupart du temps, (...) se rapporte à une seule partie du corps, nous désirons donc, la plupart du temps, conserver notre être sans tenir aucun compte de notre santé (*valetudo*) toute entière ; à quoi s'ajoute que les désirs qui nous possèdent le plus (...) ne tiennent compte que du temps présent, et non du futur. » (E, IV, 60, scolie)

Ce dernier passage nous intéresse particulièrement dans la mesure où l'utilité de l'homme selon laquelle sont estimés bien et mal s'exprime en termes de « santé »¹. Il en est de même dans l'appendice de la première partie de l'*Éthique* où Spinoza considère le point de vue des hommes et explique l'origine des catégories axiologiques qu'ils utilisent : ce que les hommes considèrent comme bien est avant tout ce qui contribue à leur santé. Dans le scolie que nous venons de citer, la santé a un sens fort, dans la mesure où elle suppose un équilibre entre les parties du corps dans la durée, de même que la « vie » a un sens fort chez Spinoza et ne peut pas être réduite à la simple survie, ou survivance du corps, selon son seul fonctionnement physiologique.

Ce qui empêche cet équilibre global, le développement de la puissance ainsi que des aptitudes du corps et de l'esprit, est considéré au contraire comme mal. Cette logique de l'« empêchement » et ce registre de l'« obstacle » indiquent que ce n'est pas tant son impuissance que l'homme aperçoit dans la maladie que sa propre puissance, *en tant qu'elle* est empêchée, ou contrainte par des causes qui contrarient son mouvement. Ainsi « empêché », l'homme est conduit à chercher quel est l'obstacle et comment le combattre ou le fuir. C'est en comprenant que les objets qu'il poursuivait et auxquels il s'était attaché font obstacle à sa

positive peut, par excès, « empêcher » le corps d'être apte à être affecté d'un très grand nombre d'autres manières » ; E, IV, 59 : « la joie n'est mauvaise qu'en tant qu'elle empêche l'homme d'être apte à agir ».

1 Le terme *valetudo* concerne la santé du corps. Il est utilisé dans ces deux passages (E, I, appendice et E, IV, 60, scolie) relativement à la définition du bien, ainsi que dans un troisième passage que nous avons évoqué précédemment et où santé et maladie valent comme paradigme comparatif (E, III, 44, scolie).

conservation que le narrateur du prologue est amené à renoncer à ces objets, alors même que ces derniers pouvaient apporter une joie passagère, un bien relatif.

L'approche spinoziste du seuil existentiel que peuvent vivre les hommes se caractérise par le fait que l'appréhension puis l'abandon de ce qui fait obstacle à leur puissance va de pair avec l'appréhension puis la recherche active d'un plus grand bien qui réoriente leur désir et renforce leur puissance. Cette articulation est complexe dans la mesure où la détermination de l'un par l'autre n'est pas unilatérale mais réciproque, expliquant les aller-retours de la réflexion et des désirs de celui qui vit un tel seuil. Dans le TRE, c'est parce le narrateur perçoit les effets néfastes des objets de son attachement, qu'il commence à s'en détacher et peut commencer à penser à un autre bien possible, qu'il aimerait d'abord pouvoir associer à la jouissance des premiers objets de son attachement. Puis, parce qu'il appréhende cet autre bien, se confirme en lui l'idée selon laquelle ces objets sont un obstacle et donc un mal certain, qu'il cherche à éviter. Son désir pour le bien véritable nouvellement appréhendé se renforce donc, et il s'attache à chercher ce qui pourra lui permettre de viser ce bien plutôt que de laisser son esprit distrait par les biens ordinaires ou suspendu par le plaisir¹. De ce fait, et parce que le « mal » est pensé en termes d'obstacle, le « remède » que le narrateur se voit « contraint de rechercher de toutes (ses) forces », est tout autant ce qui permet de se libérer des liens d'attachement nuisibles que ce qui permet de parvenir à ce plus grand bien. Comment est-ce que cette appréhension de soi comme étant « contraint » s'articule avec le processus de libération qui est en jeu dans cette épreuve existentielle et ce seuil vers une autre manière de vivre ?

C'est en effet sur la notion de contrainte, déterminée par l'expérience de la maladie, ou du « péril extrême », que repose l'analogie entre le narrateur et le malade. Avec ce sentiment de contrainte, l'un et l'autre passent de la considération du mal qui les atteint à la recherche active d'un remède. La recherche du remède ne relève pas d'un choix libre, loin de là, car la contrainte, qui apparaît avec l'appréhension du mal dont le narrateur du TRE pâtit, est extrême et surpasse tout autre désir par sa puissance. L'urgence qui peut être perçue dans une telle situation tient donc à la puissance de cette contrainte ressentie. Contrairement à d'autres conceptions existentialistes – celle de Sartre en particulier, où la prise de conscience de soi donne accès à une liberté absolue que les hommes assument et qui leur permet d'instituer autrement leur vie, l'épreuve existentielle que décrit Spinoza met l'homme en présence de ce

1 Outre la tristesse et le repentir qui suivent souvent le plaisir et la jouissance des biens ordinaires, la distraction et la suspension de l'esprit font partie des effets problématiques de ces biens relatifs auxquels les hommes ont tendance à s'attacher. Nous avons expliqué la suspension de l'esprit dans l'analyse de l'attachement excessif, ou des amours immodérés. On peut également lire, au sujet de la distraction de l'esprit et de la pensée figée, l'explication qu'en donne Pascal Sévérac dans *Le devenir actif*, pp.232-252

sentiment de contrainte. En quoi consiste-t-elle exactement ? Si elle est exprimée par le verbe *coegere*, également utilisé pour désigner la contrainte qu'exercent sur nous les passions et les causes contraires à notre nature, et si elle semble émerger en raison de la perception ou de l'expérience de l'extrême danger de mort, elle conduit pourtant à rechercher un remède susceptible de lever ce qui fait obstacle à la conservation de notre être. Si nous récapitulons ce qui a été mis au jour, le narrateur est « contraint » par l'expérience qu'il vit de (1) faire un effort de discernement quant à ce qui lui est vraiment utile, (2) rassembler ses forces dans une unique direction – celle du remède à rechercher, et (3) lutter contre, ou en tout cas renoncer à ce qui fait obstacle à la conservation de son être. Le premier aspect le libère de ses préjugés et le prémunit d'une obstination aliénante consistant à s'attacher à ce qui ne lui est pas vraiment utile. Le deuxième aspect lui permet d'amorcer un processus d'unification de lui-même, pour éviter le déséquilibre qu'il peut y avoir entre les parties du corps diversement affectées¹. Le troisième aspect, nous l'avons dit, évite la distraction et la suspension de l'esprit. S'il y a contrainte, celle-ci n'est pas *contraire* à la nature de l'homme, ne lui fait pas obstacle, mais concourt au développement de sa puissance. Elle contribue à la constitution d'un *sujet*, ayant une consistance propre, c'est-à-dire un équilibre stable et une autonomie à l'égard des choses avec lesquelles il interagit.

Il faut donc comprendre le sentiment de contrainte, ici, comme l'expérience de la nécessité de sa propre nature qui consiste à conserver son être, ou à persévérer dans son être, en aspirant à ce qui nous est utile et en fuyant ce qui nous nuit. Cette expérience n'est pas contradictoire avec l'idée de liberté, bien au contraire. Au début du TP, Spinoza veille à lever la confusion courante qui a lieu entre la liberté et la contingence, ainsi que le libre-arbitre :

« 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 (...) plus libre nous considérons l'homme, moins nous pouvons dire qu'il ne peut pas faire usage de la raison, et choisir les maux plutôt que les biens (...). »²

Sans être encore pleinement libre et « maître de son âme », c'est-à-dire de ses pensées et affects, le narrateur du prologue fait une première expérience de cette nécessité qui le détermine à conforter sa puissance et ses aptitudes à agir *selon* sa nature.

On peut relire ainsi l'impératif énoncé par le poète Rilke et qui semble surgir de l'être même, que Rilke contemple à travers ce « torse archaïque d'Apollon » : « tu dois changer ta

1 E, IV, 60 et scolie, que nous avons cités et expliqués précédemment. Voir aussi Pascal Sévérac, *Le devenir actif*, p.339.

2 TP, II, 7.

vie »¹. Seulement cet impératif, énoncé à la deuxième personne, ne peut pas être entendu comme faisant appel à une forme de transcendance, du moins pas chez Spinoza². Le récit du prologue du TRE est à la première personne, indiquant un rapport réfléchi à soi : « je *me* voyais dans un extrême péril et contraint... ». Le narrateur ne dit pas « j'étais contraint... » et prend conscience de la nécessité à l'œuvre *en lui-même*. Cette nécessité, si elle est *vécue* comme une contrainte qui semble s'imposer, ne relève pas moins de la liberté vers laquelle peuvent tendre encore davantage les hommes s'ils s'efforcent de mieux comprendre leur nature et la nature des choses, à partir de cette expérience existentielle décisive. Dans cette perspective, la notion de contrainte peut être finalement plus adéquate pour exprimer l'expérience de cette nécessité, que celle de « devoir » dont usent les philosophies morales³.

Au plan existentiel, au sein du rapport que les hommes ont à eux-mêmes, il y a également une continuité entre cette première perception, au sein du seuil critique, d'une « contrainte » et la liberté vers laquelle cette contrainte oriente. En effet, au terme de cette épreuve existentielle, le narrateur du prologue *décide* d'instituer sa vie autrement et de s'efforcer de comprendre davantage. Le prologue s'ouvre quasiment avec cette déclaration – « je résolu » – mais cette décision arrive chronologiquement après le processus que nous avons décrit : *contraint* par la prise de conscience de son état de rechercher de toutes ses forces un remède à cette situation, le narrateur *décide* d'entreprendre un processus de libération.

L'étude de cette analogie des expériences a révélé que le narrateur lui-même vit une expérience de souffrance. Spinoza n'a pas seulement recours à la maladie comme à un paradigme comparatif mais il considère aussi pour eux-mêmes les moments où les hommes souffrent, en leur corps ou en leur âme. Il explique, chez les hommes, les effets des causes extérieures qui contrarient leur nature et font obstacle à la conservation de leur être. Considérons alors rapidement les deux autres types de référence à ces maux : la référence à l'expérience subjective des hommes et l'explication de la maladie.

1 Rainer Maria Rilke, « Sur un torse archaïque d'Apollon », poème cité en introduction.

2 Peter Sloterdijk interprète la phrase de Rilke en réintroduisant cette transcendance : « Tu dois changer ta vie – cela semble provenir d'une sphère dans laquelle on ne peut émettre aucune objection. On ne peut pas décider non plus de quelle position est prononcée cette phrase, mais sa verticalité absolue ne fait aucun doute. », *Tu dois changer ta vie*, *op.cit.*, p.43. Cela est contestable dans le poème de Rilke lui-même qui peut en réalité conforter l'approche spinoziste en voyant cette nécessité émerger du corps même, et de l'esprit vers lequel ce corps fait signe.

3 Nous verrons en troisième partie comment les hommes peuvent faire l'expérience d'une forme d'obligation à l'issue d'un seuil existentiel, en particulier.

III. L'expérience subjective de la souffrance

Nous avons suggéré que l'analogie entre le seuil existentiel que vit le narrateur du prologue du TRE et l'état du malade tendait vers l'identification, en termes d'expérience et d'intensité affective, dans la mesure où le narrateur lui-même semble éprouver une grande crainte et une certaine souffrance en prenant conscience de son état. Mais le rôle que joue cette conscience de lui-même et des choses qui le déterminent distingue en même temps radicalement les deux expériences. Si le narrateur du prologue fait bien l'expérience d'une certaine souffrance, quelle est-elle ? Et quel rôle peut-elle jouer dans ces moments de seuils existentiels ?

L'idée de souffrance est en réalité des plus complexes et délicates à définir dans la mesure où elle ne correspond pas seulement à la douleur corporelle, que l'on retrouve dans la maladie, mais peut concerner des maux de l'âme et impliquer la *représentation* que l'on se fait du mal en question et de son propre état¹. Cette représentation dépend elle-même du contexte immédiat et du contexte socio-culturel dans lequel les maux sont vécus. Autrement dit, un même mal, dû à une même cause, ne produit pas la même souffrance chez les individus. Ce concept de souffrance n'a pas réellement d'équivalent dans l'œuvre de Spinoza même si on pourrait parler de « souffrance », en un sens minimal, relativement à toute *expérience* du mal par lequel notre puissance se trouve entravée et contrariée. Ce qui est considéré comme mauvais est lui-même défini à partir de la conscience que nous avons des affects tristes par lesquels notre puissance est diminuée². Cependant, le terme *aegritudo* ajoute une dimension à ce que nous avons étudié jusqu'à présent au sujet des passions et de la maladie. Certes, il est parfois utilisé pour évoquer la maladie de manière générale, en tant que phénomène courant de la vie des hommes, dû à des causes extérieures directement nuisibles, et qu'il faut prendre en compte dans la compréhension puis dans l'organisation de la vie commune³. Mais l'« *animi aegritudo* » renvoie à une souffrance spécifique que l'on peut traduire par « chagrin de l'âme », ou du « cœur »⁴. Ces chagrins, ou ce souci, de l'âme, se distinguent des « infortunes » qui, comme la

1 Pour mieux saisir le rôle des représentations dans l'expérience de sa propre douleur comme dans celle d'autrui, on peut se référer à Nicolas Danziger, *Vivre sans la douleur*, Paris, Odile Jacob, 2010.

2 E, IV, 8 : « 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 conscients. »

3 Le TP a particulièrement recours à cet usage indiquant par-là l'une des causes de l'impuissance des hommes, qu'il s'agit d'anticiper dans l'organisation des institutions. TP, III, 11 à propos de la maladie *des* hommes. TP, VI,5 et VIII, 3 à propos de la maladie du ou des gouvernant(s).

4 Bernard Pautrat traduit « chagrin de l'âme » tandis que Pierre-François Moreau traduit par « chagrin du cœur », préférant garder le terme d'« âme » pour *mens*, qui a un sens plus psychologique.

maladie, telle qu'on l'a considérée, sont causées par des événements extérieurs qui contrarient directement notre puissance.

Ce qui cause la souffrance que Spinoza nomme *aegritudo* est directement lié au problème de l'attachement excessif que nous avons expliqué en première partie. C'est ce que constate le narrateur du prologue du TRE lorsqu'il observe les autres hommes qui non seulement ne se sont pas prémunis des périls auxquels les exposent leur attachement, mais en plus souffrent de ces « troubles de l'âme » (*commotiones animi*) que sont les passions liées à un attachement excessif à des biens périssables, donc toujours incertains. C'est ce que vient confirmer le scolie de la proposition 20 de la cinquième partie de l'*Éthique* :

« les chagrins de l'âme et les infortunes tirent principalement leur origine de trop d'amour pour une chose soumise à beaucoup de variations et que nous ne pouvons jamais posséder. »

L'expérience subjective de cette souffrance est liée à la manière de désirer et à l'objet de ce désir – ce que le narrateur, lui, est amené à réinterroger en étant témoin de ces souffrances, autant que des périls que les hommes affrontent.

Regardons de plus près les situations que Spinoza mentionne lorsqu'il indique les moyens d'échapper à cette souffrance de l'âme :

« Par exemple, si quelqu'un recherche trop la gloire, qu'il pense à son usage droit, et à quelle fin il faut la rechercher, et par quels moyens il peut l'acquérir, mais non à son abus, ou à sa vanité, ou à l'inconstance des hommes, ni aux autres choses de ce genre, auxquelles nul ne pense sans chagrin (*nisi ex animi aegritudine*) ; car c'est par de telles pensées que les plus ambitieux se font le plus de mal à eux-mêmes quand ils désespèrent d'accéder à l'honneur qu'ils ambitionnent ; et alors même qu'ils vomissent la colère, ils veulent être tenus pour sages. Et il est donc certain que les plus désireux de gloire sont ceux qui crient le plus fort contre son abus et contre la vanité du monde. Et cela n'est pas propre aux ambitieux, mais commun à tous ceux à qui la fortune est adverse et qui ont l'âme impuissante. »¹

Il en est donc de même pour l'avare qui « ne cesse de parler de l'abus de l'argent et des vices des riches », et de l'amoureux qui, mal accueilli par sa maîtresse, « ne (pense) à rien qu'à l'inconstance des femmes, à leur âme trompeuse et autres vices rebattus »². Tout en impliquant une certaine ambivalence entre l'intensité du désir, ou de l'attachement, et l'apparente sagesse des paroles et des pensées, cette souffrance-là ne semble qu'amplifier le mal subi et non libérer et réorienter la puissance de celui qui pense et agit comme ces individus. En effet, leur

1 E, V, 10, scolie.

2 *Ibid.*

compréhension n'est qu'apparente. La considération générale des autres hommes se fonde plus sur des préjugés que sur une observation et une réflexion, comme celles dont fait preuve le narrateur du prologue du TRE. Elle est motivée par l'envie et conduit à la haine plus qu'à une compréhension véritable des autres et de soi-même. De même, la considération du problème de l'excès et de l'inconstance des hommes n'est elle-même qu'une opinion et ne conduit pas les individus à réinterroger leur propre manière de désirer. Le rapport à soi qui se joue dans de telles pensées consiste finalement à considérer l'impuissance des hommes, donc la sienne propre aussi. Certes, les hommes cherchent aussi, dans cette situation, à affirmer une certaine puissance, mais en comptant sur la reconnaissance des autres et en affirmant quelque chose de contraire à ce qu'ils sont et ce qu'ils vivent effectivement. Les chagrins de l'âme provoqués par une telle attitude ne peuvent donc pas susciter de seuil existentiel susceptible d'amorcer une modification de soi et de sa manière de désirer et de vivre. Au contraire, les individus se figent dans une situation contradictoire qui renforce en définitive leur sentiment d'impuissance. Mais qu'en est-il alors du narrateur du TRE, de l'expérience duquel nous sommes partis ?

Comme nous avons commencé à le dire, s'il fait lui aussi l'expérience d'une certaine souffrance en considérant son état et celui plus généralement des autres hommes, le narrateur a par ailleurs compris les affects de crainte et de tristesse qu'il pouvait vivre à l'égard des choses qu'il poursuivait. La crainte qu'il éprouve encore en considérant son propre état n'est plus liée à la crainte de ne pas pouvoir obtenir ces biens, satisfaire son désir et maintenir les conditions de sa vie. Mais la crainte est désormais liée au fait de rester attaché à ces biens qui sont considérés comme des obstacles à une vie véritablement et durablement heureuse. La souffrance psychique qu'il éprouve, comparable en apparence à celle du malade et de ces « malades » de l'âme, s'accompagne en réalité du désir nécessaire de modifier sa manière de vivre et de penser – désir qui n'est en réalité que le prolongement d'une modification déjà à l'œuvre et qui explique la possibilité d'un tel regard sur soi et sur les autres. Cette souffrance *résulte* d'une conscience juste de *soi* plutôt qu'elle n'implique une conscience confuse de ses affects. Dès lors, elle s'accompagne d'emblée de la joie de comprendre, qui dispose elle-même à la recherche d'une meilleure compréhension et au partage de ce bien avec les autres hommes. L'ambivalence qui caractérise cette expérience de soi – souffrance et crainte quant à son état, joie de comprendre et désir d'un autre bien – correspond à la *complexification* progressive de cette compréhension de soi-même et des choses.

Dans cette perspective, il est en effet nécessaire de considérer son impuissance, non pour s'en attrister et la subir doublement, mais pour en comprendre les causes et identifier notre puissance relative :

« Que si nous supposons que l'homme conçoit son impuissance du fait qu'il comprend quelque chose de plus puissant que lui, dont la connaissance lui fait poser une borne à sa puissance d'agir, alors nous ne concevons rien d'autre sinon que l'homme se comprend distinctement lui-même, autrement dit que sa puissance d'agir se trouve aidée. »¹

C'est ce que se propose de faire Spinoza lui-même dans l'*Éthique*, justifiant de commencer par expliquer la servitude des hommes dans la quatrième partie avant de considérer les moyens de parvenir à une réelle liberté, dans la cinquième partie.

IV. Une polarité sous-jacente à la vie humaine

Le couple santé/maladie n'a pas seulement le statut de paradigme ou d'analogie pour penser ce que les hommes vivent dans certaines expériences cruciales, qui semblent relever pour eux d'une question de vie ou de mort. Car Spinoza perçoit cette double polarité comme étant au cœur même de l'existence humaine *et* de la démarche éthique qui peut la caractériser. Il donne pour ce faire un sens fort à la santé comme à la vie, qui ne se réduisent pas au bon fonctionnement des parties du corps. Il admet réciproquement différents sens de la mort qui ne peut être restreinte, elle non plus, à sa dimension physiologique. En ce sens, la question existentielle du « comment vivre » est une question vitale au moment où elle se pose et telle qu'elle se pose aux hommes.

Ce sens fort de la santé et de la vie renvoie à un équilibre dynamique structurant la complexité de la composition du corps comme de l'esprit, et permettant à l'homme d'être plus actif dans son existence propre, c'est-à-dire de mieux la comprendre et d'y être plus libre. La « vie de l'âme » consiste ainsi à comprendre et est source de la plus haute satisfaction que l'homme puisse connaître, comme nous l'expliquerons ensuite. Mais selon la continuité du désir de vivre et du désir de *bien* vivre, ce sens fort de la santé et de la vie s'ancre, sans rupture, dans la dimension physiologique de la vie, comme dans la dimension ontologique de la simple poursuite de l'existence du corps le temps. Si Spinoza laisse le soin du corps à la médecine, et le soin de l'âme à la logique², il prête néanmoins une grande attention aux dysfonctionnements et aux troubles du corps, comme de l'âme, en tant qu'ils sont des indicateurs pour la démarche éthique conduisant à bien vivre. Le corps a ainsi une « puissance éthique », comme le dit Chantal Jaquet, car « le trouble peut être aussi bien un frein qu'un aiguillon » et il n'est pas sûr

1 E, IV, 53, démonstration.

2 E, V, préface.

que l'on puisse « vraiment philosopher sans être troublé », sans être motivé par cet aiguillon¹. C'est-à-dire que l'indicateur que constitue le trouble corporel n'indique pas seulement la voie d'une guérison physiologique nécessaire mais peut ouvrir aussi à un questionnement existentiel, voire philosophique, qui conduit à vivre vraiment, au sens fort du terme.

Pour comprendre cela, il est intéressant de constater par exemple, dans l'expérience que fait le narrateur du TRE, que seuls les plaisirs des sens sont suivis du repentir, et non les autres biens ordinaires que les hommes ont tendance à poursuivre de manière excessive, à savoir les richesses et les honneurs. Or, le repentir, soit le fait d'être attristé d'avoir fait quelque chose que l'on croyait faire librement, est possible suite à la variation d'un état de notre corps : l'homme ivre redevenu sobre se repent de ce qu'il a dit ou fait, le gourmand se repent de d'avoir mangé excessivement, ressentant le dégoût ou la nausée², l'amoureux se repent du plaisir sexuel dont il a joui, éprouvant ensuite une certaine tristesse. Ces variations, fondées sur des variations d'état du corps incitent les hommes, et ici, le narrateur du TRE, à s'interroger sur la valeur des biens poursuivis et des plaisirs qu'ils procurent, ou, plus fondamentalement encore sur la nature de la satisfaction qu'il est en droit d'espérer selon sa nature et celle des choses.

La polarité vie/mort, santé/maladie peut se comprendre à partir de l'opposition fondamentale qui structure et qualifie le rapport des hommes à leur environnement, à savoir l'opposition entre ce qui aide leur puissance et ce qui l'entrave. Dès lors, l'expérience de la contrariété, plus largement que l'expérience de la maladie, peut être le lieu où s'amorce ce questionnement existentiel et une possible démarche éthique en vue d'une vraie vie.

1 Chantal Jaquet, *Le corps*, Paris, PUF, 2001, Section « La puissance éthique du corps », p.259.

2 Chantal Jaquet rappelle l'affirmation d'Épicure selon laquelle « le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir du ventre », cité par Athénée, *Banquet des savants*, XII, p.546. Cf. Chantal Jaquet, *Le corps*, *op.cit.*, p.269.

Chapitre 6 - Penser l'ambivalence avec Spinoza : *fluctuatio* et conflits de l'âme

Nous avons émis l'hypothèse selon laquelle l'ambivalence et la polarité qui émergent ainsi, au sein de l'expérience de la maladie en particulier, pouvaient être à la fois un facteur et une caractéristique essentielle de ce que l'on a appelé un seuil existentiel. Or, l'étude des différentes références à la maladie et aux expériences que les hommes en font a révélé que l'amorce et le franchissement d'un seuil n'étaient pas pour autant évidents et que l'expérience de l'ambivalence est elle-même ambiguë. Il semble en effet qu'elle puisse permettre aux hommes de se ressaisir comme sujets et de réorienter leur attention, leur désir et leurs actions, reconfigurant ainsi leur mode d'existence. Mais elle peut être aussi le lieu d'une contradiction interne indépassable qui conduit les hommes soit à être inconstants et à agir et penser de manière contradictoire, soit à se figer encore davantage dans une identité particulière et un comportement potentiellement aliénant, ou du moins source d'impuissance et de souffrance pour eux, comme pour leur entourage. La manière dont Spinoza définit et analyse les causes autant que les effets de ce qu'il appelle la *fluctuatio animi*, soit le « flottement de l'âme », peut nous conduire à mieux saisir ce qui se joue dans une telle situation d'ambivalence affective et ce qui permet que cette situation détermine favorablement un autre rapport à soi et à son existence propre.

I. *Fluctuatio* et contradiction interne

Dans l'*Éthique*, Spinoza mentionne d'abord le « flottement » (*fluctuatio*) de l'imagination. Le rapport habituel qu'ont les hommes au monde et à eux-mêmes se constitue à partir de la mémorisation et de l'habitude, comme nous l'avons montré précédemment, ce qui leur permet d'anticiper les événements réguliers, ou du moins qu'ils perçoivent comme réguliers. Mais le doute survient en eux quand cette régularité est rompue et qu'un événement inattendu se produit¹. Autrement dit, il y a un flottement quand l'expérience présente contredit ce que les hommes croyaient connaître par actualisation de souvenirs et activation d'une habitude de pensée. Dans la troisième partie, Spinoza définit plus précisément la *fluctuatio*

¹ E, II, 44, scolie.

animi comme étant « cet état de l'esprit qui naît de deux affects contraires »¹. Là aussi la contradiction naît souvent de ce que les affects habituels qui caractérisent en propre les individus sont remis en question par une nouvelle expérience :

« Si nous imaginons qu'une chose qui nous affecte habituellement d'un affect de tristesse a quelque ressemblance avec un autre qui nous affecte habituellement d'un affect de joie de grandeur égale, nous aurons cette chose en haine et en même temps (*simul*) nous l'aimerons. »²

C'est à partir de ce cas de figure, où la haine et l'amour sont éprouvées simultanément, que Spinoza définit la *fluctuatio animi* avant d'en préciser les modalités et les variantes possibles. Cette contradiction des affects est du même ordre que le doute, soit la contradiction des idées dans l'imagination, mais elle est d'un degré plus intense en raison de la puissance des affects en jeu.

Dans les deux parties suivantes de l'*Éthique*, on peut relever deux autres situations où Spinoza ne mentionne pas directement la *fluctuatio* mais où se joue une contradiction interne qui peut devenir décisive. La définition même de la servitude, qui ouvre la quatrième partie de l'*Éthique*, repose sur la contradiction suivante : l'homme est à ce point soumis aux causes extérieures qu'« il est souvent contraint, quoiqu'il voie le meilleur pour lui-même, de faire pourtant le pire »³. Selon l'articulation qu'établit Spinoza entre le désir et la constitution des valeurs – de l'utile et du nuisible, du bien et du mal – voir « le meilleur » suppose qu'on le désire aussi, et faire le pire suppose, soit qu'on agit sous l'effet d'un autre affect, telle que la peur, qui est à ce moment-là plus puissant et contredit le premier désir, soit que l'on désire, plus puissamment, ce que l'on juge être « le pire », par quoi on est nécessairement attristé d'une certaine manière, mais qui doit nous procurer en même temps une forme de joie. Ce second niveau de *fluctuatio* s'éclaire par ce que nous avons dit du phénomène d'ambivalence : on continue de désirer quelque chose, tout en voyant ses effets nuisibles qui nous disposent à désirer ne plus désirer cette chose-là. Rappelons que les facteurs liés au temps et à la nécessité expliquent qu'un plaisir plus immédiat et apparemment plus assuré, est préféré à un bien plus lointain et apparemment plus incertain.

Autrement dit, la servitude est une situation de contradiction, ce que nous avons déjà mis au jour en montrant comment la maladie et plus largement le champ des passions sont pensés en termes d'obstacles qui empêchent l'effort propre aux hommes de se déployer.

1 E, III, 17, scolie.

2 E, III, 17.

3 E, IV, préface.

Simplement, il semble que les hommes ne sont pas toujours conscients de cette contradiction que l'état de servitude crée en eux. Ils n'éprouvent pas toujours cette *fluctuatio*, ou bien encore, ils n'éprouvent que les affects tristes qui résultent de leur impuissance relative aux causes extérieures qui les contrarient, mais ils ne perçoivent pas le désir sous-jacent qui *est* contrarié et ainsi empêché par ces causes. L'homme passionné, très peu conscient de lui-même, n'aura souvent conscience que des affects les plus puissants en lui – ceux qui le déterminent à agir d'une certaine façon.

Or, le premier axiome de la cinquième partie prend soin de préciser que

« si sont excitées dans un même sujet 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 contraires ».

Le flottement qu'il peut y avoir dans le champ des idées, produisant le doute, ou dans le champ des affects, produisant cette *fluctuatio animi* et composant certains affects spécifiques, comme la jalousie, ne peut être maintenu dans le champ de l'action où une seule action peut être réalisée à un moment donné. Les hommes passionnés sont extrêmement inconstants et peuvent poser des actions contradictoires successivement, dans un temps court, mais chaque action révèle la réorientation et la détermination univoque du désir par l'affect le plus puissant à ce moment-là. En même temps, cet axiome mentionne bien la possibilité que deux actions contraires soient « excitées dans un même sujet ». L'univocité nécessaire de chaque action rappelle le fait que nous sommes des *choses singulières*, dont l'unité tient à ce concours des parties qui nous constituent, en vue d'une même action¹. Mais nous sommes aussi des *sujets* en tant que peuvent être « excitées » en nous diverses actions possibles.

La possibilité, ici, ne signifie pas que ces actions sont contingentes mais elle résulte du fait que, par la complexité de notre être et de notre situation dans le monde, nous éprouvons de multiples affects susceptibles de nous disposer à diverses actions. Certains d'entre eux seulement – les plus puissants – déterminent effectivement nos actions – tandis que d'autres – relativement moins puissants – sont réprimés, et les actions excitées, vécues comme étant contrariées². Prendre conscience de cette composition affective, même quand elle est source de

1 E, II, définition 7 : « Que si plusieurs individus concourent à une même action en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, je les considère tous, en cela, comme une seule chose singulière. »

2 Ce pourrait être éclairant de comparer le fonctionnement de la composition affective et de l'ambivalence chez Spinoza au fonctionnement de ce que Hobbes nomme la « délibération » pour qualifier les mouvements volontaires, soit la succession des appétits, aversions, espoirs et craintes à l'égard d'une même chose, avant que l'action ne soit effectivement réalisée, selon le dernier appétit qui s'exprime dans cette délibération. Il semble que la notion. Cf. *Léviathan*, *op.cit.*, Chapitre 6 « Des commencements intérieurs (communément appelés passions), des mouvements volotaires et des façons de parler par lesquelles on les désigne », pp. 55-56. L'approche de

contradiction interne, permet de prendre conscience aussi de la diversité des actions possibles, ou envisageables, non pas au sens, où l'on pourrait choisir absolument au moment où des actions contraires sont excitées en nous, mais au sens où d'autres configurations affectives peuvent être conçues, en vue de se déterminer peu à peu à agir autrement. Il n'est pas anodin que le verbe *excitare* soit beaucoup plus présent dans la cinquième partie de l'*Éthique* où les conditions du devenir d'un sujet libre sont étudiées. Certes, les actions ainsi excitées en nous peuvent l'être par des idées adéquates aussi bien que par des idées inadéquates, et donc relever d'un agir passionnel aussi bien que d'un agir actif, comme l'indique déjà la quatrième partie relative à la servitude des hommes¹. Mais la capacité de percevoir en nous les actions ainsi « excitées », en plus des actions effectivement réalisées, contribue à la compréhension progressive que nous avons de notre fonctionnement affectif et cognitif, ainsi que des modalités de notre agir. C'est à ce plan-là qu'un seuil peut amorcer une reconfiguration de notre attitude. Quand nous en prenons conscience *et y prêtons attention*, le moment de la *fluctuatio*, au niveau des affects comme des idées, semble être un moment propice non seulement à une meilleure compréhension de nous-mêmes mais aussi à une possible reconfiguration des causes qui nous déterminent à agir d'une certaine façon. Pourtant, c'est un état que les hommes fuient à première vue, en tant qu'il est aussi source d'insécurité, remettant en cause notre manière habituelle d'agir et de penser.

II. Les risques perçus et réels de la *fluctuatio* : un seuil non franchi

L'expérience de la contradiction de leurs croyances comme de leurs affects rappellent aux hommes d'une part leur propre composition et le risque de division qu'ils encourent quand les parties de leur corps sont affectées diversement, et d'autre part, l'incertitude qui caractérise leur point de vue et leur existence, en tant qu'ils sont déterminés par une multiplicité de causes dont ils ne peuvent pas connaître l'enchaînement singulier² et dont la puissance peut toujours surpasser la leur. Le premier et unique axiome de la quatrième partie de l'*Éthique* indique cette finitude indépassable des hommes :

Spinoza semble se distinguer par au moins deux aspects : (1) l'introduction de cette notion de *fluctuatio* qui suppose la *simultanéité* des affects, explique le doute et la composition d'autres états affectifs composés et (2) l'insistance sur la contrariété de notre puissance propre dans le phénomène de l'ambivalence.

1 E, V, 4, scolie : « tous les désirs qui nous déterminent à faire quelque action peuvent naître aussi bien d'idées adéquates que d'idées inadéquates (voir la prop.59, part.4) ».

2 L'appendice de la première partie de l'*Éthique* explique ainsi les nombreux préjugés qui résultent de cette ignorance des causes.

« 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 détruite. »

Au mieux, les hommes saisissent des lois générales selon lesquelles les événements ont une certaine régularité et tâchent de comprendre les propriétés communes des choses pour mieux s'y adapter. Mais en raison de la multiplicité des causes qui nous affectent, Spinoza conclut l'analyse des affects sur la condition qui est la nôtre le plus souvent en disant que :

« Nous sommes ballotés comme par des flots contraires, ignorant de ce qui nous attend et de notre destin. »¹

Dans ce même passage, Spinoza désigne la *fluctuatio* en termes de « conflits de l'âme » précisant par-là l'intensité affective que prend ce « flottement de l'âme » et la dimension douloureuse qu'il contient souvent, rappelant également la logique de l'obstacle à combattre. Face à cette situation inconfortable, voire douloureuse, plusieurs stratégies sont observables dans la vie des hommes.

Première stratégie et conséquence problématique possibles : la résistance à l'expérience contradictoire et à la remise en question qu'elle provoque. En effet, c'est en raison de l'insécurité que produit l'incertitude à nouveau révélée par la *fluctuatio* que les hommes ont tendance à résister aux modifications que suscite en eux l'expérience, à savoir des modifications dans leur façon de penser et de désirer. Cette résistance est en partie ce qui assure leur subsistance, quand les causes extérieures leur sont contraires, mais elle peut devenir obstination aliénante dans des croyances erronées et des comportements figés, comme nous l'avons montré en première partie. Cependant, cette résistance obstinée ne peut pas durer. Car les effets de cette attitude conduisent l'homme à un tel état d'impuissance qu'il est contraint de changer s'il ne veut pas mourir, ou alors des causes plus fortes encore contraignent l'homme à changer – c'est ce que nous avons compris avec l'analogie et l'expérience de la maladie. L'une des conséquences que tire Spinoza de l'axiome de la quatrième partie, c'est que l'homme est en réalité contraint de « s'adapter » à l'ordre commun de la nature. Mais, là encore, il peut subir passivement cette adaptation forcée, de manière douloureuse ou non, puisque nombre de passions sont aussi source de joie. Ou bien, il peut vivre cette adaptation en comprenant les modalités et en accordant sa propre puissance à celle des choses extérieures, ne serait-ce que par leur compréhension.

1 E, III, 59, scolie.

Lorsque les hommes subissent le rapport instable qu'ils ont aux choses et vivent des modifications de manière contrainte et passive, le changement qui peut se faire en eux reste tout à fait partiel ; c'est la deuxième conséquence problématique de la *fluctuatio* – un changement partiel et superficiel. Si les hommes changent en effet de croyance ou d'objet de désir sous la contrainte, leur attitude à l'égard de ces choses, elle, ne s'est pas modifiée. Ils se retrouvent donc à nouveau impliqués dans des liens d'attachement qui les asservissent aux nouvelles choses auxquelles ils se lient ainsi. Ils sont déterminés par des habitudes qui consistent en la seule incorporation d'une structure extérieure, potentiellement contradictoire avec leur véritable utilité, ou créant du moins une extrême dépendance vis-à-vis de leur environnement. Spinoza constate qu'il est en réalité très difficile de se libérer véritablement des liens d'attachement excessifs, ou de ce qu'il appelle les « amours immodérées », dans la mesure où, précisément, ces affects n'ont pas de contraires¹. Soit le désir excessif trouvera des moyens détournés de se réaliser, soit la contradiction continue d'être vécue sans mener à un réel changement – ce qui est particulièrement le cas avec la peur qui conduit à « faire ce que (l'on) ne veut pas »². La contrariété éprouvée dans l'expérience – l'avare obligé de jeter ses richesses par-dessus bord dans la tempête – ne crée pas de véritable *fluctuatio* à l'égard des richesses elles-mêmes, ni à l'égard de l'attitude générale de l'attachement excessif.

La peur, quand elle est redoublée, peut figer les hommes dans un état de « consternation », qui constitue une troisième conséquence possible de la *fluctuatio* :

« La consternation naît d'une double peur, on peut donc la définir plus commodément comme la crainte qui arrête l'homme stupéfait ou flottant de telle sorte qu'il ne peut éloigner le mal. Je dis stupéfait, en tant que nous comprenons que son désir d'éloigner le mal est réprimé par l'admiration. Et je dis flottant, en tant que nous concevons que ce même désir est réprimé par la peur d'un autre mal qui le tourmente tout autant : d'où vient qu'il ne sait lequel des deux écarter. »³

Si nous nous souvenons que l'admiration consiste en une suspension de l'âme à une unique pensée, nous retrouvons là le mécanisme de l'attachement excessif, devenu obsessionnel. Celui qui prend conscience des effets néfastes de son addiction par exemple, est en même temps toujours suspendu à l'idée obsessionnelle de l'objet de son addiction. Le désir d'éloigner le mal, qui est né d'une amorce de compréhension, est aussitôt réprimé par la force de l'obsession. Si une ambivalence peut néanmoins s'instaurer, à force de faire l'expérience répétée des effets

1 E, III, 56, scolie : « ces affects (l'ambition, la gourmandise, l'ivrognerie, l'avarice et la lubricité) en tant que nous les distinguons des autres seulement par l'objet auquel ils se rapportent n'ont pas de contraires. »

2 E, III, définition des affects, 48, explication : « Le peureux, enfin, fait ce qu'il ne veut pas. »

3 E, III, définition 42, explication.

néfastes par exemple, ou bien en nouant d'autres liens qui permettraient de retrouver un équilibre plus sain, la peur de l'incertitude de ces autres relations peut aussi resurgir, redoublant la peur de pâtir des effets néfastes de l'addiction et concurrençant le désir d'en sortir. Dans cette situation, tant qu'aucun affect en jeu n'est plus puissant que les autres, ce flottement de l'âme fige les individus dans une impossibilité d'agir pour éviter le mal pourtant perçu. En même temps, cet état d'équilibre figé n'est pas non plus durable puisqu'en raison de leur situation, les hommes sont sans cesse affectés par diverses choses. D'autres événements décident donc de l'issue de la *fluctuatio* qui s'est momentanément figée. Ce peut être des événements secourables. Car, si l'individu concerné n'est pas encore en mesure d'opposer à son attachement excessif des affects et une attitude déterminés par sa « force d'âme », lui permettant la modération et la retenue, d'autres hommes, ainsi que certains dispositifs, comme les institutions politiques par exemple, peuvent l'aider à instaurer d'autres habitudes qui le conduisent à développer cette force d'âme¹.

Sans ces habitudes vertueuses et transitionnelles – qui assurent le changement progressif, comme nous le montrerons en troisième partie – les hommes oscillent sans cesse entre l'espoir et la crainte, au gré des événements qu'ils rencontrent. C'est en réalité la condition que partagent la plupart des hommes et qui constitue la quatrième conséquence problématique du flottement de l'âme – la perpétuelle oscillation. Les hommes vivent alors leur existence dans la plus grande insécurité et avec une certaine discontinuité temporelle, du fait de cette suspension successive aux signes d'espoir et à la crainte d'un mal. Si la sécurité naît de la stabilisation de l'espoir et correspond alors à la joie constante de l'assurance de l'avenir, l'insécurité manque de cette assurance : les hommes oscillent encore entre l'espoir que l'avenir soit heureux et la crainte qu'il soit malheureux². Dans les deux cas, ils dépendent, tout à fait passivement, de cette issue. Or, cet état de déséquilibre qui maintient l'insécurité est difficilement tenable : les hommes cherchent spontanément, et le plus souvent inconsciemment, à en sortir, ce qui explique la tendance qu'ils ont à s'attacher à quelque chose qui leur semble accessible et dont la jouissance est assurée. Cette quatrième conséquence explique la première – la répétition de liens d'attachement excessifs – et il devient évident que les quatre conséquences que nous avons analysées s'enchaînent les unes aux autres, empêchant les hommes de vivre la *fluctuatio* comme un moment de remise en question potentiellement libérateur.

1 E, III, 56, scolie.

2 Pour déduire cette définition de l'insécurité, que Spinoza ne définit pas directement, nous nous appuyons sur l'*Éthique*, III, 18, scolie 2 où « espoir », « crainte » et « sécurité » s'articulent.

Cette logique incite également la psychologue Joyce Mac Dougall à rapprocher les comportements excessifs de l'addiction d'un comportement stratégique commun aux hommes et résultant de leur situation ontologique et de leur condition existentielle. Elle définit ainsi, dans son article sur « l'économie psychique de l'addiction », « l'économie addictive » comme « la décharge rapide de toute tension psychique », et elle souligne « l'étendue des conduites de fuite addictive *chez tout un chacun* »¹. En écoutant ses patients, elle réalise que la réaction addictive, entendons ici l'acte compulsif répété, a lieu en réaction soit à une émotion trop intense (ce qui a lieu dans l'admiration), soit à une indécision émotionnelle (le flottement de l'âme) – le patient ne sait plus dire quelle émotion domine en lui à ce moment-là, quel affect serait susceptible de déterminer en lui une attitude cohérente. Se déterminer alors rapidement à une action, *n'importe laquelle*, permettrait de sortir d'une tension psychique insoutenable. Cette stratégie de fuite, qui passe par l'action, devient problématique lorsqu'elle est, en permanence et toujours de la même façon, « la seule solution », définissant dès lors exclusivement l'identité et la singularité de l'existence de celui qui agit ainsi.

L'insécurité qu'il provoque révèle que le phénomène de la *fluctuatio* vient en réalité réinterroger quatre rapports constitutifs de l'unité et de l'identité des individus : le rapport aux choses extérieures, le rapport entre les parties de notre propre corps, le rapport aux autres hommes et le rapport au temps, ou aux choses en tant que nous les rencontrons dans le temps. Ces différents rapports, en tant qu'ils font l'objet de liens durables, instituent chez les hommes des habitudes qui, nous l'avons vu, sont constitutives de cette unité et de cette identité qui caractérisent chaque homme. Mais dans ces conditions, unité et identité dépendent de la continuité de ces liens, au moins par l'imagination, ou la mémoire, et par l'habitude. Dès lors que l'habitude est contredite, le lien est rompu, et l'unité et l'identité de l'individu sont elles-mêmes déstabilisées. C'est ce qui a lieu dans la *fluctuatio animi* : ce que nous croyions aimer, qui orientait notre désir et nos actions, qui définissait notre mode de vie, est soudainement associé à un affect de haine, remettant en cause notre désir, nos actions, notre mode de vie. Le narrateur du prologue du TRE en fait l'expérience. La déstabilisation de ses habitudes affectives et cognitives devient, pour lui, l'occasion d'une remise en cause l'ouvrant à la question existentielle² : « comment vivre ? » et « quel bien rechercher ? ». Le questionnement est bien

1 Joyce MacDougall, « L'économie psychique de l'addiction », *Revue française de psychanalyse* 2004/2 (Vol. 68), p.514. Nous soulignons.

2 Ici, on peut rapprocher l'« occasion » du deuxième sens qu'y voit Julie Henry, lequel dépend non seulement des circonstances mais aussi de l'état de l'individu, qui est comme « prêt à changer ». Cf. Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique*, op.cit., p.275.

existentiel en tant qu'il suppose une reconfiguration du rapport à soi. Il ne s'agit pas seulement de réorienter son désir vers un autre objet, d'acquiescer une autre habitude. Mais il s'agit de concevoir et de vivre autrement ses liens aux choses et aux autres, et d'instituer autrement les habitudes constitutives de son unité, de son identité *et* de son autonomie, afin de ne plus être « sous l'autorité de la fortune », selon la définition de la servitude, mais sous l'autorité de soi-même.

III. La *fluctuatio* comme lieu de remise en cause de soi

Si l'on met en regard les quatre types de rapports éprouvés dans la *fluctuatio* avec l'expérience de seuil existentiel que traverse le narrateur du TRE, on comprend mieux comment le rapport à soi est lui-même mis en cause de manière cruciale dans la *fluctuatio*, devenant le pivot du passage effectif de ce seuil.

L'analyse que nous proposons ici des quatre types de rapport, révélés par les différentes expériences de *fluctuatio*, ne respecte pas la chronologie et la dimension temporelle, pourtant essentielle, du seuil existentiel décrit dans le TRE. Nous reviendrons à la fin de cette analyse sur les étapes d'une telle transition et nous montrerons alors en quoi la prise en compte de l'« itinéraire » progressif du narrateur relève bien de ce que nous avons appelé l'approche existentielle. L'originalité de l'interprétation que Pierre-François Moreau propose du prologue consiste précisément à prendre en compte cette temporalité irréductible selon laquelle l'expérience s'agence, ne pouvant produire ce qu'elle produit que par cette progression temporelle¹.

1. Rapport aux choses et à son propre corps

Dans le premier cas de figure où la *fluctuatio* apparaît, c'est la manière dont nous sommes affectés et dont nous percevons les choses qui crée ce flottement. Soit, nous sommes affectés de manière contradictoire par *deux* choses qui *se ressemblent* et dont nous avons attendu qu'elles nous affectent semblablement – le flottement a lieu « par accident » en raison de cette ressemblance perçue. Soit, les affects contraires sont dus à une même chose mais qui nous affecte simultanément de deux façons contradictoires. Cette contradiction affective issue d'une unique cause extérieure s'explique alors par la composition de notre propre corps. Deux

¹ Pierre-François Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, op.cit., p.65-67. La notion d'« itinéraire » vient de cette prise en compte de la temporalité singulière du seuil franchi.

parties peuvent être affectées de deux façons contraires, ou encore une partie peut être affectée de manière positive alors que cet affect nuit au corps entier.

C'est notre appréhension de la nature des choses et de nos propres affects qui est remis en question ici : si une chose est à la fois source de joie, nous paraissant donc bonne, et source de tristesse, nous conduisant à la considérer comme un mal, qu'en déduire quant à la nature de cette chose et à l'attitude que nous devons avoir à son égard ? Sans être aussi explicites, le questionnement puis le raisonnement du narrateur du TRE sont semblables. En effet, celui-ci constate que les biens ordinaires, que lui et la plupart des hommes poursuivent avec affairement, sont *en fait* « vains et futiles », étant source de crainte en raison de leur caractère périssable et, surtout en raison de l'attachement excessif qu'ils suscitent chez les hommes. Il en déduit que les choses ne sont pas bonnes ou mauvaises en elles-mêmes mais en raison de ces effets sur lui¹. Une fois qu'il a envisagé la possibilité d'un autre type de bien à désirer, le narrateur se dit « contraint de chercher quel parti (est) le plus utile »². Autrement dit, l'expérience de la *fluctuatio* vient remettre en question l'origine et l'adéquation de nos jugements de valeurs et, avec elles, l'adéquation de nos désirs – sont-ils orientés vers ce qui est véritablement utile pour nous ou seulement vers ce qui nous paraît bon, de manière potentiellement erronée ?

Quand une même chose nous affecte diversement, cette question de l'utilité se précise : il ne s'agit pas seulement de tirer certains avantages des choses que nous recherchons mais de veiller à conserver l'équilibre et la santé de notre corps entier dans la durée, comme nous l'avons compris précédemment. Après une première étape de remise en question, le narrateur commence par revenir aux biens ordinaires dont les avantages n'en restent pas moins réels. Mais l'utilité comprise au sens qu'exige la santé du corps entier, suppose que l'usage de ces biens soit ordonné à l'effort essentiel de l'homme pour persévérer dans son *être*, plutôt que d'être déterminé par la seule persévérance d'une partie du corps, à un moment donné. La *fluctuatio* peut donc être également un moment de prise de conscience de soi comme corps complexe mais unifié, capable d'un équilibre global et durable.

De la mise en cause de ces deux rapports – aux choses et entre les parties de son propre corps – résulte une même question, qui devient une exigence existentielle : « que puis-je désirer tout en veillant à mon intégrité ? » Dans la mesure où l'exigence émerge de la contradiction affective, ou du fait que notre nature propre est contrariée, elle consiste avant tout à chercher

1 TRE, §1 : « L'expérience m'avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles ; je voyais qu'aucune des choses, qui étaient pour moi cause ou objet de crainte, ne contient rien en soi de bon ni de mauvais, si ce n'est à proportion du mouvement qu'elle excite dans l'âme (...). »

2 TRE, §2.

une alternative à cette situation, où notre puissance ne soit plus entravée ; ce qui suppose avant tout de connaître la nature des choses, leurs effets sur nous, ainsi que notre propre nature et nos capacités. Cela explique que nous exprimions l'exigence existentielle en termes de « pouvoir » et non de « devoir ». La *possibilité* de l'alternative envisagée, ou même simplement espérée, et la *capacité* que l'on découvre et développe en soi par ce seuil existentiel, en indiquent l'issue. Deux niveaux de réponse se dessinent alors, impliquant deux types de rapport à *soi* selon deux dimensions temporelles de l'existence. Ces deux niveaux de réponses engagent, enfin, un effort de progression dans la connaissance et un effort d'attention continu.

La recherche de l'objet adéquat de notre désir, c'est-à-dire l'objet conforme, et non contraire à notre propre effort, implique la prise en compte de notre nature aussi bien en tant qu'homme qu'en tant qu'individu singulier qui évolue dans le temps. Notre « existence » est à la fois la trajectoire continue, d'une durée déterminée, au cours de laquelle nous pouvons vivre plus ou moins authentiquement, relativement à ce que peut un homme, *et* le fait d'exister et de faire effort pour exister à chaque instant – ce que Spinoza appelle l'« essence actuelle », comme nous l'avons montré en première partie. Le questionnement existentiel relatif à « ce que je peux désirer en veillant à mon intégrité » engage notre existence entière dans une nouvelle direction – le narrateur du TRE recherche un bien véritable, capable de lui procurer une joie durable et stable. Il institue pour cela les moyens de parvenir peu à peu à ce bien. C'est également ce bien véritable et les moyens de l'atteindre que l'*Éthique* met au jour à partir de l'étude de la nature de l'homme et en particulier de son esprit. Dans la mesure où notre puissance se déploie quand nous comprenons, ce bien véritable suppose un effort de connaissance. Mais le questionnement existentiel qui émerge dans notre rapport aux choses et à notre corps nous engage aussi à être plus attentif à notre propre état, à chaque instant, afin de percevoir, par l'expérience même, ce qui entrave et ce qui aide notre puissance de manière variable, au fil du temps, c'est-à-dire selon les circonstances de notre existence.

Repensons au phénomène de la satiété et du dégoût¹ : quelque chose que nous apprécions, que nous sommes donc disposés à désirer, devient source de dégoût quand nous continuons de le consommer ou d'en user alors même que l'état de notre corps a changé et n'est plus aidé par la présence de cette chose. Prêter attention à ces changements d'état du corps permettrait d'ajuster nos désirs, et d'ancrer la dynamique d'un changement existentiel dans le mouvement propre du corps lui-même. Spinoza fait appel à la force d'âme, qui est une action, pour modérer les désirs excessifs qu'aucune passion contraire ne peut réprimer mais il se

1 E, III, 59, scolie.

dessine ici une issue complémentaire qui consiste à être attentif aux manifestations de sa propre puissance et à discerner plus régulièrement et plus rapidement, dans les situations de flottements, ce qui soutient véritablement notre effort. Cette issue complémentaire se fonde de nouveau sur cette polarité sous-jacente de la santé et de la maladie, la santé devant être comprise en un sens fort, soit comme la capacité de maintenir et de faire évoluer un équilibre dynamique, par le développement de ses aptitudes et l'institution de nouvelles manières d'agir et de penser¹. Cependant, cette voie corporelle est bien complémentaire et non exclusive de la démarche de compréhension et de constitution d'une affectivité active. Elle doit être empruntée avec prudence, dans la mesure où le corps, disposé par de multiples causes, n'est pas toujours « lisible » et peut conduire à se tromper quant à ce qui nous est vraiment utile.

2. Rapport aux autres et à sa vie en tant qu'homme

Spinoza présente un deuxième cas de figure où la *fluctuatio* trouve son origine dans notre rapport aux autres hommes :

« Si nous imaginons que quelqu'un aime, ou désire, ou a en haine, quelque chose que nous-même aimons, désirons ou avons en haine, par là même nous aimerons, etc., la chose avec plus de constance. Et si nous imaginons qu'il a en aversion ce que nous aimons, ou inversement, alors nous pâtirons d'un flottement de l'âme. »²

L'analyse des facteurs de l'attachement a déjà souligné l'importance du rapport aux autres hommes que nous imitons et dont nous attendons la reconnaissance. Ce que les autres aiment renforce nos propres liens d'attachement et conforte notre propre structure affective. Nous imitons les autres en tant que nous les aimons mais aussi en tant qu'ils sont seulement semblables à nous.

À première vue, la *fluctuatio* est de nouveau source d'un déséquilibre inquiétant dans la mesure où la contradiction qui peut avoir lieu entre les affects de deux individus ébranle en même temps leur structure affective respective. La plupart du temps, l'inconfort de ce flottement encourage l'ambition par laquelle les hommes s'efforcent de faire que les autres aiment ce qu'ils aiment. Mais cela ne fait qu'empirer la situation puisque, tous les hommes ayant tendance à faire cela, ils deviennent insupportables les uns aux autres et « se font obstacle »³ mutuellement. Or, la convenance affective entre les hommes étant aussi la

1 Nous revenons ainsi à la polarité que définit Canguilhem où la santé est la capacité à produire de nouvelles normes permettant de s'adapter à un environnement changeant, et la maladie, la réduction de cette capacité, en tant qu'elle est entravée par certains aspects de cet environnement. Cf. *Le normal et le pathologique*, op.cit., p.77.

2 E, III, 31.

3 E, III, 31, scolie.

condition de leur coopération et de l'utilité décuplée qu'ils trouvent à vivre ensemble¹, la contradiction affective produit donc aussi une incertitude quant à la pérennité du lien aux autres. Mais la *fluctuatio* peut de nouveau être le lieu d'une remise en question de l'adéquation de nos désirs et de la nature du rapport que nous avons à nous-mêmes et aux autres. La question qui devient *exigence* existentielle consiste ici en ceci : « que puis-je désirer en tant qu'homme et non seulement en imitant mes semblables ? »

La réorientation du désir qui peut s'amorcer à partir de cette remise en question ne fonde plus tant l'unité du sujet mais plutôt sa singularité et sa consistance propre. Il ne s'agit pas de se démarquer des autres, en revendiquant une particularité par le choix d'autres objets de désir et d'attachement. Une telle issue d'un seuil existentiel ne conduiraient pas encore à un cheminement éthique, ni ne permettrait une réelle libération puisque celle-ci n'est possible que si la remise en question conduit les hommes à désirer ce qui soutient véritablement leur effort, selon leur nature humaine. La singularité et la consistance acquises reposent sur cette adéquation de la vie singulière avec sa nature propre, et consistent à ne plus être dépendant, au sens d'un asservissement, à cette logique d'imitation affective et de reconnaissance, mais à suivre plutôt les désirs nés de la raison.

Les processus d'imitation et de reconnaissance peuvent soutenir ces désirs-là, et fonder une autre convenance entre les hommes. Mais cette réorientation des désirs conduit aussi l'homme libre à constater, assumer et gérer la discordance qu'il peut y avoir entre d'une part, sa propre configuration affective, et par conséquent son mode de vie, et d'autre part, les passions et le comportement des hommes qui agissent encore selon leur « désir aveugle ». Spinoza indique ainsi l'attitude que l'homme libre, ou en cours de le devenir, doit adopter à l'égard des ignorants passionnés qui continuent de nourrir des liens de dépendance². Car le maintien d'un lien social reste plus utile que la vie solitaire, même pour celui qui a développé sa puissance de penser et d'agir³. Pourtant, le maintien d'un tel lien malgré la discordance de l'attitude passionnée de la plupart des hommes avec ceux qui agissent davantage selon la raison n'est pas toujours possible – non pas que les hommes libres quittent la communauté des hommes passionnés mais cette communauté même ne supporte pas les hommes libres qui ne concourent plus au fonctionnement social *passionnel*, et que nous pouvons dire délirant et asservissant,

1 Nous l'avons montré à partir de TP, II, 13 et E, IV, 18, scolie 2, en étudiant la spécificité des relations humaines, et en particulier la coopération, p. 164-167.

2 E, IV, 70 : « L'homme libre qui vit parmi les ignorants s'emploie autant qu'il le peut à décliner leurs bienfaits. »

3 E, IV, 73 : « L'homme que mène la raison est plus libre dans la cité, où il vit selon le décret commun, que dans la solitude, où il n'obéit qu'à lui-même. »

d'après ce que nous avons expliqué précédemment. La singularité de ces hommes dits libres les démarque alors de fait de la plupart des autres hommes avec lesquels ils vivent. Cette situation est mise au jour et se comprend avec l'exemple extrême des martyrs justes dont il est question au chapitre XX du TTP. Or, ce qui est intéressant, c'est que cette confrontation aux autres hommes, encore pris dans le jeu des passions, conduit à nouveau à un seuil existentiel, mais cette fois-ci à un seuil de confirmation plus que de remise en question.

Les martyrs auxquels Spinoza fait référence à la fin du TTP se caractérisent par leur « constance » et sont dits « honnêtes », ce qui indique doublement qu'ils agissent librement, c'est-à-dire selon la raison, et non pas à cause d'un endoctrinement qui les aurait disposés à un attachement excessif, comme c'est le cas des sujets décrits dans la préface du TTP¹, et en un certain sens des martyrs hébreux, décrits au chapitre XVI². La constance caractérise en effet « celui qui pratique le bien par vraie connaissance et amour du bien » et « agit librement »³. Elle qualifie l'âme (*anima*) de celui qui agit et ne désigne donc pas tant la régularité, voire la rigidité d'une seule attitude ou d'un unique comportement, mais plutôt l'autonomie d'un principe d'action et d'une manière de juger. Elle consiste en effet à agir et à juger en connaissant et en recherchant le bien, au lieu de se laisser déterminer par les craintes variables des causes extérieures. La constance du martyr s'explique également par l'« intégrité » de ses mœurs, ce qui le distingue des « cupides, des flatteurs et autres hommes sans force morale »⁴ qui feignent la loyauté et vivent dans la duplicité ou l'illusion en obéissant à des lois tyranniques par ambition ou crainte de la mort. Au contraire, celui qui agit avec constance, recherchant le vrai bien qu'il connaît, ne se laisse pas asservir à ces lois et détourner de son bien par la crainte de la mort ou l'espoir de la richesse et de la gloire vaine. C'est cette « intégrité » et la « constance » qui en résulte que nous avons désignées comme constituant la consistance du sujet. Elles sont à la fois le moyen et le signe de sa liberté. Quant à la caractéristique de l'honnêteté, elle confirme que ces individus mis à mort vivent selon la raison en tant que cette fois-ci qu'ils sont

1 TTP, préface : les sujets trompés par l'idéologie d'un gouvernement tyrannique « combattent pour leur servitude comme si c'était pour leur salut et tiennent non pour une honte, mais pour le plus grand honneur, de gaspiller leur sang et leur vie pour la vanité d'un seul homme ».

2 TTP, XVI, 21-22 et XVII, 23. Les martyrs défendent la liberté de leur État face à des conquérants et leur constance est due davantage à la force de leur structure affective, déterminée par les lois et les institutions mosaïques qui les a disposés à aimer à ce point leur patrie et à haïr à ce point les nations étrangères, qu'ils préfèrent mourir plutôt de supporter un pouvoir étranger et voir leur nation disparaître. Pour une comparaison plus détaillée du martyr des hébreux et du martyr des hommes justes, je me permets de renvoyer à une étude que j'ai rédigée précédemment : « La constance du martyr : repenser la libre acceptation de sa mort », dans *Lectures du Traité Théologico-politique. Philosophie, religion, pouvoir*, Domenico Collaciani, Blanche Gramusset-Piquois et Francesco Toto (dir.), Paris, L'Harmattan, 2021.

3 TTP, XX, 11.

4 TTP, XX, 11.

reconnus par les autres hommes vivant eux-mêmes de cette façon. En effet, est « honnête ce que louent les hommes qui vivent sous la conduite de la raison »¹. Le martyr juste suscite donc l'amour des justes² et c'est alors sa vertu propre qui est reconnue.

Cette vertu et cette constance, loin de conduire à l'insoumission déterminée par les passions³, disposent habituellement à la loyauté puisqu'elles déterminent le plus souvent une obéissance libre, qui consiste à agir conformément aux lois en connaissant leur raison et leur nécessité⁴. L'obéissance libre se distingue de l'obéissance par crainte qui asservit au lieu d'assurer le bien et la liberté de celui qui obéit. Cependant, la constance de l'âme apparaît comme une forme d'insoumission lorsque les lois elles-mêmes contredisent la nature humaine et leur propre raison d'être⁵, lorsqu'elles ne déterminent les hommes qu'à la soumission en étant le fruit d'un décret particulier d'un souverain tyrannique et non plus l'objet d'un consentement commun. Un tel pouvoir, qui dirige par le jeu des passions et par l'idéologie, au détriment des sujets, conduit à la mise à mort des citoyens justes qui manifestent cette liberté d'âme et en appellent à une liberté politique pour tous.

Précisément, ces martyrs peuvent être dits « martyrs de la liberté », selon l'expression de Pierre-François Moreau⁶, puisqu'ils ne meurent pas en raison de la contradiction qu'il y aurait entre une vérité particulière qu'ils défendent, objet de leur propre attachement, et la vérité la plus communément admise, socle de la communauté passionnée. Ils meurent en raison de la liberté – à la fois celle qu'ils manifestent par leur vie et leurs idées et celle qu'ils espèrent voir instaurée pour tous les hommes, de telle façon que chacun puisse faire l'épreuve de contradictions fécondes avec les autres, conduisant à une remise en question de soi. Le premier sens de liberté caractérise celui qui a effectivement réorienté sa vie et la conduit selon la raison. Le deuxième sens relève plutôt de la liberté politique, comme droit, qui permet aux hommes de penser par eux-mêmes et donc d'avoir la possibilité de se remettre en question, de développer leur puissance de penser. La liberté en ce deuxième sens est une condition politique de la liberté au premier sens. C'est pourquoi nous l'étudierons davantage en troisième partie, comme l'un

1 E, IV, 37.

2 TTP, XX, 16.

3 Spinoza la nomme *contumacia*.

4 TTP, IV, 2.

5 Spinoza interroge les limites des lois civiles et du droit de la cité relativement à la nature des sujets : celle-ci ne peut pas leur ordonner « ce qui fait horreur à ce point à la nature humaine qu'elle le considère comme pire que tout mal » (TP, III, 8) ; elle s'expose ainsi aux séditions et à la désobéissance des sujets. Voir aussi TTP, XVII, 1-3.

6 Pierre-François Moreau, « Spinoza et le martyr », dans Frank Lestringant et Pierre-François Moreau (ed.), *Martyrs et martyrologes*, *Revue des Sciences humaines*, N° 269, 2003, pp.231-244.

des moyens à instituer pour permettre à chacun de vivre des seuils existentiels et afin d'accompagner le cheminement qui peut s'y amorcer.

La mort physique acceptée par ces martyrs justes s'explique par leur constance en tant que ce serait pour eux une autre forme de mort, plus grave encore, que de renoncer à ces deux libertés, et avec elles, à une vie humaine, qui suppose la liberté de penser, tout autant qu'à une vie authentique, menée selon les principes de la raison. Ainsi, « ceux qui savent qu'ils sont justes ne craignent pas la mort »¹, entendons la mort physique qui leur est infligée. Ils ne vont pas non plus à son devant mais persévèrent au contraire dans la vie authentique à laquelle ils ne peuvent pas renoncer, faisant face au risque que les circonstances mettent effectivement fin à leur existence. Car l'homme qui connaît les conditions d'une vie humaine et qui a entrepris de vivre selon la raison ne peut plus se laisser aliéner dans des formes de vie qui nient sa nature propre et entravent tout développement de sa puissance de penser et d'agir d'une manière adéquate. En ce sens, nous pouvons dire que certains seuils franchis semblent irréversibles, *s'ils sont suivis* d'une persévérance qui ancre en eux de nouvelles attitudes.

Cependant, des épreuves comme celle de la menace de mort pour ces citoyens libres d'esprit, peuvent susciter à nouveau un seuil existentiel. Cette menace constitue une force extrêmement puissante d'opposition au désir actif qu'ont ces hommes libres de persévérer dans la recherche du bien véritable et dans une vie conduite par la raison. Ces derniers se voient contraints, eux aussi, de réinterroger et de discerner ce qui est réellement le plus utile : continuer d'être en vie, avec d'autres, mais obéir, pour cela, à des lois asservissantes² qui conduisent à une forme de mort psychique et contraignent à renoncer à une vie authentiquement humaine, *ou bien* persévérer dans cette vie authentique au risque d'être mis à mort. Nous nous efforçons de ne pas dire que les martyrs « acceptent », ou encore moins « choisissent », la mort physique car c'est bel et bien leur effort positif pour persévérer dans ce qu'est désormais leur vie – cette vie libre – qui détermine leur attitude. Leur mort est l'effet d'une cause extérieure tout à fait étrangère à eux puisqu'elle contredit leur existence même.

Alors que le suicide, quelle que soit la forme qu'il prend et la manière dont les sujets l'expriment, est le signe d'une impuissance. Spinoza l'explique par le fait que notre désir a été déterminé par des causes contraires à notre nature³. La *pensée* du suicide, ou plus précisément

1 TTP, XX, 13.

2 Spinoza lui-même affirme qu'il est préférable aux hommes libres d'obéir à des lois qui ne sont pas pleinement rationnelles plutôt que de vivre seuls (E, IV, 73), ou de désobéir et une obéissance absolue à l'État est requise (TTP, XVI, 8).

3 E, IV, 20, scolie : « Personne, dis-je, par la nécessité de sa nature et sans y être contraint par des causes extérieures, ne répugne à s'alimenter, ou bien ne se suicide (...). »

les affects qui peuvent y conduire, comme le désespoir, sont susceptibles de provoquer un seuil existentiel à la manière de la maladie, permettant une remise en question de soi et de sa manière de vivre. C'est en cela que l'issue du suicide peut parfois apparaître comme le choix, ou la résolution d'un sujet actif, qui a considéré avec réflexion la nature et l'état des choses. Mais une telle issue révèle plutôt la puissance des causes extérieures relativement à l'effort propre de celui qui finalement se suicide. Au regard de l'expérience des martyrs et des différentes significations que peut avoir la mort, on pourrait penser que celui qui se suicide préfère ce qui apparaît à ses yeux comme un moindre mal : mourir physiquement plutôt que d'endurer des souffrances extrêmes, physiques ou psychiques, une vie qu'il peut juger ne plus être humaine, ou vivable. Seulement, cette pensée naît précisément de l'impuissance à considérer une autre manière de vivre possible, un autre bien. L'apparente symétrie entre le choix du suicide et la constance du martyr n'est donc qu'illusoire dans la mesure où l'un et l'autre révèle des dynamiques inverses : celui qui se suicide est doublement vaincu par les causes extérieures et voit sa nature contrariée au plus haut point, tandis que celui qui vit le martyr persévère dans la « vraie vie » et rencontre une cause qui met fin à son existence¹.

Cependant, le choix de rester en vie, s'il est fait par peur de la mort et non par aspiration à vivre, et même à vivre autrement, constitue une issue avortée du seuil existentiel qui est en jeu : elle témoigne également de la grande passivité de celui qui agit ainsi et le changement est plus difficilement amorcé. Enfin, l'idée selon laquelle une tentative de suicide échouée ou l'expression du désir de se suicider est un « appel à l'aide », indique peut-être, au moins pour ce qui est de l'expression du désir de se suicider, que l'effort de persévérer dans son être a encore une certaine puissance chez cet individu qui appréhende, même confusément, que cet effort peut être soutenu par d'autres causes extérieures, les autres hommes étant les plus utiles à ce soutien.

Ces deux situations – celle du martyr juste et celle du suicide – constituent, ou ont pu impliquer un moment de seuil existentiel pour ceux qui les vivent mais aussi pour les autres hommes qui en sont témoins. Il peut être de nouveau question d'un seuil de confirmation – pour les autres hommes justes qui assistent au martyr de celui qu'ils reconnaissent comme étant libre et honnête, c'est-à-dire vivant selon la raison. L'épreuve de la mort d'un semblable peut

¹ Il faudrait néanmoins se demander si certains suicides ne sont pas comparables au martyr issu d'une constance d'âme. Quand la maladie par exemple est incurable, le malade qui prend conscience de son état, le comprend, peut faire preuve d'une certaine sagesse et liberté d'âme tout en restant impuissant à lutter contre cette cause qui entrave et amoindrit son effort propre. Cela réinterroge le statut que Spinoza accorde à la médiation qu'est la subjectivité dans l'acte qui conduit à mourir : même vaincu par des causes extérieures, celui qui se suicide *se* donne la mort, alors que le martyr est mis à mort. La frontière est ténue.

les réinterroger dans leur propre effort pour persévérer dans cette vie authentique et les conforter dans cet effort. On retrouve alors le sens étymologique du martyr¹ qui a valeur de témoignage – ici, de la vraie vie et des conditions nécessaires à une vie humaine. C’est en cela aussi que les lois tyranniques qui conduisent au martyr des justes sont contre-productives au plan politique puisqu’un tel martyr peut renforcer la puissance des autres justes, susceptibles de résister au pouvoir. Ce seuil de confirmation vécu par les autres justes peut conduire néanmoins à une remise en question, personnelle et collective, d’ordre pratique, social et politique, quant aux moyens à utiliser pour vivre effectivement plus libre et selon la raison. Le martyr, s’il témoigne d’une certaine constance, n’en reste pas moins une mort, soit un échec de l’effort à persévérer dans son être *en raison des circonstances*. Ce sont ces circonstances, en particulier les institutions partagées, que les hommes peuvent remettre en cause et désirer changer.

Enfin, outre les autres hommes justes, tout homme peut être interpellé par le martyr des hommes libres et le vivre à son tour comme un seuil existentiel venant réinterroger sa propre existence et, en l’occurrence, sa manière d’obéir et de vivre avec d’autres, à moins qu’un tel spectacle ne renforce la peur de la mort et l’obéissance servile au pouvoir tyrannique. Celui-ci peut en effet se servir de telles mises à mort pour consolider l’obéissance des sujets au moyen de la peur. Chez les sujets qui sont interpellés et remis en question par une telle expérience, la *fluctuatio* se compose de l’indignation, de la pitié et de la peur.

L’expérience de la discordance, entre sa propre affectivité et manière de vivre et celle des autres, interpelle et peut amener les hommes à se remettre en question, à se rapporter à eux-mêmes non seulement selon leurs affects du moment, ni seulement selon leur identité particulière, souvent liée à l’identité commune du groupe ou de la société dans laquelle ils vivent, mais selon ce qu’ils perçoivent de leur nature humaine et de la vie qu’une telle nature implique, ou exige du point de vue existentiel.

3. Rapport au temps et à l’incertitude de son existence

Le troisième cas de figure dans lequel la *fluctuatio* apparaît est particulier dans la mesure où l’ambivalence affective y semble inévitable et où il est transversal aux deux premiers cas de figure que nous avons étudiés : il s’agit du rapport des hommes au temps, et plus précisément

¹ En grec, le terme *μαρτυριον*, repris par le latin ecclésiastique avec le terme *martyrium*, a le sens de « témoignage », « preuve ». Il s’agit dans ce contexte du témoignage du Christ de la part des premiers chrétiens martyrs mais le sens s’est élargi en fonction de ce dont témoignent les martyrs en question.

à l'avenir. Connaissant difficilement l'enchaînement des causes qui déterminent nécessairement l'existence des choses et la succession des événements, les hommes ont tendance à les percevoir comme contingentes et, par conséquent, à espérer et craindre ce qui advient. Or, précisément, « il n'y a pas d'espérance sans crainte ni de crainte sans espérance »¹. Ces deux affects contraires sont en même temps inséparables dans la mesure où ce dont on espère la venue fait aussi l'objet d'une crainte – celle que cela n'arrive pas, et inversement, ce que l'on craint est objet d'un espoir d'en être délivré. L'incertitude qui caractérise le rapport des hommes aux choses en tant qu'ils les appréhendent dans le temps, semble condamner ces derniers à l'ambivalence affective, entre l'espoir et la crainte. Et c'est bien souvent, comme nous l'avons montré précédemment, pour échapper à cette incertitude fondamentale de leur existence que les hommes s'attachent à des superstitions alimentées par des signes qu'ils croient percevoir dans le cours des événements², ainsi qu'à des choses qu'ils croient pouvoir posséder.

Les relations entre les hommes sont plus particulièrement perçues comme incertaines, dans la mesure où les hommes se croient libres, ne percevant pas la multiplicité des causes qui déterminent les autres, comme eux-mêmes, à agir de telle ou telle façon, et souvent de manière inconstante en raison du faible équilibre interne qu'ils ont pour faire face à ces causes extérieures. L'étude et l'interprétation des addictions comme des « pathologies du lien »³ montrent comment les hommes, pour fuir cette inconstance des relations humaines, et l'incertitude que celle-ci produit, sont tentés de s'attacher à des biens apparemment disponibles et maîtrisables. Mais ce que les hommes constatent, comme le fait le narrateur du TRE lui-même, c'est que l'incertitude est inévitable et que l'oscillation de la crainte et de l'espoir demeure quel que soit l'objet auquel on s'attache. Le désagrément de la crainte omniprésente dans cette ambivalence peut alors pousser les hommes à réinterroger l'origine de cette crainte et à remettre en cause leur rapport aux choses et à soi dans le temps, soit leur rapport à cette incertitude fondamentale. La question existentielle que pose ce dernier cas de figure de *fluctuatio* est celle-ci : « que puis-je désirer et, surtout, comment dois-je désirer pour ne plus réagir à l'incertitude mais agir selon ma nature dans l'incertitude qui est celle de ma condition ? »

Si nous revenons au prologue du TRE, nous comprenons plus précisément comment l'ambivalence affective peut être motrice dans le franchissement du seuil existentiel qui est

1 E, III, 50, scolie.

2 La préface du TTP explique cette genèse de la superstition à partir de cette condition commune des hommes.

3 Le terme de « pathologie du lien » a été introduit en France par la psychanalyste Joyce Mac Dougall en particulier et est utilisé principalement par les thérapeutes et chercheurs qui expliquent la genèse des addictions à partir de la théorie de l'attachement.

décrit, et ce à chacune de ses étapes. Celles-ci s'articulent en effet autour du *rapport* entre le certain et l'incertain. Elles sont franchies par le repositionnement d'une nouvelle certitude. Pierre-François Moreau souligne en effet la dimension temporelle de l'« itinéraire » ainsi parcouru à travers les « étapes de la certitude »¹. Notons pourtant dès à présent que l'enjeu de cet itinéraire n'est pas de quitter toute incertitude mais plutôt d'acquérir une certitude qui suffise à mettre en mouvement malgré, ou avec l'incertitude, une certitude qui permette de dépasser l'hésitation et de trancher le « dilemme »². Le récit du prologue fait ainsi apparaître la consistance temporelle d'un seuil : il n'est pas une simple limite à franchir mais suppose plusieurs étapes incompressibles, qui peuvent prendre chacune un certain temps, pour que l'hésitation qui s'y joue soit dépassée. L'incertitude de l'alternative envisagée dans la remise en question de ce qui est vécu reste un frein dans le franchissement du seuil. Et, le changement amorcé, ou simplement suscité et rendu possible au moment d'un seuil, peut être interrompu à chacune de ces différentes étapes. Nous avons ainsi évoqué plusieurs fois des issues avortées aux seuils existentiels. À observer la vie des hommes, il semble qu'il leur faut repasser à plusieurs reprises par des phases de seuils au cours de leur existence. Lors de chacun de ces nouveaux seuils, le mouvement est relancé et l'institution d'un autre mode d'existence, plus authentique, peut être véritablement, ou à nouveau, instaurée et consolidée. Comment alors l'incertitude temporelle motive-t-elle le passage d'une étape à une autre du seuil existentiel et comment est-elle en même temps dépassée, ou assumée ?

Ce que l'on désigne ainsi comme « incertitude temporelle », liée à l'ambivalence de la crainte et de l'espoir, est relative à l'accessibilité, ou à l'obtention des biens désirés, autant qu'à leur possible perte. Après la remise en question que nous avons mentionnée, due à l'incertitude des biens ordinaires que les hommes poursuivent – les richesses, les honneurs et le plaisir – et à la crainte que leur poursuite génère, le narrateur fait face à une autre incertitude – celle de l'existence même d'un autre bien, qui, pour le moment est seulement imaginé, par comparaison avec les biens ordinaires. Au vu de cette nouvelle incertitude, ces derniers semblent tout à coup plus certains qu'ils ne le paraissaient, restant à *portée de main*, même s'il faut toujours à nouveau les rechercher. À l'instabilité de leur possession, répond la fixité du comportement des hommes qui s'y attachent – une fixité fondée sur la répétition dans la mesure où les hommes

1 Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *op.cit.*, p.70.

2 François Zourabichvili étudie cet itinéraire en termes de « dilemme » à dépasser. Il prend lui aussi en compte la dynamique temporelle de ce passage et son approche vient éclairer la perspective existentielle que nous suivons en tant qu'elle prend en compte le point de vue singulier et subjectif de celui qui vit le seuil. Cf. François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, *op.cit.*, Chapitre 2 « La transition éthique dans le *Traité de la réforme de l'entendement* », pp.59-89.

s'obstinent à les acquérir toujours à nouveau, par des moyens qu'ils croient connaître et maîtriser. L'hésitation puis le déplacement de la certitude aux biens ordinaires semble d'abord constituer un retour en arrière dans la progression du seuil à franchir.

Seulement, la certitude et l'incertitude ne concernent pas seulement l'existence des biens et le moyen d'y accéder dans le temps mais aussi la nature même de ces « biens » : nous sont-ils vraiment profitables ? C'est le lieu du premier type d'ambivalence que nous avons étudié ici : les biens ordinaires ont certes des avantages mais leur jouissance est aussi suivie de tristesse, voire de repentir, et ils empêchent de penser à toute autre chose. Cette ambivalence permet au narrateur de prendre conscience des deux aspects qui caractérisent en réalité son incertitude relativement aux choses qu'il désire et imagine :

« Avec un peu d'attention toutefois, je reconnus d'abord que si, renonçant à ces objets, je m'attachais à l'institution d'une vie nouvelle, j'abandonnais un bien incertain de sa nature (...) pour un bien incertain, non du tout de sa nature (puisque j'en cherchais un inébranlable) mais seulement quant à son atteinte. »¹

L'incertitude n'est pas seulement liée au mode d'accès, ou d'acquisition, des biens recherchés, en tant qu'on les perçoit et les rencontre dans le temps, selon la succession des événements que l'on ne peut pas connaître et anticiper. L'incertitude porte aussi sur la nature même de ces biens, ou plus précisément sur leur valeur de bien. Nous pouvons distinguer ainsi une incertitude temporelle, liée au mode d'acquisition des biens, et une incertitude axiologique, liée à la connaissance de leur valeur. Or, sous ce nouveau regard, les biens ordinaires recherchés jusque-là apparaissent comme un mal certain, en tant que leurs avantages et leur accessibilité sont ambivalents et qu'ils font obstacle à la recherche d'un autre bien. Alors que le bien alternatif que le narrateur envisage ne peut pas être remis en question quant à sa valeur puisque c'est en tant que tel qu'il est imaginé et pourrait être recherché. C'est donc son mode d'acquisition, voire son existence, qui restent incertains. Cette incertitude tient plus à l'ignorance de quelque chose d'encore inconnu qu'à une expérience répétée de la difficulté qu'il y aurait à l'acquérir. Cette distinction entre ces deux aspects de l'incertitude et de la certitude constitue un point de bascule décisif dans le processus du seuil existentiel et en relance la dynamique². C'est cette étape que l'on peut désigner comme paroxysme et où se trouve alors la comparaison que nous avons étudiée précédemment entre le narrateur et un malade.

1 TRE, §2.

2 On pourra se reporter aussi à la manière dont Pierre-François Moreau et François Zourabichvili le montrent dans les chapitres des ouvrages que nous avons cités précédemment.

Ainsi, le narrateur qui se voit, tel un malade dans un « péril extrême », se dit contraint de rechercher un remède « fût-il incertain »¹. La certitude de sa perte imminente *s'il* ne change pas d'attitude le met en mouvement *par-delà* l'incertitude qui demeure quant au mode d'obtention du remède espéré. N'étant pas, d'une part, sur le même plan que l'incertitude liée au temps, la certitude axiologique dépasse et intègre cette incertitude temporelle. D'autre part, les affects liés à la certitude axiologique, notamment quant au mal subi, sont suffisamment puissants pour dépasser l'inquiétude liée à l'incertitude temporelle.

Si la distinction n'existe pas sous cette forme chez Spinoza, on pourrait opposer l'espérance de celui qui s'engage ainsi à la recherche d'un bien qu'il sait être véritable, à l'espoir de celui qui s'attache à des biens doublement incertains – quant à leur accessibilité et quant aux effets qu'ils vont produire en nous. L'espoir oscille nécessairement avec la crainte, créant une temporalité discontinue et anxigène, tandis que l'espérance serait rivée à la certitude du bien visé et pourrait ouvrir une temporalité longue – celle du cheminement progressif vers un bien dont on ne connaît pas encore le mode d'accès. La fixité du bien visé libère les hommes de leur obstination à répéter leur affairément en vue d'obtenir des biens incertains ; ils peuvent déployer une activité qui se modifie au fil des expériences vécues, des connaissances et des aptitudes acquises.

On pourrait être tenté de reconnaître ici la logique du pari. Mais cette hypothèse est à récuser pour trois raisons successives : la *nécessité* d'abord de changer d'attitude, avec une certaine urgence, pour échapper à un mal certain et oppressant ; puis, la *conception logique* d'un bien véritable, par comparaison avec les biens incertains déjà connus et en fonction de notre nature, ce qui conduit à *désirer* ce bien ; et enfin, l'*expérience* assez rapide d'un moyen d'amoindrir déjà le mal et de se rapprocher du bien envisagé².

« Un seul point était clair : pendant le temps du moins que mon esprit était occupé de ces pensées, il se détournait des choses périssables et sérieusement pensait à l'institution d'une vie nouvelle ; cela me fut une grande consolation : le mal, je le voyais, n'était pas d'une nature telle qu'il ne dût céder à aucun remède. »³

1 TRE, §2.

2 Sans indiquer ces raisons que nous distinguons, François Zourabichvili récuse lui aussi cette logique du pari et souligne le rôle de l'expérience dans le dépassement du dilemme qui a sa dynamique propre : « la solution du dilemme est aux antipodes du pari ; Spinoza est manifestement à la recherche d'une dynamique de choix qui exclut l'acte de foi. Il se garde néanmoins de simplifier le problème en annulant le paradoxe d'un choix qui se présuppose lui-même. L'issue réside alors dans une dynamique interne au dilemme. » Cf. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza, op.cit.*, Chapitre 2 « La transition éthique dans le *Traité de la réforme de l'entendement* ».

3 TRE, §4.

Dans l'ignorance du mode d'accès au bien recherché, la voie d'abord empruntée consiste à s'écarter du mal et à penser à ce qui permettrait de s'approcher du bien. Or, cette voie a déjà des effets bénéfiques, donc rapproche en un sens du bien recherché, voire même y participe. C'est l'option que suggère François Zourabichvili : le bien recherché est contenu dans la démarche. Ce qui fait écho, d'une part, au fait que l'alternative n'est pas tant celle d'un bien différent que celle d'une manière de vivre, et de désirer, différente – ce que souligne, quant à lui, Pierre-François Moreau. Ainsi les biens ordinaires peuvent être recherchés, mais au titre de moyens utiles, ordonnés à la recherche du plus grand bien, ou agencés dans cette nouvelle manière de vivre qui permet que ces biens soient désirés avec mesure et non excessivement et exclusivement. En cela, le seuil existentiel ne constitue pas une rupture où quelque chose serait perdu, ou abandonné, mais il implique une reconfiguration de l'existant qui permet l'apparition d'autre chose – un autre bien dont l'existence était jusqu'alors empêchée, rendue impossible par l'agencement premier de la vie commune et la manière de désirer des hommes passionnés.

Reste à savoir néanmoins comment les hommes en viennent à concevoir et à désirer un tel bien et une autre manière de vivre. Ce que nous avons dit du phénomène de l'ambivalence jusqu'à maintenant rend compte de la mise en mouvement mais n'explique pas encore l'émergence et le contenu de ce désir au sein même de l'expérience vécue. Ce désir est de nouveau révélé par un phénomène de composition affective qui constitue une ambivalence dynamique, propre à entraîner ce désir et les modifications que ce dernier détermine. Il nous faut dès lors étudier certaines expériences décevantes pour comprendre l'émergence du désir d'un bien véritable et d'une vie vraie.

Chapitre 7 - Expériences déceptives et désir d'un vrai bien, d'une vraie vie

La mise au jour du rôle essentiel que joue l'attachement à soi a montré en même temps que ce rapport à soi tend d'abord, par nature, à être faussé, la contemplation de sa puissance soutenant sa propre persévérance mais conduisant aussi à l'orgueil. Ce dernier consiste à s'estimer plus que l'on est, sans percevoir ce qui limite en réalité sa puissance. L'orgueilleux est ignorant de lui-même et de sa situation au sein de multiples relations qui le déterminent. Cette étude du rapport à soi, et du possible passage de ce rapport immédiat et partiel à un rapport à soi plus adéquat, a conduit à chercher non seulement les causes de l'augmentation de la puissance des hommes mais aussi les causes de la complexification de leur appréhension d'eux-mêmes et des choses, afin de mieux se connaître et de vivre une vie plus authentique. Or, ce passage suppose, pour les hommes, de prendre conscience de ce qui détermine et limite leur puissance. C'est au cœur même d'expériences déceptives, où notre puissance et nos espérances sont vécues comme étant contrariées, que semble émerger le désir d'un autre objet de satisfaction et d'une autre manière de vivre. Autrement dit, le « désir de salut », qui semble caractériser les hommes et déterminer l'approche existentielle que ceux-ci peuvent avoir à l'égard de leur propre vie¹, est peut-être sous-jacent à toutes leurs actions mais il n'apparaît et n'est vécu comme tel que lorsque les hommes traversent certaines expériences que l'on peut dire décisives du point de vue de leur existence. Ce n'est pas le contenu objectif de l'expérience qui est décisif puisque d'une part, le même événement ne produit pas les mêmes effets chez tous les hommes à tout moment, et que d'autre part, la continuité et la diversité des événements, ainsi que les modifications que ces derniers créent en l'homme, s'opposent à l'idée de rupture d'une expérience décisive. Si les hommes semblent pourtant faire l'expérience de tels passages, c'est la représentation qu'ils s'en font, de manière subjective, qui doit être décisive et qui finit par avoir elle-même, selon ses effets, valeur d'événement déterminant pour cette modification de soi et surtout ici, du rapport à soi et à sa propre existence.

Or, ces expériences décisives sont souvent déceptives dans un premier temps dans la mesure où l'expérience de la contrariété suscite plus facilement et plus fortement une remise en question qu'une expérience venant confirmer et soutenir notre effort. En cela, nous proposons

¹ C'est la thèse que défend Ursula Renz, dans l'article cité précédemment : « Le bien de l'homme chez Spinoza : vers un existentialisme positif ».

de nuancer, ou plutôt d'expliciter, la position d'Ursula Renz quand celle-ci distingue l'existentialisme présent chez Spinoza de l'existentialisme sartrien notamment, en montrant que l'expérience de la finitude chez Spinoza est l'expérience d'une finitude non pas négative mais positive. Les hommes prennent conscience de ce qui détermine leur existence, c'est-à-dire les « fait exister » d'une manière déterminée. Ursula Renz parle en ce sens d'une « finitude de la natalité », par opposition à une finitude liée à la mort. La prise de conscience des déterminations qui posent notre existence et orientent notre effort propre est en effet une étape importante du seuil existentiel qui modifie le rapport à soi et l'implication des hommes dans leur existence. Mais il semble que cette conscience soit rendue possible par une expérience contrariante où les hommes perçoivent d'abord leur impuissance et la mort imminente qui les guette. Cette expérience contrariante constitue à son tour une étape essentielle dans le processus du seuil existentiel en tant qu'elle conduit non seulement à une entreprise épistémique – connaître ce qui nous détermine – mais aussi à une entreprise éthique de réagencement de ces déterminations en vue d'instituer une autre manière de vivre. Spinoza prend en compte l'expérience subjective des hommes d'une finitude négative afin de montrer comment cette expérience peut conduire à une appréhension *et* à une gestion plus adéquate de la finitude positive de leur existence. Qu'entendons-nous par « expériences décevantes » ? Quelles sont-elles ? Et que produisent-elles qui modifie le rapport que les hommes ont à eux-mêmes et à leur existence, faisant émerger en eux le désir d'un autre bien, d'une autre vie ?

I. Expériences décevantes et conscience de soi

L'analyse de la maladie et des phénomènes de *fluctuatio* a montré comment des affects tristes, venant contrarier notre puissance, pouvaient être en réalité propices à une remise en question de notre mode d'existence, et en particulier des liens d'attachement qui structurent ce dernier. Selon la logique de la recherche de notre utilité qui fonde toute activité humaine, en raison de l'effort même qui constitue notre essence, l'expérience de l'insatisfaction réoriente le désir, ou oblige à changer d'objet d'attachement. Ainsi, l'expérience répétée de la tristesse qui suit la jouissance liée aux biens ordinaires conduit le narrateur du TRE à remettre en question la valeur axiologique de ces « biens » : ils ne sont peut-être pas véritablement utiles, quand on en jouit de cette façon du moins. Considérée *a posteriori*, cette tristesse correspond à une expérience de déception, laquelle est en effet « une tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose

passée qui s'est produite contre l'espoir. »¹ C'est parce qu'elle fait suite à un espoir, donc à un désir que nous avons, qu'une telle tristesse conduit à remettre en question ce désir-là. Si nombre de comportements des hommes sont problématiques en raison des désirs, des croyances et des habitudes affectives qu'ils ont, on peut identifier comme étant des « expériences déceptrives » ce qui vient contredire et remettre en cause plus largement ces désirs, croyances et habitudes selon lesquelles les hommes appréhendent le monde comme eux-mêmes de manière inadéquate. Si nous avons évoqué déjà les expériences déceptrives relatives aux choses auxquelles les hommes s'attachent et aspirent, il reste à étudier de plus près les expériences déceptrives portant sur soi-même. L'intérêt, et en même temps la possible insuffisance, de ce type d'expérience, c'est qu'il se rapporte, selon la définition de la déception, à un état *passé* de soi-même. Une certaine distance à soi, par cet effet temporel, pourrait permettre de *se* considérer avec plus de lucidité. Mais il faut que les hommes tirent les conséquences de cette prise de conscience relative au passé *pour leur état présent, et relativement à leur nature*.

Nous avons mentionné jusqu'à présent les affects qui impliquent le rapport à soi par la considération de sa propre puissance ; ces affects se rapportent à la satisfaction de soi. Or, certains d'entre eux, comme l'orgueil et la gloire excessive, qui se développent facilement chez les hommes en raison de leur nature et de leur condition, manifestent un rapport à soi erroné, ayant pour conséquence un rapport aux autres et une conduite problématiques. Ayant perçu la dynamique positive que peut avoir le phénomène de la *fluctuatio* quant au passage des seuils existentiels, nous sommes tentés de rechercher quels affects contraires à ceux évoqués ici pourraient susciter une remise en question et une modification de l'affectivité et de la conduite des hommes, relativement au rapport qu'ils ont à eux-mêmes, et, dès lors, aux autres. Spinoza met au jour et analyse toute une série de ces affects contraires, qui impliquent le rapport à soi de manière négative en révélant aux hommes leur propre impuissance. Il s'agit, en particulier, du repentir, de l'humilité et de la honte, dont Spinoza indique lui-même la possible utilité pour les hommes.

1. Un usage régulateur exogène potentiellement limitant

Au plan social et politique, où sont prises en compte et où sont régulées les relations que les hommes entretiennent les uns avec les autres, le recours à ces affects tristes vise à réprimer l'orgueil et la gloire excessive. Les commentateurs qui se sont intéressés à ces affects ont le

¹ E, III, définition des affects, 17.

plus souvent souligné cette utilité sociale et politique, s'appuyant sur deux passages de l'*Éthique* qui l'indiquent :

« Ce sont les parents qui, en réprochant (certains actes), en en faisant souvent reproche à leurs enfants, et au contraire en conseillant (d'autres actes), en en faisant l'éloge, ont fait qu'à ceux-là se sont trouvés joints des mouvements de tristesse, et de joie à ceux-ci. (...) Donc chacun se repent d'un acte ou s'en glorifie selon qu'il est éduqué. »¹

« Les hommes vivant rarement sous la dictée de la raison, ces deux affects, à savoir l'humilité et le repentir, ainsi que l'espoir et la crainte, apportent plus d'utilité que de dommages (...). Car si les hommes dont l'âme est impuissante étaient tous d'un égal orgueil, n'avaient honte ni crainte de rien, comment pourrait-on les réunir et les enchaîner par des liens ? »²

Ainsi l'éducation que donnent les parents à leurs enfants prépare chez ceux-ci les dispositions affectives propres à l'obéissance et à la coopération civile. Sachant que l'orgueil se développe par nature chez les hommes et que ceux-ci sont menés le plus souvent par leurs passions, il est utile d'ancrer en eux l'enchaînement habituel de certains affects avec certaines pensées et certains actes, afin qu'ils agissent selon leur utile *malgré* les passions qui les tirent en tous sens et risquent de les opposer les uns aux autres. Seulement cet usage des affects tristes, tout utile qu'il puisse être au plan politique et social³, ne permet pas de progression éthique des individus et les conduit à une obéissance servile, quoique non contrainte, plus qu'à une obéissance véritablement libre, déterminée par la compréhension véritable de son utile propre. François Zourabichvili mentionne le passage relatif à l'éducation pour en montrer la charge critique :

« Le repentir n'est pas la révélation d'une vérité, mais l'exercice servile d'une mémoire qui envahit l'esprit et témoigne de sa docilité ; le repentant ne prend conscience de rien, il ne fait qu'obéir aux mots d'ordre de sa communauté. »⁴

On a en effet affaire à un usage exogène et culpabilisant du repentir. Celui-ci consistant en « une tristesse qu'accompagne l'idée de soi (...) comme cause »⁵, nous nous repentons des actes dont nous avons en fait appris qu'ils sont répréhensibles. Le rapport à soi ici est entièrement médiatisé par le regard d'autrui et par les normes sociales. Il est donc, en raison de cette genèse exogène, identifiable à la honte qui consiste, elle, en une tristesse liée au fait que les hommes

1 E, III, définition des affects, 27, explication. Il s'agit donc de l'explication qui suit la définition du repentir.

2 E, IV, 54, scolie.

3 C'est ce que montrent la plupart des commentaires.

4 François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza, op.cit.*, chapitre 5 « Enfance et mémoire », pp.147-172.

5 E, III, 51, scolie.

se croient blâmés par les autres¹. Son usage est culpabilisant en tant qu'il entérine l'illusion de liberté qu'ont les hommes, leur faisant porter la responsabilité de leurs actes sans élucider les déterminations qui pèsent en réalité sur eux.

Seulement, au début de la troisième partie de l'*Éthique*, Spinoza fait lui-même appel à l'expérience du repentir qu'ont les hommes afin de leur faire prendre conscience de cette illusion. Cet affect peut-il alors, comme l'orgueil, être déchargé de sa dimension moralisatrice, et être compris à partir de sa contribution à la dynamique propre aux seuils existentiels, au sein des individus eux-mêmes ? Il semble en effet que ces trois affects contraires aux affects liés à la satisfaction de soi – le repentir, l'humilité et la honte, puissent être le lieu d'une meilleure compréhension de soi-même en révélant aux hommes, de manière déceptive, l'illusion de leur liberté, leur impuissance et leur tendance à se tromper.

2. Le repentir et la conscience de son impuissance relative

Nous avons commencé cette étude en expliquant l'un des aspects les plus problématiques du rapport faussé que les hommes ont spontanément vis-à-vis d'eux-mêmes : ignorant les causes qui déterminent leurs désirs et leurs actions, ils croient être libres et agir selon les décrets de leur esprit. Le scolie de la deuxième proposition de la troisième partie de l'*Éthique* est un moment crucial de l'argumentation pour dépasser cette illusion. Or, Spinoza s'appuie, pour cela, sur l'expérience apparemment commune qu'ont les hommes du repentir qui semble suivre un moment de *fluctuatio* :

« Si (les hommes) ne savaient d'expérience que nous faisons plus d'une chose dont nous nous repentons ensuite, et que souvent, c'est-à-dire quand nous sommes en proie à des affects contraires, nous voyons le meilleur et nous faisons le pire, rien ne les empêcherait de croire que nous faisons tout librement. »

Si les hommes ont tendance à se croire libres, Spinoza montre ici que cela n'est pas toujours le cas – les hommes semblent être conscients qu'ils ne sont pas libres tout le temps. Ils ont acquis ce savoir par expérience, à l'occasion du sentiment répété du *repentir* qui suit certaines de leurs actions. Pourtant, la définition du repentir que l'on trouve ensuite², et que nous avons rappelée plus haut, semble au contraire renforcer l'illusion qu'ont les hommes d'agir librement, en tant qu'ils se reconnaissent dans le repentir, tout autant que dans la satisfaction de soi, comme étant

1 E, III, 30, scolie.

2 E, III, 51, scolie : « le repentir est une tristesse qu'accompagne l'idée de soi (...) comme cause, et ces affects sont très véhéments parce que les hommes se croient libres. »

cause de leurs actes. La tristesse vient précisément du fait qu'ils se reconnaissent dans cet acte qu'ils voudraient après coup ne pas avoir fait. Or, c'est ce deuxième élément qui permet qu'une prise de conscience ait lieu. Le scolie associe en effet l'expérience du repentir à l'expérience de la *fluctuatio* qui caractérise la servitude : « nous voyons le meilleur et nous faisons le pire ». Notre responsabilité est remise en cause par cette ambivalence qui met en évidence l'écart entre notre désir de faire le meilleur, que « nous voyons », et notre action effective, dont nous nous repentons car ses effets sont néfastes et contredisent notre utilité. La tendance spontanée qu'ont les hommes à croire qu'ils sont libres est contredite, ou entravée, par cette double expérience. Sans encore faire apparaître à leurs yeux les causes de leur action, cette expérience révèle aux hommes que leur désir est en partie contrariée.

Pour achever de convaincre le lecteur que les hommes n'agissent pas selon les « libres décrets » de leur esprit et pour faire apparaître ce réseau de causes qui déterminent leurs actes, Spinoza ajoute à l'expérience commune, vécue par chacun en première personne, la mise en scène de figures, dont on peut faire l'expérience en troisième personne, avec une certaine distance. Et ce, d'autant plus que ces figures sont schématiques, caractérisées seulement par leur état et, en particulier, par l'affect qui domine en eux. Les hommes ne sont jamais déterminés entièrement et seulement de cette façon, ou bien uniquement de manière ponctuelle, mais la figuration presque caricaturale de ces personnages dans l'argumentation permet de mettre en évidence l'un des aspects de la causalité complexe qui détermine le comportement des hommes.

« Ainsi le bébé croit-il aspirer librement au lait, l'enfant en colère vouloir la vengeance, et le peureux la fuite. L'homme ivre, ensuite croit que c'est par un libre décret de l'esprit qu'il dit ce que, redevenu sobre, il voudrait avoir tu : ainsi le délirant, la bavarde, l'enfant et bien d'autres de cette farine croient-ils que c'est par un libre décret de l'esprit qu'ils parlent alors pourtant qu'ils ne peuvent contenir l'impulsion qu'ils ont à parler (...). »¹

On peut distinguer ici deux séries de personnages qui constituent deux niveaux de médiations par rapport à notre propre expérience. Tout d'abord, le paradigme de l'enfance, que les hommes eux-mêmes peuvent considérer avec distance et par distinction avec leur propre état, permet de percevoir plus lucidement les déterminations du comportement du bébé et de l'enfant. La progression des états liés à l'âge de chacun des trois personnages – le peureux s'ajoute aux deux premiers – peut faire croire à une élaboration progressive du désir. Mais en réalité la continuité et le rapprochement de ces trois cas de figure révèlent au contraire leur commune détermination

1 E, III, 2, scolie.

par un affect dominant. Le peureux submergé par la peur prend la fuite avec la même nécessité que le bébé réclame le lait.

La deuxième série de personnages explique le processus temporel qui conduit au repentir et peut susciter la prise de conscience relative à ses *propres* déterminations. En effet, la puissance d'un affect dominant peut varier et être contrebalancée par un autre affect, une autre expérience et un changement d'état du corps. Cette modification de son propre état permet de prendre conscience *a posteriori* du rôle causal qu'a joué cet affect dominant. Ainsi, l'homme ivre, une fois « redevenu sobre », est attristé par ce qu'il a dit, croyant pourtant, au moment où il l'a dit, qu'il le faisait librement. Il en est de même pour la bavarde qui se laisse sans doute entraîner à parler quand elle est avec d'autres et se repent une fois seule, ou encore le délirant après la jouissance, se repent d'avoir sacrifié d'autres désirs ou d'avoir cédé à la colère et à l'égoïsme au moment où il recherchait l'objet de son attachement excessif. De nouveau, on peut constater la posture à la fois éthique et épistémique de Spinoza : il ne s'agit pas pour lui de condamner ces attitudes mais d'expliquer les causes selon lesquelles les individus ne « peuvent » pas agir autrement. Leur désir en est même réduit à l'impulsion (*impetum*) immédiate et irrépressible, en raison de la puissance de l'affect dominant.

Pour conclure sur ce point, nous dirons qu'il y a dans la définition du repentir, que Spinoza formule de différentes manières, une ambiguïté essentielle qui manifeste à la fois l'aspect problématique et l'aspect fécond de cet affect. La dernière définition explicite que Spinoza en donne dans la troisième partie est celle-ci :

« Le repentir est une tristesse qu'accompagne l'idée d'un acte que nous croyons avoir fait par libre décret de l'esprit »¹

La tristesse peut venir à la fois des effets néfastes de l'acte, dont nous croyons être responsable, et de l'expérience déceptive de soi quand nous prenons conscience des déterminations qui ont causé nos actes alors que nous croyions être libre. Or, cette expérience déceptive est en réalité multiple car en prenant conscience des causes extérieures qui les détermine, les hommes perçoivent en même temps leur *impuissance*, par rapport à ces causes. Ils réalisent enfin qu'ils ont fait erreur quant à ce qu'ils croyaient être bon et quant à leur liberté présumée. La contemplation de cette impuissance multiple devrait affaiblir encore davantage la puissance de ceux qui se repentent et Spinoza souligne bien que le repentir est un affect triste qui n'est pas

1 E, III, définition des affects, 27.

bon en soi¹. Comment une telle expérience peut-elle alors être motrice dans un processus de libération de son désir et d'institution d'un autre mode de vie ?

3. Un usage régulateur endogène, libérateur

La contemplation de son impuissance, en tant qu'elle résulte d'une prise de conscience *a posteriori*, est relative à un état passé de soi-même ; la tristesse peut donc être amoindrie par la considération simultanée de son état présent. Or, dans la situation du repentir, l'état présent est caractérisé par la *connaissance* que cette prise de conscience constitue. La puissance de penser de l'individu qui passe ainsi à une appréhension plus adéquate de soi et des choses qui le déterminent est alors soutenue. Ajoutons que le repentir apparaît quand l'état de l'individu change et qu'il n'est plus dominé par l'unique passion selon laquelle il a agi. La cause de son état d'impuissance extrême est momentanément éloignée, ce qui permet à sa puissance propre d'être moins entravée et même d'augmenter par cette connaissance. Comme nous le disions précédemment le processus de modification de soi peut s'arrimer sur un mouvement du corps. La puissance de penser de l'homme ivre redevenu sobre est libérée par ce changement d'état. Celui-ci peut penser plus facilement à ses actes passés, et, de là éventuellement, à son existence telle qu'elle s'agence autour de certains liens d'attachement potentiellement problématiques. C'est en cela aussi que la remise en question de notre capacité à juger adéquatement de la valeur des choses, grâce au repentir, est associée à la tristesse qui suit le plaisir². Cette modification affective – du plaisir à la tristesse – permet de prendre du recul par rapport à ce qui a été vécu et estimé. Mais cela n'est possible que si l'appréhension de son impuissance est relative et laisse apparaître réciproquement sa puissance.

Ainsi, l'humilité, soit la « tristesse qui naît de ce qu'un homme contemple son impuissance ou sa faiblesse »³, ne peut être elle-même utile à la modification du rapport que les hommes ont à eux-mêmes, que si elle fait apparaître en même temps la puissance relative des hommes. L'ambiguïté de cet affect triste se manifeste par les deux termes désignant l'impuissance (*impotentia*) ou la faiblesse (*imbecillitas*) de l'homme qui se considère lui-même. Le second terme hypostasie l'impuissance en en faisant une caractéristique autonome et fixe, au lieu de considérer ce qui détermine, de manière relative, cet état à ce moment-là. Il manifeste

1 E, IV, 54 : « Le repentir n'est pas une vertu, autrement dit, il ne naît pas de la raison ; mais qui se repent de ce qu'il a fait est deux fois malheureux, autrement dit impuissant. »

2 Dans le prologue du TRE, seuls les plaisirs des sens sont suivis de repentir, et non la poursuite des richesses et des honneurs dont on peut imaginer qu'elle est sans cesse alimentée. Ce sont des événements extérieurs contrariants plus qu'une évolution de l'état du corps, qui permet de la remettre en cause.

3 E, III, définition des affects 26.

l'incompréhension que l'homme a de lui-même, de son état d'impuissance¹. De même, celui qui pâtit d'abjection, faisant de lui-même moins de cas qu'il n'est juste², a un rapport erroné à sa propre puissance. La tristesse que génère en lui la contemplation de son impuissance pourra être dépassée par la contemplation de l'impuissance des autres plutôt que par la joie du développement de sa propre puissance³. Au contraire, l'humilité pourra être utile si elle consiste à considérer son « impuissance », et non sa « faiblesse », relativement à ce qui entrave sa propre puissance, et non relativement à la puissance supposée des autres. Celui qui est ainsi conscient de son impuissance *relative* pourra plus facilement connaître ce qui entrave sa puissance mais aussi chercher ce qui peut libérer celle-ci et lui permettre d'agir plus adéquatement.

Le rapport aux autres est inévitable et peut être structurant et moteur quand il ne consiste pas en une comparaison envieuse, comme dans l'orgueil et l'abjection, ni en une relation potentiellement asservissante, comme dans certaines formes d'éducation et de gouvernement par les passions⁴, mais quand il est le lieu d'une mise à l'épreuve de soi, en vue d'une possible reconnaissance de ses pairs. C'est ce qui explique l'utilité du troisième affect triste qui implique le rapport à soi, à savoir la honte, et plus précisément la pudeur. Car la honte est une tristesse liée au fait que l'homme se croit blâmé *par les autres*. Elle exprime en même temps le « désir de vivre honnêtement »⁵ et d'être reconnu par les autres pour des actions justes. La pudeur est ainsi « une crainte de la honte qui retient l'homme de faire quelque chose de malhonnête »⁶. À la différence des autres affects, tels qu'ils sont présentés par Spinoza, le couple de la honte et de la pudeur indique d'emblée la dynamique que ces affects instaurent par rapport au présent et à l'avenir : ils ne consistent pas seulement, pour l'homme, à constater son impuissance, mais configurent déjà une action plus adéquate, manifestant une certaine puissance.

La manière dont Spinoza les présente indique aussi ce qui rend efficace l'appréhension de son impuissance, ou de sa *possible* impuissance. Il faut, pour craindre la honte, comme on pourrait aussi craindre le repentir, avoir déjà éprouvé ces affects et les avoir associés à des actes particuliers. C'est ce que révélait déjà le processus d'éducation, même si celui-ci imposait une configuration affective et une conduite morale de l'extérieur. La répétition de l'expérience et

1 E, IV, 55 : « Un extrême orgueil, ou une extrême abjection, est une extrême ignorance de soi. » ; E, IV, 56 : ces affects indiquent « une extrême impuissance d'âme. »

2 E, III, définition des affects 29.

3 E, IV, 57, scolie.

4 Spinoza critique certains types d'éducation (E, III, définition des affects, 27) et de gouvernement (dans le TP et le TTP surtout) mais il en envisage d'autres qui sont structurants et même indispensables au devenir libre des hommes (TRE, §15, éducation ; TP et TTP).

5 E, IV, 58, scolie : « La honte aussi, quoiqu'elle ne soit pas une vertu, est pourtant bonne en tant qu'elle indique dans l'homme qui rougit de honte le désir de vivre honnêtement ».

6 E, III, définition des affects 31 et explication.

des affects tristes qui en découlent peut permettre à l'individu lui-même de parvenir à une meilleure compréhension de ce qu'il vit et à l'appréhension de ce qu'il désire vraiment. La prise de conscience douloureuse de soi peut être bonne quand elle permet ce sursaut du désir en vue d'une vie meilleure. Là aussi, Spinoza établit un parallèle avec l'expérience de la douleur : la honte peut être considérée comme bonne, « tout comme la douleur est dite être bonne en tant qu'elle indique que la partie lésée n'est pas encore pourrie »¹. L'affect triste et l'expérience décevante à laquelle il correspond peut jouer le même rôle d'indicateur que la maladie, ou la souffrance.

Pour conclure sur cet usage des affects tristes relatifs à soi, nous pouvons préciser que cet usage régulateur est endogène en tant qu'il s'ancre dans le désir propre des individus et se met peu à peu en place à travers leur expérience. Celle-ci est vécue subjectivement et peut constituer, par répétition et grâce à l'attention que les individus y prêtent, un certain savoir sur eux-mêmes et sur les choses qui les affectent, configurant en eux également de nouvelles habitudes affectives et pratiques. Dans ce processus endogène, le rapport aux autres reste déterminant et structurant au moment de la prise de conscience et de la reconfiguration de ses désirs. Il est également indispensable pour que la modification de soi et l'institution d'une nouvelle manière de vivre se pérennisent. Lorsque Spinoza indique que l'« on peut bien plus facilement conduire ceux qui sont sujets à ces affects (la honte, l'humilité et le repentir) que les autres, à vivre enfin sous la conduite de la raison, c'est-à-dire à être libres, et à jouir de la vie des bienheureux », on peut penser qu'il fait référence de nouveau à une « conduite », ou un gouvernement politique des hommes, mais on peut envisager aussi un accompagnement éthique des hommes entre eux, en vue de cette vie libre. Celui qui prend conscience de son impuissance *et* de son désir de vivre bien est plus susceptible de faire appel à et de recevoir cette aide extérieure capable de soutenir son propre effort pour se libérer. De cette façon, le désir de vivre honnêtement peut être conçu non plus seulement comme l'effet d'une certaine pression sociale, à laquelle on a appris à se conformer au moment de son éducation, mais comme un désir lié à celui de vivre et de coopérer avec les autres, en tant qu'on en a éprouvé soi-même l'utilité. Cela montre bien de nouveau comment la modification du rapport que les hommes ont à eux-mêmes implique aussi d'emblée le rapport qu'ils ont aux autres et aux autres choses. L'institution d'une vie nouvelle, c'est-à-dire de nouveaux liens structurant son existence, s'amorce déjà dans cette nouvelle appréhension de soi, des autres et des choses. Il nous faut désormais mieux

1 E, IV, 58, scolie.

comprendre en quoi consiste ce désir de bien vivre qui est découvert et rendu actif au sein de ces expériences décevantes.

II. Désir d'un vrai bien, désir d'une vraie vie

Nous nous sommes efforcés de montrer que la prise de conscience négative de son état d'impuissance était insuffisante à elle seule pour expliquer le passage d'un seuil existentiel et rendre compte du cheminement que les hommes sont capables d'amorcer ou de relancer ou encore de confirmer et de poursuivre en traversant de tels seuils. L'appréhension, et par-là même déjà, la libération partielle de son propre effort pour persévérer dans l'être constitue l'autre facteur déterminant d'un seuil existentiel, dans la mesure où cet effort ne manifeste pas seulement un désir de survivre. La question « comment vivre ? » s'ancre aussi bien dans le doute et la remise en question liés aux expériences décevantes qui ont provoqué le moment critique du seuil, que dans un désir sous-jacent multiple – un désir de vivre *autrement*, selon un *nouvel* agencement, un désir de vivre *bien, heureux* et de manière *adéquate* avec ce que nous sommes, en tant qu'homme et en tant qu'individu singulier, un désir de former *un modèle* de cette nature humaine. Ce désir protéiforme constitue une force motrice non seulement au moment de passer le seuil et d'instituer une nouvelle manière de vivre mais aussi quand il s'agit de persévérer dans le cheminement qui conduit à cette vie meilleure et à ce bien véritable. Cette expression de l'effort pour persévérer dans son être est spécifiquement humaine et constitue en effet une dimension essentielle de l'existence des hommes, qu'elle apparaisse au sein d'un cheminement personnel passant par des seuils où le rapport à soi et à son existence évolue, ou qu'elle soit véhiculée par la société et la culture commune répondant à, et manifestant une aspiration encore confuse mais présente en tout homme¹. Les différentes formes que prend ce désir s'articulent les unes aux autres et peuvent être ordonnées à ce que l'on peut appeler un désir d'authenticité et un désir de salut.

Le désir d'authenticité recouvre deux significations et semble apparaître de cette façon à partir de l'expérience du doute et de l'insatisfaction. Nous avons montré comment le

¹ Nous rejoignons Jacqueline Lagrée qui souligne la présence de ce désir et de la certitude qui l'accompagne en tout homme, même dans un état passionné : « l'homme le plus passionné, le plus déchiré, le plus étranger à lui-même, sait aussi, d'un savoir occulté, qu'il est bien davantage lui-même lorsqu'il pense le vrai, lorsqu'il agit ou qu'il aime librement, c'est-à-dire en plein accord avec lui-même (...). », Lagrée, Jacqueline. « Spinoza (1632-1677) : la voie de la liberté et de la béatitude », Alain Caillé (éd.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, 2001, p. 335.

changement ne pouvait s'amorcer que si les hommes parvenaient, sans s'obstiner dans leurs croyances, à se laisser interpellé par l'expérience, au risque de vivre l'inconfort du doute, soit de ce flottement de l'âme. Cette expérience conduit alors à interroger et à rechercher ce qui est *vrai*, par opposition à ce qui était admis jusque-là et se révèle faux, c'est-à-dire seulement partiellement connu. Cette vérité est connue par un effort de raisonnement et concerne ici, en particulier, ce qui est vraiment utile aux hommes, selon leur nature humaine et singulière. Ce premier aspect est indissociable d'un deuxième qui consiste à rechercher, à partir de l'expérience de l'insatisfaction, ce qui est vraiment satisfaisant. L'authenticité est alors connue et éprouvée par ses effets, comme on met à l'épreuve l'authenticité d'un métal ou d'une amitié. Spinoza déploie tout un lexique de l'authenticité prenant ainsi en compte un désir apparemment essentiel pour les hommes – à la recherche du « vrai bien » et de la « vraie vie » s'ordonnent la « vraie vertu » et la « vraie liberté ». Ce lexique répond à l'analyse et à la critique des différentes illusions qu'ont les hommes à propos d'eux-mêmes. Il nous faut comprendre dans ce chapitre ce que recouvre et ce que vise un tel désir de « vraie vie » : peut-on lui donner un contenu précis ? Comment oriente-t-il la vie des hommes ?

Le désir de salut, qui s'articule au désir d'authenticité, révèle peut-être davantage la dynamique endogène de cette modification de soi. Si on l'entend d'abord en un sens large, il obéit à ce double mouvement qui consiste à « se sauver » d'un mal et à « être sauvé » dans la jouissance la plus haute qui soit de sa propre existence, soit dans la béatitude. Les processus de salvation prennent différentes formes et ont différents sens dans l'histoire de la philosophie, de même qu'ils suivent différentes stratégies dans l'existence des hommes¹. Comme nous l'avons montré à partir des expériences déterminantes de la maladie, où il s'agit bien de « se sauver » d'un mal et de sa possible perte, Spinoza use abondamment du paradigme de la guérison dans le TRE, et dans une certaine mesure dans l'*Éthique*. Mais la logique de l'obstacle fait également appel au paradigme de la libération, dans le TRE comme dans l'*Éthique* et en partie dans les traités politiques. Plus précisément encore, la guérison a lieu *par* un processus de libération. Enfin, l'expérience et la compréhension du mal en question permettent aux individus, comme aussi aux États, de mettre en place plus ou moins délibérément des stratégies de protection. Toute la démarche du TP consiste à préconiser des règles et une organisation politique qui prémunissent de la destruction de l'État et en assurent au contraire le salut. Dans cette

1 Je remercie Paul Colrat pour sa proposition typologique quant aux différents phénomènes de salvation et différents critères de salut. Nous nous en inspirons ici pour identifier les paradigmes propres à la philosophie de Spinoza. On peut retrouver cette typologie dans la communication « Se sauver du salut. Pour une sotériologie philosophique », Séance du 11 avril 2022 de l'Académie des sciences morales et politiques (en ligne).

perspective le salut que l'on peut dire externe, ou matériel, s'articule au salut interne, ou spirituel, des individus¹. Pour penser la béatitude à laquelle les hommes peuvent parvenir, le paradigme du perfectionnement de soi s'ajoute aux précédents. Le sens spécifique du salut que l'on trouve à la fin de l'*Éthique* concerne cette possible perfection humaine.

Ce désir proprement humain de désirer un vrai bien et une vraie vie, de viser le salut² et de se donner des moyens concrets pour s'en approcher, n'a pas seulement une fonction motrice dans l'existence de chacun mais acquiert aussi une fonction critique parmi les hommes, au sens où l'idéal qu'il implique et les normes qui en découlent discriminent les différentes manières de vivre entre elles. Entendons par-là que certaines manières de vivre semblent pouvoir être critiquées, voire refusées, à l'aune de ce désir de vraie vie. Il faut se demander néanmoins si cette fonction critique s'accorde avec la perspective plus objective de Spinoza sur l'anthropologie ou bien si elle relève exclusivement de la perspective existentielle selon laquelle Spinoza étudie le rapport que les hommes ont à leur propre existence. En effet, cette norme, qui crée un écart par rapport à ce que les hommes sont au moment où ils conçoivent l'horizon possible d'une « vraie vie » semble contredire l'identification de la réalité et de la perfection que Spinoza affirme avec force³, fondant précisément sa démarche épistémique et son attitude éthique sur un effort de compréhension qui exclut tout jugement porté à l'aune d'une norme extérieure. Comment expliquer alors cette normativité qui semble émerger de l'expérience et du désir mêmes des hommes pour orienter et déterminer leur existence ? En quoi consistent le vrai bien, la vraie vie, en un mot le salut, qu'ils visent ?

1. La fonction motrice du désir

L'étude de la vie humaine à partir de l'approche expérientielle a montré déjà comment la recherche spontanée des biens susceptibles de satisfaire des besoins essentiels à la vie et à la sécurité des hommes se diversifie, mais aussi s'organise au sein des structures de la vie commune. Cette diversification des objets et des affects au sein de relations multiples est à la

1 Spinoza établit cette distinction au chapitre III du TTP à propos de la vocation des Hébreux. Le salut, ou « secours externe » dépend des causes extérieures et de la fortune, tandis que le salut, ou le « secours interne » dépend de « tout ce dont la nature humaine peut disposer par sa seule puissance pour conserver son être » (TTP, III, 3).

2 E, IV, 21, démonstration : « en effet, le désir (par la 1^{ère} Définition des Aff.) de vivre bienheureux, c'est-à-dire bien, d'agir bien, etc., est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire (...) l'effort par lequel chacun s'efforce de conserver son être (...) ».

Nous rejoignons Ursula Renz quand elle identifie ce désir de salut comme un désir proprement humain mais nous souhaitons en détailler les différents aspects, dans la mesure où, participant au salut à son sens large, ils ne s'identifient pas tous au « salut » dans son sens spécifique, le plus exigeant, que l'on trouve à la fin de l'*Éthique*. Cf. « Le bien de l'homme chez Spinoza : vers un existentialisme positif », *Astérior* (en ligne), 23 | 2020

3 E, II, définition 6 : « Par réalité et perfection, j'entends la même chose. »

fois fondatrice de la complexité et de la singularité des individus *et* source de conflits, de craintes et d'insatisfactions. De même, l'organisation sociale et politique qui entend réguler et orienter cette activité humaine est à la fois structurante et potentiellement asservissante. Enfin, nous avons montré comment cette recherche de différents biens peut conduire à une fixation excessive et exclusive du désir sur certains objets. Or, il est apparu en même temps que la répétition qui caractérise l'expérience des hommes dans cette situation peut leur permettre de prendre conscience de ce qui s'y joue et de réagir à l'insatisfaction qu'ils y vivent de manière extrême parfois. Cette prise de conscience s'accompagne d'un désir particulier, spécifiquement humain, qui rompt avec la logique passionnelle de l'attachement excessif : il s'agit du désir d'*autre* chose.

En effet, les hommes sont capables de désirer non seulement augmenter leur joie par la répétition de ce qui a été une première fois satisfaisant, mais ils sont aussi en mesure de désirer autre chose, par réaction à, et fuite d'un mal, mais aussi, positivement, en aspirant à une vie bonne. Car ils voient dans ce désir une possible amélioration de leur propre condition, voire un certain perfectionnement d'eux-mêmes. Le moment de bascule s'opère dans l'itinéraire du narrateur du TRE quand il ne cherche plus seulement à vivre ses désirs habituels pour les biens communs *sans crainte et sans tristesse*, mais quand il est prêt à abandonner ces biens pour un *autre* bien, encore incertain. Certes, ce désir reste un désir de satisfaction, qui s'inscrit dans la continuité de la recherche des biens communs. Le désir de bien vivre se fonde sur le désir plus fondamental de vivre¹. Mais il y a en même temps un effort de distinction, voire de rupture, de la part de celui qui prend conscience des effets néfastes de sa manière de désirer, commune avec celle de la plupart des hommes. Ce qui explique qu'il cherche aussi une *nouvelle* manière de vivre. Cependant, les critères déterminants qui orientent ce désir ne sont pas seulement le mieux (par rapport à sa vie passée) et le bien véritable (par rapport aux effets attendus) mais aussi l'adéquation et la convenance, par rapport à ce que peut être une vie *humaine* partagée avec d'autres. Ce dernier aspect redéfinit le processus de singularisation qui semble se dessiner avec le désir d'une « vraie vie », et réintroduit une communauté possible avec les autres hommes. Le désir d'un bien véritable et d'une autre vie est donc déterminé par cette tension entre continuité et communauté d'une part, et rupture et distinction d'autre part, à l'égard de sa propre vie et à l'égard de la vie commune, partagée avec d'autres hommes. Comment se manifeste-t-il dans la vie des hommes, au moment de ces seuils existentiels ?

1 E, IV, 21 : « Nul ne peut désirer être bienheureux, bien agir et bien vivre, sans désirer en même temps être, agir, et vivre, c'est-à-dire exister en acte. »

Le désir d'un autre bien qui soit véritable

Revenons au prologue du TRE. Un moment décisif du seuil existentiel traversé consiste en la résolution de chercher ce bien véritable :

« Je résolus enfin de chercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer et par quoi l'âme renonçant à tout autre, pût être affectée uniquement, un bien dont la découverte et la possession eût pour fruit une éternité de joie continue et souveraine. »¹

La force du désir est toujours indexée à la joie recherchée. Tout désir est la manifestation de cet effort par lequel les hommes persévèrent dans leur être, ne cherchant pas seulement à rester en vie mais à bien vivre, c'est-à-dire à être heureux et même à jouir de la plus grande satisfaction qu'ils puissent envisager. Seulement, pour en arriver à concevoir ainsi une joie qui put être « continue et souveraine », le narrateur est passé d'abord par l'expérience du mal à *fuir*, qui détermine la recherche d'un bien comme « remède ». Puis il en vient à considérer ce qui distingue la « misère », qu'il constate dans la vie de beaucoup d'hommes, et la « félicité », que l'on peut espérer. Le désir d'un bien *véritable* se précise en effet par comparaison avec ce qui a été expérimenté jusqu'alors.

L'enjeu temporel comme celui de l'agencement de sa vie propre, que font apparaître les caractéristiques de la joie recherchée – « continue et souveraine » – répondent à l'expérience de l'inconstance des plaisirs, liée à la possession des biens périssables et à l'inconstance de l'activité humaine, dispersée par la démultiplication de ces biens. Le bien qui est recherché est au contraire un bien « fixe » auquel s'ordonnent les autres biens, en tant qu'il en est la fin. C'est donc par comparaison et distinction avec l'expérience des liens d'attachement premiers et habituels, que le désir et l'amour d'un bien véritable sont peu à peu conçus.

Cependant, c'est d'abord la voie d'un possible détachement qui est envisagée dans le parcours du narrateur :

« Pour un objet *qui n'est pas aimé*, il ne naîtra point de querelle ; nous serons *sans tristesse* s'il vient à périr, *sans envie* s'il tombe en la possession d'un autre ; *sans crainte, sans haine* et, pour le dire d'un mot, *sans trouble de l'âme* (...). »²

Si l'attachement aux biens est cause de ces troubles de l'âme, une manière d'y échapper et de s'en guérir serait en effet de cesser d'aimer. Or, ce n'est pas la conclusion à laquelle en vient le narrateur, ce qui précise le sens du paradigme de la guérison auquel Spinoza fait référence, ainsi que de l'éthique à laquelle conduit une telle conception des seuils existentiels. Il n'est pas

1 TRE, §1.

2 TRE, §3.

question de lutter *contre* ses propres aspirations mais il faut les réorienter et se libérer de ce qui nous dispose à agir contre notre propre utilité.

Ainsi, le narrateur est amené à imaginer et à chercher un autre bien auquel s'attacher. Car la forme que prend l'amour ainsi que ses effets dépendent de la nature de son objet :

« L'amour allant à une chose éternelle et infinie repaît l'âme d'une joie pure, d'une joie exempte de toute tristesse. »¹

C'est donc, en connaissant les effets des biens périssables, quand on les aime, et par opposition à leur nature, que l'objet d'un amour sans trouble peut être conçu : seule « une chose éternelle » peut être objet d'un attachement sans trouble. La tendance des hommes à aimer comme le désir qui les caractérise sont moteurs d'une reconfiguration de leur activité, suite à la considération de cette chose et de cette possible implication sans trouble. Car, dès lors qu'un tel objet d'amour peut être conçu, il devient en lui-même « grandement désirable et (mérite) qu'on le cherche de toutes ses forces ». Autrement dit, il acquiert une *force d'attraction* qui soutient le désir de changer de celui qui vit ce seuil ainsi que la modification des liens d'attachement structurant son existence.

Chez Spinoza, le paradigme de la guérison consiste donc à la fois dans la fuite et la lutte contre le mal, soit ce qui fait obstacle, *et* dans une mise en mouvement propre à la recherche d'un bien. L'image de la voie à suivre et de la mise en route viennent clore le prologue du TRE et indiquent l'issue du seuil existentiel que vient de traverser le narrateur². Or, à chacune de ces logiques – fuite d'un mal et mise en route – correspond l'expérience presque immédiate d'un type de bien qui encourage cette mise en mouvement et confirme celui qui, au moment de se déterminer à changer, n'avait encore aucune certitude quant à la possibilité d'échapper au mal et d'accéder effectivement au bien envisagé.

Relativement au mal qu'il fuit, une première expérience de « soulagement » vient confirmer au narrateur qu'il pourra effectivement vaincre ce mal, c'est-à-dire acquérir une puissance de penser telle qu'il pourra se détourner des passions qui l'entravent :

« Pendant le temps que mon esprit était occupé de ces pensées, il se détournait des choses périssables et sérieusement pensait à l'institution d'une vie nouvelle ; cela me fut une grande consolation (*solacium*) : le mal je le voyais n'était pas d'une nature telle qu'il ne dût céder à aucun remède. »³

1 TRE, §3.

2 TRE, §5 : « pendant toutefois que nous sommes occupés de cette poursuite et travaillons à maintenir notre entendement dans la voie droite (*in rectam viam*) (...) » et §9 : « je me mets en route et m'attache d'abord à ce qui doit venir le premier, c'est-à-dire à réformer l'entendement (...) »

3 TRE, §4.

Charles Appuhn traduit *solacium* par « consolation ». Ce terme a également le sens de « soulagement », qui exprime peut-être mieux la nature et surtout les causes de cet affect qui vient, comme la sécurité et le contentement que Spinoza définit dans l'*Éthique*¹, du fait qu'on échappe à un mal que l'on craignait comme étant une possible cause de notre destruction. Cependant, dans le contexte de l'itinéraire qu'entame, ou poursuit, le narrateur, et en tant que ce soulagement ne correspond pas tant au fait d'être prémuni de ce mal mais de sentir que l'on *pourra* en réchapper, la traduction de Charles Appuhn peut être comprise, ou du moins interrogée, dans la perspective de la consolation philosophique d'une part, quoique celle-ci renvoie aussi à un genre rhétorique et à un statut de la philosophie qui engagent trop loin l'interprétation de cette consolation existentielle vécue par le narrateur du TRE². D'autre part, l'analogie avec la « consolation spirituelle » peut être éclairante en tant qu'elle recoupe deux significations. Dans le *Livre des lamentations* de l'Ancien Testament, elle a le sens de soulagement, après un risque de destruction. Mais ensuite Ignace de Loyola donne à cette « visite » de l'Esprit qu'est la consolation³ une valeur d'encouragement qui peut faire écho à l'expérience du narrateur du TRE lors de ses premières méditations, à savoir l'expérience d'un premier contact avec le bien véritable qui pourra satisfaire pleinement l'âme et qui l'encourage en effet à poursuivre dans la voie nouvellement empruntée. Ce double sens de la « consolation » éprouvée permet de mieux comprendre le double mouvement en jeu dans ce moment existentiel.

Car la dynamique de la mise en mouvement est, elle aussi, confirmée par une expérience encourageante qui arrive rapidement. En effet, l'expérience d'un progrès dans la capacité à méditer sur l'institution d'une autre manière de vivre vient assurer que le chemin est possible

1 E, III, 18, scolie. L'espérance et la crainte sont définies selon le doute qui porte sur l'issue de ce que nous espérons et craignons. La sécurité est la joie qui naît de la suppression de ce doute. Le contentement (*gaudium*) est en fait une forme de sécurité quand elle se rapporte à une chose passée dont nous doutions de l'issue ; ce qui a lieu ici précisément. Pierre-François Moreau traduit justement *gaudium* par « soulagement » dans ce scolie. Nous pouvons aussi revenir au sens étymologique d'*acquiescentia* que nous avons étudié précédemment et qui consiste à acquiescer un état de repos, ou de tranquillité de l'âme.

2 On pense à la *Consolation de philosophie* de Boèce mais aussi à la consolation antique. Pour approfondir ce thème, on peut lire Sabine Luciani, « Lucrèce et la tradition de la consolation », *Exercices de rhétorique*, (en ligne), 9|2017 et M. Fœssel, *Le temps de la consolation*, Paris, Seuil, 2015.

3 Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, Paris, Desclée De Brouwer, 1984, « De la consolation spirituelle ». Une telle analogie entre la consolation spirituelle et la consolation éprouvée par le narrateur du TRE serait à approfondir et à critiquer pour discerner la spécificité du moment existentiel vécu par ce dernier. Le rapprochement des exercices spirituels que propose Ignace de Loyola avec la démarche éthique que propose Spinoza serait également à interroger quant à l'usage de l'imagination, le rôle de l'exercice et de la méditation.

Pour ce qui est de la « visite de l'Esprit », Spinoza donne lui-même sens à la Genèse et à l'Ancien Testament au regard de l'étude de la vie humaine. Ainsi, après que le premier homme a laissé « échapper sa liberté », celle-ci fut ensuite « recouverte par les Patriarches, conduits par l'Esprit du Christ, c'est-à-dire par l'idée de Dieu, de laquelle seule dépend que l'homme soit libre et désire pour les autres hommes le bien qu'il désire pour lui-même » (E, IV, 68, scolie). Cette conduite par l'Esprit du Christ n'implique pas de transcendance chez Spinoza mais doit être comprise par la capacité des hommes à discerner en eux-mêmes la vérité et à s'engager pour la rechercher et recouvrer ainsi leur liberté.

et peut être une voie sûre vers ce bien espéré. Une « voie sûre » ne veut pas dire que celle-ci ne rencontrera pas d'obstacles susceptibles de la détourner – d'autres seuils, en tant que lieux de réorientation, devront être à nouveau traversés. Cette expérience du progrès consiste en ceci que les temps de méditation, pendant lesquels le narrateur se détourne des biens périssables et peut penser à une autre manière de vivre, sont de plus en plus aisés – ils sont « plus fréquents » et durent plus longtemps – à mesure que le bien est mieux connu¹. On reconnaît là le mécanisme d'entraînement de la puissance : plus nous avons de puissance, plus il est facile de favoriser ce qui soutient son augmentation. Le fait que ces deux confirmations du cheminement amorcé s'ancrent dans l'expérience même du narrateur, ayant des effets affectifs sur lui, confirme ce qu'il avait conçu quant à un possible salut et à l'accès à un bien véritable. Elles confortent surtout son désir d'instituer une nouvelle manière de vivre. Sans ces affects de soulagement et de satisfaction, ce désir n'aurait que peu de force par rapport au désir des biens communs toujours présent². Mais il faut remarquer que ce qui occupe l'esprit du narrateur et lui procure cette première satisfaction n'est pas la pensée du bien véritable mais celle d'un « *novum institutum* », soit un nouvel agencement de sa vie.

Le désir d'instituer une vie nouvelle

Nous avons montré précédemment comment l'agencement de la vie commune à la fois déterminait et se constituait lui-même des liens d'attachement que les hommes entretiennent pour la plupart entre eux et avec les choses qu'ils poursuivent. Ceux-ci sont pris dans ces liens et leur vie particulière est déterminée par la manière dont ils s'impliquent souvent excessivement et exclusivement dans la recherche de certains biens. Le désir d'un autre bien, et par-là le désir d'aimer sans trouble de l'âme, ne suppose pas tant que le désir soit réorienté vers un autre objet, courant le risque de s'attacher à nouveau de la même façon et ratant le bien véritable en rompant avec les conditions communes d'existence des hommes. Mais il semble nécessaire de reconfigurer la vie dans son ensemble. Cela consiste à la fois en un geste plus radical et moins abrupte, au sens où il s'agit de repenser *toutes* les relations et habitudes qui nous constituent mais *sans* nécessairement les rompre. Trois risques guettent en effet ce désir d'instituer une vie nouvelle en tant qu'il peut être confondu avec d'autres désirs : (1) le risque de rupture et de privation de biens essentiels à la vie, (2) le risque de confondre ce désir d'*instituer une vie* nouvelle avec le simple désir de nouveauté et (3) le risque, qui découle des

1 *Ibid.*

2 TRE, §3 : « Si clairement que mon esprit perçut ce qui précède, je ne pouvais encore me détacher entièrement des biens matériels, des plaisirs et de la gloire. »

deux premiers, de s'impliquer dans de nouveaux attachements excessifs, potentiellement asservissants.

Le narrateur du TRE pense, dans un premier temps, devoir abandonner les biens qu'il poursuivait jusque-là au profit de l'unique quête de ce bien véritable, dans la mesure où la recherche des biens ordinaires lui est apparue comme faisant obstacle à l'acquisition du bien véritable. On peut penser qu'il est également tenté de rompre avec les autres hommes dont il observe les comportements destructeurs, comme le font ceux qui préfèrent la solitude ou la compagnie des bêtes¹. De même, certains hommes font preuve de l'ascèse la plus dure pour parvenir au bien qu'ils espèrent. Il est intéressant de constater que l'ascèse est une voie que l'on retrouve dans de nombreuses traditions spirituelles mais qu'il y a dans chacune aussi une prudence à l'égard des pratiques ascétiques, surtout quand elles sont entreprises par les individus eux-mêmes, les conduisant à se distinguer des autres et à s'isoler. Extrêmes, ces pratiques s'exposent de nouveau au risque de l'orgueil et de l'attachement excessif. Les gouvernements religieux et monastiques, assurant précisément les conditions d'une vie *commune* censée conduire les hommes au salut, insistent particulièrement sur ce risque de la solitude ascétique – que l'on pense par exemple au fondateur monastique et évêque Basile de Césarée qui critique, au IV^e siècle les ermites qui, selon lui, se coupent des autres hommes et de ce fait ne peuvent plus vivre l'Évangile selon lui. Spinoza critique cette attitude d'isolement et ce qu'il désigne comme un « faux zèle »² pour deux raisons : les hommes ne peuvent que constater par expérience qu'il est plus facile de se procurer ce dont ils ont besoin en s'aidant mutuellement ; de plus, « il est plus digne de notre connaissance de contempler les actes des hommes plutôt que ceux des bêtes »³. Choisir une vie de solitude ou une vie partagée avec les bêtes, c'est renoncer à notre utilité véritable et à ce qui nous permet de vivre une vie humaine.

En effet, la mort, selon ses différents sens, advient autant par destruction, du fait des relations que nous avons aux autres choses, que par privation de ce dont le corps et l'esprit ont besoin et qui leur est utile⁴. Certaines attitudes extrêmes témoignent d'une autre forme d'attachement potentiellement asservissant – à l'image que l'on se fait d'un bien, d'une manière de vivre que l'on juge idéale pour parvenir à ce bien. Ces formes d'attachement peuvent être

1 E, IV, 35, scolie : les mélancoliques « (louent) autant qu'ils peuvent la vie sauvage et rustique, (mésestiment) les hommes et (admirent) les bêtes ».

2 E, IV, appendice, chapitre 13 : « beaucoup, l'âme trop impatiente et dans un faux zèle de religion, préfèrent vivre parmi les bêtes plutôt que parmi les hommes ».

3 E, IV, 35, scolie toujours. Spinoza ne dit pas par-là que la connaissance des bêtes n'a pas de valeur mais dans la perspective du cheminement éthique nous conduisant à la vraie vie, il est plus utile de se comprendre en tant qu'homme, l'imitation des affects des animaux ne nous permettant pas de nous comprendre nous-mêmes.

4 E, II, postulat 4.

d'autant plus fortes qu'elles sont déterminées par la fuite et la rupture avec la vie précédemment vécue, dont les dysfonctionnements ont été perçus. De même que l'amour qui suit la haine est d'autant plus fort que la haine était intense, ou bien le sentiment de sécurité qui suit la crainte du danger est d'autant plus grand que la crainte l'était elle-même, de même l'attachement à une *nouvelle* manière de vivre peut être d'autant plus fort, devenant à son tour excessif et exclusif, que le danger perçu dans le fait de poursuivre les biens ordinaires a paru grand et a généré une forme de haine de cette vie-là dans un moment de seuil. On trouve déjà cette tentation de la rupture, avec ce qu'elle a de contradictoire, dans le processus de constitution de soi, comme individu singulier et autonome. Ainsi en est-il de l'adolescent qui rompt avec ses parents, avec les habitudes et modes de pensées que ceux-ci lui inculquent par la louange et la réprimande¹. Cette rupture par réaction le conduit à s'engager dans l'armée où la règle de vie est plus contraignante encore et potentiellement asservissante. On peut reconnaître cette forme de soumission à un cadre et dans une communauté où les règles sont très exigeantes chez les nouveaux convertis de différentes religions. Le jeune à qui Spinoza écrit peut en être un exemple, devenant « membre de l'Eglise romaine » mais aussi « l'un de ses plus âpres défenseurs »², suivant certainement avec une extrême rigueur ses préceptes, au point de rompre avec sa vie précédant sa conversion ainsi qu'avec son entourage.

Selon la logique d'entraînement de la puissance que nous avons étudiée avec l'orgueil, on comprend comment l'attachement à une nouvelle manière de vivre peut être également renforcé par l'orgueil et la gloire. Se voyant sur le chemin du salut, celui qui a reconfiguré son existence peut se sentir plus puissant qu'il n'est, et attendre de la reconnaissance ou de l'admiration de la part des autres – ceux qui sont toujours pris, à ses yeux, dans leur vie de perte mais aussi, et surtout, ceux qui lui semblent avoir également emprunté un chemin de salut³. Une telle situation montre bien en quoi l'orgueil témoigne d'une grande ignorance de soi : s'enorgueillir et croire que l'on gagne en puissance en sacrifiant ce qui sert son existence et sa puissance même révèle une ignorance de soi-même, qui conduit à la contradiction et à la perte de sa vie.

1 E, IV, appendice, chapitre 13, à la suite de l'exemple de ceux qui préfèrent vivre parmi les bêtes : « 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 commodités domestiques et aux punitions paternelles, et souffrent qu'on leur impose n'importe quel fardeau pourvu qu'ils se vengent de leurs parents. » Cette brève analyse décrit en fait un phénomène crucial que l'on peut étendre au rapport que les adolescents peuvent avoir à l'égard de la société toute entière dans laquelle ils grandissent.

2 Lettre 76 de Spinoza à Albert Burgh.

3 Il est intéressant de constater que l'ascèse et les pratiques sacrificielles que s'infligent des religieux ou des prêtres peuvent être rudement réprimées par leurs gouvernements monastiques et cléricaux qui y discernent une forme d'orgueil.

Le narrateur lui-même prend conscience qu'il ne s'agit pas de rompre les liens qui structurent sa vie, du moins pas tous, mais de les vivre autrement, à savoir relativement à la recherche de ce bien véritable. Cette quête détermine donc non pas un principe d'exclusion – qui gouverne précisément la logique de l'attachement habituel et rend possible l'excès – mais un principe de hiérarchisation et d'organisation. Ce dernier implique, au contraire, l'équilibre et la mesure en tant que la recherche des biens ordinaires est subordonnée à, et ainsi régulée par la recherche de ce bien véritable. Ce qui est considéré comme bien, et est vécu comme désirable, ne dépend plus seulement de l'expérience de satisfaction que l'on en a fait et qui peut être trompeuse, ou du moins fluctuante. Cela dépend aussi, et principalement désormais, de l'utilité que cela peut avoir pour parvenir au bien véritable. Comment faut-il comprendre le critère de nouveauté dans ce désir d'instituer un *novum institutum* ?

Cette idée d'instituer une vie *nouvelle* peut d'abord paraître paradoxale, voire impossible au plan ontologique, et en partie fausse, au plan phénoménologique. D'une part, il semble difficile d'*inventer* une manière de vivre. On peut tout au plus considérer autrement, et éventuellement agencer différemment l'existant. Mais l'illusion d'une possible invention d'une nouvelle manière de vivre peut concourir au désir de rupture et à l'attachement excessif et orgueilleux vis-à-vis de la manière de vivre que l'on croit avoir inventée ou trouvée. D'autre part, les hommes ont tendance à être attirés par ce qu'ils perçoivent comme nouveau, quoi que ce soit, croyant y trouver facilement une source de satisfaction plus sûre ou plus grande que dans ce qu'ils connaissent et dont ils ont éprouvé l'ambivalence. Dans ce cas, la nouveauté n'a pas le sens de ce qui est créé, qui n'existait pas auparavant, mais elle est perçue comme telle par ceux qui la découvrent. C'est ce que nous avons expliqué relativement à ceux qui croient facilement aux miracles¹. Cela apparaît également dans l'attrait pour la nouveauté qu'ont les jeunes citoyens qui sont tentés d'aller vivre dans d'autres cités, pensant pouvoir y être plus heureux ou plus libres². Relativement à la quête d'un bien véritable et d'une vraie joie, il peut être d'autant plus attirant encore de rejoindre ceux précisément qui disent avoir trouvé une voie de salut. On pourrait interroger sous ce prisme l'apparition, au moment où Spinoza écrit, de nombreux groupes religieux, ainsi que les espérances et les conversions que cela peut entraîner. Mais on pourrait également interroger la société actuelle où de nouvelles manières de vivre semblent sans cesse proposées à travers des modèles de vie et des espaces communautaires où les vivre. Que l'on pense aux différentes doctrines religieuses, politiques, psychologiques et

1 Partie I, p.207

2 TP, VIII, 25 sur les insignes à remettre aux jeunes gens.

aux pratiques spirituelles, sociales, thérapeutiques, pouvant s'inspirer d'autres traditions et de différentes disciplines pour proposer des manières de vivre perçues comme alternatives, ces différents phénomènes, constants à travers l'histoire des hommes, ne sont pas tous à traiter sur le même plan et avec la même considération, mais ce très large constat tend simplement à souligner encore davantage à la fois le désir des hommes de vivre mieux, leur tendance à chercher de nouvelles manières de vivre, *et* la nécessité d'interroger ce désir et cette recherche de nouveauté quand il s'agit d'éprouver la valeur éthique que peut avoir un seuil existentiel et le rôle que peut jouer un tel seuil dans l'orientation de sa vie sur le chemin d'une vie humaine, vraiment libre et vraiment heureuse.

Revenons à la démarche du narrateur du TRE : comment en comprendre le sens et les enjeux au sein de sa démarche existentielle ? Peut-elle fournir des critères pour s'orienter dans l'étude de la multiplicité des comportements humains quand il s'agit de changer de manière de vivre ? Ce critère de nouveauté apparaît trois fois, au début du prologue et au cœur du seuil existentiel que traverse le narrateur : les deux premières fois, il caractérise l'« entreprise nouvelle » que le narrateur se voit conduit à entreprendre dès lors qu'il ne peut plus poursuivre les biens ordinaires comme il les poursuivait. Il ne sait pas encore en quoi consiste cette *nouvelle* activité. De même, la troisième occurrence de la « nouveauté » apparaît lorsque le narrateur s'efforce de « sérieusement (penser) à l'institution d'une vie nouvelle », sans savoir encore à quoi elle ressemblera, ou comment elle peut s'agencer en vue du bien visé, puisque l'accès à ce bien est encore inconnu. Or, cette réflexion même permet au narrateur (1) de mieux connaître le bien visé et d'éprouver déjà la satisfaction de cette activité qu'est la réflexion, (2) de comprendre que les biens ordinaires peuvent être utiles à cette fin visée, en tant que moyens, (3) de concevoir une nature supérieure à la sienne, vers laquelle il peut tendre et d'où s'aperçoit un chemin à suivre, des règles à appliquer. Il n'est plus alors question de « nouveauté », mais plutôt d'adéquation à cette nature supérieure, partageable avec les autres hommes.

L'appréhension d'une nouveauté semble donc être caractéristique d'un moment spécifique du seuil existentiel, par lequel l'individu reconnaît la nécessité de modifier quelque chose dans sa vie et en lui-même sans encore savoir quoi ni comment. Plus qu'une rupture dans sa propre vie et une distinction de l'individu à l'égard des autres hommes dont il partageait la vie commune, la nouveauté évoquée à ce moment spécifique du seuil indique le fait que cet individu voit en lui-même la nécessité d'assumer ce changement de vie de manière singulière, c'est-à-dire en son nom propre, en s'attachant à le mettre en œuvre par lui-même. Il ne s'agit ni d'adopter un modèle alternatif disponible dans la société et la culture qui est la sienne, ni d'inventer une manière de vivre, mais il lui faut « s'attacher à », ou entreprendre de (*darem*

operam) penser sérieusement au fait même de modifier sa manière de vivre. Et ce mouvement de mise en route, soit les premières réflexions qu'entreprend l'individu pour cela, amorcent déjà ce changement, en en indiquant les modalités. Celles-ci n'apparaissent plus dès lors comme « nouvelles », et différentes de *ce qui est*, puisqu'elles sont déjà effectives, à l'œuvre dans la vie de celui qui traverse ainsi un seuil existentiel et adopte une autre manière de vivre du fait même de sa réflexion. En quoi consiste enfin cette « nature supérieure » qui est envisagée lors de ces réflexions par le narrateur du TRE et qui semble déterminer, à son tour, la voie à suivre pour répondre à ce désir d'un vrai bien et d'une vraie vie ?

Le désir d'atteindre une nature supérieure, source de vraie vie

Nous avons perçu déjà comment le rapport à soi et à sa propre existence était au cœur de l'approche existentielle. Or, le désir de se donner et d'atteindre un modèle de la nature humaine met à nouveau en jeu ce rapport à soi et permet d'apercevoir une composante essentielle de ce que nous appelons les seuils existentiels. Cette possibilité caractérise la vie humaine. Le désir de vivre autrement en vue d'acquérir un bien capable de nous procurer une joie continue et souveraine s'ordonne en définitive au désir de parvenir à cette nature envisagée par le narrateur comme étant supérieure à la sienne. En réalité, ce désir implique une complexification du rapport à soi en tant qu'il comprend à la fois l'appréhension de son état particulier et l'introduction de la représentation d'une nature humaine idéale *et* accessible, supposant donc enfin la considération des moyens de sa propre modification. Dès lors, cette modification n'est plus seulement comprise, à cette étape-là du processus, selon le désir d'un autre bien, ni non plus selon les liens et activités qui structurent notre existence, mais selon sa propre puissance et ses propres aptitudes en tant qu'elles peuvent se développer, se perfectionner. On pourrait voir cette modification de *soi* comme résultant des deux premiers champs de compréhension de la modification en jeu – l'objet et le type de liens habituels. Mais en réalité la perspective de cette modification de soi et la considération de la nature supérieure que nous pourrions atteindre devient principe des autres modifications puisque la détermination et la hiérarchisation des biens, et par conséquent l'agencement de notre existence, dépend de la fin visée qu'est cette nature supérieure.

L'ordre de l'*Éthique* étant démonstratif, il ne suit pas l'ordre de l'itinéraire du narrateur du TRE. La référence à un « modèle de la nature humaine » que les hommes « désirent former » apparaît dès la préface de la quatrième partie, si bien que leur état de servitude et le passage possible à une vie libre peuvent être d'emblée étudiés selon les valeurs que détermine cette référence au modèle de la nature humaine, Spinoza proposant lui-même un tel modèle. Mais

comment les hommes en viennent-ils à envisager ainsi une nature idéale ? Et quel statut a la normativité que cette représentation engendre ? N'est-elle pas à l'origine d'une attitude moralisante que Spinoza lui-même critique à propos des philosophes qui imaginent une nature humaine et jugent la vie des hommes à l'aune de cette référence abstraite ? De nouveau, le désir d'une vraie vie est moteur en tant qu'il comprend une double tension – d'une part, entre une aspiration propre à l'individu et une norme qui suppose un détour au-delà de l'individu, d'autre part, entre le déploiement de sa puissance propre et le recours à des intermédiaires. En effet, une première tension apparaît quant à ce désir de vivre autrement lorsqu'il s'ordonne au modèle d'une nature humaine car ce modèle semble trouver son origine dans le désir même des hommes et l'appréhension qu'ils ont d'eux-mêmes – nous l'avons dit « endogène » – mais il introduit dans le rapport à soi une norme extérieure.

La préface de la quatrième partie de l'*Éthique* indique bien que « nous désirons former une idée de l'homme à titre de modèle de la nature humaine ». Spinoza s'inclut dans un « nous » commun aux hommes et inscrit ce désir dans une tendance commune qu'ont les hommes à forger des modèles des choses à partir de l'expérience qu'ils ont de leur propre activité créatrice : ayant conscience qu'ils visent une fin quand ils réalisent quelque chose – Spinoza prend le cas de l'artisan qui crée bel et bien un objet – ils ont tendance à estimer le degré d'achèvement de toute chose, c'est-à-dire à juger de sa perfection relativement au modèle qu'ils s'en sont fait. Cette attitude semble problématique lorsqu'elle se généralise aux choses naturelles qui n'ont en réalité pas de finalité. La vie de l'homme, en tant qu'il est une chose naturelle parmi les autres, n'a pas non plus de finalité à l'aune de laquelle on pourrait la juger. Spinoza insiste en ce sens sur l'identité de la perfection et de la réalité¹. Il n'y a pas à chercher de potentialités non réalisées en l'homme. En même temps, lorsque les hommes eux-mêmes désirent former un modèle en vue de leur propre devenir, n'est-ce pas qu'ils sont déjà disposés à se modifier dans cette direction ? Ils ne pourraient en avoir le désir sinon, à moins d'être motivés par d'autres causes, comme le fait d'être reconnus par ceux qui proposeraient un modèle tout à fait extérieur à eux par exemple. Mais ici, ce « nous » commun a une valeur réflexive : « nous nous proposons (un modèle de la nature humaine) »², c'est-à-dire que chaque homme potentiellement peut se rapporter à un modèle qu'il se donne et vers lequel il tend, à partir duquel il juge ce qu'il rencontre et à quoi il s'attache.

1 E, II, définition 6. Jacques-Louis Lantoine repart de cette identité pour réinterroger le sens d'un « devenir éthique », ou vertueux ; *L'intelligence de la pratique, op.cit.*, chapitre 9 « Tout homme est disposé à la vertu, c'est-à-dire tout homme est vertueux ».

2 E, IV, préface toujours.

Rien ne dit que la formation de ce modèle et le fait de se le proposer comme fin se cantonnent aux moments de seuils existentiels. Le fait même que cette démarche s'inscrive dans la tendance plus générale qu'ont les hommes à concevoir des modèles des choses peut laisser penser le contraire. Dans ce cas, l'idée de « seuil » est relativisée, même dans la perspective existentielle du rapport que les hommes ont à eux-mêmes, et l'on peut concevoir que ces derniers se modifient peu à peu, visant plus ou moins consciemment un tel modèle. Seulement, si nous désirons d'abord « former un modèle », que « nous nous proposons » ensuite, et qui oriente enfin notre devenir, soit les actions que nous allons poser en vue d'atteindre ce modèle, nous vivons bien les étapes d'un processus par lequel le rapport à nous-mêmes et à notre vie est radicalement modifié, amorçant un ensemble d'autres modifications. L'itinéraire du narrateur du TRE met à nouveau en lumière cette étape du processus.

Mais avant d'y venir, constatons enfin que le « nous » qu'emploie Spinoza dans la préface de la quatrième partie de l'*Éthique* peut être aussi entendu de manière plus singulière : il ne s'agit pas d'englober tous les hommes absolument mais les hommes qui, comme Spinoza, en sont à ce point où ils désirent comprendre la servitude qui est la leur et modifier leur manière de vivre¹. Le lecteur de l'*Éthique* est déjà en chemin, en plein cœur d'un seuil existentiel, pourrions-nous dire, si tant est qu'il se sente interpellé par le texte ou même qu'il y soit venu avec cette question du « comment vivre ? », avec ce désir de vivre autrement, de vivre mieux. Cette interprétation peut être confirmée par la référence de Spinoza à « (son) *institutum* », au sens cette fois de « dessein », ou « projet », qui fait elle-même écho à l'entreprise du narrateur du TRE. Celui-ci se donne comme tâche (*darem operam*) de traverser jusqu'au bout le seuil existentiel qui le concerne. Spinoza structure son argumentation en vue de conduire le lecteur « comme par la main »² à ce lieu de passage de la servitude à la liberté humaine, de la vie passionnée à la vraie vie. La conception d'un modèle de la nature humaine et la décision de chercher à l'atteindre constituent une étape essentielle de ce cheminement. Tel Virgile conduisant Dante à travers l'enfer des comportements contradictoires et contre-productifs des hommes, d'abord, l'aidant à franchir les seuils du purgatoire et du paradis ensuite, Spinoza guide celui ou celle qui, « au milieu du chemin de (sa) vie » s'est retrouvé perdu « par une forêt obscure » et s'est mis à chercher la voie droite qui le conduirait à une joie véritable. Ce parallèle avec la *Divine comédie* est très libre ici et mériterait d'être plus détaillé afin de mieux distinguer

1 Nous suivons Pascal Sévérac quand il ajoute à la référence universelle qui est faite dans la préface à la tendance qu'a tout homme de former un modèle de la nature humaine, une référence plus restreinte à Spinoza et ceux qui le suivent dans cette quête de la béatitude, se donant un modèle en vue de cette fin, *Le devenir actif*, op.cit., p.309.
2 E, II, préface.

les enjeux et les moyens de progression du cheminement de Dante et de celui que propose Spinoza¹. Mais c'est le rôle de figures initiatiques que peuvent jouer Virgile et Dante pour les lecteurs, ainsi que la façon dont la vie humaine est représentée, au fil de ce parcours, dans sa diversité et selon les aspirations proprement humaines, qui nous intéresse. Si l'esprit qui entreprend de suivre Spinoza est peut-être plus systématique que « l'esprit pèlerin »² de Dante à la suite de Virgile, ne faisant pas appel aux mêmes aptitudes de réflexion, Dante a le mérite de mettre en lumière les vertus de l'imagination, qui sont aussi à l'œuvre chez Spinoza, en faveur de ce cheminement existentiel, comme nous l'avons déjà évoqué et le montrerons plus précisément en troisième partie.

Le narrateur du TRE, quant à lui, chemine seul. Mais cette étape de la conception de la nature humaine présente la même tension entre une dynamique endogène, fondée sur le désir propre, et la conception d'un modèle extérieur, universel et différent de son propre état. L'alternance entre une perspective d'observateur à la troisième personne et une perspective en première personne indique cette tension :

« Tandis cependant que *l'homme*, dans sa faiblesse, ne saisit pas cet ordre (de la nature) par la pensée, comme il conçoit une nature humaine de beaucoup supérieure en force à la sienne et ne voit point d'empêchement à ce qu'il en acquière une pareille, il est poussé à chercher des intermédiaires le conduisant à cette perfection. »

« Telle est donc la fin à laquelle *je* tends : acquérir cette nature supérieure et faire de mon mieux pour que beaucoup l'acquière avec moi ; (...). »³

Le détour par une référence apparemment extérieure à « l'homme » et à la « nature humaine » que le narrateur conçoit à ce moment-là se distingue néanmoins de la première alternance, qui apparaît dans le prologue, entre la première personne du narrateur et la troisième personne *des* hommes qu'il observe, avec qui il vit. Car, dans cette première alternance, les deux référents sont concrets et en situation. Même quand il emploie la première personne du pluriel qui désigne potentiellement tous les hommes, le narrateur s'implique dans ce qu'il décrit et cherche à comprendre une situation partagée. Ici, au contraire, il s'agit de la première occurrence de l'*abstraction* de « l'homme », même si celui-ci est conçu selon un état particulier. Or, cette première abstraction en introduit une deuxième, du fait que l'homme, en tant qu'homme, peut se représenter la nature humaine comme une fin vers laquelle tendre. On assiste à une sorte de

1 Je remercie Sonja Lavaert de m'avoir encouragée à explorer cette voie comparative, même si elle reste encore à préciser.

2 L'expression vient du titre de Didier Ottaviani : *Dante. L'esprit pèlerin*, Paris, Points, 2016.

3 TRE, §5. Nous soulignons.

mise en abîme du narrateur se représentant l'homme comme étant lui-même capable de se représenter la nature humaine. Cependant, il y a un écart entre l'homme que le narrateur se représente « dans sa faiblesse » et la nature humaine que l'homme en général conçoit comme « nature supérieure en force à la sienne ». Le ton déjà plus didactique de ce paragraphe annonce la fin de l'autobiographie intellectuelle qui caractérise le prologue du TRE, ainsi que la transition vers le traité lui-même. Mais ce paragraphe se clôt par un retour à la première personne, comme nous le voyons dans le deuxième passage que nous avons cité. Et les paragraphes suivants présentent l'issue et les moyens que se donne le narrateur pour achever cette traversée de ce que nous identifions comme un seuil existentiel. Il faut donc comprendre le statut qu'a la référence à cette abstraction au sein de cette traversée assumée en première personne et impliquant une vie singulière.

Nous la comprenons comme un détour nécessaire où un écart de soi à soi peut être envisagé autrement que dans l'expérience temporelle de la variation des états de son propre corps. L'écart de soi à soi est, dans ce cas, simplement constaté après coup, comme dans le repentir par exemple. La considération d'un modèle projette au contraire l'individu dans l'avenir, envisageant un changement d'état de soi-même et, plus fondamentalement, un changement de vie durable, modifiant les conditions mêmes de cette variation des états affectifs. Ce détour n'est pas réellement extérieur puisqu'il se fait par la pensée et résulte certainement, pour le narrateur, de sa propre expérience puisqu'il vient de faire lui-même cette expérience décisive de sa propre impuissance et ignorance. Mais c'est en tant qu'il prend conscience que ce qu'il vit n'est pas particulier et propre à sa seule existence, s'expliquant par une capacité propre à tout homme potentiellement, qu'il peut alors considérer en son nom propre et se proposer de manière singulière un modèle de cette nature humaine, telle qu'elle soit plus puissante qu'il ne l'est lui-même au moment où il la conçoit.

On ne comprend pas cet écart de soi à soi si on ne se souvient pas de la duplicité des expériences contrariantes : prendre conscience de son impuissance peut être le lieu où s'amorce une libération si et seulement si on prend conscience, par là aussi, de sa puissance, ou du moins si et seulement si la prise de conscience de son impuissance contribue déjà à libérer en partie sa puissance. C'est ce qui a lieu pour le malade qui se met en quête du remède, pour le narrateur qui commence à méditer sur les moyens d'instituer une autre manière de vivre, et enfin, pour ce même narrateur qui devient capable de concevoir de manière abstraite « l'homme dans sa faiblesse » concevant une nature humaine supérieure.

Ce qui distingue enfin le prologue du TRE de la préface de la quatrième partie de *l'Éthique*, c'est la façon de désigner la nature humaine – comme modèle, dans *l'Éthique*, et

comme étant « supérieure en force à la sienne », dans le TRE. Le contenu de cette représentation est par ailleurs plus détaillé dans la suite de l'*Éthique*, laissant penser que l'effort de conception de ce « modèle » est plus abouti dans la préface de la quatrième partie, s'étant enrichi de connaissances générales sur la nature de l'homme. L'appréhension d'une nature humaine, dans le TRE, toute abstraite qu'elle soit, s'appuie encore sur un procédé comparatif issu de l'expérience. Ce n'est pas à partir de la connaissance de la nature de l'homme qu'un modèle de vie authentiquement humaine est conçu mais c'est par *distinction* avec l'appréhension de sa propre impuissance et certainement par *extrapolation* de l'appréhension de sa propre puissance, en croissance, que le narrateur peut concevoir une nature humaine supérieure à celle de l'homme encore impuissant. Cette comparaison indique la continuité du processus endogène de libération et de développement de sa puissance. L'homme peut lui-même en prendre conscience au sein d'un seuil existentiel, même si d'autres expériences ont pu amorcer ce processus. Sans cette continuité dynamique, une nature humaine supérieure à soi ne pourrait pas être envisagée.

Avec cette nouvelle étape de modification du rapport à soi, le paradigme du perfectionnement de soi prend le relais de celui de la guérison et de la lutte contre un mal. C'est ce que rappelle le chapitre 4 de l'appendice de la quatrième partie, qui récapitule tout ce qui a été dit dans cette partie « à propos de la droite règle de vie » :

« Il est donc, dans la vie, utile au premier chef de parfaire l'intellect, autrement dit la raison, autant que nous pouvons, et c'est en cela seul que consiste la souveraine félicité, autrement dit la béatitude de l'homme (...). »

Dans ce paradigme, le critère de la rectitude s'adjoint à celui du « bien » et du « mieux », annonçant celui du « vrai » : à partir du moment où une fin est visée, on peut déduire la « voie droite »¹ et la « droite règle de vie »² à suivre pour parvenir à cette fin. C'est aussi en cela que la raison peut se faire prescriptive, comme nous l'expliquerons en troisième partie. Mais ce que révèle ce passage du chapitre 4, c'est que la joie recherchée advient au sein même du processus de perfectionnement, c'est-à-dire par l'activité de la raison. Ainsi, le narrateur fait déjà, au début de cette entreprise de perfectionnement et au cours de ses premiers moments de réflexion, l'expérience de cet autre genre de satisfaction, propre à la « souveraine félicité », ou « béatitude de l'homme ». Certes, cette satisfaction varie ensuite en termes de degrés mais elle semble être éprouvée au cours même de cette activité de l'intellect. Car la béatitude n'est pas la récompense

1 TRE, §5 : « nous travaillons à maintenir notre entendement dans la voie droite (*in rectam viam*) ». Nous soulignons.

2 E, V, 10 : « le mieux que nous pouvons faire aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir la droite règle de vie (*rectam vivendi rationem*), autrement dit les principes de vie certains » Nous soulignons.

du cheminement, qui viendrait *après* l'effort de se consacrer à cette tâche, mais elle se vit dans ce cheminement même¹. C'est ainsi que Spinoza achève l'*Éthique* soulignant et même renversant l'ordre des deux mouvements que nous avons étudiés précédemment – de libération et de déploiement de sa puissance :

« Ce n'est pas parce que nous réprimons les désirs capricieux que nous jouissons d'elle (la béatitude), c'est au contraire parce que nous jouissons d'elle que nous pouvons réprimer les désirs capricieux. »²

Nous préciserons ensuite le sens et le contenu de cette béatitude qui correspond à ce que Spinoza nomme la « vraie vie ».

Le caractère endogène de cette dynamique et du *désir* d'atteindre une nature humaine idéale que l'homme conçoit de lui-même n'empêche pas que cet idéal acquière son statut normatif et permette un ré-ordonnement des désirs et des activités de l'homme seulement s'il est conçu avec une certaine extériorité. Pascal Sévérac insiste sur l'impossibilité pour une norme d'être immanente³. Cette impossibilité est aussi bien ontologique, en raison de l'impossible écart de soi à soi, que pratique, en raison de la difficulté qu'il y a à obéir à une norme que l'on s'est soi-même donné. Néanmoins, on peut mettre au jour l'interaction entre le processus *endogène* d'émergence d'une normativité, lié à cette modification existentielle du rapport à soi, et les processus *exogènes*, liés à la conception d'un modèle idéal, mais aussi à l'éducation, au gouvernement politique et à la religion qui concrétisent la puissance contraignante du modèle. Ce qui distingue ces deux genres de processus ne concerne pas seulement la manifestation et l'appropriation d'une normativité dans l'existence des hommes. Se distinguent aussi nécessairement les rapports qu'ont les hommes à cette normativité, en fonction de ce qui la manifeste et la concrétise. Le modèle proposé par les parents, dans l'éducation, par des groupes sociaux, culturels et religieux, ou par un gouvernement politique, peut être pensé en termes d'*imitation* des modèles imaginés et transmis. On peut d'ailleurs étudier les figures singulières, fictives ou historiques, qu'une société ou un groupe d'individus mettent en valeur. Le modèle que les hommes se proposent et visent, est approprié par eux de manière plus singulière et s'incarne dans leur existence dans la mesure où ils aspirent d'eux-mêmes à vivre vraiment, au point que le rapport imaginaire à un modèle tend à disparaître au

1 E, V, 42 : « La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même (...) »

2 *Ibid.* Ce passage est la suite et la fin de la proposition 42.

De cette façon aussi, « la suprême récompense de la loi divine est la loi même, c'est-à-dire connaître Dieu et l'aimer vraiment librement » (TTP, 4, 6) ; la loi divine étant comprise comme ce « qui rend les hommes véritablement heureux et enseigne la vraie vie vaut universellement pour tous les hommes » ; elle est même « déduite de la nature humaine » (TTP, V,1).

3 Pascal Sévérac, *Le devenir éthique, op.cit.*, p.311.

profit de la connaissance véritable de soi, dans le monde et en Dieu. De cette façon, le chapitre XIII du TTP distingue, d'une part, le « modèle de vraie vie » que représente Dieu, en tant que les hommes le conçoivent comme étant « suprêmement juste et suprêmement miséricordieux » – ces attributs pouvant alors être imités par les hommes – et, d'autre part, « la connaissance intellectuelle de Dieu » qui exclut l'idée d'imitation et ne relève pas de la foi :

« La connaissance intellectuelle de Dieu qui considère sa nature comme elle est en soi, c'est-à-dire comme une nature que les hommes ne peuvent imiter en suivant une règle de vie déterminée ni prendre pour modèle en vue d'instituer une règle de vie authentique, n'appartient nullement à la foi et à la religion révélée. »¹

La connaissance de Dieu conduit, dans l'*Éthique*, au paradigme de la « participation » à la nature divine². Ce paradigme remplace celui de l'imitation et vient éclairer le processus endogène par lequel les hommes ne se donnent pas seulement un modèle de vraie vie mais *vivent* cette vraie vie, au moins partiellement, en parvenant à cette perfection de leur nature.

Le « désir de vivre honnêtement » que manifeste la honte pourrait être qualifié dans ce cadre de processus semi-exogène dans la mesure où la normativité qui apparaît s'ancre bien dans un désir propre à l'individu d'être reconnu par les autres pour vivre en harmonie avec eux, mais dépend de l'imitation et des interactions des hommes entre eux ; cette normativité relève plus des mœurs communes que du cheminement existentiel. Nous n'insisterons pas davantage pour le moment sur cette extériorisation nécessaire de la norme car il nous semble plus important ici d'insister sur le caractère endogène du processus de conception de cette norme et de décision de la suivre³, qui s'ancre dans le désir et la puissance mêmes des hommes, en tant qu'ils traversent de tels seuils existentiels.

Cependant, outre l'extériorisation de la norme, il faut prendre en compte la deuxième tension qui anime ce désir d'atteindre un modèle de nature humaine. Ce désir est certes motivé et soutenu par la puissance propre des individus, en tant que celle-ci peut se déployer « sans empêchement » pour atteindre cette nature. Autrement dit, une fois libérés des obstacles considérés précédemment, c'est par leur puissance propre, de leur esprit comme de leur corps, que les hommes peuvent se rapprocher de cette nature humaine idéale et de la béatitude. On retrouve le verbe de mouvement *ducere*. Mais cette puissance ne peut pas se développer ainsi

1 TTP, XIII, 8. L'idée de Dieu comme modèle de vraie vie est également éclairée par le premier et le sixième points du « *credo* minimal » que Spinoza présente au chapitre XIV, §10.

2 E, IV, appendice, chapitre 31 : « Plus grande est la Joie, plus grande est la perfection à laquelle nous passons, et par conséquent plus nous participons de la nature divine. »

3 Nous expliquerons davantage en troisième partie les processus d'extériorisation et l'usage rationnel que l'on peut faire de l'imagination pour s'obliger, ou *se* déterminer soi-même.

et les hommes se rapprocher effectivement de cette fin sans « intermédiaires ». Le narrateur reste conscient de sa dépendance à l'égard des choses extérieures en tant qu'elles lui sont utiles ; c'est ce qu'il a compris déjà en percevant l'utilité que pouvaient avoir les biens ordinaires qu'il pensait devoir abandonner. Ces moyens utiles sont à leur tour considérés comme « biens véritables » *dans la mesure où ils sont ordonnés à cette fin visée de la nature humaine idéale.*

2. La fonction critique du désir et du critère de « vraie vie »

En étudiant la possibilité de vivre de manière « aliénée », « misérable », voire dans des conditions « invivables », nous avons mis en évidence la fonction critique de l'expérience de telles manières de vivre et surtout de la souffrance que celles-ci peuvent générer. La critique de ces manières de vivre concernait la limite « basse » de la nature humaine – là où l'on peut « cesser d'être homme », mourir ou vivre une vie « presque animale », comme le dit Spinoza¹. Penser la vie humaine en termes de forme plutôt qu'à partir d'une unique définition de la nature humaine, permet de penser à la fois la diversité des manières de vivre et le possible passage de l'une à l'autre au sein d'un même « cadre » comme le propose Julie Henry². Or, si la diversité peut être pensée de manière horizontale ou panoramique, et c'est l'un des principaux enjeux d'une anthropologie sans définition stricte de l'homme, le passage d'une manière de vivre à une autre peut être perçu comme une progression vers un degré plus élevé de liberté et de joie constante. La diversité des manières de vivre peut s'accompagner d'une *qualification* de ces dernières. Si la vie misérable constitue une limite basse, une « vraie vie » est envisageable et peut constituer une limite haute du « cadre », ou de la forme de vie humaine. Il n'est toujours pas question de *juger* les hommes qui vivent de ces différentes façons et ne *peuvent pas* vivre autrement en raison de l'état qui définit leur vie et leur perfection propre. Mais il est en même temps indispensable et important, dans une démarche épistémique *et* éthique comme celle que nous poursuivons avec Spinoza, d'observer les effets *qualitativement* différents de ces différentes manières de vivre en termes de joie, de liberté, de concorde entre les hommes. Cette observation définit une fonction critique du désir de vraie vie, mais une critique positive, et non plus négative, dans la mesure où elle incite à chercher les moyens de parvenir à une telle vie, à la joie et à la liberté qui la caractérisent.

1 TTP, XVII, 1 et TP, V, 5.

2 Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique, op.cit.*, « Conclusion », p.480-481 : « Il s'ensuit une conception de la nature humaine comme cadre qui délimite un certain champ d'actions possibles (...). Les concepts d'aptitude, de nature-cadre et de nature-structure permettent également de répondre à un autre enjeu de l'éthique spinoziste : comprendre en quoi ce que nous sommes actuellement peut donner lieu à *autre chose* sans que cela ne revienne à considérer qu'il nous manque quoi que ce soit actuellement, ou que nous devrions tendre vers autre chose. »

Or, nous nous sommes efforcé d'articuler cette conception structurelle du cadre de la vie humaine à la conception du *conatus*, laquelle permet de comprendre plus précisément aussi les dynamiques propres à ces manières de vivre ainsi que la trajectoire des individus d'une manière de vivre à une autre. La distinction que nous avons proposé entre différents régimes d'existence donne davantage corps à la conception structurelle de la vie humaine et permet de saisir la dynamique qui anime, ou la tendance qui détermine, les individus ou groupes d'individus qui vivent de telle ou telle façon. Ainsi, Spinoza distingue aussi les manières de vivre selon le type d'activités et le type d'effort qui les caractérisent : l'effort de « se conserver en vie » ou l'effort de parfaire la nature humaine et de rechercher ce qui concourt à sa béatitude – le second incluant le premier¹.

Enfin, Spinoza distingue les moyens de parvenir à une vie véritable, qui sont, comme nous l'avons montré, endogènes ou exogènes, selon que l'on suit une règle de vie qui nous est donnée, voire imposée, ou que l'on se donne cette règle en comprenant ce qui la fonde et ce qu'elle permet d'atteindre. Ainsi,

« (Moïse) enseigne (aux Hébreux) à bien vivre, non certes en tant que philosophe, en s'appuyant sur la liberté de leur âme ; mais plutôt en tant que législateur, en les contraignant par l'empire de la loi. C'est pourquoi le *principe du vivre bien* (*ratio bene vivendi*), ou la *vraie vie* (*vera vita*), le culte et l'amour de Dieu, furent chez eux plutôt servitude que véritable liberté (*vera libertas*). »²

Les Hébreux suivent un principe de vraie vie de manière exogène, sans le comprendre comme tel, en tant que celui-ci est véhiculé par les lois et les institutions mosaïques qui déterminent affectivement les Hébreux, par le biais de passions et représentations communes. La vraie liberté relève au contraire d'un processus endogène selon lequel les hommes suivent le « principe du vivre bien » qu'ils se donnent comme règle de la vie vraie à laquelle ils aspirent. Le caractère endogène de ce processus peut se penser, dès lors qu'on le pense dans le champ éthique et politique, en termes d'autonomie. Nous reviendrons en troisième partie sur la règle de vie que les hommes sont en mesure de se donner pour parvenir à la vraie vie. Ce que nous retenons pour le moment, c'est que la liberté est l'une des caractéristiques de la vraie vie conçue en son sens fort, constituant la limite haute de la forme de vie humaine. Elle est, par conséquent,

1 TTP, V, 7 : « Les forces et le temps, dis-je, manqueraient à chacun s'il devait seul labourer, semer, moissonner, moudre, cuire, tisser, coudre et faire bien d'autres choses indispensables pour se conserver en vie, pour ne pas parler des arts et des sciences qui sont tout à fait nécessaires à la perfection de la nature humaine et à sa béatitude. Nous voyons en effet que ceux qui vivent en barbares, sans organisation politique, mènent une vie misérable, presque animale, et ne se procurent le peu de ressources misérables et grossières dont ils disposent que par l'entraide, quelle qu'elle soit. »

2 TTP, II, 15.

un enjeu essentiel des seuils existentiels qui conduisent les hommes à entreprendre d'eux-mêmes de modifier leur manière de vivre.

Pourtant, la notion de « vraie vie » n'apparaît pas dans le récit du narrateur du TRE et Spinoza ne parle nulle part d'un *désir* de vraie vie. Est-ce à dire que cette notion a plutôt une valeur épistémique dans l'*étude* de la vie humaine, et que le désir qui apparaît au cœur d'un seuil existentiel ne se manifeste pas comme désir *d'une vraie vie* dans l'existence des hommes eux-mêmes ? Rappelons-nous que le narrateur fait l'expérience des bienfaits de l'usage de son intellect, ce qui le motive à s'atteler plus régulièrement à cette activité et lui permet de concevoir une nature supérieure à la sienne qu'il définit comme étant capable de « connaître l'union qu'a l'âme pensante avec la nature entière »¹. La « vraie vie », telle que Spinoza la décrit explicitement dans l'*Éthique*, caractérise donc implicitement cette « nature humaine » que le narrateur du TRE conçoit et vise de lui-même. Dans le TTP, cette idée de « vraie vie » est également associée à d'autres figures qui témoignent de ce désir de vivre vraiment et de cette démarche existentielle permettant d'y parvenir, ou du moins d'en assurer les conditions. On peut repenser aux martyrs justes que nous avons évoqués et dont nous avons démontré la liberté. Mais on peut aussi mentionner Salomon que Spinoza reconnaît comme un sage ayant reconnu l'entendement humain comme « source de vraie vie »², appuyant « ses dires sur la lumière naturelle » et transmettant ses maximes aux hommes de son temps. Cela permet à Spinoza de remarquer qu'en hébreu la vie « au sens absolu » signifie la « vraie vie ». L'authenticité et l'intensité de la vie, telle qu'elle est désirée par les hommes, se manifestent par leurs actes et par la représentation plus concrète de ce modèle idéal de l'homme. La notion même de « vraie vie » permet de rendre compte de l'orientation de ce désir et de la vie que les hommes sont en mesure, dans certaines conditions, de vivre en adéquation avec leur nature. En quoi consiste alors cette vraie vie dont le désir a une fonction critique positive ?

Une vie vraiment heureuse selon la raison

Du point de vue existentiel, le désir d'une « vie vraie » se manifeste d'abord comme désir d'une joie véritable, continue et souveraine. Or, c'est la connaissance de la nature de l'homme qui permet en réalité de découvrir la nature de ce qui peut procurer une telle joie à ce dernier. Dans la quatrième partie de l'*Éthique*, de la proposition 20 à 28, Spinoza trace une

1 TRE, § 5.

2 TTP, IV, 12 « je veux parler de Salomon, dont les livres saints n'exaltent pas tant le don prophétique et la piété que la prudence et la sagesse. Dans ses *Proverbes*, il appelle l'entendement humain source de vraie vie et réduit le malheur à la sottise. »

progression continue depuis l'effort de rechercher son utile jusqu'au souverain bien de l'esprit, qui est de comprendre. Ainsi, la véritable utilité de l'homme et ce qui peut, par conséquent, le rendre parfaitement heureux est d'agir selon sa nature qui est d'user de sa raison¹, de se connaître lui-même et la nature dont il fait partie. La vertu ne consiste donc en rien d'autre que cela :

« agir, vivre, conserver son être (trois façons de dire la même chose) sous la conduite de la raison, et ce d'après le fondement qui consiste à rechercher son propre utile. »²

Le chapitre 4 de l'appendice de la quatrième partie, auquel nous avons fait référence précédemment, confirme que la « béatitude de l'homme » consiste à parfaire son intellect, ou user de sa raison, et définit dès lors le « désir souverain » de connaître qui se subordonne, chez l'homme « que mène la raison », tous les autres désirs. On comprend mieux ainsi ce qui différencie la vie passionnée, caractérisée par des liens d'attachement excessifs ou fluctuants, source de tristesse, et la vraie vie conduite selon la raison. Dans cette dernière, les différents désirs qui nous lient aux autres et aux choses sont régulés et s'ordonnent d'après ce désir souverain qui assure la constance et l'équilibre de notre joie.

L'originalité et la puissance de la conception spinoziste tient à ceci qu'il ne se contente pas de définir l'homme, de manière abstraite, comme un être simplement rationnel, mais il le définit selon le « pouvoir » qu'il a de désirer et de *jouir* du bien que procure l'usage de sa raison :

« l'homme ne pourrait ni être ni se concevoir s'il n'avait le pouvoir (*potestas*) de jouir de ce souverain bien. »³

Ce n'est donc pas tant la raison qui définit l'homme que sa capacité à jouir d'une grande joie, soit à vivre dans la béatitude. Autrement dit, Spinoza intègre la possibilité de vivre une « vraie vie » dans la définition même de l'homme. Certes, les hommes n'ont pas immédiatement la puissance (*potentia*) effective d'user de leur raison et de jouir de ce bien, étant donné qu'ils sont d'abord très impuissants relativement aux causes extérieures. Mais leur nature autorise à penser, et implique même nécessairement, qu'ils ont le pouvoir (*potestas*) de jouir de ce bien. Entendons ce pouvoir comme une capacité relative à la nature de l'homme – de son corps et de son esprit. Pour qu'un tel pouvoir ait un sens et ne reste pas une potentialité abstraite contenue dans la nature de l'homme – ce que l'ontologie de Spinoza contredit – il faut comprendre ce

1 E, IV, 36, scolie : l'essence même de l'homme « se définit par la raison ».

2 E, IV, 24.

3 E, IV, 36, scolie.

qui permet *effectivement* aux hommes de jouir de ce bien ; d'où notre étude des seuils existentiels, ou du moins de la façon dont les hommes appréhendent eux-mêmes, au sein de leur expérience, la possibilité de ce souverain bien et le fait que celui-ci se trouve dans l'usage de leur raison. Cette appréhension est décisive de leur point de vue, en tant qu'elle modifie le rapport qu'ils ont à eux-mêmes en leur permettant déjà de mieux *se* connaître. Il leur reste alors à développer cette connaissance, c'est-à-dire à prolonger l'usage qu'ils font de leur raison, persévérant dans l'issue qui s'est dessinée au cœur même du seuil qu'ils avaient à traverser. Or, cette persévérance est possible en raison, précisément, de la joie que procure cet usage de la raison. Une raison seulement instrumentale qui permettrait de parvenir à un bien posé comme fin extérieure à elle, ne pourrait pas être suivie, étant surpassée par la puissance des passions. Au contraire, l'effort de réflexion est d'emblée encouragé et soutenu par ses propres effets. Restons prudent et lucide cependant, car Spinoza souligne le fait que la joie née de la raison ainsi que le désir qu'elle motive sont d'abord faibles relativement aux passions que motivent les biens ordinaires. C'est pour cela qu'il faut chercher également les moyens concrets de persévérer dans le processus amorcé au cours d'un seuil existentiel, dès lors qu'il est orienté vers ce vrai bien et la vraie vie qu'il caractérise.

Cette définition de l'homme est exigeante au point que Spinoza en conclut que :

« Il n'y a donc pas de vie digne d'être vécue sans intelligence, et les choses sont bonnes dans la mesure seule où elles aident l'homme à jouir de la vie de l'âme, qui se définit par l'intelligence. Au contraire, celles qui empêchent l'homme de parfaire sa raison et de jouir d'une vie rationnelle, celles-là nous les disons seulement mauvaises. »¹

Ce chapitre de l'appendice de la quatrième partie peut être lu comme une reformulation de la question « comment vivre ? » qui a motivé notre étude et constitue le cœur de ce que nous appelons les seuils existentiels. Spinoza a recours à cette expression étonnante de *vita vitalis* qu'il emprunte certainement à Cicéron, citant lui-même le poète Ennius : « *qui potest esse vita viatlis ?* »². On peut traduire : « quelle vie est-elle digne d'être vécue ? » ou encore « comment une vie peut-elle être vraiment une vie ? » La puissance critique de ce passage ne consiste pas, de nouveau, à juger la manière de vivre des hommes, qui serait digne ou indigne. Mais elle

1 E, IV, appendice, chapitre 5. Nous citons la traduction de Pierre-François Moreau qui inclut la découverte du manuscrit de l'*Éthique* du Vatican permettant de modifier l'expression « *vita rationalis* », certainement corrigée par les éditeurs des *Opera Posthuma* qui ont douté de cette expression redondante. Pierre-François Moreau rétablit l'expression « *vita vitalis* ». Nous nous appuyons également sur ses hypothèses de reconstitution et d'interprétation du texte. Dans son édition de 1909, Charles Appuhn proposait de remplacer « *rationalis* » par « *vera* », ce qui nous semble convenir avec le sens que nous lui donnons ici mais cela permet peut-être moins de saisir l'enjeu existentiel et critique que l'on peut lire dans ce chapitre de l'appendice.

2 Cicéron, *Laelius*, *De amicitia*, 22.

consiste à évaluer, au sens de *discerner*, les conditions d'une vie authentiquement humaine. En effet, ce sont les « choses » avec lesquelles les hommes interagissent dans leur vie, en tant qu'elles structurent cette vie même, qui sont jugées bonnes ou mauvaises, relativement à cette capacité, aidée ou entravée, de jouir de l'usage de sa raison. On peut donc facilement tirer les conséquences pratiques, éthiques comme politiques, de ce passage dont la fonction critique discrimine ce qui est à poursuivre et ce qui est à éviter ou à combattre.

Or, la considération de la vraie vie selon ses conditions, permet d'une part de distinguer, comme nous l'annoncions, le fait de suivre la règle de la « vraie vie » mais sans rapport existentiel à soi, donc de manière exogène, du fait de se donner les moyens de vivre cette « vraie vie », ayant conscience de sa propre nature et de cette possibilité, donc de manière endogène et libre. Elle permet d'autre part de distinguer deux sens de la liberté susceptible de qualifier « vie humaine ».

Liberté et vie humaine

On peut considérer que « l'homme libre », ou « les hommes libres », dont Spinoza décrit l'attitude de la proposition 67 à 73 de la quatrième partie de l'*Éthique*, incarnent et figurent ce « modèle de la nature humaine » que nous nous proposons et qui permet de se représenter ce qu'est la vraie vie que nous sommes en mesure de viser en tant qu'homme. La liberté est donc une caractéristique essentielle de cette vraie vie et consiste précisément pour les hommes, quand elle est comprise en son sens fort, à « vivre sous la seule dictée de la raison » sans être conduit par des passions susceptibles de les détourner de leur vrai bien¹. Autrement dit, est libre celui qui agit selon les lois de sa nature seule², ou en comprenant du moins ce qui lui arrive, selon les lois de sa nature et de la nature. C'est pourquoi la cinquième partie de l'*Éthique*, qui porte sur la liberté humaine, commence par montrer comment l'on peut connaître ses affects³ et en cela cesser de les subir comme des passions.

Cette liberté est une vertu de l'esprit dont le développement peut certes être aidé ou entravé par des conditions extérieures mais elle suppose un cheminement personnel que

1 E, III, 67, démonstration.

2 La liberté se comprend par la notion d'activité dans l'*Éthique*, soit le fait d'être cause adéquate de ses actes : « 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. » (E, III, définition 2). Le TP rappelle cette définition de la liberté qui consiste à agir « selon la nécessité de sa propre nature » (TP, II, 7).

3 Nous faisons l'hypothèse, avec Blanche Gramusset-Piquois, que la connaissance du troisième genre, qui consiste à connaître des essences singulières, commence avec cette connaissance de soi. Cette hypothèse reste à démontrer et à expliquer.

l'obéissance à des lois politiques ou religieuses ne peut pas remplacer, et parfois empêche. Spinoza reste ambigu sur ce point, à savoir la fin de l'État. Au tout premier chapitre du TP, il insiste sur le fait qu'on ne peut pas compter sur la capacité des hommes à vivre vertueusement *pour* fonder l'État et en assurer la continuité. Dans ce contexte, il dit que « la liberté d'esprit, ou force d'âme, est en effet une vertu privée, tandis que la vertu de l'État c'est la sécurité »¹. Mais le cinquième chapitre, le dernier des chapitres introductifs du TP, pose cependant que

« l'État le meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, (Spinoza) entend par là une vie humaine (*vitam humanam*), qui se définit non 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 vie. »²

Cette « vie humaine » qui se définit par la raison, et non seulement par les fonctions physiologiques de toute vie animale, rappelle le modèle de la nature humaine que les hommes se proposent et visent ; elle caractérise l'État « le meilleur » que l'on peut chercher à instituer. À l'échelle collective, la connaissance de la nature des hommes permet en effet de concevoir les lois et les institutions qui seront les plus favorables, c'est-à-dire qui seront les meilleurs « intermédiaires » en vue d'atteindre la vie vraie, afin que chacun soit en mesure d'entreprendre et de poursuivre ce cheminement. C'est précisément ce que Spinoza se propose de faire dans le TP. Car les conditions sociales et politiques peuvent permettre à chacun de développer sa puissance et de parvenir à une véritable liberté. Le moyen que l'État peut le mieux mettre en oeuvre, favorisant le développement de chacun, c'est la concorde entre les hommes, c'est-à-dire une coopération fondée sur leur convenance et non sur leurs rivalités ou sur la crainte de tous. Alors que, dans la logique du TRE, la communauté avec les autres hommes était *retrouvée* à l'issue du seuil existentiel qui constituait d'abord une rupture à l'égard de la vie commune, la vie collective est première du point de vue de l'État et peut alors être pensée comme un moyen possible de susciter, ou du moins d'encourager et soutenir le cheminement existentiel des individus.

Cependant, la suite du chapitre V du TP montre qu'un tel État ne peut être institué que par une « multitude libre » capable de « cultiver la vie (...) pour elle-même (la multitude) » plutôt que d'être asservie par la crainte de la mort et de se soumettre à un conquérant despote. Toute la difficulté est à nouveau de comprendre *comment* s'amorce le processus conduisant à une telle liberté. Et, tant que les hommes sont passionnés et ignorants d'eux-mêmes et de la

1 TP, I, 6.
2 TP, V, 5.

nature, incapables, par conséquent de reconnaître et de suivre les principes de la vraie vie, comment leur permettre de vivre ensemble *selon* ces principes sans les contraindre et empêcher le développement de leur véritable liberté ? C'est cette difficulté qui conduit au paradoxe que nous mentionnions plus haut à partir de l'exemple des Hébreux : ils suivent des lois rationnelles, qui les conduisent à vivre bien, mais de manière servile, en étant disposés par de puissantes passions collectives à obéir à ces lois¹. Ils acquièrent ensemble une indépendance politique à l'égard des autres États mais sont incapables de développer une réelle autonomie, étant à ce point attachés aux lois qui les maintiennent ensemble et assurent leurs conditions de vie.

Le cas de figure des martyrs justes mentionnés au chapitre XX du TTP et dont nous avons déjà tiré des enseignements, éclairent davantage les différents niveaux de liberté et les différents sens de la notion de « vie humaine ». Cette notion comprend en fait les deux limites – haute et basse – du cadre de la nature humaine, et combine la fonction critique négative et la fonction critique positive, en tant qu'elle joue le rôle régulateur à la fois de critère discriminant et d'horizon idéal. Nous avons montré que ces martyrs sont dits « justes » et « libres » en tant qu'ils sont parvenus à vivre selon la raison, ou du moins qu'ils se sont rapprochés de cette vraie vie. Ainsi, sachant qu'ils sont justes, ils « ne craignent pas la mort »² qui leur est infligée, persévérant au contraire dans cette vie authentique à laquelle ils ne peuvent renoncer. Ils témoignent, dans leur singularité, de leur vertu et de ce qu'est une vie authentique pour les hommes, au sens éthique du terme (limite haute, fonction critique positive, et horizon idéal). Mais ils révèlent aussi les conditions sans lesquelles cette vraie vie ne peut être ni atteinte, ni même envisagée, sans lesquelles la vie n'est tout simplement pas humaine (limite basse, redéfinie ici par le pouvoir de désirer une vie vraie, fonction critique négative, et critère discriminant des conditions à respecter). Savoir que l'usage de l'entendement caractérise la vie authentique de l'homme rend l'obéissance à certaines lois impossible, au risque non seulement de ne pas vivre vertueusement mais surtout de ne plus vivre comme un homme. Ces lois sont frappées d'illégitimité et deviennent surtout inutiles, voire néfastes en tant que les hommes ne peuvent les suivre.

La capacité, éthique, de faire usage de son entendement et de vivre selon les préceptes de la raison, *suppose* donc la possibilité juridique et politique de juger librement, sans contrainte, de sorte que celui qui le veut puisse devenir libre, au sens éthique. La liberté de jugement est alors comprise comme un droit inaliénable et pose une limite à la légitimité du

1 TTP, II, 15, cité précédemment.

2 TTP, XX, 13

souverain. Car la fin de l'État ne peut pas être de « transformer les hommes d'êtres rationnels en bêtes ou en automates »¹, « êtres rationnels » signifiant ici non pas que les hommes suivent effectivement la raison, mais qu'ils en sont capables et que ce pouvoir définit leur nature humaine. Les priver de cette liberté de jugement et de la possibilité de modifier et de confronter leurs opinions, c'est empêcher le développement de leurs aptitudes ainsi que l'amorce d'un possible remaniement de leur rapport à soi et à leur existence, ce qui constitue, nous le savons à présent, une dimension essentielle de la vie humaine.

Notons enfin que cette définition plus large de la « vie humaine » redéfinit aussi l'une des composantes de la vraie vie, à savoir la concorde entre les hommes. La communauté des hommes, dans le cadre d'une vie humaine, n'a pas seulement, ni surtout immédiatement, ce sens de concorde, soit de convenance affective et cognitive entre eux. Mais elle est aussi et d'abord un lieu de conflits potentiels pouvant favoriser, par la confrontation des particularités, l'amorce de cheminements existentiels, si tant est, cependant, que la conflictualité est régulée par les institutions et trouve un cadre où s'exprimer sans conduire à la destruction ni des individus ni de l'État.

Cette analyse de la « vraie vie » souligne à nouveau l'importance de la polarité entre la vie et la mort, sous-jacente à toute la démarche de Spinoza et, plus précisément, à sa conception de la vie humaine. Si la « vie humaine », au sens large, a un sens et une fonction politiques, et est davantage définie par les approches ontologique et phénoménologique, on pourrait, au plan existentiel, reprendre l'expression « *vita vitalis* » pour parler d'une « vie vraiment vivante » ou encore du fait même de « vivre vraiment ».

Une vie vivante, ou vivre vraiment – hypothèse

Sans encore coïncider avec cette fin idéale que se proposent les hommes, cette « vie vraiment vivante » consisterait en cette vie que les hommes vivent lorsqu'ils se laissent interpellés, voire confronter par l'expérience, prenant conscience de leur condition et de leur impuissance relative, mais aussi de leur capacité à viser la vraie vie. Vivre vraiment supposerait alors d'être prêt à être modifié et à se modifier, en faisant l'effort de comprendre ce que nous vivons et ce que nous sommes. Si la question est « qu'est-ce qu'une vie digne d'être vécue ? », on peut entendre ce « vécu » selon la dimension diachronique de l'existence et à partir du caractère dynamique du devenir constant des hommes. Une « vie vraiment vivante » consiste dans le *cheminement* entrepris et poursuivi en vue de se rapprocher de cette fin visée et de la

1 TTP, XX, 6.

liberté véritable qui la caractérise. Dans la perspective de cette vie-là, les expériences contrariantes prennent un sens particulier en tant qu'elles peuvent alors être perçues et vécues comme des lieux potentiels de seuils existentiels, soit comme des *étapes* cruciales de ce long cheminement.

Si le salut est rare, comme finit par le conclure Spinoza à la fin de l'*Éthique*, il se peut que davantage d'hommes néanmoins soient en chemin, ayant passé des seuils par lesquels ils ont appréhendé leur existence comme étant la leur et comme pouvant être meilleure. Et cela peut être constaté, à l'échelle individuelle autant que collective, puisque la « multitude libre » qui cherche à instituer un État et à se donner des lois favorables a dû se constituer comme multitude libre en passant par des expériences déterminantes, que l'on peut dire à nouveau existentielles. L'épreuve de conditions de vie misérables suscitant l'indignation ou bien le risque de dissolution au moment de la chute du gouvernement sont, à l'échelle collective, des expériences décevantes, fonctionnant de façon semblables à celles que nous avons décrites précédemment pour l'individu, et pouvant susciter dès lors un processus de libération collective. Une telle multitude est dite « cultiver la vie », c'est-à-dire qu'elle entretient ce qui favorise ce développement de la puissance et des aptitudes des hommes, ce qui peut les conduire *in fine* à la vraie vie.

Si vivre vraiment et parvenir à la vraie vie est source de cette « joie continue et souveraine » que désirait le narrateur du TRE, en quoi consiste exactement cette joie ? Le rapport à soi étant au centre du processus conduisant à cette vraie vie, nous sommes amenés à considérer ce que Spinoza dit de la satisfaction de soi afin de comprendre la joie à laquelle les hommes peuvent parvenir en poursuivant l'idéal d'une vraie vie. Une telle satisfaction de soi apparaît comme « ce que l'homme peut espérer de plus haut », coïncidant alors avec la béatitude recherchée.

3. Une satisfaction de soi non solipsiste et l'amour de Dieu

La satisfaction de soi est en même temps cruciale et ambiguë en tant qu'elle prend de multiples formes selon les différentes manières dont les hommes se rapportent à eux-mêmes. Nous avons montré, avec l'analyse de la constitution de l'individu et du sujet, en quoi cette satisfaction de soi soutient l'effort de persévérer dans son être. Elle est une *joie* née de la contemplation de soi-même et renforcée par les louanges des autres dans la gloire. Mais l'étude de l'orgueil, qui naît de l'emballement de cette logique de renforcement, a révélé en même temps l'ambiguïté de la satisfaction de soi qui peut produire un rapport inadéquat à soi, pouvant

lui-même conduire à des rapports conflictuels aux autres. Enfin, l'étude de la tendance qu'ont les hommes à admettre des préjugés a révélé un sens sous-jacent, ou l'un des effets essentiels, de cette satisfaction en tant qu'elle consiste, en son sens propre, à acquérir un état de tranquillité. Rappelons qu'*acquiescentia* se rapporte au verbe *quiescere* qui signifie « se reposer, se tenir tranquille » et au nom *quiescentia*, la « vie calme, paisible ». Les hommes ont tendance à rechercher un tel état *en évitant* le doute comme toute *fluctuatio* susceptible de modifier leur existence de manière incertaine. De plus, Spinoza exprime cette « satisfaction *de soi* » (*acquiescentia in se ipso*) à l'aide de la préposition « *in* » en latin. Il s'agit de se reposer *en soi-même*, entendons *dans* la manière de vivre particulière et l'état qui sont ceux des hommes, tels qu'ils sont déterminés, dans une situation de servitude le plus souvent. Comment comprendre alors que la satisfaction de soi puisse être associée à la vraie vie qui semblait supposer précisément une modification de son existence et une meilleure connaissance de soi et des choses ? En quoi consiste cette « paix de l'âme »¹ que les hommes peuvent trouver dans le salut et la béatitude ? On retrouve la même ambiguïté avec la notion de contentement, ou soulagement (*gaudium*), qui peut qualifier aussi bien le contentement de l'ivrogne que celui du philosophe : « chaque individu (vit) satisfait de la nature qui est sienne et s'en contente »² et, « conduit » par la satisfaction de sa vie, il est disposé à la poursuivre ainsi. En ce sens, Spinoza finit par distinguer, dans la cinquième partie de l'*Éthique* ceux qui tirent « contentement d'une apparence de liberté » et ceux qui recherchent et acquièrent une vraie liberté³.

Satisfaction de soi inadéquate

En effet, la question de la liberté est au cœur du problème de la satisfaction de soi. Dans la troisième partie de l'*Éthique*, on trouve successivement deux définitions de la satisfaction de soi, relativement à deux affects contraires, susceptibles de la réprimer et révélant son inadéquation :

- Première définition (E, III, 51, scolie) : « la satisfaction de soi est une joie qu'accompagne l'idée de soi, comme cause ».
- Deuxième définition (définition des affects, 25) : « la satisfaction de soi est une joie née de ce qu'un homme se contemple lui-même ainsi que sa puissance d'agir ».

1 Dans le TTP, l'expression « *animi acquiescentia* » n'apparaît que deux fois, en lien avec le salut, et Pierre-François Moreau la traduit en son sens propre de « paix de l'âme ». TTP, VII, 17 et XV, 8.

2 E, III, 57, scolie. Pierre-François Moreau précise que *gaudium* a le sens de joie mais selon son acception non technique, par distinction avec le terme *laetitia* qui est réservé à un usage technique. Cf. *Éthique*, Pierre-François Moreau (ed. critique), note 146, p.560.

3 E, V, 10, scolie.

Spinoza récapitule ces deux définitions et rappelle les deux oppositions qui s'ensuivent, dans l'explication de la définition 25 :

« La satisfaction de soi s'oppose à l'humilité en tant que par elle nous entendons une joie qui naît de ce que nous contemplons notre puissance d'agir ; mais en tant que par elle nous entendons également une joie qu'accompagne l'idée d'un acte que nous croyons avoir fait par libre décret de l'esprit, alors elle s'oppose au repentir, que nous définissons ainsi. »

Dans le premier cas de figure, la satisfaction de soi est bien souvent erronée et excessive dans la mesure où les hommes se croient libres et se reconnaissent comme cause de leurs actes, ignorant ce qui en réalité les détermine. L'étude du repentir a montré déjà en quoi cette satisfaction est très instable dans la mesure où l'expérience peut facilement produire, souvent après coup, un flottement entre cette joie et la tristesse liée soit à la prise de conscience des déterminations de l'action, soit à la prise de conscience des effets néfastes de cette action dont on se croit encore la cause. Cette satisfaction de soi éprouvée *à l'occasion* des actions que les hommes croient réaliser librement, ainsi que l'instabilité de cette joie, révèlent en réalité la grande dépendance des hommes à l'égard des événements extérieurs et l'inadéquation de leur rapport à soi quand ils se considèrent comme cause. Elle ne peut caractériser la vraie vie.

Dans le deuxième cas de figure, le fait que l'homme se contemple « *lui-même* et sa puissance d'agir » laisse espérer que le rapport qu'il a à lui-même soit plus ajusté. Mais là aussi, deux risques guettent cette joie passionnelle. D'une part, l'emballement de l'esprit qui est disposé à imaginer ce qui augmente sa puissance, le conduit à l'orgueil lorsqu'il se réjouit de sa propre puissance pour faire telle ou telle chose, pour imaginer telle ou telle idée. D'autre part, l'expérience d'une chose plus puissante peut contraindre l'homme à considérer au contraire son impuissance, la satisfaction de soi se transformant en humilité. Dans les deux cas, la relativité de sa puissance n'est pas perçue. Le rapport apparemment réflexif qu'implique la satisfaction de soi conduit les hommes à hypostasier leur puissance ou leur impuissance, *à l'occasion* de la rencontre des choses. Il ne s'agit pas encore d'un rapport à soi autonome qui comprend en quoi le rapport aux autres choses est constitutif et explique en même temps la relativité de sa puissance. Un rapport à soi adéquate ne peut pas faire l'économie d'une compréhension des autres choses et des liens déterminants que nous avons avec elles. Cette manifestation de la satisfaction de soi ne peut pas non plus caractériser la vraie vie.

Dans les deux cas, les hommes se perçoivent paradoxalement comme étant libres et puissants à travers les affects que causent en eux la rencontre d'autres choses. Le lien déterminant à ces autres choses, en tant qu'il est ignoré, produit en eux une impression

d'indépendance. Au contraire, il semble qu'un rapport adéquat à soi implique la compréhension de ces liens déterminants et que la liberté véritable naisse de cette compréhension même.

Le désir souverain de se concevoir adéquatement soi-même

Dans la quatrième partie de l'*Éthique*, lorsqu'il considère les affects qui favorisent un devenir libre et peuvent naître de la raison plutôt que des passions, Spinoza mentionne la satisfaction de soi et précise alors que « seule la satisfaction de soi qui naît de la raison est la plus haute qu'il puisse y avoir »¹. Celle-ci consiste toujours à se contempler soi-même et sa puissance d'agir, mais Spinoza précise encore, dans la démonstration de la proposition 52, que « la vraie puissance d'agir ou vertu de l'homme est la raison même ». On assiste à une sorte de boucle qui explique et produit une certaine autonomie : comprenant que la nature de son esprit est de faire usage de la raison, l'homme tire une joie – la plus haute qui soit – à se contempler lui-même, faisant usage de cette raison. Autrement dit, la satisfaction de soi vient ici de la compréhension de sa nature propre – qui est précisément de comprendre – et donc, d'emblée, de la contemplation de ce que produit cette nature de manière libre, c'est-à-dire selon ses propres lois.

L'expérience d'une telle satisfaction de soi, où l'homme assiste à l'effort de sa raison pour se comprendre lui-même, dispose à un désir que Spinoza reconnaît comme étant un désir souverain :

« La fin ultime de l'homme que mène la raison, c'est-à-dire son souverain désir, par lequel il s'emploie à maîtriser tous les autres, c'est celui qui le porte à se concevoir adéquatement lui-même, ainsi que toutes les choses qui peuvent tomber sous son intelligence. »²

L'homme que mène la raison aspire en premier lieu à se connaître adéquatement lui-même. Et si cette connaissance de soi implique la connaissance des autres choses, en tant que l'homme est irréductiblement lié à celles-ci, la connaissance adéquate de ces choses découle de l'entreprise de connaissance de soi, c'est-à-dire en premier lieu de ses affects. Car c'est à travers ces derniers que l'homme perçoit les choses, percevant davantage son propre état que leur nature. L'un des premiers efforts de l'esprit consiste à disjoindre les affects de l'idée d'une cause extérieure. Cela permet certes un ré-ordonnement des idées et des affects, voire la destruction de ces affects en tant qu'on les subit, mais cela permet aussi de mieux comprendre sa propre nature et celle des causes extérieures. Le narrateur du TRE commence lui-même par

1 E, IV, 52, scolie.

2 E, IV, appendice, chapitre 4.

cet effort de disjonction entre les choses elles-mêmes et la crainte que ces choses excitent en lui. Ne subissant plus cette crainte, ou du moins comprenant ce qui la génère, il peut être attentif aussi bien à sa nature et au désir qui la fonde, qu'aux choses qui sont à connaître de manière plus objective.

À première vue, la satisfaction de soi pouvait paraître solipsiste au sens où elle portait sur l'homme se comprenant lui-même. Mais l'on comprend peu à peu, au fil des premières propositions de la cinquième partie de l'*Éthique* que, d'une part, cette satisfaction conduit en réalité à, et finit par comprendre en elle-même la connaissance des autres choses, ainsi que la connaissance et l'amour de Dieu. D'autre part, la raison d'où naît cette satisfaction de soi n'est pas seulement théorique mais aussi pratique, n'engageant pas seulement à comprendre lui-même et ce qui l'entoure, mais aussi à vivre d'une certaine manière, en particulier avec les autres hommes. Les aspects théorique et pratique, ou épistémique et prescriptif, de la raison peuvent être distingués pour le raisonnement mais ils sont en réalité inséparables dans l'expérience qu'en font les hommes : celui qui comprend adéquatement agit nécessairement différemment. Précisons le sens de cette double ouverture de la satisfaction de soi, qui assure la constance recherchée de la joie propre à la béatitude.

La connaissance de soi, comme processus actif qui procure la satisfaction de soi, implique la connaissance des autres choses auxquelles nous sommes liés et qui nous déterminent, ou du moins l'appréhension des « images des choses » que nous avons par l'intermédiaire de nos affects. Les premières propositions de la cinquième partie de l'*Éthique* exposent ainsi la manière dont on peut concevoir ces choses et être affecté par elles de manière à devenir plus actif, ou plus autonome à leur égard, à mieux les connaître. Cette réforme de l'entendement et de l'affectivité consiste précisément dans le remède qui était recherché pour se libérer des passions. Mais le soin de l'âme ne s'arrête pas là car la proposition 14 ajoute un remède qui consiste à rapporter nos affects, soit les « images des choses » à l'idée de Dieu. Cela est possible dans la mesure où « tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être ni se concevoir »¹. En quoi consiste exactement ce remède et comment contribue-t-il à la satisfaction de soi ? La proposition 15 l'explique immédiatement :

« Qui se comprend clairement et distinctement lui-même ainsi que ses affects, aime Dieu, et d'autant plus qu'il se comprend plus lui-même ainsi que ses affects.

Démonstration : Qui se comprend clairement et distinctement lui-même, ainsi que ses affects, est joyeux (...) et d'une joie qu'accompagne l'idée de Dieu (par la

1 E, I, 15. Cette proposition est mentionnée dans la démonstration de la proposition E, V, 14.

prop. précédente) ; et par suite (...) il aime Dieu, et (pour la même raison) d'autant plus qu'il se comprend plus lui-même ainsi que ses affects. »

Alors que la compréhension de soi conduisait, dans la quatrième partie, à la satisfaction de soi, en tant que cet effort de compréhension était accompagné de l'idée de soi, la compréhension de soi, « ainsi que ses affects », c'est-à-dire son rapport aux autres choses, conduit ici à l'amour de Dieu. Car on peut se rapporter soi-même comme l'image que nous avons des choses à l'idée de Dieu, sans qui rien n'est ni ne se conçoit. Or, il ne s'agit pas seulement d'un rapport épistémique et ontologique mais il est bien question de l'*amour* de Dieu. Cela a toute son importance dans la mesure où ce qui a mis en chemin l'homme traversant un seuil existentiel, c'est la recherche d'un autre bien auquel *s'attacher* d'un amour constant procurant une joie continue et souveraine. L'amour des biens périssables s'est révélé instable. Il serait donc facile de dire que l'amour de Dieu est constant en tant que Dieu lui-même est éternel. Mais cela ne permettrait pas de comprendre véritablement la genèse et les effets d'un tel amour en l'homme – ce qu'expliquent les propositions suivantes dans la cinquième partie de l'*Éthique* – ni ne correspondrait vraiment à la conception que Spinoza propose de Dieu.

L'amour de Dieu et la communauté des hommes : deux ouvertures de la satisfaction de soi

On peut d'abord être surpris par le fait que « cet amour envers Dieu occupe nécessairement l'esprit au plus haut degré »¹ dans la mesure où cette logique de l'occupation de l'esprit était celle des attachements passionnels, excessifs et exclusifs. Cette analogie se prolonge dans l'argumentation de Spinoza qui semble expliquer le renforcement de l'amour de Dieu en l'homme par les mêmes facteurs que ceux qui expliquent le renforcement de l'amour des biens ordinaires : (1) par le nombre des choses qui évoquent en nous l'objet de l'amour, (2) par le fait que cet amour ne soit pas contredit par des affects contraires, (3) par le fait que d'autres aiment le même objet. Seulement la différence radicale entre l'amour de Dieu et l'attachement aux biens ordinaires consiste dans la non-exclusivité de cet amour qui est au contraire intégratif. Le caractère exclusif du désir dans l'attachement avait deux conséquences problématiques, à savoir le fait que le désir excessif d'un bien excluait les désirs possibles d'autres biens et le fait que la rareté des biens pouvait entraîner la jalousie, l'envie, la haine à l'égard des autres hommes. Ces deux conséquences produisent des flottements de l'âme et rendent l'amour inconstant. Au contraire, l'amour de Dieu intègre toute chose et peut être

1 E, V, 16.

partagé par tous les hommes. S'ajoute à cela que cet amour ne peut pas être pensé, par définition, en termes de réciprocité, ce qui évite également les flottements dus à une non-réciprocité dans l'amour des autres hommes. Ne pouvant donc être remis en question par aucun affect contraire¹, cet amour de Dieu ne peut faire l'objet d'aucun flottement : il est constant. Spinoza finit certes par renvoyer à la nature immuable et éternelle de Dieu mais c'est avant tout l'explication de ces facteurs, en tant qu'ils répondent directement au fonctionnement affectif des hommes, qui permet de comprendre en quoi ceux-ci sont susceptibles de faire l'expérience d'un amour constant, procurant une joie continue et souveraine. On peut donc lire ces propositions de la cinquième partie avec la perspective existentielle qui est la nôtre et y retrouver les caractéristiques d'un processus endogène conduisant peu à peu à la modification du rapport à soi et aux autres choses, à la réorientation et à la réforme de son désir et de l'amour qui s'ensuit. Ici, ce n'est pas l'image d'un Dieu transcendant, inculquée aux hommes, qui les conduit à s'attacher à Dieu – un tel amour risquant d'ailleurs d'être remis en question par d'autres représentations de Dieu. Mais c'est la découverte et la compréhension logique de ce que doit être Dieu, en quoi toute chose est et se conçoit, qui conduit à l'expérience d'un tel amour².

La deuxième ouverture d'une satisfaction de soi que l'on aurait pu croire solipsiste tient à la dimension pratique et prescriptive de la raison qui associe la satisfaction la plus haute qui soit à la communauté des hommes. La raison ne consiste pas seulement à comprendre mais désigne aussi, par cette compréhension, la « droite règle de vie » (*recta vivendi ratio*), d'où naît en effet « la plus haute satisfaction de l'âme ». Certes, il ne s'agit pas du même niveau de compréhension de soi et de toutes choses en Dieu, comme nous venons de l'expliquer. Mais cette règle reconfigure aussi notre rapport à nous-mêmes et nos liens avec les autres choses en tant qu'elle consiste à comprendre ce qui nous est vraiment utile, ainsi que « le bien qui résulte de l'amitié mutuelle et de la société commune »³ avec les autres hommes. De même que Spinoza semblait renvoyer d'un même geste à la « vraie vie », en tant que perfection la plus haute des hommes, et à la « vie humaine », en tant qu'ensemble des conditions favorisant la progression vers une telle perfection, de même il semble désigner d'un même geste la satisfaction trouvée dans la compréhension la plus fine de soi, des choses et de Dieu, et la

1 E, V, 20, scolie.

2 Dans la suite de la cinquième partie, la notion d'expérience devient discutable quant à cet amour de Dieu qui est en réalité un « amour intellectuel », mais à ce stade de l'explication, où il s'agit pour les hommes de comprendre et de réformer leurs affects, il semble nécessaire de penser que cet amour fait l'objet d'une expérience, celle du moins de son propre esprit se comprenant en Dieu.

3 E, V, 10, scolie.

satisfaction qui naît de cette droite règle de vie. On peut comprendre par-là que sont mises en évidence, d'une part, la continuité essentielle du processus conduisant du seuil existentiel qui l'amorce à la perfection qui est visée, et, d'autre part, l'immanence de la satisfaction qui accompagne ce processus et l'effort de l'esprit – elle n'en est pas la récompense extrinsèque.

Dans cette perspective pratique, la satisfaction, que Spinoza désigne tout de même de manière superlative, semble beaucoup plus accessible que le salut décrit à la fin de l'*Éthique* comme étant rare et difficile. Celui qui est parvenu à connaître la droite règle de son utilité et qui a compris le bien qu'il pouvait trouver dans la communauté des autres hommes n'aura pas de difficulté à conduire sa vie sous la conduite de la raison¹. Il éprouvera de ce fait une grande satisfaction et pourra être dit libre, comme l'est « l'homme libre » décrit dans la quatrième partie de l'*Éthique*, ou bien encore comme le sont les justes évoqués au chapitre XX du TTP. En revanche, parvenir au salut du sage qui a pleinement conscience de soi, de Dieu et des choses, semble en effet plus difficile. Pourtant, et c'est ce qui confirme notre hypothèse d'une réelle continuité de la satisfaction au long du cheminement amorcé ou relancé par un seuil existentiel, la difficulté du chemin n'empêche pas, selon Spinoza, de le « découvrir », c'est-à-dire de commencer à l'emprunter et à y cheminer². Ce cheminement reste exposé à la puissance des causes extérieures qui peuvent contrarier l'utilité de l'homme et son existence même, mais là encore Spinoza évoque la possibilité d'une « pleine satisfaction ».

Une pleine satisfaction malgré tout

Dans le dernier chapitre de l'appendice de la quatrième partie de l'*Éthique*, Spinoza semble confronter la visée du modèle de la nature humaine à la condition réelle et indépassable des hommes où leur puissance reste relative à celle des causes extérieures :

« 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 les choses qui sont hors 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 avons rempli notre office, que la puissance que nous avons n'est pas allée jusqu'à nous permettre d'éviter cela, et que nous sommes une partie de la nature tout entière, dont nous suivons l'ordre. Si nous comprenons cela clairement et distinctement cette part de nous qui se définit par l'intelligence, c'est-à-dire la

1 Le scolie de cette proposition 10 est particulièrement optimiste.

2 Le verbe utilisé, *invenire*, signifie en effet découvrir, trouver, mais on ne peut pas rester insensible dans le contexte de notre réflexion à la racine de ce verbe (-*venire*) qui indique le mouvement déjà compris dans cette découverte.

meilleure part de nous y trouvera pleine satisfaction, et s'efforcera de persévérer dans cette satisfaction. (...) »

Une « pleine satisfaction » est possible même quand l'homme est contrarié, voire détruit, par les causes extérieures. Que l'on repense à la constance des martyrs dits « libres » ou que l'on considère les périls que peut rencontrer le sage, il n'en reste pas moins qu'*une part d'eux-mêmes* trouve cette satisfaction, qui est la plus haute qui soit, et est disposée, de ce fait, à persévérer dans ce sens. Alors que la situation de l'homme dans la nature semblait exiger d'abord une adaptation nécessaire à l'ordre commun de la nature¹, cette persévérance semble poser néanmoins une limite à l'adaptation et indiquer la voie d'une résistance « paisible ». En effet, la paix de l'âme, que les hommes recherchent et qui caractérise cette satisfaction de soi, se retrouve ici dans l'expression d'allure stoïcienne² *aequo animo*, « d'une âme égale ». Le sage est « peu ému »³ et capable ainsi de supporter la contradiction inévitable sans retomber dans la passion et les flottements de l'âme. Il est intéressant de souligner la structure temporelle de ce passage en tant qu'elle explique la structure même de la constance, comprise comme vertu. C'est parce que « nous avons rempli notre office » (au passé), ayant fait de cette tâche une attitude habituelle qui dure, que « nous supporterons ce qui nous arrive » (au futur). La constance acquise peu à peu détermine l'avenir. La tranquillité d'âme est possible dans la mesure où l'homme conscient et responsable de lui-même ne craint plus l'incertitude de l'avenir, étant assuré de sa *propre* constance⁴. La satisfaction trouvée dans une telle attitude la renforce dans la durée, nous le savons à présent.

Ce qui retient enfin notre attention parmi les causes de cette satisfaction en situation de contradiction, c'est la référence à « notre office ». Ce terme a d'abord un sens politique et on le retrouve très fréquemment dans le TP où il est question de l'organisation des différents régimes politiques. On peut dire en ce sens que l'*officium* prend sens dans une organisation qui agence l'activité des parties en vue d'un but commun⁵. C'est en cela, semble-t-il, qu'il peut être utilisé au plan biologique et anthropologique. Dans le TP, l'*officium* a le plus souvent le sens spécifique de « fonction », c'est-à-dire, pour des individus, une tâche ou un service qui leur a été explicitement attribué et dont ils sont alors les agents responsables pour un temps donné –

1 E, IV, 4, corollaire.

2 Le traité néo-stoïcien de *La constance*, de Juste Lipse serait à mettre en perspective avec l'étude de la constance requise dans et résultant en même temps de la démarche éthique, chez Spinoza. Mais les influences de l'épicurisme antique sur cette conception de l'« âme égale » chez Spinoza serait aussi à prendre en compte.

3 E, V, 42, scolie.

4 Au cours du processus propre au seuil existentiel, décrit dans le TRE, l'incertitude était assumée grâce à la certitude du bien visé ; ici, elle l'est aussi par la constance acquise en soi-même.

5 Le terme latin *officium* vient du verbe *facere*, « faire ». L'office à remplir est avant tout une activité.

la fonction de souverain, de conseiller, de consul, de juge¹. De même, pour une institution, la « fonction » est son rôle dans le bon fonctionnement de l'État, ou encore son utilité et les effets qu'elle peut produire selon sa nature². Ce sens est alors celui aussi que Spinoza utilise pour parler de la fonction des parties du corps³, ou même du corps entier dont s'occupe la médecine, et de l'esprit dont s'occupe la logique⁴. Mais l'*officium* désigne aussi plus largement, dans le TP, le devoir d'obéissance des sujets relativement au pouvoir du souverain, en vue toujours du bon fonctionnement de l'État et par conséquent, dans l'État le meilleur qui vise la vraie vie, en vue de la liberté et de la béatitude des individus. Que signifie alors ici être « conscients du fait que nous avons rempli notre office » et en quoi cela concourt à la tranquillité de notre âme et à sa pleine satisfaction ?

Souvenons-nous qu'en prenant conscience de lui-même et en apprenant à mieux se connaître, l'homme prend conscience du pouvoir, au sens de capacité, qu'il a de jouir d'un bien véritable, et il se propose une fin qui réorganise son existence – ses désirs, ses pensées et ses actes. Son *officium* peut être alors compris à l'aune de cette fin visée et de la règle de vie qui en découle. Il est à la fois propre à l'homme en tant qu'homme *et* conçu et assumé de manière singulière, par celui qui oriente ainsi son existence et a un tel rapport à lui-même. Ainsi, le narrateur du TRE prend la résolution de s'attacher à instituer une nouvelle manière de vivre. Nous avons souligné déjà l'opposition, dans le prologue du TRE, entre l'affairement passionnel des hommes et cette tâche assumée de rechercher un bien véritable, de méditer sur la vie qui pourrait y conduire. L'expression « *darem operam* » indique le fait de se consacrer à quelque chose, d'y accorder son attention, d'y concentrer ses efforts. Si l'exigence de cette tâche découle du seuil existentiel que vit, en première personne, le narrateur du TRE, elle suit de manière plus générale dans la cinquième partie de l'*Éthique*, du pouvoir qu'a chacun de se connaître et de devenir plus actif. Ce pouvoir définit l'activité à laquelle *il faut* s'appliquer (*danda est opera*).

Prenant conscience de ce pouvoir de jouir d'une vraie satisfaction, de vivre une vraie vie, l'homme semble pourvu d'une tâche qu'il serait responsable d'accomplir : parvenir à cette fin. Cependant, au plan ontologique, il est difficile de penser une responsabilité de l'homme dans la mesure où celui-ci n'est pas libre d'accomplir ou non cette tâche dont il a pris conscience, mais il est nécessairement disposé à l'accomplir *dans la mesure où* il en a pris conscience et où cet état cognitif et affectif le dispose à agir ainsi. Ce qui peut l'en détourner,

1 TP, VII, 3, 14, 17 ; VIII, 33, 36, 38.

2 TP, VI, 17, 26.

3 E, IV, 40, démonstration puis appendice, chapitre 26 et 30.

4 E, V, préface.

ce sont les causes extérieures qui engendrent en lui des affects plus puissants que ce désir. Au plan phénoménologique et existentiel cependant, on doit prendre en compte ce rapport que les hommes ont à eux-mêmes et par lequel ils peuvent *se sentir* responsables, en un certain sens, d'assumer cette tâche. Le narrateur du TRE semble *décider*, en plein cœur du seuil existentiel qu'il traverse, de *s'engager* dans la recherche d'un bien véritable. La modification du rapport à soi et à sa propre existence paraît conduire à cette appréhension de soi, passant de la situation où l'on *est impliqué* dans des liens d'attachement à l'attitude plus active par laquelle on *s'engage* dans des relations et des activités dont on connaît l'utilité. Au plan existentiel, pour les individus, comme au plan social et politique, pour les institutions de gouvernement des hommes, la référence et le recours à ce mode d'appréhension de soi comme au sentiment d'obligation que peuvent avoir les hommes favorise et soutient le cheminement qui conduit effectivement à la vraie vie. Car cette représentation imaginaire de soi-même a des effets bien réels quant à l'accomplissement de cette tâche et à la poursuite de cette fin.

Au terme de cette deuxième partie et de l'étude de ces moments singuliers que sont ce que nous avons appelé des seuils existentiels, une forme d'engagement semble se dessiner et prendre sens dans une approche existentielle de la vie humaine. Un engagement spinoziste ne peut pas avoir le même sens que lui donne Sartre : il ne peut être le fait d'une décision volontaire et d'une liberté absolue assumée par les individus. Il faut donc comprendre ses conditions d'apparition, le sens existentiel qu'une telle représentation de son action peut avoir pour les hommes, ainsi que ses effets. Comme la référence à la dimension prescriptive de la raison a commencé de l'indiquer, la durée d'un tel engagement sur le chemin d'une libération progressive et de la vraie vie dépend des moyens concrets qui disposent les individus à persévérer dans l'effort, initié au moment des seuils existentiels, pour mieux se connaître et comprendre les choses, pour devenir plus actifs. Nous sommes amenés à nous demander alors quels sont ces moyens mais aussi quel genre de relation peut soutenir un tel cheminement, si l'enjeu est de se libérer des liens d'attachement.

TROISIÈME PARTIE

PERSÉVÉRANCE

Pour étudier cette question qui peut apparaître dans la vie des hommes et caractérise peut-être leur existence – la question « comment vivre ? », nous avons proposé en introduction de convoquer Spinoza pour sa conception de la vie humaine, mais aussi pour le geste philosophique et existentiel qu’il met en scène dans le prologue du TRE. Nous avons suivi l’itinéraire du narrateur de ce prologue pour comprendre ce qui le mène à un seuil où le rapport qu’il a aux choses, à lui-même et à son existence se modifie radicalement. Ce moment de seuil a en réalité une certaine durée. Il n’échappe pas à l’hésitation et peut, dans une existence, se répéter au fil d’un itinéraire non linéaire. Mais l’on peut dire qu’un seuil est franchi quand est posée une décision de se remettre en mouvement dans une nouvelle direction, engageant la suite de son existence d’une certaine façon – une issue est empruntée. La première phrase du TRE ramasse ce moment de manière extrêmement dense. Nous la reprenons ici en tant qu’elle récapitule ce que nous avons tâché de comprendre en deuxième partie :

« L’expérience m’avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles ; je voyais qu’aucune des choses, qui étaient pour moi cause ou objet de crainte, ne contient rien en soi de bon ni de mauvais, si ce n’est à proportion du mouvement qu’elle excite dans l’âme : je résolus (*constitui*) enfin de chercher s’il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et par quoi l’âme, renonçant à tout autre, pût être affectée uniquement, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine. »

En amont du seuil, l’expérience est vécue dans ses contradictions et son caractère répétitif fait d’autant mieux apparaître celles-ci. Au moment du seuil, un apprentissage est tiré de cette expérience, en première personne, et redéfinit le rapport aux choses et à soi. Il conduit à une décision qui réoriente son existence propre. Le seuil est franchi par cette décision : rechercher un bien véritable capable de procurer une joie durable. Cette recherche réoriente et réorganise l’existence en tant que celle-ci est structurée par l’activité des hommes pour rechercher et conserver certains biens. La décision de celui qui franchit un seuil existentiel le conduit à vivre d’une autre manière, à adopter une certaine conduite déterminée par ce que le seuil a révélé pour lui et disposé en lui. Apparaissent ainsi les deux composantes par lesquelles on peut définir un engagement.

En effet, *s’engager*, c’est à la fois décider de poser un acte et adopter une conduite durable, dans la mesure où cet acte consiste à s’impliquer dans une activité et des relations qui

lient l'individu aux autres et à ce qu'il sera lui-même à l'avenir. Ici, la conduite durable qui définit l'engagement dont il est question consiste dans le mode d'existence institué à l'issue du seuil existentiel. Ce mode d'existence dépend des liens qui ont été reconfigurés par ce seuil, puisqu'il ne s'agit pas tant de nouer de nouvelles relations que de modifier la manière dont on s'implique dans les liens, existants et irréductibles, aux choses qui composent la vie commune des hommes¹. On peut donc voir dans la décision qu'énonce le narrateur et la démarche qu'il entreprend pour instituer une nouvelle manière de vivre, une forme d'engagement qui détermine la suite de son existence.

La temporalité du seuil et de ce qui le précède est de la plus haute importance si l'on veut comprendre la nature de l'engagement dont il est question. Ce qui a été vécu, par le passé, et surtout la manière dont le narrateur en est affecté, prenant conscience, au présent, de ce qui s'y joue, déterminent de manière nécessaire cette décision et ce qu'elle engage à l'avenir. Celle-ci n'est donc pas l'effet d'une volonté absolument libre mais l'expression, *du point de vue* de l'homme qui *a vécu* un tel seuil, de la manière dont la reconfiguration du rapport qu'il a à lui-même et à son existence a réorienté son désir et son activité. L'analogie avec la maladie a révélé que celui qui vit ce seuil est lui-même conscient, dans une certaine mesure, de la nécessité de l'engagement, en tant qu'il fait l'épreuve, par la prise de conscience de son état de servitude, d'une forme de contrainte qui le pousse à connaître et à chercher ce qui lui est vraiment utile. Cependant, en éprouvant *en même temps* son désir de bien vivre, il appréhende en lui-même une forme d'activité qui se manifeste par cette décision et par la démarche qui la suit. On peut tenter de préciser ce que signifie et ce qu'implique pour les hommes, de ce point de vue existentiel, le fait d'appréhender ainsi leur existence et, plus précisément, de tels moments de seuil, auxquels ils semblent aussi se rapporter rétrospectivement, puisque le narrateur en fait le récit et lui donne une place significative dans la relecture qu'il fait de son itinéraire.

À partir de l'étude des différents types d'attachement à soi et des différentes dimensions de constitution de soi comme individu unifié, particulier et capable d'une subjectivité réflexive, on comprend que l'unité existentielle de soi est en jeu dans l'engagement. La décision est un acte *constitutif* en tant qu'en découlent un certain nombre d'actes et une attitude durable, mais en tant aussi qu'un sujet actif apparaît de ce fait comme s'impliquant à l'égard de sa propre existence, lui donnant un *sens* global – une fin et une signification au vu du modèle de la nature

¹ Il peut néanmoins être nécessaire de rompre certains liens à des objets particuliers – dans le cas des addictions à des substances nocives notamment – mais il est important de voir, avec Spinoza, qu'il s'agit davantage, au plan global de l'existence, de reconfigurer les liens structurants à des biens qui peuvent être des moyens utiles si l'on en fait un usage modéré.

humaine qui est imaginé – et vivant ainsi plus libre à l’égard des choses qui le déterminaient, voire contrariaient son existence même. Au contraire, cette unité dépasse et évite le risque de la division interne et de la dissolution de soi à travers les états affectifs successifs. La fin, dont cette unité existentielle dépend, permet, nous l’avons compris avec l’étude de l’*officium*, de ne plus craindre la destruction. Cette appréhension d’un possible engagement semble donc décisive dans la vie des hommes. Pourtant, la réalisation effective d’un tel engagement – comme décision et comme attitude durable – semble, d’une part, poser aux hommes un certain nombre de difficultés, en raison de leur nature et de leurs conditions d’existence et risque, d’autre part, de ne pas rendre compte de manière adéquate des modalités d’action des hommes.

Le premier aspect renvoie à un problème pratique – celui de la constance des hommes. Ce problème concerne celui qui a décidé d’adopter une autre manière de vivre en tant qu’elle lui semble conduire au vrai bien et à une joie durable. Mais le risque d’inconstance impacte aussi les autres hommes, avec qui vit nécessairement celui qui s’engage et que cet engagement implique. De ce fait, la question des conditions d’effectivité d’un engagement constant mobilise et articule le champ éthique et le champ socio-politique. Gaye Çankaya Eksen fait de cette articulation de l’éthique et de la politique, en vue d’une communauté libre prenant en compte les parcours singuliers des individus, le pivot de son étude comparative de Spinoza et Sartre¹. Malgré ce qui distingue la conception sartrienne de la conception spinoziste de l’articulation de l’individu et du commun, on peut reconnaître une certaine communauté des deux pensées autour de ce questionnement qui se caractérise par la perspective existentielle selon laquelle il est abordé. C’est la manière dont les individus appréhendent leur existence propre en étant impliqués et en s’engageant dans la vie commune qui est au cœur de ce questionnement. Celui-ci porte alors à la fois sur les moyens socio-politiques capables de favoriser et de soutenir le parcours singulier des individus et sur les effets, dans les structures de la vie commune, d’un questionnement existentiel, individuel mais aussi collectif.

Le second aspect problématique de l’idée d’engagement renvoie à un problème épistémique – celui de l’adéquation de l’appréhension que les hommes ont d’eux-mêmes et de leur action, et réciproquement celui de l’illusion et de l’erreur. Ce second problème n’intéresse pas seulement le philosophe qui étudie la vie humaine, il est intrinsèquement lié à l’enjeu existentiel d’une possible libération puisque nous avons montré que cette libération suppose un effort de compréhension et une réforme de notre entendement. L’étude du seuil a en effet

¹ Gaye Cankaya Eksen, *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l’éthique de générosité*, op.cit. pp. 20 et 264.

montré que la connaissance de soi et des choses était constitutive de ce processus de libération que les hommes pouvaient entreprendre. Comment alors ce processus pourrait-il se fonder sur une appréhension erronée de soi comme sujet d'un engagement pris délibérément ?

Ces différents aspects problématiques devraient conduire, au plan pratique, à ne pas compter sur la loyauté des individus, et au plan épistémique, à renoncer à l'idée d'engagement et à ce qu'elle implique. Pourtant, Spinoza mobilise un certain nombre de concepts qui permettent de reconstituer, à partir de sa philosophie, une conception originale de l'engagement. Et, loin d'en exclure la possibilité, il en fait un principe aussi bien du cheminement éthique des individus et de leur possible accompagnement par d'autres hommes, que du fonctionnement institutionnel et des relations sociales. Nous n'entendons pas par-là que Spinoza fonde ce cheminement éthique et ce fonctionnement socio-politique *sur* la capacité des hommes à être constants dans leurs engagements. Mais nous constatons que l'idée d'engagement ne peut pas être entièrement évacuée si une liberté véritable est visée. On pourrait dire en ce sens que l'engagement, en raison de sa valeur existentielle, est reconnu comme étant au cœur de la démarche éthique et du champ politique, et qu'il s'agit dès lors de chercher les moyens concrets, dans la pratique, de rendre cette idée adéquate, c'est-à-dire vraie, dans l'existence des hommes. En d'autres termes, il est question, pour ces derniers, dans leur cheminement singulier et dans leur implication sociale et politique, de passer d'un usage fictif mais nécessaire de l'idée d'engagement à sa conception adéquate.

Nous proposons pour le comprendre d'étudier d'abord le sens existentiel et l'objet de l'engagement que semble prendre le narrateur du TRE, afin de faire apparaître plus largement les notions principales qui composent cette idée d'engagement, telle que nous la reconstituons à partir de la philosophie de Spinoza et des problèmes qu'il étudie. Ainsi, nous pourrions conclure sur l'éthique et le type de relations humaines que cette idée implique, mettant en lumière les conséquences de la prise en compte de l'approche existentielle de la vie humaine.

Chapitre 8 - Engagement et moyens de parvenir au vrai bien

Ayant éprouvé la nécessité d'échapper à son état de servitude et de vivre autrement les liens d'attachement que les hommes ont communément à l'égard des biens ordinaires et périssables, le narrateur du prologue du TRE prend une décision claire – chercher un bien véritable. Mais avant qu'il ne se mette effectivement « en route » (§9), semble avoir lieu une phase préparatoire des actes qui suivront (§§4-8). Cette phase permet au narrateur de préciser la nature de son but ainsi que les moyens d'y parvenir qui déterminent l'attitude durable à adopter pour atteindre cette fin. Quels sont ces moyens ?

« Pour parvenir à cette fin il est nécessaire d'avoir de la Nature une connaissance telle qu'elle suffise à l'acquisition de cette nature supérieure ; en second lieu, de former une société telle qu'il est à désirer pour que le plus d'hommes possible arrivent au but aussi facilement et sûrement qu'il se pourra. »

Nous avons expliqué précédemment le rôle de la connaissance de soi et des choses qui, nous le voyons, n'a pas de valeur en elle-même, en tant que science répondant au seul désir de connaître, mais qui est ordonnée à la fin visée, répondant au désir existentiel de salut. Le deuxième moyen reste à expliquer : former une société qui permette à d'autres hommes d'accéder à cette même fin. On peut souligner d'abord le retour sur scène des « autres » et interroger leur statut renouvelé par l'expérience du seuil.

I. La relation aux autres dans la perspective de la recherche du vrai bien

En effet, la traversée d'un seuil existentiel, en tant qu'elle suppose l'expérience douloureuse de la prise de conscience de son état de servitude, ainsi que la remise en cause des liens qui déterminent un tel état, semble au premier abord impliquer une certaine solitude, au moins au plan existentiel de l'expérience d'un nouveau rapport à sa propre existence. Au plan structurel, l'individu n'est jamais isolé et c'est la spécificité de la philosophie de Spinoza que de toujours prendre en compte cette interdépendance déterminante entre les parties de la nature,

en particulier entre les hommes. L'expérience même du seuil, telle qu'elle est vécue par chacun, est déterminée dans sa singularité par un contexte socio-culturel¹ et les relations qui structurent l'existence des individus. Mais au plan existentiel, cette expérience consiste, pour l'individu qui la vit, à mettre en question ces relations et le cours de la vie commune. C'est ce geste même qui permet de mieux comprendre en quoi consistent ces déterminations et notre interdépendance. Ainsi, le narrateur commence par se distinguer des autres hommes dont il observe les comportements. Mais une fois qu'il médite plus régulièrement (§4), qu'il est en mesure de se figurer un modèle de nature humaine et de définir un peu plus précisément le bien véritable (§5), la relation qu'il peut avoir aux autres est reconsidérée. Elle l'est au titre de moyen en vue de la fin visée, mais aussi comme partie prenante de ce bien véritable, « le souverain bien étant d'arriver à jouir, avec d'autres individus s'il se peut, de cette nature supérieure »². Pourquoi ? Et, de quelle nature est alors cette relation aux autres ? L'approche expérientielle a révélé l'utilité des hommes les uns pour les autres et a montré comment les hommes en font eux-mêmes l'expérience avant d'en comprendre plus précisément les causes. Nous rappelons deux aspects essentiels de cette utilité commune.

Tout d'abord, les hommes, par la composition de leur corps et en tant que partie de la nature, exposée à une multitude de causes potentiellement contrariantes, ont besoin des autres aussi bien pour assurer les conditions matérielles de leur vie que pour développer les savoirs, la culture et les arts leur permettant de parvenir à cette nature supérieure. Les hommes apprennent l'utilité et même la nécessité de cette coopération par expérience³, même si les affects de haine ou de crainte, suscités par les conflits qui opposent les hommes passionnés, peuvent créer en eux une ambivalence à propos de l'utilité de la vie commune. Il faut donc, pour assurer la paix et l'efficacité de cette coopération utile au plus haut point, « former une société » et se donner des institutions communes qui permettent à tous, même si tous ne le font pas effectivement, de cheminer en vue de cette nature supérieure. La « nouvelle manière de vivre » que le narrateur souhaite instituer, et qui constitue la deuxième composante de l'engagement fondamental qu'il prend pour sa vie, doit par conséquent s'accorder à des lois communes. Cet engagement plus fondamental de réorienter son existence peut donc se décliner dans des engagements plus spécifiques, dont un engagement politique et social. Celui-ci consiste avant tout à participer au bon fonctionnement de la société commune – on retrouve le

1 Le rapport à soi, la considération de son propre état sont médiatisés par un langage et un imaginaire communs.

2 TRE, §5. Nous soulignons.

3 Voir Partie I, Chapitre 3, section 3 sur l'expérience satisfaisante de la coopération.

sens politique d'*officium*¹ – mais implique peut-être aussi de contribuer à l'institution et à l'amélioration des lois et des institutions de cette société. Spinoza ne le dit pas explicitement au début du TRE mais on peut le supposer à partir du TTP qui expose les conditions de l'usage qui peut être fait de son jugement propre pour, éventuellement, remettre en question les lois en vigueur :

« Par exemple, si quelqu'un montre qu'une loi est contraire à la saine Raison et se prononce pour cela en faveur de son abrogation, s'il soumet en même temps son avis au jugement du Souverain (à qui seulement revient d'instituer et d'abroger les lois), et si entre-temps il ne fait rien qui soit contraire à ce que prescrit cette loi, il a bien mérité de la république au même titre que les meilleurs citoyens. »²

Les conditions de l'engagement politique et de la contribution à l'amélioration des institutions sont très strictes dans la mesure où les hommes peuvent facilement se tromper et être mus par des passions contraires à la concorde, comme l'ambition, le désir de vengeance ou la jalousie. Mais, en même temps, Spinoza insiste sur le fait qu'il est non seulement possible mais aussi nécessaire d'exprimer publiquement ce que l'on juge être bon :

« chacun peut dire et enseigner ce qu'il pense (...) et il peut le faire sans mettre en péril la justice et la piété ; bien plus il le doit s'il veut être juste et pieux. »³

L'expression ici d'une forme de devoir, par le verbe *debere*, peut permettre de mieux comprendre l'engagement politique que nous tâchons de définir. Cela permet de souligner le fait que Spinoza ne se contente pas de défendre, contre des pouvoirs tyranniques, la liberté d'expression en tant que droit inaliénable, et surtout en tant que caractéristique impossible à contredire sans risquer l'indignation des hommes et les rébellions, comme nous l'avons montré en définissant l'un des sens politiques de la liberté. Il fait également de cette liberté d'expression un devoir civique ordonné à la fin que les hommes eux-mêmes peuvent viser en vue d'une vie vraiment humaine, permise par la concorde⁴.

1 Ce sens a été explicité dans la partie II, chapitre 4 : il s'agit à la fois du devoir général d'obéir en tant que citoyen et de la responsabilité spécifique de remplir la tâche qui est attribuée pour un temps à certains citoyens.

2 TTP, XX, 7.

3 TTP, XX, 8.

4 La manière dont Simone Weil opère un renversement du droit vers l'obligation pour poser les bases d'une nouvelle Constitution, capable de refonder la concorde et de rétablir les conditions d'une vie vraiment humaine, suite à la Seconde Guerre Mondiale, peut être instructive pour comprendre en quoi la liberté peut consister davantage en une forme d'engagement, découlant de la nécessité des lois de la nature humaine, qu'en un droit à revendiquer. Cette comparaison devra être admise avec précaution néanmoins dans la mesure où Simone Weil se réfère à une forme de transcendance pour définir les « devoirs envers l'être humain » et surtout pour expliquer leur force et les facteurs de leur efficacité ; ce qui ne peut pas être admis dans une perspective spinoziste. Cf. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, (1949) 1990, Première partie, « Les besoins de l'âme ».

Ensuite, le deuxième aspect de l'utilité de la vie commune se comprend par le fait que la concorde ne consiste pas seulement à neutraliser les conflits, mais suppose, pour être d'autant plus utile, que les hommes *conviennent* entre eux, c'est-à-dire qu'ils ne s'opposent pas les uns aux autres par des passions contraires en tant que leur nature est semblable et qu'ils convergent vers le même bien, partageable sans rivalité. Ainsi, le narrateur reconnaît comme étant « une partie de (sa) félicité » de :

« travailler à ce que beaucoup connaissent clairement ce qui est clair pour (lui), de façon que leur entendement et leur désir s'accordent pleinement avec (son) propre entendement et (son) propre désir »¹.

Or, cette tâche-là peut aussi déterminer un engagement plus spécifique, entendons par-là l'implication active dans une activité dont on comprend le sens et les effets. Il s'agit ici d'un engagement intellectuel et culturel, d'élaboration et de transmission des savoirs et des affects qui s'y accordent. Cet engagement se comprend par la liberté d'enseigner évoquée dans le passage du TTP que nous avons cité, ou encore par la manière dont Spinoza peut sembler faire de l'éducation une tâche et une responsabilité *communes* quand il dit que

« dans cette vie *nous* nous efforçons avant tout de faire que le corps de bébé, autant que sa nature le souffre et s'y prête, 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, de Dieu et des choses. »²

Dans les relations interpersonnelles, cet engagement spécifique à contribuer à la convenance entre les hommes peut reposer sur le principe de l'imitation des affects. Quand celle-ci s'applique au désir, elle s'identifie à l'émulation qui n'est rien d'autre que :

« le désir d'une certaine chose qu'engendre en nous le fait que nous imaginons que d'autres semblables à nous, ont le même désir. »³

On peut donc chercher à favoriser cette émulation afin que les hommes avec lesquels on vit partagent un même désir de vie vraie. L'étude des facteurs de l'attachement a montré en effet comment ce processus d'imitation entre les hommes renforce la puissance de leur désir et de leur amour à l'égard d'un objet. Il est donc utile non seulement de vivre avec d'autres, de coopérer avec eux, mais aussi de *partager* le même désir et le même amour du bien véritable. Si l'engagement fondamental, issu du seuil existentiel, consiste à rechercher ce bien et à adopter

1 TRE, §5.

2 E, V, 39, scolie. Nous soulignons ce « nous » que nous référons à la communauté des hommes au sein de laquelle un bébé naît et grandit.

3 E, IV, 27, scolie.

l'attitude qui permet d'y parvenir, tout ce qui peut renforcer l'amour qu'on a pour cet objet et l'émulation du désir d'y parvenir, soutient cet engagement et en assure la constance. Alors que nous mettions en évidence la difficulté d'enrayer ces mécanismes de renforcement lorsqu'ils conduisent à un durcissement du complexe passionnel propre à un attachement excessif et problématique, il devient utile de chercher comment favoriser ces mécanismes en faveur de l'engagement des individus les uns vis-à-vis des autres et dans la recherche du bien véritable¹. Car ils peuvent être également, comme nous l'avons montré à propos de l'amour de Dieu, vertueux.

Dans la déclaration du narrateur du TRE, un troisième élément d'explication apparaît quant au lien aux autres dans la recherche du bien véritable et de la béatitude. Il s'agit de « jouir, avec d'autres individus s'il se peut, de cette nature supérieure ». L'incertitude qui porte encore sur la possible communauté des hommes libres n'empêche pas de donner un sens fort à cette communauté et à son statut dans la définition du souverain bien. En effet, nous pouvons comprendre que l'homme ne jouit pleinement, ou du moins il jouit d'autant plus de la perfection, qu'il la partage avec d'autres de même nature que lui. Car il jouit d'une puissance *commune*. Deux passages, de l'*Éthique*² et du TP³, semblent similaires quant à cette question de la puissance commune des individus qui s'associent ; nous les avons déjà mentionnés dans la première partie⁴. Le raisonnement semble être le suivant dans les deux cas : si deux hommes s'accordent (*convenire*) et coopèrent, ils sont ensemble deux fois plus puissants. Seulement, le passage de l'*Éthique* indique de manière plus précise et plus exigeante, que ne le fait le TP, le mode de convenance entre les hommes qui s'associent ainsi : ils ont « exactement la même nature », en tant qu'ils sont gouvernés par la raison. Sans avoir encore atteint cette nature humaine supérieure, soit la perfection, ils cherchent ensemble leur utile sous la conduite de la raison et jouissent de cette puissance décuplée.

Cela ne signifie pas que l'homme serait incomplet, ou imparfait, s'il ne partageait pas cette nature supérieure avec d'autres, puisqu'elle reste singulière, mais cela indique peut-être à nouveau que les hommes sont irréductiblement liés les uns aux autres et que, dès lors, s'ils ne

1 C'est cette communauté paradoxale de la problématique propre au problème de l'addiction, d'une part, et de la constance de l'engagement, d'autre part, qui m'a amenée à travailler avec Mélanie Trouessin sur la question de l'addiction et plus largement de l'attachement. Je la remercie de m'avoir ainsi interpellée puis soutenue dans ces réflexions, sans lesquelles une bonne partie de cette étude n'existerait pas telle qu'elle est.

2 E, IV, 18, scolie

3 TP, II, 13.

4 Première partie, chapitre 3, section III, sur l'expérience de la coopération, p.165.

se conviennent pas dans cette nature raisonnable, ils se nuisent au contraire et empêchent la parfaite jouissance du bien véritable chez chacun¹.

Les martyrs justes du chapitre XX du TTP en sont un exemple manifeste. Tout libres qu'ils soient, étant au moins parvenus à conduire leur existence selon les principes de la raison et éventuellement à se connaître eux-mêmes et les choses qui les affectent de manière adéquate, la jouissance de leur état est au plus haut point contrariée par les conditions de vie commune et la discorde qui existe entre eux et les hommes passionnés. Inversement, dans une communauté où les hommes s'accordent par leur capacité à comprendre et à vivre selon la raison, chacun est soutenu dans son chemin de perfectionnement et dans la joie qu'il en tire, et tous jouissent ensemble de la puissance décuplée qu'ils ont ensemble et que nul ne pourrait avoir seul. Il s'agit de la puissance de vivre bien par l'entraide, mais aussi de la puissance de comprendre et d'agir ensemble.

L'utilité, ou la jouissance que les hommes tirent d'une telle convenance avec les autres détermine la recherche de l'organisation politique susceptible d'en créer et d'en soutenir les conditions. Mais on peut s'interroger également sur le genre de relations interpersonnelles dans lesquelles peut se vivre cette convenance, soit sur l'attitude à adopter à l'égard des autres en vue de favoriser et de soutenir celle-ci. L'engagement plus spécifique impliqué ici est un engagement éthique dans nos relations aux autres, dont le modèle de l'homme libre, décrit à la fin de la quatrième partie de *l'Éthique*, précise les modalités². Ce troisième aspect relatif au type d'engagement que détermine la recherche du vrai bien à l'égard des autres, rappelle en même temps que les hommes sont irréductiblement liés les uns aux autres. Car, même dans leur amour des biens matériels, la relation qu'ils ont les uns aux autres détermine tout autant la constance de leur amour que la jalousie, l'envie, la crainte que d'autres acquièrent ces biens. Le recours à l'idée d'engagement ne désigne donc pas tant le fait que les hommes initient des relations nouvelles avec les autres hommes, mais plutôt le *changement* d'attitude dans les relations mêmes qui structurent leur existence ; l'enjeu étant de passer, dans ces relations aux autres, d'une implication passionnelle, donc subie et souvent excessive, à une implication active, déterminée par la recherche rationnelle et raisonnable du vrai bien.

1 TP, II, 14.

2 E, IV, 67- 73. La proposition 72 porte plus précisément sur une forme d'engagement de l'homme libre dans ses relations aux autres : « L'homme libre n'agit jamais trompeusement, mais toujours de bonne foi. »

II. La force d'âme : engagement à soi, engagement avec les autres

On peut associer les deux moyens considérés par le narrateur du TRE en vue de la fin qu'il s'attache à poursuivre aux deux aspects de la force d'âme qui caractérise l'homme libre : la vaillance et la générosité. En effet, l'implication des individus dans la recherche de ce qui leur est le plus utile (premier moyen) relève d'une forme d'engagement à soi qui s'apparente, quand ils y parviennent, à la *vaillance*, soit « le désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison »¹. Dans le TRE, l'entreprise de connaissance, soit la réforme de son entendement, mais aussi de ses affects et de son comportement en vue de jouir du vrai bien, semble être un chemin assez sûr, en tant que cette entreprise dépend de l'application qu'y met le narrateur et en tant qu'elle est de plus en plus aisée à mesure que celui-ci s'y entraîne, dépassant l'attrait pour les biens ordinaires qui pouvaient encore le distraire. D'une manière semblable dans la cinquième partie de l'*Éthique*, Spinoza montre que celui qui s'applique et s'entraîne à ordonner ses affects selon l'ordre prescrit par la raison pourra assez facilement vaincre ses passions et vivre sous la conduite de la raison². Certains événements peuvent remettre en cause le cheminement amorcé en direction du vrai bien, ainsi que l'engagement qui le caractérise : un accident ou une maladie, provoquant par exemple une perte de mémoire ou une douleur trop intense, peuvent entraver la puissance de compréhension de l'esprit, faire douter de l'existence ou de la nature du vrai bien ; certaines rencontres, provoquant une conversion radicale et un nouvel attachement passionnel, peuvent également remettre en cause l'engagement existentiel en vue de ce que l'on percevait comme vrai bien. Lorsque Spinoza écrit, en tant qu'ami³, au jeune Albert Burgh « Reviens à toi ! », nous pouvons entendre cette injonction comme un encouragement à revenir à ce cheminement qu'il avait entrepris, avec d'autres, dont Spinoza, afin de connaître le mieux possible les choses, comme lui-même. Il s'est laissé convertir et est devenu un adepte des plus virulents de l'Église catholique. L'injonction peut signifier aussi : revenir à ses amis et à sa famille avec qui il pouvait jouir d'une certaine convenance et de l'émulation qui ressort de l'attachement commun à rechercher le bien véritable. Mais, précisément, le rapport aux autres, l'efficacité mais aussi la pertinence de l'engagement que l'on peut avoir à leur égard peut paraître plus incertain *et* plus risqué que l'engagement que l'on a envers soi-même et que l'on pense honorer dans chaque décision.

1 E, III, 59, scolie.

2 E, V, 10, scolie.

3 Spinoza est en réalité sommé par des amis communs de lui écrire et il s'y résout. Lettre 76 de Spinoza à Albert Burgh.

La générosité consiste en ce « désir par lequel chacun, sous la seule dictée de la raison, s'efforce d'aider les autres hommes et de se les lier d'amitié »¹. Mais, d'une part, cet effort et l'aide apportée peuvent être bien faibles relativement à la puissance des passions qui affectent les autres hommes. Ce serait contradictoire de les contraindre à chercher ce vrai bien. D'autre part, on risque, étant encore soi-même en chemin, de confondre la générosité et l'humanité avec l'ambition et la gloire. Et, ces affects seront d'autant plus véhéments que l'expérience d'un seuil existentiel détermine un puissant désir de parvenir qui est appréhendé comme remède à un état de servitude, et comme vrai bien par conséquent. L'engagement qui s'ensuit dépasse, par la puissance des affects qui le déterminent, toute expérience de *fluctuatio*, alors même que celle-ci est susceptible de remettre en question le sens de cet engagement et les causes du désir d'entraîner l'autre avec soi. L'expérience d'un seuil existentiel se confond parfois avec des expériences de conversion à d'autres biens d'attachement, et ne garantit pas que l'on conçoive adéquatement le vrai bien. Dans la relation d'amitié où le bien peut se communiquer, comme dans une communauté d'hommes libres, ou vivant sous la conduite de la raison pour le devenir, le rapport à l'autre doit rester un lieu d'interpellation, de remise en question possible, soutenant le désir de parvenir à un bien véritable, mais aussi la dynamique de modification perpétuelle de soi, permettant d'approcher de ce bien, dont la nature reste à connaître au fil du cheminement.

Enfin, penser l'engagement envers les autres, ou plutôt *avec* d'autres, en termes de générosité et d'amitié, mais surtout associer dans une même vertu – la force d'âme – cette générosité et la vaillance, évite de confondre l'engagement dont il est question avec une attitude sacrificielle. Quand l'homme est conduit par la raison, le fait de désirer le bien pour les autres est intrinsèquement lié en lui à son propre désir de persévérer dans son être². Ainsi, même les martyrs, quand ils sont libres, n'ont pas une attitude sacrificielle *pour* les autres citoyens, ou pour la patrie uniquement, comme peuvent sembler le faire les martyrs hébreux qui sacrifient leur vie pour la conservation de leur État³. Dans le cas des martyrs libres, c'est leur désir de vraie vie et la constance qu'ils ont acquise qui les déterminent à ne pas accepter la compromission avec un État tyrannique. Cela peut apparaître comme une forme de résistance à des conditions de vie inhumaines et témoigner d'un désir que les *autres* hommes aussi vivent une vie vraiment humaine, mais ce désir est inséparable de la vraie vie dont ils jouissent eux-mêmes. Encore une fois ce cas de figure extrême ne peut pas être un modèle à suivre, il sert

1 E, III, 59, scolie.

2 Ce que l'homme libre désire, il le désire en même temps pour les autres.

3 Ils défendent certes leur propre identité en défendant leurs institutions, en tant qu'elle ne dépend que de la structure socio-politique qui détermine leur existence, comme nous l'avons expliqué en première partie, mais cela révèle alors la fragilité d'une existence qui n'a pas de consistance propre, autre que celle que lui donne le collectif.

plutôt de paradigme pour penser les problématiques éthiques et politiques qui traversent la vie des hommes. L'engagement que détermine le désir de vie vraie consiste bien plutôt, dans la mesure où c'est possible, à obéir aux lois qui permettent à tous de vivre ensemble et à s'impliquer dans l'amélioration des conditions de vie commune.

Nous avons associé les moyens permettant de parvenir à la perfection, ou à la vraie vie, aux vertus même de l'homme libre ; ce qui se justifie par la continuité du processus qui se pense en termes de degrés et par le fait, dès lors, que la fin n'est pas extérieure au cheminement. Mais il est nécessaire de revenir au constat de l'inconstance des hommes qui sont le plus souvent passionnés et dont la loyauté varie au gré de ce qui les dispose à vouloir persévérer dans leur engagement. Si cette idée d'engagement peut avoir un sens, au plan existentiel, pour les individus qui appréhendent par-là leur propre implication dans des activités et des relations qui déterminent leur existence, elle ne semble pas pouvoir fonder une conception réaliste de l'État et des moyens éthiques permettant aux hommes de vivre ensemble et de parvenir effectivement à la liberté et à la vraie vie. Il serait même risqué et contre-productif de compter sur la loyauté et la force d'âme des individus pour cela. Pourtant, Spinoza a recours à plusieurs concepts qui renvoient à la volonté des individus, à leur fidélité et à l'obligation à laquelle ils semblent être tenus. Au croisement de l'appréhension existentielle de soi et de l'efficacité politique de la vie commune, quel rôle joue l'idée d'engagement ?

Chapitre 9 - De la difficile fidélité à l'obligation fictionnelle

L'un des concepts permettant d'interroger la notion d'engagement chez Spinoza est celui de *fides* que l'on trouve dans l'*Éthique*, mais surtout dans les traités politiques. Ce terme latin est relatif à la confiance que l'on a en quelqu'un, qui est produite par une promesse et une conduite rendant digne de confiance. Le terme est également relatif à la foi que l'on a en Dieu. Cela en fait un terme extrêmement polysémique et il n'est pas facile d'y saisir l'unité d'un concept chez Spinoza. Son sens varie selon le contexte argumentatif mais aussi selon le contexte d'écriture, répondant à d'autres philosophies et polémiques. Ainsi, dans l'usage du terme « *fides* », au moins deux grands champs de signification s'articulent : celui de la croyance, d'une part, et celui de l'action, de l'attitude et de la relation, d'autre part. Quand il s'agit, dans le TTP, de distinguer la philosophie et la théologie, d'articuler la politique et la religion, le terme de *fides* a une grande place et renvoie à la foi religieuse, caractérisée par un contenu de croyance, mais déterminant aussi une attitude. En revanche, lorsqu'il est question des relations humaines et de l'organisation socio-politique, *fides* désigne un acte par lequel les individus s'engagent, soit une promesse, ainsi qu'une attitude de loyauté, ou de fidélité. Cette dernière implique une vertu morale de constance et de bonne foi, ou d'honnêteté. Enfin, *fides* indique une modalité possible de la relation humaine, à savoir la confiance.

Plus encore que le sens de cette notion, ce sont les problèmes au cœur desquels elle apparaît qui nous paraissent éclairants pour la suite de notre étude. La question centrale est celle-ci : comment vivre des relations aux autres et instituer une manière de vivre qui soutiennent notre devenir libre plutôt que de nous asservir ? Au plan des relations entre les hommes, la question porte donc sur la manière de s'associer et de jouir de cette association, *sans risquer de se soumettre* à plus fort que soi *ni pâtir de l'incertitude* de la relation. En effet, ces deux pôles expliquaient, en première partie, la genèse de nombreux attachements problématiques. Au plan de l'institution d'une vie commune, la question porte sur la manière de disposer les hommes à agir constamment selon les préceptes de la raison, *sans les contraindre*, afin qu'ils puissent être conduits à devenir libres, et que ce développement possible de leur liberté ne soit pas contredit par le gouvernement qui leur permet de vivre ensemble. Aborder ces questions à partir du mode de *relation* qu'entretiennent les hommes et de *la manière dont ils s'impliquent* dans ces relations évite d'opposer trop simplement l'individu et le gouvernement politique. Il s'agit ainsi d'une pratique collective qui a un sens et des effets

politiques en un sens large, ne relevant pas encore du domaine politique au sens strict, à savoir le domaine de l'élaboration et de l'application des lois et des décrets.

Quel rôle jouent alors la notion de *fides* et l'idée d'un possible engagement dans la résolution de ces problèmes et l'institution des conditions d'une vraie liberté, d'une vraie vie ? Quels autres concepts sont nécessaires à l'efficacité de ces conditions ?

I. Présupposer la vertu que les hommes n'ont pas encore

L'analyse de ce qu'est la vraie vie et du type de liberté qui la caractérise, nous a obligé à préciser les différents sens de la vie vraiment humaine et de la liberté qui la caractérise, c'est-à-dire à prendre en compte les conditions anthropologiques, sociales et politiques du cheminement éthique conduisant au plus haut degré de liberté et de vie. Ce cheminement se fait progressivement et la difficulté est de penser non seulement la manière dont il s'initie – ce que nous avons tâché d'éclairer avec l'étude des seuils existentiels –, mais aussi, et surtout, la manière dont il se poursuit. Il faut encore que les hommes persévèrent dans la tâche qu'ils ont entreprise, de rechercher ce qui leur est véritablement utile, développant peu à peu les aptitudes et les connaissances dont ils ont précisément besoin pour persévérer avec constance dans cette voie. L'illusion d'un libre-arbitre, qui pourrait s'exercer de manière absolue, c'est-à-dire à un instant donné, tient à l'ignorance des causes qui déterminent en amont l'acte qui est posé, ou plus largement l'attitude qui est peu à peu adoptée par un individu. Elle néglige aussi les conditions dans lesquelles une attitude peut *durer*, une action amorcée peut produire des effets à plus long terme. Considérer ces causes (passées) et ces conditions (à venir) de l'activité humaine permet de dépasser l'illusion du libre-arbitre, tout en laissant place à une certaine liberté, laquelle prend alors un sens bien particulier¹.

Les philosophes sont pour la plupart tentés de présupposer la raison et de faire appel à la vertu *pour* expliquer la formation de la société commune et l'institution des conditions de vie favorables au cheminement de tous vers la plus grande liberté. Mais Spinoza critique les philosophes qui ont conçu, à l'aune d'une anthropologie idéalisée, une politique « bonne à

¹ Ce sont ces considérations et la redéfinition de la liberté à partir de Spinoza qui permettent de distinguer le déterminisme du nécessitarisme. Spinoza n'emploie pas ces termes mais ceux de « nécessité » et de « détermination » à partir desquels on peut penser ces deux conceptions de la causalité – nécessitariste et déterministe. La multiplicité des causes, dans une conception déterministe, n'empêche pas de penser une forme de liberté. Au contraire, le sens et les conditions de cette dernière dépendent de cette causalité multiple. Le nécessitarisme exclut la possibilité de la liberté, ou du moins du cheminement et des conditions *variables* et à *instituer* pour y conduire.

instituer en île d'Utopie ou à l'âge d'or des Poètes, c'est-à-dire précisément là où il n'y en avait nul besoin »¹. Lui-même envisage à quelques reprises l'attitude des hommes « s'ils étaient libres » ou encore si la nature humaine était autre qu'elle n'est, mais pour montrer, par distinction, quelle est la condition réelle des hommes. Car il faut prendre en compte cette condition si l'on veut établir une politique *utile*. Les fondements de l'État ne sont donc pas déduits des « enseignements de la raison » mais connus à partir de cette « condition commune des hommes », que les hommes politiques apprennent à connaître par l'expérience. Or, ce que révèle l'expérience puis le raisonnement qui en explique les causes, c'est que les hommes sont inconstants et déterminés par la puissance de leurs passions plus que par les préceptes de la raison, et ce, même lorsqu'ils reconnaissent ces préceptes. Dès lors, on ne peut pas présupposer qu'ils seront constants dans leur recherche du vrai bien puisqu'ils ne le connaissent encore que confusément et sont soumis à la puissance de leurs passions. Ne compter que sur leur fidélité aux lois et aux institutions politiques, et fonder l'État sur la loyauté des gouvernants comme des citoyens, mettrait en péril la stabilité de la société commune et la sécurité de tous². Or, sans institution pérenne de la vie commune, l'acquisition d'une réelle liberté est impossible. Spinoza semble de prime abord rejeter l'idée d'engagement, au sens de loyauté, ou fidélité, qu'il exprime par le terme de « *fides* » .

Il se démarque également du *jusnaturalisme*³, de Hobbes en particulier⁴, qui associe la fondation de l'État et l'obéissance à la reconnaissance rationnelle d'une loi naturelle qui *oblige* les individus. Selon Hobbes, la peur d'être attaqué par les autres et le désir d'assurer sa sécurité font connaître implicitement la loi de nature aux hommes, les conduisant à contracter ensemble en vue de la paix et de leur survie à tous⁵. Si Hobbes semble ainsi prendre en considération les passions qui « inclinent » les hommes à contracter puis à obéir au sein de l'État ainsi constitué, il décrit en réalité l'œuvre de la raison qui est déjà latente chez les hommes dans l'état de

1 TP, I, 1.

2 TP, I, 6 : « Un État, par conséquent, dont le salut dépend de la loyauté (*fides*) 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 (*fide velint agere*), n'aura aucune stabilité ».

3 Alexandre Matheron décrit justement les processus affectifs qui conduisent à l'obéissance, dans *Individu et communauté*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988 ; Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *op. cit.*, II, chapitre 3, section 2 « Les passions et l'État », pp. 411-417.

On peut voir aussi, de manière plus générale, Christian Lazzari, « La Théorie du droit naturel au XVII^e siècle : l'utilité comme enjeu du droit et du contrat », in Alain Caillé *et al.*, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, 2001.

4 Lettre 50 du 2 juin 1674, de Spinoza à Jarig Jelles.

5 *Ibid.* « la première et fondamentale loi de nature, qui est de rechercher la paix et de s'y conformer ».

nature¹. Hobbes décrit en effet l'état de nature comme une situation où « chacun est gouverné par sa propre raison » et est en mesure de calculer les avantages qu'il y aurait à ce que tous se démettent de leur droit de nature et acceptent ensemble de contracter². C'est encore une obligation, civile cette fois, qui engage les individus à obéir une fois l'État constitué. Spinoza tâche au contraire de penser l'institution des conditions d'une vie commune, soit la fondation de l'État, à partir du seul jeu des passions qui caractérise la vie des hommes et détermine leur droit de nature, c'est-à-dire l'état de leur puissance et l'orientation de leur désir. Cherchant ensuite l'art de maintenir les hommes ensemble, toujours selon les passions qui les guident, il se refuse également à penser l'obéissance à partir d'une obligation que les hommes admettraient rationnellement.

Le réalisme politique de Spinoza prémunit donc d'une conception erronée de l'homme et de la politique qui en découlerait. Pour penser mais aussi mettre en œuvre les conditions réellement efficaces du développement de la liberté et de la raison, on ne peut pas présupposer ces dernières en l'homme, ainsi que les vertus qui y sont associées. Cependant, la prise en compte de l'état de servitude dans lequel se trouvent les hommes ne conduit pas non plus à évacuer de la réflexion la liberté et la raison, puisqu'il s'agit d'y parvenir. La structure de la vie commune et le mode de relation entre les hommes doivent *déjà* être rationnels et s'accorder avec la liberté visée. L'idée de *fides* et les concepts qu'elle implique semblent être maintenus dans le raisonnement. En quel sens ?

1. Promesse et fidélité

En tant que promesse et fidélité, la *fides* comprend les deux dimensions de l'engagement que nous avons mises au jour en définissant ce dernier : l'acte de s'engager et l'attitude durable qui s'ensuit. Selon la structure temporelle de l'existence humaine, des relations qui la constituent et même de toute action, une forme d'engagement semble inévitable du point de vue des hommes. Entreprendre de faire quelque chose, être en relation avec quelqu'un, mener son existence propre avec une certaine conscience de son unité, suppose de s'ouvrir à un avenir incertain en prenant pourtant une direction déterminée, en initiant une attitude qui a du sens comme telle, en tant qu'elle a une certaine durée. Et en même temps, l'action, la relation, l'attitude adoptée, sont à chaque instant reconfigurées par l'ensemble des causes en présence –

1 C'est ce qu'explique plus en détail Pierre-François Moreau en qualifiant la peur chez Hobbes d'« affect rationnel » et en montrant que la raison est déjà comme « en attente » dans l'état de nature. Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., II, chapitre 3, section 2 « Les passions et l'État », pp. 405-407.

2 Le chapitre XIV du *Léviathan*, concernant les lois naturelles et les contrats, pose ainsi les fondements de l'État.

elles sont soit confirmées dans la direction qui est la leur, soit remises en question, réévaluées, réorientées. La promesse a donc ceci de paradoxal, et d'intenable en un sens, qu'elle engage *dès à présent* celui que nous serons et présuppose que ce qui nous détermine au moment de la promesse déterminera encore ce que nous serons. À moins que celui ou celle envers qui nous nous engageons ou ce à quoi nous nous sommes engagés ait force de contrainte sur nous, l'engagement est en réalité sans cesse à renouveler et ne suffit pas à déterminer l'avenir. Spinoza prend en compte ce paradoxe et donne un sens à cet acte ordinaire et inévitable dans la vie des hommes – promettre – à partir des conditions réelles de leur action et de leurs relations. Dans le contexte politique, il en définit ainsi les conditions de validité :

« Un engagement (*fides*) par lequel on a promis de façon purement verbale de faire telle ou telle chose dont on pouvait s'abstenir de par son droit, ou inversement, ne demeure valable qu'aussi longtemps que la volonté de celui qui s'est engagé ne varie pas. Celui en effet qui a le pouvoir de se délier d'un engagement n'a pas en réalité cédé de son droit : il n'a donné que des mots. Si donc, étant juge de soi par droit de nature, il a lui-même jugé – avec raison ou même à tort, car l'erreur est humaine – que d'un engagement pris suivra plus de dommage que d'avantage, c'est en vertu d'une opinion qui lui est propre qu'il estimera devoir se délier de son engagement, et il s'en déliera alors par droit de nature. »¹

Cette définition fait suite à l'étude des relations où l'homme ne relève pas de son propre droit mais du droit d'autrui, soit par contrainte physique soit par persuasion affective, au moyen de l'espoir et de la crainte². Les causes de la soumission n'étant pas toujours conscientes, celui qui croit agir et s'être engagé librement à l'égard d'autrui peut en réalité lui être asservi. Celui au contraire qui relève le plus de son droit, c'est-à-dire agit le plus en vue de son utilité propre, est celui qui connaît véritablement cette utilité et les causes qui le déterminent. Celui-là est vraiment libre³. La question de l'engagement porte donc sur la possibilité d'être en relation avec d'autres, d'agir communément dans la durée, sans pour autant être soumis à la puissance d'autrui et à un intérêt particulier, étranger, voire contraire au sien – soit la possibilité de poursuivre son utilité propre dans cette implication à l'égard d'autrui ou d'autre chose que soi. L'engagement ne tient donc qu'aussi longtemps que les hommes y trouvent cette utilité recherchée.

1 TP, II, 12.

2 TP, II, 9-10.

3 TP, II, 11 : « la puissance de l'homme devant être rapportée plutôt à la force d'âme qu'à la vigueur du corps, ceux qui se distinguent le plus par la raison et sont plus conduits par elle relèvent donc le plus de leur propre droit. Et ainsi, j'appelle un homme « libre » sans réserve dans la mesure où il est conduit par la raison, parce que dans cette mesure même il est conduit à agir, quoique nécessairement, par des causes qui peuvent être comprises adéquatement à partir de sa nature seule. »

La volonté est au cœur de cette définition de l'engagement, en tant que Spinoza y adopte la perspective des hommes eux-mêmes, au moment où ils s'engagent et croient le faire librement. Seulement, il précise bien que les hommes ne connaissent pas toujours adéquatement leur utilité, ni les causes qui les disposent à vouloir ce qu'ils veulent. Les hommes peuvent s'engager ou se délier de leur engagement, « à raison ou même à tort ». La liberté en jeu dans l'engagement ne peut donc pas correspondre à la liberté véritable, supposant la connaissance adéquate de soi et de son utilité. En revanche, elle n'est pas non plus réduite à l'illusion de liberté que Spinoza critique. Elle relève plutôt du sens politique que nous avons donné précédemment à la liberté, à savoir la liberté comme droit, et plus précisément comme droit de juger par soi-même.

Dès lors, ce qui fait durer l'attitude qui suit la promesse et rend valable l'engagement, ce n'est pas la promesse en elle-même, encore moins une contrainte extérieure, mais c'est le jugement *renouvelé* de l'individu quant à l'utilité de son engagement. Or, la difficulté tient, nous l'avons vu, à la perception adéquate de cette utilité. Si nous revenons à la situation du seuil existentiel, nous comprenons ainsi que la persévérance de celui qui a franchi un tel seuil et a entrepris de chercher son bien véritable ne résulte pas de l'engagement initial dans cette entreprise mais tient au fait qu'au fil de son chemin se confirme l'utilité de cette entreprise et des moyens choisis pour parvenir à la vraie vie qu'il vise. C'est ce que nous avons montré avec le soulagement éprouvé par le narrateur du TRE suite à ses premières méditations, dont il perçoit les effets utiles. Il s'agit d'interroger alors les moyens au long cours, relativement à la puissance des passions qui surviennent toujours à nouveau, pour assurer la perception de cette utilité et la puissance du désir de persévérer dans cette entreprise. On peut faire l'hypothèse, dans la perspective existentielle que nous tâchons de suivre, que la représentation et le souvenir de la traversée d'un seuil et de l'engagement pris à l'issue de ce moment peuvent avoir des effets durables sur l'attitude adoptée. Le souvenir en particulier de la prise de conscience douloureuse de son état de servitude et de sa perte imminente, articulé à ce premier soulagement des méditations peut disposer à poursuivre cette entreprise de connaissance de soi et des choses. Mais ce souvenir n'a d'efficacité que si les hommes s'appliquent à le remobiliser, à l'inscrire profondément dans leur mémoire, et à l'avoir « sous la main », afin qu'il dispose leur esprit plus fortement que les autres pensées et affects qui pourraient se présenter¹.

1 Spinoza présente cette technique mémorielle au début de la cinquième partie de l'*Éthique* (E, V, 10, scolie). Nous l'adaptions librement au souvenir particulier d'un seuil existentiel vécu en première personne.

Dans le TP, le paragraphe qui suit immédiatement la définition de l'engagement comme promesse indique également une solution par l'expérience – une expérience satisfaisante de coopération, que nous avons évoquée parmi les facteurs d'un possible attachement. Dans la coopération, les hommes *éprouvent* un gain de puissance :

« Si deux hommes s'accordent et mettent leur force en commun, ils ont ensemble plus de puissance (...) et plus nombreux ils auront été à mettre ainsi en commun tout ce qui les rapproche, plus de droit ils auront tous ensemble. »¹

On peut certes lire ce bref paragraphe comme une assertion logique, mais nous pouvons y lire aussi l'expérience que font les hommes de l'utilité de leur association, interpersonnelle d'abord, puis collective. Cette expérience de la relation ne suffit pas à expliquer l'institution d'une vie commune et la fondation d'un État car elle reste extrêmement instable. Soumis aux affects, les hommes ont tendance à s'opposer les uns aux autres et à entrer en conflit plus qu'ils ne s'accordent et jouissent de leur coopération. Mais l'expérience d'une convenance possible et de son utilité indique une voie de stabilisation de l'engagement : réguler les conflits et disposer les hommes à coopérer, de telle sorte qu'ils perçoivent l'utilité de leur association plutôt que les désavantages de la vie commune. Les moyens politiques d'établir les conditions d'une vie humaine, où les hommes puissent devenir vraiment libres, pourraient donc consister à *faire durer* l'engagement et à assurer la fidélité des citoyens.

Une telle hypothèse peut effectivement être proposée à partir des traités politiques de Spinoza où l'on constate que le refus de fonder la stabilité de l'État sur la seule fidélité des citoyens (au début du TP) ne conduit pas à évacuer entièrement cette notion, au profit de celle d'obéissance par exemple, ni à réduire le gouvernement des hommes aux moyens contraignants d'instauration de la paix, que sont l'usage de la force et de la menace en particulier. En réalité, la définition de l'obéissance que donne Spinoza dans la suite du TP implique la « volonté », qui doit être constante, et il s'agit, au moment de fonder l'État, de s'interroger sur « la façon de diriger ses sujets pour qu'ils conservent constamment vertu et fidélité »². S'il n'est pas possible de supposer les hommes libres et vertueux, quel sens et quel rôle jouent alors ces références à la volonté, à la vertu et à la fidélité des citoyens dans la réflexion politique ? Et, réciproquement, dans quelle mesure l'État, ou le gouvernement politique et l'obéissance des sujets, peuvent contribuer au cheminement des hommes vers une plus grande liberté et, ultimement, vers la vraie vie ?

1 TP, II, 13.

2 TTP, XVII, 4. Dans le TTP, Spinoza conserve, avec un sens particulier, le lexique du contrat. Ce qu'il dit de la fidélité des sujets pour la conservation de l'État dépend également de ce contexte argumentatif.

2. *La volonté constante d'obéir*

La difficulté que l'on rencontre dans le champ et la pratique politiques tient, certes, à la condition commune des hommes qui consiste, pour eux, à être conduits la plupart du temps par leurs passions plus que par les préceptes de la raison. Il faut trouver des moyens de diriger des hommes passionnés. Mais cette difficulté est en réalité plus subtile dès lors, d'une part, que l'on comprend que la fin de l'État est la liberté et non seulement la régulation des conflits, et en raison, d'autre part, de la diversité des situations dans lesquelles se trouvent les hommes. Entendons par-là que les hommes sont en mesure de devenir libres et sont, de fait, plus ou moins libres, plus ou moins conduits par la raison au sein d'un même État. Il s'agit donc de trouver des institutions et des règles de vie communes qui soient en mesure d'accompagner ce devenir libre, ou du moins qui ne l'entravent pas, et qui autorisent cette diversité de situations, facilitant même ce qu'elle peut avoir de vertueux. En effet, par l'émulation, les hommes peuvent s'encourager mutuellement à mieux comprendre leur condition et à devenir plus libre. Cela ne relève pas du champ politique mais l'organisation politique de la vie commune doit pouvoir le faciliter et non l'empêcher.

La condition des hommes et la force des passions sont telles qu'il n'est pas prudent de ne compter *que* sur la fidélité des hommes, même de ceux que l'on dit justes et honnêtes, dans la mesure où ils peuvent toujours à nouveau être vaincus par les effets en eux d'une cause extérieure. Spinoza en appelle à une forme de lucidité sur soi-même pour justifier ce principe général : on ne peut pas demander à autrui ce que l'on sait ne pas pouvoir faire soi-même – être absolument constant.

« Nul en effet n'est si vigilant qu'il ne dorme parfois, et 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 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 affects. »¹

Ici, le problème de la fidélité se pose avant tout pour les gouvernants qui ont la responsabilité des affaires communes. L'enjeu est de trouver le moyen d'assurer leur constance quelle que soit la force des passions auxquelles ils peuvent être exposés. L'exemple d'Ulysse, s'attachant au mât de son bateau, bouchant les oreilles de ses marins et leur interdisant, par avance, de suivre ses commandements quand ils approcheront des sirènes², illustre ce problème et permet

1 TP, VI, 3.
2 TP, VII, 1.

de comprendre les stratégies d'anticipation que l'État doit mettre en place pour palier la finitude indépassable des hommes, des gouvernés comme des gouvernants¹. Mais si la liberté visée par l'État consiste dans la liberté véritable que les hommes atteignent en développant leurs aptitudes et leur compréhension d'eux-mêmes et des choses, les ressorts du gouvernement ne peuvent pas contredire cette liberté et les moyens de son développement. Ils doivent au contraire les favoriser, si cela est possible. On peut lire dans cette perspective Alexandre Matheron à propos du « salut des ignorants »², ainsi que Justin Steinberg à propos de la « libération civile »³. Tous deux réinterrogent le sens même que l'on doit donner à l'obéissance et à la liberté si l'on veut comprendre cette possible articulation de l'enjeu éthique du salut, ou de la liberté véritable, avec l'organisation politique de la vie commune.

Matheron interroge le lien entre obéissance et salut. Il se demande en effet en quel sens l'obéissance peut conduire au salut – ce que l'on ne peut pas démontrer mais dont on peut avoir une certitude dite « morale »⁴. L'obéissance, en tant qu'elle consiste dans une action hétéronome, par laquelle on agit sous l'autorité d'autrui, sans reconnaître l'utilité qu'elle a pour nous, semble à première vue incompatible avec la liberté et la connaissance qui caractérisent le salut. Pourtant, dans la mesure où les hommes ne peuvent vivre seuls et trouvent la plus grande utilité dans la relation qu'ils ont aux autres hommes, l'obéissance semble indispensable au fonctionnement de l'État qui assure les conditions de la vie commune et de la coopération des hommes. Peut-on alors concevoir l'obéissance et/ou le salut en un sens plus faible permettant de comprendre, d'une part, en quoi obéir peut préparer au salut, et en quoi, d'autre part, une joie constante peut être atteinte avant que les hommes ne soient encore véritablement sages et libres ? Justin Steinberg, partant plus directement du point de vue de l'État, tâche d'interpréter en un sens fort la liberté et la paix qui sont visées dans une perspective politique perfectionniste et non seulement libérale. On peut envisager en effet que l'État ne se contente pas d'assurer les libertés civiles des citoyens – liberté de conscience et d'expression – mais contribue au perfectionnement éthique des individus, visant pour cela une véritable concorde, ou « union des cœurs »⁵, et non seulement l'absence de conflits entre les hommes.

1 Le TTP montre également la nécessité de mettre en place les moyens assurant la constance de l'engagement car « il serait stupide d'exiger d'autrui qu'il soit à jamais fidèle si, en même temps, on ne fait pas en sorte que la rupture du pacte ne provoque pour son auteur plus de dommage que de profit (...) » (TTP, XVI,7).

2 Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

3 Justin Steinberg, « Spinoza on Civil Liberation », *Journal of the History of Philosophy*, Vol.47, 2009/1, pp. 35-58.

4 TTP, XIV, 10.

5 TP, VI, 4.

Nous faisons l'hypothèse que la référence à la fidélité des hommes vient redéfinir le rapport entre l'obéissance et le salut, révélant l'un des moyens par lesquels l'État peut soutenir et favoriser le processus de libération des hommes. Seulement, il faut à notre tour clarifier les différentes interprétations possibles de *fides* dans ce contexte. On peut en effet lui donner d'abord un sens faible pour ne désigner que l'attitude objective des individus et souligner la constance de cette attitude. En ce sens, assurer l'obéissance, ou la « volonté constante d'obéir » des sujets, dans le TP, et les diriger pour qu'ils « conservent leur vertu et leur fidélité », dans le TTP, peut être tenu pour équivalent. Les motifs de la conduite des hommes ne comptent pas dans cette perspective mais seul le résultat de sa conformité constante aux lois intéresse le souverain et l'ensemble des citoyens qui jouissent de cette vie organisée rationnellement. Quand les lois d'un État sont elles-mêmes rationnelles, elles permettent en effet aux individus de coopérer et d'agir en vue de leur utilité à tous. Justin Steinberg parle ainsi d'un comportement *apparemment* rationnel, *comme s'il* était rationnel – « As-If Rational Behavior »¹. Cela pose néanmoins deux problèmes : un problème pratique quant à l'institution de telles lois – qui est en mesure de les instituer ?² – et un problème psychologique et éthique portant sur les tiraillements internes que produit malgré tout une fidélité contrainte, soit l'obéissance.

Alexandre Matheron considère ces deux problèmes en étudiant la combinaison possible entre un salut au sens faible et une obéissance au sens fort, aux niveaux individuel et collectif³. Les hommes peuvent être disposés à obéir, c'est-à-dire à *vouloir constamment* suivre les lois communes⁴, soit par la crainte, soit par l'espoir. La première est plus contrariante et fait apparaître davantage le caractère hétéronome de l'obéissance tandis qu'un certain type d'espoir concourt à la puissance des individus, lorsqu'il ne fluctue pas avec la crainte. Pourtant, il n'en reste pas moins un moyen hétéronome de disposer la volonté des sujets tant qu'il est une passion suscitée par des causes extérieures. Mus par l'espoir d'un bien, les hommes obéissent certes spontanément (*sponte*)⁵, autrement dit ils consentent à obéir de leur plein gré, mais l'apparente cohérence subjective d'une telle implication des sujets dans l'obéissance est déterminée par un bien externe, perçu par les hommes comme une récompense extrinsèque de l'obéissance.

1 Justin Steinberg, « Spinoza on Civil Liberation », *op.cit.*, p.44.

2 Le problème du législateur qui reste lui-même un homme est un problème incontournable pour toute philosophie politique. En réalité, Spinoza le prend en compte en se référant avant tout à l'expérience à partir de laquelle les hommes instituent progressivement et en situation des lois conformes à la condition et aux mœurs de l'État en question.

3 Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, *op.cit.*, Chapitre III, sections e) et f).

4 TP, II, 19 : « l'obéissance est la volonté constante d'accomplir ce qui est bon selon le droit et doit être fait selon le décret commun ».

5 TP, VI, 3 : « de gré ou de force » ; TTP, XVI, 7 et 11 ; Jacques-Louis Lantoine, *L'Intelligence de la pratique : le concept de disposition chez Spinoza*, *op.cit.*, p.252.

L'adhésion des hommes dans une obéissance que l'on peut dire alors « consentie » n'exclut pas l'ensemble des déterminations qui les disposent à vouloir nécessairement obéir et c'est tout l'art du gouvernement politique que de disposer ainsi les sujets à *vouloir obéir constamment*. L'organisation de l'État consiste à faire durer les ressorts affectifs d'une telle obéissance. On peut se méfier de la production de ce consentement passionnel et critiquer l'« obéissance heureuse » qui en résulte lorsque ces moyens politiques deviennent un instrument de soumission, par lequel les individus sont manipulés pour servir un intérêt qui n'est pas le leur¹. Cependant, lorsqu'un gouvernement juste, visant la paix véritable, crée les conditions d'une obéissance constante à des lois rationnelles qui permettent aux hommes de vivre ensemble et de coopérer pour l'intérêt de tous, on peut y voir un véritable art politique. C'est ce que Spinoza tâche d'établir, rappelant, de manière classique, ce qui distingue les sujets des esclaves : leur intérêt est visé par ceux qui les gouvernent et ils n'agissent pas pour l'intérêt d'un autre, contre leur propre intérêt². Cependant, cette implication des sujets déterminée par le biais des passions reste instable, ou du moins n'est pas exempte de *fluctuatio*, en tant que l'obéissance peut être sans cesse remise en question par des désirs contraires et être vécue comme le sacrifice de ces désirs. Une fidélité commune des sujets, en tant qu'attitude déterminée institutionnellement par le biais des passions, ne semble donc pas pleinement satisfaisante.

L'implication véritablement intègre des citoyens³ au sein des institutions et à l'égard des lois communes suppose que ceux-ci perçoivent l'utilité des lois elles-mêmes et comprennent l'intérêt pour eux, en tant qu'hommes, de suivre les règles de vie qui leur permettent de coopérer durablement avec d'autres. Dans ce cas, on peut parler de fidélité des citoyens au sens fort du terme – au sens éthique de vertu, qui suppose l'adéquation entre leur conduite et leur disposition interne à agir en vue de la véritable utilité qui est la leur et qu'ils connaissent. En d'autres termes, la nécessité de leur conduite et la disposition de leur désir d'obéir résulte de leur connaissance d'eux-mêmes et de leurs conditions de vie, plutôt que de causes externes, hétéronomes. Ils sont seule cause de leur attitude constante de fidélité, ce qui caractérise du même coup leur liberté. L'explicitation de la véritable concorde que vise l'État vient confirmer une telle interprétation. Car la paix véritable, qui n'est pas seulement l'absence

1 TP, II, 11 : « La faculté de juger peut aussi relever du droit d'autrui dans la mesure même où l'âme peut être trompée par autrui ». Frédéric Lordon détaille cette critique d'une « obéissance heureuse » qu'il voit à l'œuvre en politique, mais aussi dans d'autres sphères de la société, telle que la gouvernance des entreprises et la gestion des salariés en particulier. Cf. Frédéric Lordon, *Imperium : structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015, p.89.

2 TP, VI, 4 ; TTP, XVI, 10 ; Justin Steinberg, « Spinoza on Civil Liberation », *op.cit.*, p.45.

3 Spinoza évoque la possibilité pour les hommes, dans une république libre, de « vivre de toute son âme (*integro animo*) sous la conduite de la raison » (TTP, XVI, 10).

de conflit assurée par la crainte, « naît de la force d'âme (*fortitudo*) » des citoyens, soit, selon la composition de cette vertu, du désir constant qu'ils ont de rechercher leur propre bien et d'aider les autres, de se les lier d'amitié¹. Les motifs de l'obéissance ne sont donc pas totalement indifférents pour concevoir l'institution d'un État ; ils sont le lieu d'articulation de l'enjeu éthique et de la pratique politique. Mais ne risquons-nous pas, de cette façon, de présupposer, à la manière des philosophies politiques abstraites, la vertu des hommes là où ces derniers sont en proie aux passions et ont justement besoin d'un cadre leur permettant au moins d'agir vertueusement, au mieux de devenir vertueux ?

Une telle concorde au sein de l'État est la fin visée. Reste à savoir quels en sont les moyens. Se référer pour cela à la fidélité, ou loyauté des citoyens, permet peut-être mieux que la seule référence à l'obéissance, ou en complément de celle-ci, de penser le possible dépassement d'une attitude hétéronome des sujets, d'une part, et de concevoir, d'autre part, une évolution tant des sujets que des institutions et lois elles-mêmes, qui sont œuvre humaine. C'est cette dynamique d'un possible devenir dans l'attitude des sujets qui manque dans l'analyse des différents sens possibles de l'obéissance chez Matheron. Celui-ci montre bien néanmoins comment l'obéissance peut favoriser une progression vers le salut, mais son analyse bute sur le caractère hétéronome de l'obéissance, indépassable comme il le dit lui-même. Alors qu'il semble, au contraire, que ce devenir libre puisse se jouer au sein même de la fidélité. Les deux sens que cette dernière peut avoir indiquent le possible passage d'une attitude passive, déterminée par des moyens politiques extérieurs, à une attitude active, dépendant de la seule essence des hommes et de leur compréhension. Si on ne peut pas compter sur la loyauté d'un seul individu pour gouverner, ni même sur la loyauté de tous pour assurer la stabilité de l'État, instaurer et faire durer « concorde et loyauté » reste bien l'objet de l'art politique², en vue d'une véritable liberté. C'est en ce sens que nous disons que la fidélité est présupposée, non pas comme facteur effectif du bon fonctionnement de l'État – ce que font les philosophies politiques abstraites que Spinoza critique – mais *par principe* en vue de son adéquation, atteinte progressivement³. Autrement dit, les conditions politiques doivent permettre aux hommes de passer d'une attitude de fidélité déterminée par le biais des passions à la fidélité au sens fort, déterminée par leur propre force d'âme. La fidélité est le lieu d'un devenir libre des citoyens. L'art politique, en en faisant usage, prend en compte cet enjeu éthique.

1 TP, V, 4 : « La paix en effet n'est pas l'absence de guerre : c'est une vertu, qui naît de la force d'âme ». Pour la définition de la force d'âme, voir E, III, 56, scolie. Nous l'avons expliqué dans la section précédente.

2 TP, VI, 3.

3 On peut penser l'adéquation comme un processus et non seulement comme une caractéristique. Il s'agit, pour les hommes, de devenir de plus en plus cause adéquate de leur fidélité.

Or, cette modification du sens et du statut de la fidélité nécessite une modification du rapport à soi, pouvant avoir lieu en franchissant un seuil existentiel. La fidélité peut devenir une vertu, au sens fort du terme, quand les hommes s'attachent à vivre selon les préceptes de la raison dont ils discernent l'utilité, mais sans encore être en mesure de les suivre. Ils perçoivent l'utilité de suivre une règle de vie commune. Le rapport qu'ils ont à eux-mêmes et à leur propre existence, ainsi que la fidélité à soi qu'implique avant tout un tel rapport, déterminent leur mode d'implication au sein des institutions politiques et à l'égard des lois. La tâche que les hommes se donnent de suivre ces lois à la suite de cette appréhension d'eux-mêmes et des préceptes de la raison, prend la forme d'une obligation dans le contexte dans lequel elle apparaît, à savoir au sein de l'État. On peut comprendre cette dernière comme un *intermédiaire fictionnel* – une représentation imaginaire du rapport que l'on a à soi, aux autres et à l'État – qui opère dans le processus d'adéquation progressive de la fidélité. Ce n'est plus seulement par les ressorts affectifs de la crainte et de l'espoir, dont use la politique, que les hommes obéissent mais ce peut être aussi en vertu de cette *représentation* d'une obligation, qu'ils pensent assumer en propre en suivant les lois par loyauté. En quoi consiste exactement cette obligation fictionnelle ?

II. Obligation et raison prescriptive

Il est clair désormais que Spinoza ne donne pas le même sens que Hobbes aux termes de « droit de nature » et de « loi de nature ». En vertu de son réalisme politique, il s'attache à comprendre la nécessité avec laquelle les hommes agissent toujours, qu'ils soient disposés à agir par leurs passions ou par la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes et des choses. Cependant, il emploie encore, à propos de la loi de nature et à propos du pouvoir étatique, une expression désignant habituellement l'obligation – « être tenu de » (*tenetur*) – semblant réintroduire chez les hommes l'appréhension d'un devoir être auquel ceux-ci pourraient répondre ou non. Comment comprendre le statut de cette expression chez Spinoza – son sens et son usage ?

1. Être tenu et ne pas être tenu de...

Deux remarques générales orienteront l'analyse de cette expression. Premièrement, Spinoza emploie cette expression de manière négative la plupart du temps ; ce qui confirme, d'une part, qu'il réfute dans ces cas-là l'idée d'obligation, et conduit, d'autre part, à étudier avec plus de précaution les passages où il utilise l'expression de manière positive. Deuxièmement, dans le contexte où Spinoza écrit, cette expression « être tenu de » (*tenetur*) –

du verbe *teneo*, qui signifie « tenir, maintenir », mais aussi « diriger », ou encore « lier, astreindre » – est utilisée dans les textes juridiques, relativement aux lois instituées. C’est en ce sens aussi que Hobbes utilise le verbe anglais « *to bind* » pour exprimer l’obligation civile qu’ont les sujets d’obéir aux lois¹.

La nécessité de sa nature

Nous avons précédemment mis en évidence la nécessité de toute action humaine. Spinoza rappelle cette nécessité au début du chapitre XVI du TTP pour prévenir toute confusion entre la loi de nature et une obligation quelconque. Dire que les hommes sont « tenus de vivre et de se conserver *autant qu’il est en eux* »² ne peut donc qu’exprimer cette nécessité : les hommes s’efforcent nécessairement de vivre et de se conserver selon l’état de leur puissance propre. Il faut entendre par-là que les hommes ne sont *tenus qu’*à cela car « (ils ne peuvent) agir autrement »³. Spinoza répond implicitement aux philosophes qui soutiennent au contraire que les hommes sont tenus par une obligation connue par la raison et réalisable par une forme de liberté. Cette obligation les conduirait à dépasser leurs conditions de vie premières, leur puissance actuelle. De cette façon Hobbes pense une rupture radicale entre l’état de nature et la vie civile, expliquant le passage de l’un à l’autre par cette obligation qu’est la loi de nature. C’est donc dans un but polémique que Spinoza a recours à l’expression « *tenetur* ». Comme souvent, il réutilise une expression commune parmi les hommes, ou parmi les philosophes qui le précèdent, afin de se démarquer de leurs conceptions qu’il entend dépasser ; il emploie leur langage, indiquant ainsi qu’il traite du même problème, mais donne un tout autre sens aux termes utilisés.

Lorsqu’il dit que les hommes sont « tenus de vivre et de se conserver autant qu’il est en eux », il reprend le vocabulaire éthique, juridique et politique de l’obligation mais pour décrire la nécessité de l’essence des choses et de l’ordre causal selon lesquels les hommes agissent, dans la situation et selon l’état particulier qui est le leur. Sous la formulation positive d’une apparente obligation – être tenu de vivre autant qu’il est en nous – il faut comprendre en réalité l’expression d’une nécessité qui exclut une autre obligation, impossible à réaliser – celle d’agir selon une puissance que nous n’avons pas ou pas encore. Plus précisément, l’un des enjeux cruciaux du début de ce chapitre XVI consiste à montrer l’incohérence de l’obligation de suivre les préceptes de la raison dans la mesure où la plupart des hommes ignorent ces préceptes et

1 Hobbes, *Léviathan*, *op.cit.* chapitre XIV.

2 TTP, XVI, 3. Nous soulignons.

3 TTP, XVI, 2.

sont déterminés à vivre selon les lois de l'appétit¹. Spinoza s'attache à rappeler cette condition commune des hommes aussitôt après avoir énoncé la loi de la nature afin que la référence à la puissance selon laquelle chacun s'efforce de vivre soit bien comprise. Car si chacun est tenu de vivre « autant qu'il est en lui », nul n'est tenu de vivre selon les lois de la raison tant qu'il est déterminé par les lois de l'appétit : il n'en a pas la puissance et ne peut que suivre les lois de l'appétit, qui dépendent, quant à elles, des interactions avec les choses extérieures, dans la nature toute entière.

Il est donc non seulement illusoire mais aussi contreproductif de condamner celui qui est soumis au pouvoir des choses extérieures *via* ses passions, en présupposant qu'il manque à une obligation rationnelle. Les hommes « ne sont pas plus tenus de vivre selon les lois d'une pensée saine que le chat de vivre selon les lois de la nature du lion »². Cette analogie entre des hommes déterminés diversement (selon la raison ou selon l'appétit) d'une part, et le chat et le lion, d'autre part, révèle l'absurdité qu'il y aurait à vouloir imposer aux hommes une obligation engageant leur volonté et leur consentement là où la nécessité naturelle est à l'œuvre³. Ce que chacun est *tenu de*, ou déterminé à faire dépend de sa nature propre, c'est-à-dire de ce qu'il est en mesure de faire et s'efforce de faire, selon sa nature, laquelle diffère de celle des autres autant que celle du chat diffère de celle du lion. Le TP reprend une argumentation semblable mais établit une autre analogie :

« Le plus souvent cependant les hommes sont conduits par l'appétit sans la raison, néanmoins ils ne troublent par l'ordre de la nature mais s'y conforment nécessairement : qui est ignorant par conséquent, et impuissant de caractère, n'est pas plus tenu par le droit de nature d'instituer sa vie avec sagesse qu'un malade n'est tenu d'être sain de corps. »⁴

D'un point de vue extérieur, cette obligation n'a en effet pas de sens : le malade n'est pas condamnable⁵. En revanche, après avoir étudié le rôle déclencheur que peut avoir l'expérience de la maladie et la prise de conscience de son propre état en vue d'un changement de vie, cette

1 TTP, XVI, 2-3.

2 TTP, XVI, 3.

3 Cette analogie n'a pas la valeur d'une simple métaphore, mais se fonde sur la continuité de la nécessité qui concerne toute chose dans la nature, l'homme n'en étant pas exclu.

4 TP, II, 18.

5 C'est ce qui peut expliquer d'ailleurs qu'un courant de la psychiatrie et de la psychologie ait été tenté de faire de l'addiction une pathologie, dont la prise en charge relevait de la médecine, refusant le mode d'explication moralisateur qui rendait compte de l'addiction comme un phénomène de faiblesse de la volonté. Dans son travail de thèse, Mélanie Trouessin tâche de montrer comment a eu lieu cette transition d'un paradigme explicatif à l'autre, et comment le paradigme médical est lui-même à dépasser, pouvant priver la personne addictée de sa responsabilité dans le processus de sortie de l'addiction. *L'addiction comme pathologie de la volonté : repenser l'impuissance de la volonté à la lumière des sciences cognitives*, op.cit.

nouvelle analogie vient éclairer bien différemment la question de l'obligation. Du point de vue des hommes eux-mêmes et en vertu de l'effort qu'ils font pour persévérer dans leur être, une telle prise de conscience modifie leur état et peut les conduire à se sentir obligés de chercher un remède pour retrouver un corps sain. L'expression de la nécessité naturelle à l'œuvre n'est donc pas seulement restrictive, soulignant la condition indépassable des hommes. Elle indique aussi l'effort selon lequel les hommes persévèrent dans leur existence, voire modifient pour cela leur manière de vivre.

La prudence et les conditions de validité du droit de nature

Indépendamment des lois qui déterminent, pour tous, ce qui est bon et ce qui est mauvais, Spinoza fait apparaître un lieu ultime de discernement de l'utile qui donne lieu à une forme d'obligation, entendons l'obligation que les hommes conçoivent à l'égard d'eux-mêmes à partir de l'appréhension qu'ils ont, même confusément, de leur nature et des conditions de leur existence. C'est cette forme bien spécifique qui nous encourage à maintenir l'idée d'obligation et à la distinguer de l'obéissance. Le TP donne sens à cette apparente obligation grâce à la notion de prudence :

« un homme dans l'état de nature, afin de pouvoir relever de son propre droit, c'est-à-dire n'être pas son propre ennemi, est tenu de veiller à n'être pas lui-même cause de sa mort – prudence qui n'est en rien obéissance, mais liberté de la nature humaine. »

Ne pas s'efforcer d'écarter ce qui peut causer sa mort, c'est accomplir ou « *laisser faire* ce qui peut causer sa perte »¹. De nouveau, si cela arrive, c'est que les individus sont vaincus par les causes extérieures, comme nous l'avons expliqué dans le cas du suicide. Les philosophes y voient un péché, à l'aune de leur conception idéale de l'homme mais si l'on considère la seule puissance des hommes telle qu'elle est déterminée, cette manière de dire est impropre – nous connaissons cette critique. Mais Spinoza ajoute ici, aux côtés des philosophes, les médecins, qui conçoivent également que manquer à cette prudence est un mal. Cette attitude est critiquable si elle conduit à condamner les hommes mais elle devient motrice d'un changement si elle indique une alternative à l'attitude problématique des hommes. On retrouve en effet cette polarité sous-jacente à la vie humaine, que l'on peut penser d'abord en termes de santé et de

¹ TP, IV, 4. Spinoza reformule ainsi la prudence à propos des cités qui sont dans la même situation que les hommes à l'état de nature. Nous soulignons pour insister sur la possible réactivité des hommes dans une situation où leur puissance est entravée.

maladie, et qui peut être le lieu d'une redirection des désirs et d'une reconfiguration des aptitudes des hommes.

La prudence, qui consiste à veiller à sa propre conservation, à partir de la connaissance, même confuse, que l'on a de son état et des causes extérieures, relève donc davantage de la liberté de que l'obéissance à une cause extérieure. On peut néanmoins la concevoir, du point de vue subjectif de celui qui agit, comme une forme d'obligation envers soi-même dans la mesure où un certain état de soi-même est à dépasser, et où un tiraillement entre des désirs contraires doit être tranché. La représentation de cette obligation, ou de la prudence à avoir, peut jouer un rôle affectif et cognitif dans cette modification de soi et de sa manière d'agir.

On peut dire que la prudence détermine également l'obligation de vivre avec d'autres et, pour cela, de suivre le décret commun et les lois communes. Ayant expliqué ce qu'est le droit de nature, ou la puissance, des hommes, Spinoza conclut ce passage du deuxième chapitre du TP en montrant la nécessité pour les hommes de vivre ensemble :

« le droit de nature propre au genre humain ne peut guère se concevoir que là où les hommes ont des règles de droit communes d'après lesquelles ils peuvent (...) vivre selon le sentiment commun de tous. »¹

Autrement dit, la coopération des hommes les uns avec les autres n'est pas seulement utile, parmi d'autres choses, elle est tout simplement indispensable à la survie des hommes et au développement de leurs aptitudes physiques, affectives et cognitives. Cette nécessité instrumentale, au sens où la vie commune est une condition de la persévérance des hommes dans leur être, peut être perçue comme une obligation à travers la peur de la solitude et l'espoir d'une vie vraiment humaine, où ils puissent être libres. Certes, l'État peut ensuite user de ces affects pour déterminer les hommes à obéir aux lois, mais à la différence des autres menaces et récompenses auxquelles il peut avoir recours, disposant les hommes de manière hétéronome à l'obéissance, ces deux affects – peur de la solitude et espoir d'une vie humaine – concernent le rapport que les hommes ont à eux-mêmes et à leur propre existence.

De même, ce qui détermine ensuite l'obéissance relève plus, au sein de l'État constitué, du rapport de force entre le collectif et l'individu. Ce dernier est « tenu d'accomplir tout ce qu'on lui commande d'un commun accord – ou, en d'autres termes (...) y est contraint à bon droit »² en raison de la puissance commune. De nouveau, l'expression *tenetur* indique plutôt la nécessité qui résulte de cette contrainte, et récuse le sens de l'obligation civile qui découle, chez

1 TP, II, 15.

2 TP, II, 16 et TTP, XVI, 8.

Hobbes en particulier, du contrat social. Mais, chez Spinoza, ce rapport de force ne se résout pas seulement par la peur de la destruction par le collectif, qui est alors perçue comme cause extérieure hostile, mais il se résout aussi par la peur de la mort dans la solitude. Cela implique l'appréhension des conditions de sa propre existence et la compréhension du rôle positif que joue le collectif. Dans ce rapport à soi, les hommes peuvent se sentir obligés d'obéir aux lois de manière autonome, comprenant leur nécessité et, plus fondamentalement encore, la nécessité de vivre avec d'autres. Sans relever encore d'un usage de la raison au sens fort du terme, cette logique de l'obligation perçue subjectivement par les hommes, n'indique-t-elle pas une certaine rationalité partagée par la plupart des hommes, un degré minimal de raison ou encore une aspiration à vivre rationnellement ?

2. La dimension prescriptive de la raison

Dans ce que nous avons interprété, au début de ce chapitre XVI du TTP, comme une polémique implicite avec Hobbes, et plus largement contre la conception de l'homme comme étant d'emblée rationnel et libre, Spinoza ne s'en tient pas à une pure et simple réfutation. Il corrige plutôt ce qui semble avoir été perçu mais mal compris, à savoir l'utilité d'une vie rationnelle pour les hommes. La loi de nature ne peut pas consister en une obligation de la raison et nul n'est *tenu* de vivre selon la raison s'il ne le peut effectivement. En revanche, « il est pourtant vrai », écrit Spinoza, « qu'il est bien plus utile aux hommes de vivre selon les lois et prescriptions déterminées de notre raison » en tant que celle-ci ne vise « que ce qui est véritablement utile aux hommes »¹. Cela « nul n'en peut douter » une fois qu'il le perçoit. En d'autres termes, sans être encore capables de connaître précisément les préceptes de la raison et encore moins de les appliquer, les hommes semblent percevoir néanmoins l'utilité de certaines choses, de certaines manières d'agir, que la raison leur paraît alors prescrire. Elle s'apparente à une « pensée saine »², c'est-à-dire désirable, par distinction avec l'état pathologique – subi et malheureux – d'une vie déterminée par les passions. Les hommes eux-mêmes, en s'efforçant de persévérer dans leur être et de « vivre le mieux possible »³, constatent donc les conséquences néfastes des actes que détermine un droit naturel, ou une puissance

1 TTP, XVI, 5.

2 TTP, XVI, 3. Nous soulignons.

3 TTP, XVI, 5.

conduite par les passions¹ ; ils accèdent ainsi à une première vérité, que l'on peut dire négative². Cherchant à fuir ces conséquences, ils tâchent d'instaurer une nouvelle manière de vivre qui leur permette de s'en prémunir, c'est-à-dire qui soit plus en accord avec leur nature ; ils tentent ainsi d'accéder à une vérité positive. Que cette double prise de conscience fasse l'objet d'un seuil existentiel radical, individuel ou collectif, ou bien qu'elle guide confusément une redirection progressive, par tâtonnements, de leurs actions et de leur attitude, toujours est-il qu'elle constitue un degré minimal de rationalité, ou du moins révèle une « *aspiration passionnelle* à vivre selon la raison »³, qui suffit à fonder un État et à instituer des lois communes où la raison se fait prescriptive. Il nous reste donc à comprendre cette dimension prescriptive de la raison.

Point de vue humain et structure de leur agir

La dimension prescriptive de la raison consiste d'abord dans l'appréhension discriminante des choses, c'est-à-dire qu'elle apparaît au sein d'une perception partielle et qualitativement différenciée des choses, déterminée par l'effort des hommes pour rechercher leur utile et par leur aspiration à vivre plus en accord avec leur nature.

« Nous voulons que tout soit dirigé selon l'usage de notre raison alors que, pourtant, ce que la raison déclare mauvais n'est pas mauvais du point de vue (*respectu*) de l'ordre et des lois de la nature universelle, mais l'est uniquement par rapport (*respectu*) aux lois de notre nature seule. »⁴

Le pronom « nous » renvoie ici à l'ensemble des hommes en tant que cette aspiration à vivre selon la raison est une tendance commune aux hommes, sans nécessairement que tous connaissent adéquatement leur nature et ce qui leur est véritablement utile. Cette tendance configure un point de vue spécifiquement humain, selon cet usage, même minimal, de la raison – ce qu'indique la répétition de l'adverbe *respectu* que l'on retrouve régulièrement pour caractériser le point de vue humain. Sans connaître l'enchaînement réel des choses entre elles et la nécessité, axiologiquement neutre, des événements, les hommes jugent bon ou mauvais ce qui leur arrive selon que cela s'accorde ou non à leur nature, concourt ou non à leur puissance

1 TTP, XVI, 4-5 : lorsque les hommes jugent un acte « ridicule, absurde ou mauvais », c'est qu'ils le considèrent déjà du point de vue de la raison et non plus du point de vue de l'ordre de la nature toute entière.

2 Alexandre Matheron montre que les hommes perçoivent d'abord ce qui leur nuit – les passions contraires qui conduisent aux conflits. Cf. *Individu et communauté, op.cit.*, Deuxième partie, Chapitre 6 « L'impuissance relative de la raison », pp.225-228.

3 Pierre-François Moreau, Spinoza. *Expérience et éternité, op.cit.*, partie II, chapitre 3, pp. 411-418. Nous soulignons pour rappeler ce qui distingue Spinoza de Hobbes, en particulier, du *jusnaturalisme*, plus généralement.

4 TTP, XVI, 4.

d'exister, comme nous l'avons montré précédemment. La préface de la quatrième partie de l'*Éthique* précise bien que ces jugements de valeur ne désignent « rien de positif dans les choses » mais sont « des manières de penser » que les hommes forment au cours de leur expérience, en comparant les choses entre elles et en constatant leurs effets sur eux-mêmes. Sans être adéquates, ces manières de penser sont utiles aux hommes en tant qu'elles orientent leur action et soutiennent leur effort pour vivre au mieux : elles servent ce que Spinoza appelle « l'usage de la vie ». Ces jugements qualitatifs fondent donc la dimension prescriptive de la raison en tant que ce qui est mauvais est perçu comme *devant* être évité et ce qui est bon comme *devant* être recherché. Mais la préface de la quatrième partie de l'*Éthique* précise bien que cette logique prescriptive s'ordonne à une fin visée – celle que pose la conception d'un modèle de la nature humaine. C'est cette dynamique qu'a également révélé l'étude de l'expérience d'un seuil existentiel au cours duquel l'homme est amené à chercher et à instituer une nouvelle manière de vivre (*ratio vivendi*).

L'expression *ratio vivendi* recèle cette ambiguïté qu'elle désigne à la fois une *manière* singulière de vivre que l'on peut décrire, et une *règle* de vie qui devient prescriptive dans l'usage que les hommes en font – en vue d'atteindre une fin qu'ils se sont donnée. Dans le chapitre IV du TTP, Spinoza définit ce qu'est la loi humaine en deux temps :

« Communément on ne comprend rien d'autre par loi qu'un commandement que les hommes peuvent exécuter ou négliger, car il contraint la puissance humaine sous des limites déterminées, inférieures à sa portée, et ne commande rien qui excède ses forces ; c'est pourquoi la loi semble exiger une définition plus particulière, à savoir une règle de vie qu'un homme se prescrit ou prescrit à d'autres pour quelque fin. »¹

C'est en définitive la structure finalisée de l'action humaine qui est mise en évidence ainsi que la capacité qu'ont les hommes de *se* donner une règle de conduite pour parvenir à leurs fins, soit à ce qu'ils jugent être un bien souhaitable. La règle de vie oblige à la mesure de la fin désirée.

Cependant, la première qualification de la loi insiste sur un second aspect de la règle : elle est un commandement contraignant (*constringit*), ou encore qui lie la puissance des hommes, c'est-à-dire qu'elle la détermine, l'oriente en vue de la fin visée. Le verbe *constringit* a ce double sens « lier » et « contraindre », soulignant le fait qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une contrainte contrariante, allant contre la volonté des hommes (ce qui correspondrait au verbe *cogere*). La loi vient circonscrire la puissance des hommes, en l'orientant de manière

1 TTP, IV, 2.

durable, vers une fin déterminée qui ne peut être atteinte immédiatement – un modèle de la nature humaine, ou bien, au sein de l'État, la paix et la liberté de tous. La détermination de la règle tient compte des moyens utiles pour parvenir à cette fin – vivre ensemble et coopérer notamment – mais elle tient compte aussi, dans la forme contraignante qu'elle prend, de la condition commune des hommes – ils sont sans cesse soumis à des passions contraires et sont donc inconstants. En effet, la raison est appréhendée par les hommes de manière prescriptive, soit sous le mode du « commandement », dans la mesure où ils ne vivent pas d'emblée de manière rationnelle et prennent conscience du fait qu'ils sont soumis à des affects qui les conduisent à ne pas suivre ce qu'ils perçoivent pourtant comme souhaitable au plus haut point. En raison de cette inconstance, perçue en soi-même ou bien, plus souvent, chez les autres, dans un processus éthique de réforme de sa propre conduite¹, comme dans un processus politique d'institution de la paix², les hommes appréhendent alors la nécessité instrumentale, ou technique, d'élaborer des règles. Ils s'obligent à les suivre pour parvenir plus sûrement à ce qu'ils perçoivent comme rationnel et désirent comme ce qui leur est le plus utile.

Autrement dit, l'ambivalence des désirs dans le temps ne conduit pas seulement, ni même immédiatement à la remise en question épistémique de notre compréhension des choses et de nous-même, comme nous l'avons montré avec l'exemple du narrateur du TRE. Mais elle appelle une réaction pragmatique, à savoir le recours à des règles assurant la constance du désir rationnel. Tous les hommes n'ont sans doute pas conscience, dans le détail d'un tel raisonnement, ni de l'utilité des règles – ils seraient déjà conduits par la raison, ce que Spinoza récuse justement et qui explique le recours à la crainte et aux autres procédés politiques qui mettent en jeu les affects pour obtenir des hommes qu'ils obéissent. Mais l'aspiration à la raison, même confuse, est bien présente chez les hommes et peut permettre cette reconnaissance de l'utilité des lois. L'ambivalence des désirs, pour autant qu'elle est problématique, est le lieu même d'un consentement possible aux lois, quand les hommes en perçoivent le caractère problématique précisément. Lorsque l'utilité est perçue et la règle désirée, l'obéissance aux lois politiques, comme aux prescriptions de la raison que l'on discerne par soi-même, est vécue comme obligation et peut contribuer à un processus d'autonomie. À travers cette articulation du champ politique et du processus éthique qui peut s'y amorcer, on comprend que l'appréhension de soi et de la raison en soi est médiatisée par l'expérience de l'obéissance aux

1 Le prologue du TRE est exemplaire à ce titre mais ce processus peut avoir lieu au sein de l'*Éthique* également, par les références que Spinoza fait régulièrement à des expériences cruciales où les hommes peuvent prendre conscience de leur inconstance et de leur ignorance (E, III, 2, scolie par exemple).

2 Le rôle des hommes politiques est alors essentiel, comme en témoigne Spinoza, dans le deuxième paragraphe du premier chapitre du TP notamment.

lois de l'État. Cette médiation donne un second type d'explication au caractère prescriptif de la raison.

Condition commune des hommes et façon humaine de parler

Même imparfaites, les lois incarnent la droite règle de vie – à savoir la sociabilité et ce qui la permet. De ce fait, elles peuvent être perçues selon leur utilité, ou leur fin : les hommes qui perçoivent déjà suffisamment leur désir rationnel propre reconnaîtront cette fonction des lois et y obéiront, même quand elles sont imparfaites. De même, la force qu'utilisent les institutions peut être comprise comme étant un moyen et une médiation, permettant à chacun de se tenir à cette règle de vie.

Mais plus fondamentalement encore, la logique anthropologique explique que les hommes se rapportent spontanément à la raison selon ce rapport de prescription et obéissance. Cette logique apparaît au sein même de l'expérience et peut se déduire de la nature humaine et de ses conditions d'existence. Ainsi, Spinoza part du constat selon lequel « tous les hommes, barbares ou cultivés, tissent partout des liens coutumiers et partout organisent quelque société civile »¹, donc se donnent et suivent des lois communes. De ce fait, ils sont nécessairement « habitués » à vivre dans un État et appréhendent ce qui est rationnel, à savoir suivre ces lois communes qui leur permettent de vivre ensemble, à travers l'obéissance à laquelle ils sont disposés de fait par cette organisation civile. Cette logique de l'habitude qui configure l'appréhension de la raison par les hommes explique de la même façon qu'habitué à suivre les « commandements de la raison ayant trait à la religion », ou plus encore, ayant accès à ces commandements par la révélation des prophètes qui les présentent comme des règles de droit, les hommes disent « en parlant de façon toute humaine » qu'ils obéissent à Dieu.

Spinoza prend soin de montrer d'abord l'impropriété de cette façon de parler dans la mesure où la liberté à laquelle s'apparente une vie conduite par la raison contredit l'idée même d'obéissance. Il remet également en question ce mode d'appréhension des hommes dans la mesure aussi où ceux-ci ont tendance à confondre la licence passionnée et la véritable liberté :

« La plupart semble croire être libres en tant qu'ils ont licence d'obéir (*parere licet*) à leur caprice, et céder de leur droit en tant qu'ils sont tenus de vivre selon ce que prescrit la loi divine. Et donc ils croient que la piété, la religion et absolument parlant tout ce qui se rapporte à la force d'âme, sont des fardeaux qu'ils espèrent déposer après la mort, recevant ainsi le prix de la servitude, à savoir de la piété et de la religion ; et ce n'est pas seulement cette espérance mais aussi et surtout la crainte d'être punis d'affreux supplices après la mort, qui les

1 TP, I, 6.

amènent à vivre, autant que le supportent leur faiblesse et leur âme impuissante, selon ce que prescrit la loi divine (...) »¹.

Ainsi, cette appréhension humaine de la raison risque de maintenir les hommes dans une attitude servile selon laquelle ils ne vivent pas un réel processus de libération en suivant des lois pourtant rationnelles. En effet, ils vivent cette obéissance aux lois religieuses et aux préceptes de la raison dans un tiraillement avec leurs affects auxquels ils voudraient avoir la « licence » d'obéir. Ici, le verbe *parere*, à la différence du verbe *obsequor*, utilisé à propos des lois civiles et religieuses, indique une obéissance qui est en fait soumission et dépendance. Les hommes ne la perçoivent pas comme telle, ignorant les causes qui les déterminent. Au contraire, ils croient se soumettre à la raison qui contraindrait cette liberté-licence dans une logique passionnelle toujours, déterminée par l'espoir d'une récompense extrinsèque à cet effort et surtout par la crainte d'une punition s'ils ne suivent ces lois. Ils ne voient pas que la libération et la joie véritable sont intrinsèques à une vie plus rationnelle² et que le possible malheur qui naît de la désobéissance, ou plutôt d'un écart par rapport à ces préceptes de la raison, n'est que la conséquence de leur attitude passionnée³. L'« âme impuissante » de ces hommes ignorants ne semble pas pouvoir gagner en puissance par l'obéissance mais « supporter » seulement, autant que possible, ce tiraillement interne.

Montrant ainsi les risques de la conception erronée qu'ont les hommes de la liberté et d'une vie conduite par la raison, Spinoza explique néanmoins par ailleurs en quoi cette façon humaine de parler de l'obéissance à la raison ou à Dieu est inévitable et a une certaine pertinence en raison des conditions de la nature humaine et du contenu même des préceptes de la raison :

« À vrai dire cependant, puisque la raison enseigne à pratiquer la vertu d'un cœur tranquille et bon – ce qui n'est possible que dans un État –, et puisque d'autre part il est impossible que la multitude soit conduite comme par une seule âme – comme il est requis dans un État –, si elle ne possède pas des règles de droit instituées selon le précepte de la raison, ce n'est donc pas si improprement que les hommes, habitués à vivre dans un État, appellent « péché » ce qui advient contre le commandement de la raison (...) »⁴.

1 E, V, 41, scolie.

2 E, V, 42.

3 TTP, XIV, 10. Spinoza récapitule les « points fondamentaux » de la « foi universelle », en montrant comment ils incitent à l'obéissance et à la pratique de la justice et de la charité. Chacun les comprend et les adapte à sa propre complexion (§11). Ainsi, le point 6, relatif au salut, peut être compris selon la logique de la récompense ou selon la nécessité des causes : « Tous ceux qui obéissent à Dieu en suivant cette règle de vie sont sauvés, et eux seuls ; quant aux autres, qui vivent sous l'empire des plaisirs, ils sont perdus. »

4 TP, II, 21.

Ce que préconise la raison ne peut être vécu autrement que dans un État régi par des lois qui, dans le meilleur des régimes, véhiculent les préceptes de la raison et assurent du moins les conditions d'une vie commune, ce qui est le plus utile aux hommes. La raison, tout en disposant les hommes à vivre selon la nécessité de leur nature – ce qui est la vraie liberté – *apparaît* donc néanmoins comme étant prescriptive dans la mesure où cette nature humaine suppose une vie commune avec d'autres hommes, régie par des lois instituées. Si ces lois civiles visent effectivement une paix et une liberté véritable, elles soutiennent un processus de libération que chacun est en mesure d'entreprendre. Cette « façon humaine de parler », bien qu'elle ne soit pas adéquate, est donc une médiation inévitable, mais utile en tant qu'elle permet aux hommes de se rapporter à un mode de vie *plus* rationnel comme étant à adopter.

Dans le TP, ce devoir être, qui crée un certain écart à soi, se comprend également par le fait que les hommes ont à devenir pleinement citoyens, suivant les lois et jouissant des avantages de la cité parce qu'ils en comprennent la raison. Ils obéissent d'abord en tant que « sujets », « *tenus* de se soumettre aux institutions et aux lois de la cité »¹, en vertu du jeu affectif dont usent ces institutions pour disposer les hommes à cette obéissance. Dans le champ politique, le couple citoyen-sujet constitue un intermédiaire² entre les figures de l'ignorant et de l'homme libre, définies dans l'*Éthique*. La nature des lois et le complexe affectif auquel les institutions ont recours pour disposer les hommes à obéir permet ou bien entrave un réel processus de libération, comme nous l'avons montré précédemment.

Ce chapitre a mis au jour certaines des conditions politiques de la vie commune qui contribuent à un tel processus de libération. Nous avons insisté sur la manière dont les hommes s'y rapportent, les désignent et les comprennent, car de cette compréhension dépend le rapport qu'ils ont à eux-mêmes et à leur propre existence. Le fait même d'être considéré et de pouvoir *se* considérer comme étant, ou devant être « fidèle », ou « loyal », en vertu d'une forme d'engagement qui « oblige », dispose les hommes à une possible reconfiguration affective et cognitive. Ils sont ainsi amenés à s'impliquer différemment dans les liens qui structurent leur existence. La contrainte des lois et des institutions, quand elle ne contredit pas le but qu'est la liberté, reste nécessaire pour assurer la stabilité de la vie commune. Elle soutient la persévérance des hommes dans le processus de leur libération par la constance de l'obéissance à laquelle elle les dispose.

1 TP, III, 1.

2 Nous suivons sur ce point l'interprétation de Justin Steinberg, « On Civil Liberation », *op.cit.*, p.45.

Chapitre 10 - Confiance et accompagnement, dans les relations interpersonnelles

L'étude du recours, d'abord fictionnel mais fondamental pour la liberté, à la « fidélité », ou « loyauté », des citoyens et de la référence à l'« obligation », que chacun peut éprouver, de suivre les lois et prescriptions de la raison, a montré en quoi les moyens politiques peuvent instaurer un cadre de vie où peut s'amorcer un cheminement éthique. Le but de cette étude était de mettre en évidence ce qui, dans ces moyens, soutient la persévérance des hommes dans une forme d'engagement, issu d'un seuil existentiel. Cependant, ces moyens politiques, institués à l'échelle de la communauté ne sont pas suffisants à eux seuls et ne visent pas seulement la reconfiguration du rapport que les hommes ont à leur propre existence, par leur implication au sein des institutions. Ils visent avant tout la paix sociale et peuvent être parfois contraignants, ou sont du moins insuffisants au développement éthique des individus. Mais il existe également un champ pratique, non spécifiquement politique, où se joue la reconfiguration des relations humaines ; ce champ est crucial pour le processus de libération qui nous intéresse. Le terme de *fides*, dans ce champ pratique des relations interpersonnelles, n'a pas tant le sens de « fidélité », ou de « loyauté », comme dans le rapport aux lois et aux institutions. Il désigne plutôt, dans ce cadre, la confiance que peuvent se faire les hommes entre eux et dont ils peuvent témoigner par leur attitude. Néanmoins, la confiance est soumise aux mêmes problématiques que la fidélité des citoyens : il semble à première vue très difficile pour les hommes, en raison de leur condition passionnée, de se faire confiance les uns aux autres et d'être eux-mêmes dignes de confiance par une certaine constance. Cette difficulté, liée aux passions humaines et, en particulier, à la peur de l'incertitude qui frappe toute relation, constitue, nous l'avons expliqué, l'un des facteurs de l'attachement excessif, ou de ce que nous appelons aujourd'hui des addictions. Comment alors instaurer cette confiance entre les hommes, leur permettant de nouer un autre type de relation ? Comment la crainte de l'incertitude peut-elle être dépassée et la constance d'un engagement mutuel assurée ?

I. Confiance et amitié

Là où les traités politiques associaient concorde et loyauté en vue de la liberté véritable des citoyens au sein de l'État, l'*Éthique* associe semblablement concorde et amitié¹, d'une part, amitié et confiance², d'autre part. Comment ces relations d'amitié et de confiance constituent-elles un état de concorde véritable entre les hommes, contribuant à la liberté de chacun ? En quoi consistent-elles exactement ?

1. L'amitié des hommes libres

De nouveau, de telles relations concernent surtout, et le plus adéquatement, les hommes libres, ou encore les relations que les hommes libres tâchent de nouer avec les autres. Car c'est par la générosité et l'honnêteté qui les caractérisent qu'ils désirent « aider les autres hommes et se les lier d'amitié »³. Ce désir naît chez eux de leur usage de la raison et non d'un appétit aveugle par lequel ils chercheraient des soutiens affectifs à leurs propres passions, comme c'est le cas dans l'ambition. Ce sont donc les hommes libres qui s'associent ainsi le plus nécessairement par amitié⁴. Et, ils peuvent être amenés au contraire à décliner les bienfaits des ignorants⁵ afin de s'extraire des relations d'attachement passionnels où la flatterie conduit davantage à un asservissement réciproque des hommes, comme nous l'avons montré précédemment. Tout en participant à la vie commune régie par les lois politiques, les hommes libres se gardent de nouer plus étroitement des relations d'amitié avec les ignorants, passionnés, dans la mesure où ceux-ci sont incapables d'une telle amitié et de la confiance qui s'y associe. En effet, l'homme libre agit toujours avec bonne foi (*cum fide*)⁶, ce qui assure l'authenticité de son désir d'aider les autres hommes et la qualité de son amitié. Au contraire, celui qui s'attache les autres d'amitié par passion pourra à tout moment tromper, ou trahir, ceux qu'il s'est attaché dans son propre intérêt.

Face au problème, évoqué dans le champ politique, de la diversité des hommes qui composent la société commune, il est intéressant de remarquer qu'au sein de cette communauté,

1 E, IV, appendice, chapitre 14.

2 E, IV, 37, scolie 2. Plus largement, on peut voir se tisser un réseau conceptuel qui associe peu à peu *fides* et *amicitia* tout au long de la seconde moitié de la quatrième partie de l'*Éthique*.

3 E, III, 49, scolie, pour la définition de la générosité que nous rappelons ici ; E, IV, 37, scolie 1 : doivent être distingués l'« impulsion » à « faire que les autres aiment ce que l'(on) aime (soi-même) » et le « désir qui tient l'homme vivant sous la conduite de la raison de s'attacher tous les autres d'amitié », qui est honnêteté.

4 E, IV, 71, démonstration.

5 E, IV, 70, démonstration.

6 E, IV, 72.

où les lois s'adressent uniformément à tous, peuvent se nouer différents types de relations selon l'itinéraire et les aptitudes de chacun. Cependant, l'enjeu des institutions politiques est de permettre et de soutenir ces relations interpersonnelles de confiance et d'amitié pour la plupart des hommes, ou du moins de faire en sorte, de nouveau, que les hommes se comportent les uns vis-à-vis des autres *comme s'ils* étaient capables de telles relations, en vue de la concorde.

2. Faire en sorte d'assurer la confiance

Là aussi, la confiance entre les hommes a d'abord un sens faible, qui concerne seulement l'attitude extérieure. Elle est associée à la sécurité que l'État cherche à assurer dans les conditions qui sont celles des hommes passionnés. Il s'agit en effet de trouver

« la manière dont il peut se faire que les hommes, qui sont nécessairement sujets aux affects (...) et inconstants et changeants (...), puissent se donner cette assurance mutuelle (*se invicem securos reddant*) et avoir une confiance mutuelle (*fidem invicem habere*). »¹

Le scolie dans lequel apparaît cet objectif pratique de l'État conclut que c'est par la crainte, seul affect définitivement plus puissant que les autres passions, que la sécurité peut être ainsi assurée. La confiance que les hommes ont les uns envers les autres ne tient donc pas à leur vertu, et la fiabilité de leur coopération dépend entièrement du fonctionnement institutionnel qui détermine l'obéissance de tous. Elle est donc difficilement le lieu d'une autonomisation.

Pourtant, on peut considérer, comme nous l'avons fait avec le premier sens de *fides*, que la confiance est mentionnée dès les fondements de l'État, par principe, ou comme pierre d'attente, autorisant un processus d'adéquation progressif. Le but des institutions politiques n'est pas de soumettre chacun individuellement dans une obéissance seulement verticale à l'égard des lois, mais de favoriser l'association des hommes entre eux, dans la coopération, ainsi que l'« union des cœurs », c'est-à-dire la convergence de leurs désirs pour viser ensemble leur liberté. Les hommes libres vivent une telle union entre eux. Mais leur désir d'aider les autres hommes et de se les lier d'amitié ne vise-t-il pas aussi à instaurer une confiance plus authentique avec eux ?

On peut comprendre cette aide à trois niveaux. Il peut certes être question d'une aide pratique, dans la coopération, en tant que les hommes libres participent, en conscience, à la vie commune et à la production de ses avantages. En raison de leur statut, leur aide peut consister également à conduire les autres hommes selon les préceptes de la raison qu'ils connaissent

1 E, IV, 37, scolie 2.

davantage. On peut penser qu'ils enseignent, ou qu'ils proposent des lois. Mais cette aide peut enfin être pensée à partir de l'amitié elle-même qui s'y adjoint. L'amitié est avant tout, par l'imitation des affects, redoublée par la puissance de l'amour en jeu, une communion affective. Les amis s'aimant réciproquement aspirent au bien de l'autre mais aussi imitent leurs affects respectifs. Se lier les autres hommes d'amitié, c'est donc faire en sorte qu'ils désirent eux aussi le bien des autres, que leurs affects convergent avec ceux des hommes libres, lesquels sont ordonnés à la recherche du vrai bien et à la connaissance de l'utile. Au sein d'une relation d'amitié peut s'opérer une reconfiguration du rapport aux choses, aux autres, et en définitive à soi.

La confiance qui caractérise cette relation d'amitié peut être d'abord vécue de manière asymétrique, en tant que l'homme libre connaît l'utilité de la confiance et y est disposé nécessairement, donc avec plus de constance, alors que l'homme passionné s'engage d'abord par intérêt et peut douter de son côté de la fiabilité de la relation. Mais la constance de l'homme libre et de sa confiance accordée peut produire en retour la confiance chez l'homme passionné qui se rend digne de cette confiance. L'expression latine « *fidem facere* » a cette ambiguïté féconde et propre à la confiance : elle désigne à la fois le fait de faire confiance à quelqu'un et le fait d'être digne de confiance, donc de produire en l'autre la confiance. La confiance accordée semble donc permettre à l'homme passionné de vivre la relation autrement que sous le mode de l'incertitude. Dans ces conditions, il peut percevoir l'utilité de la relation en elle-même et à long terme, et non seulement pour ce qu'elle apporte immédiatement en termes d'avantages. Ce type de relation interpersonnelle, de confiance et d'amitié, semble n'être possible qu'avec d'autres hommes :

« À part les hommes nous ne connaissons, dans la nature, aucun singulier dont l'esprit puisse nous réjouir, et que nous puissions nous lier d'amitié ou de quelque genre de relation (*consuetudinis*) »¹.

Ce genre de relation consiste dans l'union interpersonnelle, d'individus singuliers, dans la durée, puisque *consuetudo* renvoie à l'habitude et aux mœurs communes que partagent dès lors ceux qui vivent ensemble de cette façon. Ce qui caractérise la vie humaine ce n'est donc pas seulement un certain type de rapport à soi qui engage l'homme dans son existence propre, mais c'est aussi un type de relations aux autres qui déterminent son existence et soutiennent, voire suscitent, cet engagement à soi. On retrouve les deux dimensions de la résolution que prend le narrateur à l'issue du seuil existentiel qu'il a traversé, et l'on en comprend l'articulation intime :

1 E, IV, appendice, chapitre 26.

s'attacher à rechercher le vrai bien et instituer, ou en instituant, les conditions d'une vie commune avec d'autres, qui permettent de jouir ensemble de la vraie vie.

Cependant, en raison de l'asymétrie initiale qu'il peut y avoir dans une relation et partant de la connaissance de la condition des hommes passionnés, ne peut-on et ne doit-on pas envisager un type de relation plus conventionnel qui permette plus explicitement d'accompagner un processus d'autonomisation et d'instauration d'une confiance plus authentique ?

II. L'accompagnement et l'enjeu de la liberté

Tant par l'étude structurelle de la vie humaine que par l'observation des phénomènes d'attachement et de la récurrence des passions, nous avons saisi l'importance de considérer les conditions extérieures susceptibles de motiver et surtout de soutenir un processus de libération, vécu en première personne. Mais le problème récurrent, et à première vue indépassable, du recours à ces conditions extérieures tient à l'hétéronomie que ces conditions impliquent dans la conduite qu'elles déterminent en l'homme. L'obéissance au sein des institutions politiques a fait apparaître ce problème. Ce dernier constitue aussi la limite de l'éducation quand l'enfant grandit, que l'adolescent cherche à s'émanciper du cadre éducatif, et plus encore quand on tente de penser une éducation pour les hommes passionnés, déjà adultes. Ce paradigme éducatif est actuellement bien étudié chez Spinoza¹ ; il est au cœur de son éthique et, dans une certaine mesure de sa philosophie politique. Mais en raison des limites de la posture de l'éducateur – liées à l'hétéronomie de cette posture et au fait que l'éducateur reste lui-même un homme soumis aux passions – il nous faut chercher des postures alternatives et complémentaires d'*accompagnement*. Nous parlons de « postures » en tant, d'une part, que la fonction d'accompagnement dans la relation et au sein de la société est assumée par différentes figures, par différents métiers, ou différentes fonctions sociales. Nous préférons le terme de « postures » en tant, d'autre part, qu'il s'agit de comprendre une certaine attitude, qu'adoptent diversement ces figures, et un certain mode d'implication dans la relation, inspirant ceux qui sont accompagnés. En même temps, ces figures ne fonctionnent pas de manière autonome et leur attitude n'a de sens et de force qu'au sein de la société et des institutions qui la structurent.

¹ Nous avons déjà évoqué plusieurs références pour penser le statut de l'enfant et de sa possible évolution. On pourra voir aussi le travail récent de Pascal Sévérac, *Renâitre, enfance et éducation à partir de Spinoza*, Paris, Hermann, 2021.

Spinoza ne mentionne pas la fonction de ces figures d'accompagnement parmi les fonctions, ou *officia*, de l'État, en tant qu'elles ne participent pas au gouvernement et ne relèvent pas de l'activité politique strictement dite. En revanche, on pourrait détailler l'*officium*, ou la fonction de chacun au sein de la société, soit ce champ pratique où les hommes vivent et évoluent ensemble.

Ainsi, nous pourrions revenir à l'éducateur, ou à la fonction d'éducation qui peut être assurée diversement et collectivement. Nous pourrions ajouter, pour plus de précision, la fonction qu'assurent les parents, ou les personnes qui apportent les premiers soins à l'enfant (*care-giver*), comme nous l'avons étudiée avec la théorie de l'attachement. Dans la mesure où la modification d'une conduite et la réorientation de l'existence peuvent se vivre à l'échelle du collectif, la figure du prophète est également éclairante pour comprendre les modalités de l'accompagnement d'un changement et, parfois, de la persévérance¹. Le prophète, par son recours à l'imagination peut indiquer une autre vie possible ou ramener la communauté à une vie plus droite ; il suscite des affects, comme le repentir et l'humilité², qui renforcent l'obéissance ou bien motivent un seuil existentiel qui peut être en rupture avec l'ordre politique existant. Enfin, parce que nous avons pris le parti d'interpréter les passions et les différentes formes d'attachement excessif dans leur dimension pathologique, la posture du soignant est celle que nous développerons ici, au titre d'exemple paradigmatique permettant de faire apparaître quelques caractéristiques de cette posture d'accompagnement.

1. Relation et posture dans le soin

La reconnaissance de la souffrance et du caractère pathologique d'un état ou d'un comportement, comme l'addiction, consiste en même temps à reconnaître l'impuissance de celui qui le subit. Nous prendrons pour référence ici la relation et la posture d'accompagnement des personnes souffrant d'une addiction, dans la mesure où nous avons établi déjà l'analogie possible que l'on pouvait faire entre ce type de liens de dépendance et l'attachement excessif que Spinoza met en cause et étudie à partir du fonctionnement affectif des hommes. La reconnaissance de l'état pathologique comme tel amène potentiellement la personne concernée, nous l'avons montré, à s'interroger sur les causes de sa propre impuissance. Elle conduit aussi

1 TTP, II. On peut aussi se référer à l'analyse qu'en propose Henri Laux, faisant du prophète un « facteur de changement » et lui donnant un rôle crucial dans la « structuration du champ social » ; *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, op.cit., pp.44-48. L'étude du prophète comme figure d'accompagnement, voire de guide, dans le changement social, serait à approfondir.

2 E, IV, 54, scolie.

ceux et celles avec qui elle interagit à ne pas seulement réagir affectivement à son attitude mais à la comprendre.

En ce sens, la distinction que Peter Frederik Strawson établit dans l'article « Freedom and Resentment » entre deux types d'attitudes impliquant ou non les attentes propres à toutes relations humaines peut être particulièrement intéressante. Ce dernier distingue une « attitude participante » selon laquelle on s'implique dans la relation, qui génère des attentes et des réactions affectives, et une « attitude objective » selon laquelle on suspend ces réactions affectives en s'expliquant le comportement de l'autre par des causes qui ne dépendent pas de lui et qui ne peuvent pas lui être imputées. Neutraliser ainsi les possibles réactions affectives de haine, de dégoût, de déception, ou de moquerie, à l'égard de l'autre peut contribuer à adopter une posture éthique dans laquelle il s'agit de comprendre la situation de l'autre pour mieux soutenir sa possible libération. On pourrait reconnaître dans « l'attitude objective » l'attitude que suggère et adopte Spinoza lui-même, s'attachant à comprendre plutôt que juger. Cependant, cette attitude n'est pas sans risque et peut, au même titre que l'imposition hétéronome d'une conduite rationnelle par l'obéissance politique, empêcher un réel processus de libération.

Le premier risque consiste précisément dans cette possible hétéronomie en tant que la compréhension de la situation de l'autre peut conduire à lui proposer, voire lui imposer une conduite et un autre mode de relation jugés préférables et auxquels il peut se plier. En réalité, il se rend dans une certaine mesure dépendant d'un autre type de fonctionnement, dans lequel il n'est pas plus libre. De plus, cette position de sachant peut conduire à adopter une posture surplombante, pouvant générer pour le coup une attitude réactive de rejet de la part du patient et empêchant en tout cas d'établir progressivement une relation humaine, entre semblables, égaux, où l'un et l'autre peuvent être pleinement libres. Sans compter immédiatement sur cette liberté, ce qui serait illusoire, pouvoir assurer les conditions de cette liberté au sein de la relation d'accompagnement semble d'autant plus nécessaire quand il s'agit de se défaire de relations addictives dont on a montré qu'elles résultent le plus souvent d'une incapacité à vivre l'incertitude des relations humaines.

Le second risque consiste à réduire la personne à ce qu'il y a de pathologique en elle, autrement dit à ne voir que les déterminations qui limitent sa puissance et à manquer par conséquent cette puissance même ainsi que ses dispositions positives. Or, nous l'avons expliqué à partir de la perspective existentielle, un processus de libération ne peut s'amorcer et se poursuivre qu'en tant que l'on a conscience autant de son état de servitude que de sa puissance. Dans une relation de soin et d'accompagnement d'une personne addictive, la puissance propre de celle-ci, les habitudes pratiques et cognitives qu'elle a acquises au fil de son existence sont des

ressources à mobiliser pour contrebalancer la force du lien pathologique et des déterminations qui l'empêchent de percevoir et de rechercher ce qui lui est véritablement utile.

L'éthique que propose Spinoza, nous le détaillerons ensuite, consiste en réalité à associer les deux attitudes que Strawson distingue, ou plutôt à reconfigurer sa propre affectivité, ses réactions et ses attentes, à partir de la compréhension que l'on a des hommes avec lesquels on interagit. Autrement dit, une attitude objective, de compréhension, n'exclut pas la dimension affective de la relation mais la détermine différemment, puisque cette dimension affective ne peut pas être suspendue, d'une part, et que la dimension « participante » de la relation est indispensable dans une posture d'accompagnement, d'autre part. Reste à savoir comment les affects, et quels affects, sont alors impliqués dans la relation d'accompagnement, contribuant à un processus de libération et à l'instauration de nouvelles relations¹.

2. Les conditions d'une relation structurante : de la pitié à la générosité

L'explication du fonctionnement des affects chez Spinoza permet tout autant de comprendre l'état de servitude dans lequel se trouvent les hommes, le plus souvent en raison de leurs passions, que de savoir quels affects opposer à ces passions asservissantes. Or, cette puissance des affects contraires joue certes un rôle en soi-même, quand on entreprend d'enchaîner les affects autrement en soi plutôt que de subir une affectivité déterminée par la puissance des causes extérieures², mais elle joue un rôle essentiel dans la relation aux autres hommes aussi, dans la mesure où la manière dont on est soi-même affecté, et disposé à agir, les affectent en retour. Plus concrètement et simplement, l'amour que l'on oppose à la haine dans une relation peut générer de l'amour en l'autre aussi. Quelle serait alors la configuration affective de la relation d'accompagnement dans le soin ? La prise en compte de la souffrance de l'autre semble d'abord susciter de la pitié mais cette passion triste reste limitée, voire problématique.

1 Une étude plus précise de la relation spécifiquement thérapeutique supposerait de mieux prendre en compte le fonctionnement des affects dans cette relation, à partir, par exemple, de ce que les psychanalystes nomment la relation transférentielle-contre-transférentielle. La manière dont une sécurité et une confiance peuvent être établies dans la relation thérapeutique est spécifique à cette relation, même si cela prépare à d'autres relations de confiance. Cf. Catherine Parat, *L'affect partagé*, Paris, PUF 1995 ; André Green, *Illusions et désillusions du travail psychanalytique*, Odile Jacob, 2013. Nous nous en tenons ici à une étude assez générale indiquant ce qui peut se jouer dans les relations interpersonnelles. Et, nous faisons le choix de considérer la relation thérapeutique comme relation humaine avant tout, mettant en présence deux hommes, capables de « faire communauté », c'est-à-dire de se lier d'une certaine manière en vue d'un but finalement commun ; cela, à partir de la perspective spinoziste dans laquelle l'homme sage trouve un intérêt à ce que les autres hommes se libèrent également.

2 E, V, 10, scolie et début d'E, V que nous expliquerons ensuite.

La pitié dispose certes à faire le bien d'autrui, ou plus précisément à vouloir le délivrer de son malheur¹. Mais en tant qu'affect triste généré par un processus d'empathie passionnel, la pitié pose trois problèmes : le risque d'inadéquation du jugement et de la réaction, l'inconstance, et l'impuissance de celui qui l'éprouve. C'est parce qu'on souffre soi-même du malheur d'autrui que l'on va chercher à détruire la cause de ce malheur. Donc la manière dont les soignants s'impliquent auprès des patients dépend de la manière dont ils sont eux-mêmes affectés et dont ils perçoivent ce qui les affecte eux-mêmes ainsi. Autrement dit, l'attitude à laquelle les dispose la pitié correspond davantage à leur propre état qu'à la situation du patient. La perception partielle et située propre à la pitié ou à d'autres affects et croyances conduit souvent à regretter l'attitude qui s'ensuit². Aymeric Reyre rapporte le cas de soignants qui ont réalisé seulement après coup que ce qu'ils désiraient pour leurs patients n'a pas conduit en réalité à leur propre bonheur et à leur autonomie³. Dans le cas de l'addiction, l'injonction à l'abstinence est l'une des conséquences les plus courantes de ce type d'appréhension du patient et de son mal, et se révèle parfois inadéquate : on considère que c'est l'objet de l'addiction qui est nocif et qui doit être éradiqué pour que le comportement problématique cesse et que le patient vive une vie plus libre. Il est intéressant à ce propos de se souvenir de tout le processus d'hésitation que traverse le narrateur du TRE avant de trouver le juste rapport à avoir aux objets de la vie commune, auxquels il était attaché excessivement⁴.

Plus fondamentalement ensuite, si les soignants souffrent eux-mêmes des souffrances de leurs patients, ils risquent d'une part d'être inconstants dans la relation, pouvant être mus à certains moments par d'autres affects plus puissants et plus en accord avec leur propre puissance. Ils risquent, d'autre part, de s'épuiser dans la relation et dans leur fonction d'accompagnement puisque la souffrance qui les détermine à agir dans ce sens diminue leur puissance – la pitié est une « tristesse »⁵. Il s'agit de trouver des affects déterminant l'implication du soignant de manière active, pour que celle-ci soit propice au développement de l'autonomie du patient tout en maintenant et encourageant celle du patient. La prise en compte de l'humanité de celui ou celle qui accompagne d'autres hommes caractérise l'éthique

1 E, III, 27, corollaire 3 : « Une chose qui nous fait pitié, nous nous efforcerons autant que nous pouvons de la délivrer du malheur. »

2 E, IV, 50, scolie.

3 Aymeric Reyre, thèse citée. L'exemple du peintre qui se suicide après être parvenu à être abstinent est particulièrement marquant.

4 TRE, §4.

5 E, III, 22, scolie.

spinoziste et garantit même son efficacité. Pour cela, l'amour, tel que Spinoza le définit, semble être un candidat pertinent pour une posture d'accompagnement plus adéquate.

Car l'amour est un affect de joie, qui augmente et soutient la puissance d'agir et de penser de celui qui l'éprouve¹, mais aussi de celui à qui on en témoigne, ici le patient, ou la personne accompagnée. L'amour a la capacité de générer de l'amour en retour, donc de renverser un processus de réactions affectives négatives, de haine, mais peut-être aussi de déception, de crainte, ou toute autre passion triste en réaction à l'autre et qui empêche toute relation avec lui. De plus, l'expérience de l'amour des autres pour soi vient modifier l'appréhension que l'on a de soi, ainsi que le rapport aux autres : celui qui imagine l'autre « affecté d'amour envers lui (...) en cela il se contemple lui-même avec joie, et en cela il s'efforcera de plaire à l'autre »². En d'autres termes, l'amour témoigné renvoie l'autre à lui-même, favorisant une identification et une constitution de soi comme individu singulier, et renforce sa puissance d'agir et de penser puisqu'il s'identifie en même temps comme cause d'un bien en l'autre. L'amour semble donc générer une multiplication des forces³ de part et d'autre de la relation entre des individus qui demeurent singuliers au sein même de cette relation. Mais précisons le sens et la connotation de ce terme d'amour pour en mieux percevoir l'enjeu dans la relation thérapeutique.

Bien sûr, il ne s'agit pas d'un amour passionnel qui serait alors de nouveau partial et soumis à l'inconstance. Mais il s'agit de l'amour qui naît de la compréhension des choses et de la considération de ce qu'il y a de bon en chaque chose, soit de l'amour de celui qui vit sous la conduite de la raison, ou du moins s'y efforce. C'est cet amour qui se nomme générosité et dont nous avons déjà rappelé la définition, à savoir « le désir par lequel chacun, sous la seule conduite de la raison, s'efforce d'aider les autres hommes, et de se les lier d'amitié »⁴. Pour que la relation généreuse ait effectivement ces effets positifs quant à la puissance et à l'autonomie du patient, il faut que celle-ci soit suffisamment stable et constante pour que le patient d'une part ne vive plus la relation dans l'incertitude et la crainte, et d'autre part ait le temps de se constituer effectivement une identité et une temporalité propre au sein de cette relation. La générosité peut être durable, de la part du soignant dans la relation au patient parce qu'elle est inséparable de la vaillance, que nous avons également définie et avec laquelle elle compose la force d'âme. La

1 E, III, 13, scolie.

2 E, III, 43, démonstration.

3 E, IV, 46, scolie.

4 E, III, 59, scolie.

manière dont le soignant s'implique dans la relation au patient n'est donc déterminée ni par une souffrance empathique, ni non plus par une forme de sacrifice au service du patient : la générosité est déterminée par la compréhension de ce que peut avoir d'utile l'autonomie de l'autre avec qui on peut de nouveau être en relation. Considérer l'autre comme semblable ne fonde plus l'empathie affective, comme dans la pitié, mais la reconnaissance de la capacité de l'autre, en tant qu'homme, à être autonome et à « faire communauté » avec nous pour notre utilité et notre joie véritable *à tous*. Cette attitude du soignant est alors autant une responsabilité éthique, pour lui-même et pour le patient, qu'une responsabilité civile, pour toute la communauté.

Le but de la relation d'accompagnement est donc commun, à savoir de permettre que des relations sociales, utiles à tous, soient à nouveau possibles pour la personne addictive. Dans cette perspective, la personne addictive comme celle qui soutient son désir de changer de comportement en lui assurant une stabilité relationnelle, peuvent être considérées comme participant d'une relation de compagnonnage. L'autonomie de l'un comme de l'autre est en jeu. Et c'est finalement le cadre de leur relation, à savoir la société mais plus précisément sans doute une structure ou une institution sociale, associative, clinique, familiale, ou religieuse, qui permet que la constance de cette relation et la force d'âme, *attendue* chez l'accompagnant et *visée* chez l'accompagné, soient assurées. Dès lors, non seulement les soignants (psychiatres, thérapeutes, médecins, infirmiers, etc.) peuvent être des accompagnants, mais aussi d'autres personnes ayant une fonction et un statut différents (éducateur spécialisé, membre de la famille ou d'une communauté, etc.). Les autres personnes addictives, qui ont le même désir de changer de comportement, peuvent, elles aussi, soutenir la persévérance de la personne accompagnée dans son effort de modification de son existence et permettre qu'une nouvelle expérience relationnelle ait lieu¹.

Ce dernier cas de figure est particulièrement intéressant dans la mesure où il souligne le fait que l'accompagnant, ou plus généralement la relation qui soutient le changement de comportement, ne nécessite pas forcément que la constance soit d'emblée assurée d'un côté de

¹ Nous renvoyons à la dernière section de notre article sur la dépendance à la pornographie, « Sortir de l'addiction, restaurer des liens », où nous tâchons de montrer comment de nouvelles expériences relationnelles peuvent reconfigurer l'affectivité de celles et ceux qui souffrent de la dépendance. Ces nouvelles relations peuvent d'abord être expérimentées dans un cadre conventionnel, institué, dont la stabilité est assurée dans le temps, et dont le sens et les règles sont explicites. Nous faisons également l'hypothèse que l'expérience directe de ces relations libératrices peuvent s'accompagner d'expériences indirectes par la représentation cinématographique, théâtrale ou littéraire d'autres manières d'être lié. Cf. « Cette image qui me lie ou bien m'obsède. Dépendances imaginaires, entre amour et pornographie. », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Catherine Fino (dir.), à paraître.

la relation, du côté de l'accompagnant. Mais la constance, et la confiance qui en découle, peuvent aussi naître de la relation même, à partir de la communauté de désir qui y est partagée. Outre l'amour et la générosité qui soutiennent et motivent la relation thérapeutique, l'émulation peut avoir un rôle déterminant dans le changement de comportement. Spinoza explique ce phénomène, nous l'avons montré, par l'imitation des affects de nos semblables¹ : le désir de changer de comportement est soutenu et renforcé par le fait que d'autres ont ce même désir.

À l'issue de cette analyse particulière de la posture d'accompagnement dans la relation de soin, nous pouvons relever plusieurs caractéristiques, qui font écho à, et découlent, de notre étude de la vie humaine et des seuils existentiels : (1) la posture d'accompagnement tend vers un *compagnonnage* dans la mesure où l'accompagnant est toujours encore lui-même en chemin, et où il vise, avec l'accompagné, une relation de confiance et d'amitié plus authentique, qui leur soit profitable à tous les deux et aux autres hommes ; (2) ils partagent les conditions d'une *vie commune*, structurée par des institutions politiques et un réseau de liens sociaux, culturels, religieux, à laquelle il convient de participer, non pour obéir aux normes établies mais pour faire partie d'une communauté de vie qui elle-même est susceptible d'évoluer et/ou de soutenir les évolutions personnelles ; (3) c'est *l'expérience*, à la fois de cette vie commune et d'une relation de confiance potentiellement plus authentique, qui soutient l'effort de modifier son existence.

Une quatrième caractéristique peut être ajoutée : c'est au sein de cette relation où la confiance est éprouvée que peut se vivre une confrontation sans rupture. Souvenons-nous que l'une des difficultés que les hommes ont à initier un cheminement éthique par lequel ils modifient le rapport qu'ils ont à eux-mêmes et à leur existence, tient à l'inconfort du doute et à la crainte de l'incertitude. Ils préfèrent résister aux contestations de l'expérience, ne pas les prendre en compte, plutôt que d'entreprendre un tel changement. Nous faisons l'hypothèse que la relation de confiance, en tant qu'elle libère de la peur de l'incertitude dans la relation, rend possible une confrontation saine, par laquelle le regard des autres peut amener à modifier le rapport à soi, régulant notamment l'orgueil et réinterrogeant les croyances.

Nous pouvons alors conclure cette analyse avec un regard critique sur cette idée d'accompagnement. Les fonctions d'accompagnement semblent se multiplier dans notre société, entre les thérapeutes, les « coach » sportifs, professionnels, et les maîtres spirituels. Or, si nous revenons au constat d'Alain Ehrenberg, mentionné en introduction, nous pouvons

¹ E, III, 27, scolie.

réinterroger la véritable fonction de ces accompagnants. Selon lui, la dépression serait un symptôme des dysfonctionnements de notre société, dans la mesure, en particulier, où celle-ci véhicule et soutient l'illusion d'une liberté comprise comme indépendance, conduisant à être responsable de son existence. Nous avons tâché d'expliquer une corrélation similaire entre l'attachement excessif, les structures de la vie commune et l'illusion de liberté. Dans cette perspective, l'enjeu est de penser une posture d'accompagnement qui ne renforce pas cette illusion, soutenant un effort vain d'être absolument maître de sa vie. La multiplication de ces accompagnants sur le marché, et symétriquement l'envie d'accompagnement, exprimée aussi comme un besoin, de plus en plus présent chez les individus, peuvent apparaître comme des symptômes à la fois de ce renforcement de l'illusion d'une indépendance à assumer et des limites d'une manière de vivre fondée sur cette illusion. On dénonce souvent ces accompagnants comme des charlatans (sur le plan épistémologique) ou comme des profiteurs (sur le plan éthico-politique) ; on peut être tenté réciproquement de remettre en question une société où les individus semblent de plus en plus « assistés ». Mais cette dénonciation ne prend pas en compte l'analyse des structures sociales, économiques et politiques, qui suscitent l'expression d'un tel besoin chez les individus et rendent possibles, voire encouragent, ces offres d'accompagnement.

Notre étude des conditions ontologiques de la vie humaine, ainsi que l'analyse que nous faisons des modalités d'un seuil existentiel et surtout des moyens sociaux, politiques et culturels, assurant la persévérance des hommes dans leur recherche de vraie vie, peuvent permettre de discerner les critères d'une posture d'accompagnement adéquate, ou ajustée, c'est-à-dire conforme à la nature de l'homme et à ses conditions d'existence, mais aussi efficace et éthique. La critique que fait Spinoza de la superstition, du pouvoir des discours religieux et des faux prophètes, dans le TTP, des politiques utopistes dans le TP, peut être utile à l'effort contemporain de discernement des formes véritablement utiles d'accompagnement ; la place du philosophe parmi ces figures d'accompagnement est à étudier en elle-même et par distinction avec ces autres figures¹. Dans cette perspective, il devient possible également de distinguer ce qu'on appelle aujourd'hui le « développement personnel » d'une véritable sagesse. Si le premier *semble* prendre en compte la réalité des hommes, et en particulier leur désir de vraie vie, ou d'une joie souveraine, il ne se fonde sans doute pas sur une connaissance adéquate de la nature et de la condition commune des hommes pour leur permettre véritablement d'atteindre

1 L'effort de Platon, avec Socrate, pour démarquer le philosophe des sophistes, aussi bien sur le plan épistémologique que sur le plan éthique et politique peut être également éclairant. Cf. Platon, *Le Sophiste*, Nestor-Luis Cordero (trad.), Paris, Flammarion, 1993.

cette fin bien comprise. Il n'est pas toujours dénué d'intérêts économiques et idéologiques égoïstes, potentiellement contraire à la vie *commune* des hommes et à leur coopération en vue de la liberté.

Nous nous en tenons pour le moment à l'étude de la posture qu'adopte Spinoza lui-même, proposant, dans l'*Éthique* plus particulièrement, une manière d'effectuer cette réforme de soi et cette reconfiguration des relations déterminantes de son existence. En effet, il accompagne un processus de libération – celui du lecteur, dont il se fait le compagnon.

III. Reconfiguration et réforme de soi

En analysant les modifications qui ont lieu, ou au moins s'initient, au moment d'un seuil existentiel mais aussi, plus largement, au sein de l'expérience des hommes, nous avons été amenés à parler de « reconfiguration » des relations qui déterminent l'existence de chacun et, corrélativement, des désirs et des pensées qui s'enchaînent en chacun. La configuration de quelque chose indique la disposition relative des éléments qui la composent, produisant une forme globale. Ici, il ne s'agit pas tant de la forme de l'individu lui-même, de son corps, comme il en est question dans la brève « théorie des corps » de la deuxième partie de l'*Éthique*¹ mais il s'agit de la configuration de sa manière d'être, de vivre, qui dépend de l'agencement relatif et de l'enchaînement, ou *concatenatio*, des affects et des pensées de l'individu, mais aussi des relations qu'il entretient avec les autres choses, dans lesquelles il est impliqué et affecté. L'expérience *configure* donc peu à peu une manière de vivre propre à chacun, et commune, dans certains aspects, à plusieurs individus d'un même peuple, d'un même groupe – ce qu'expriment conjointement les notions d'*ingenium*, soit le caractère qui résulte de l'agencement des affects et des pensées dans l'individu, et d'*institutum*, soit l'agencement des relations qui déterminent sa vie. Mais l'expérience peut aussi être facteur de modification et vient alors reconfigurer ce double agencement. Enfin, l'expérience singulière qui consiste à prendre conscience de soi et de son existence propre, soit de ces déterminations complexes qui structurent sa manière de vivre, peut conduire à une démarche active de reconfiguration de ces liens déterminants. C'est ce que l'on peut appeler, dans les mots de Spinoza, une entreprise de « réforme » (*emendatio*).

Spinoza attribue ce terme à la réforme de l'entendement, selon son traité éponyme. Cette entreprise vise d'abord à « guérir » et « purifier » l'entendement afin de « le rendre apte à

1 E, II, entre les propositions 13 et 14. Nous l'avons expliqué en première partie.

connaître » sans erreur, autrement dit il s'agit de le libérer des croyances et images qui entravent sa puissance de penser¹. Mais l'expérience du seuil existentiel et la résolution qui s'ensuit montrent bien que la réforme dont il est question implique un réagencement de son existence même et une réorientation de ses désirs, en vue d'une réforme de son affectivité. Dans la mesure enfin où cette entreprise s'amorce par une modification, voire une constitution d'un certain rapport à soi, on peut dire que cette réforme consiste en une réforme de soi ; ce qui souligne la dimension existentielle de cette entreprise. L'étude des passions dans l'*Éthique* et plus particulièrement la proposition d'une méthode de réforme dans la cinquième partie précisent les modalités de cette entreprise qui consiste, par cette reconfiguration, à instaurer une certaine autonomie affective. Par ailleurs, Spinoza lui-même met en œuvre un certain nombre de procédés qui contribuent à la reconfiguration de ses pensées et de ses affects, à la reconfiguration de ce qui constitue ce « soi » engagé dans une manière de vivre et en relation avec d'autres. Or, l'un de ces procédés consiste justement à présenter différentes *figures* dont la manière d'agir, de penser, de vivre, mise en scène dans le texte, vient interpeller le lecteur, lui faire comprendre un fonctionnement affectif ou cognitif, ou encore l'inspirer, motiver et soutenir son désir de vivre autrement, de vivre vraiment. En d'autres termes, la représentation de figures particulières concourt à la reconfiguration d'une manière de vivre.

1. Viser l'autonomie affective

Le début de la cinquième partie de l'*Éthique* indique une méthode pour remédier à la puissance des passions et être en mesure de « relever pleinement de son droit », comme le dirait le TP, ou encore d'être pleinement libre. Cela se peut en reconfigurant l'ordre des pensées et des affects qui nous dispose à agir d'une certaine manière. L'enjeu est de pouvoir agir selon un ordre que l'on s'est évertué à instaurer en soi, plutôt que selon un ordre résultant de l'enchaînement des passions, c'est-à-dire des liens aux autres choses dans lesquels nous sommes, de fait, impliqués par l'agencement de la vie commune des hommes. Comment peut se faire cette reconfiguration ?

Elle consiste d'abord en deux mouvements : disjoindre certains enchaînements en nous et en constituer d'autres, par la connaissance de nos affects avant tout ainsi que des autres choses.

¹ TRE, §5. On retrouve le lexique médical que nous avons mis en évidence précédemment. Le verbe même *emendare* peut avoir cette connotation et signifier « soigner ».

« Telle est donc la chose à quoi il faut avant tout s'appliquer : à connaître clairement et distinctement, autant que faire se peut, chacun de nos affects, afin qu'ainsi l'esprit se trouve déterminé par l'affect à penser à ce qu'il perçoit clairement et distinctement et en quoi il trouve pleine satisfaction ; et qu'ainsi l'affect lui-même se trouve séparé (*separatur*) de pensée d'une cause extérieure et joint (*jungatur*) à des pensées vraies »¹

Il s'agit en effet d'éloigner (*amovere*) les affects, ou « émotions de l'âme », de la pensée de la cause extérieures qui les suscitent en nous². Car l'affect a autant de puissance en nous que cette chose en a, relativement à notre propre puissance, et il se caractérise par le lien qui se crée en nous entre l'idée de cette chose et l'affection même ; l'amour par exemple est cette « joie qu'accompagne (*concomitante*) l'idée d'une cause extérieure »³. Ce processus de disjonction des affects et des idées des choses a lieu quand on comprend le fonctionnement de l'affectivité. C'est ce qui se produit pour le narrateur du TRE lorsqu'il comprend que

« aucune des choses qui étaient pour (lui) cause ou objet de crainte, ne contient rien en soi de bon ni de mauvais, si ce n'est à proportion du mouvement qu'elle excite dans l'âme »

La compréhension de cette *émotion*, ou mouvement de l'âme, suffit à disjoindre l'affect de crainte de son objet. Un autre processus contribue à cette compréhension : il s'agit de multiplication des liens aux choses. C'est parce que le narrateur fait une expérience *répétée* de la crainte à propos de différents objets qu'il est en mesure, à un moment donné de séparer cet affect de l'idée des choses mêmes. Ainsi,

« un affect qui se rapporte à plusieurs causes différentes que l'esprit contemple en même temps que l'affect lui-même, est moins nuisible, et nous en pâtissons moins (...) »⁴

La multiplication des liens aux autres choses, par une diversification de l'expérience et une attention accrue, permettant cette contemplation *simultanée* des objets d'expérience, peut devenir une stratégie complémentaire à l'opération de disjonction des affects et de l'idée des causes extérieures.

Outre ces deux actions de disjoindre et de lier, il s'agit d'« ordonner » (*ordinare*) et d'« enchaîner » (*concatenare*) les affections du corps suivant un ordre pour l'intellect »⁵. C'est-à-dire qu'il s'agit d'acquérir de nouvelles habitudes affectives et cognitives, afin d'agir

1 E, V, 4, scolie.

2 E, V, 2.

3 E, III, définition des affects, 6.

4 E, V, 9.

5 E, V, 10.

différemment aussi, en reconfigurant les liens selon lesquels les pensées et les affects s'enchaînent communément en nous. Cet ordre passionnel, que l'on cherche à modifier, s'est constitué au fil de notre expérience et sous l'effet des passions vécues régulièrement. L'étude de la genèse des liens d'attachement nous a permis de comprendre la formation de tels liens en nous, entre certains pensées et certains affects. On comprend ainsi que cet agencement des affects et des idées n'est pas statique mais bien dynamique et productif. Les pensées, les désirs et les autres affects, ainsi que les actions qui s'ensuivent, « naissent », sont « engendrés » et « excités » dans l'âme – autant de verbes qui indiquent cette dynamique productive de la configuration qui nous est propre et qui explique en définitive notre manière de vivre. Reconfigurer cet agencement conduit donc bien à déterminer autrement notre manière de penser, d'être affecté et d'agir en conséquence. Seulement, nous revenons au problème récurrent : comment ne pas présupposer cette connaissance des affects qui demande un certain temps et une certaine puissance, que les hommes développent précisément au cours du processus de libération dont on cherche les moyens.

Spinoza indique comment cette reconfiguration affective et pratique peut être opérante, c'est-à-dire se traduire effectivement dans une autre manière de vivre mais aussi transformer les relations dans lesquelles nous sommes impliqués, avant que nous n'ayons une connaissance parfaite de nos affects.

« Le mieux que nous pouvons faire aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir la droite règle de vie, autrement dit les principes de vie certains, de les graver dans notre mémoire et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie »¹.

Comme nous l'avons compris précédemment, il est possible, sans encore faire un usage parfait de notre raison pour connaître, d'appréhender les principes susceptibles de conduire une vie plus rationnelle, en vue de notre utilité véritable. Faire de cette règle de vie une nouvelle habitude capable de configurer durablement et spontanément, dans les situations vécues, notre attitude suppose un effort particulier : un effort de conception de cette règle, que nous rappelons régulièrement à notre esprit afin qu'elle s'ancre dans notre mémoire, c'est-à-dire qu'elle en détermine l'agencement, mais aussi un effort de mise en pratique, au moment d'agir ou seulement au cours de la vie vécue – ce qui suppose une attention particulière à notre action, à cette vie. Or, cette démarche active de reconfiguration mobilise l'imagination pour s'habituer à articuler certaines situations à un type d'affects et d'actions désirées. Autrement dit, il s'agit

1 E, V, 10, scolie.

d'imaginer une attitude en situation afin que celle-ci soit immédiatement adoptée dans la situation en question.

« il faut penser aux offenses que se font couramment les hommes, les méditer souvent, ainsi que la manière et le moyen (*quomodo et qua via*) de les repousser au mieux par la générosité ; car ainsi nous joindrons l'image de l'offense à l'imagination de ce principe, et nous l'aurons toujours sous la main (*in promptu*) quand on nous fera offense »¹.

Savoir qu'il est plus utile de « vaincre la haine par l'amour, ou générosité » ne suffit pas à répondre effectivement à une offense vécue par l'amour. Il manque à la fois la connaissance et l'appropriation des moyens concrets d'agir ainsi. C'est en cela que se représenter *souvent* « la manière et le moyen » de répondre à l'offense rend effectivement disponible en nous, dans un délai court, l'attitude qui correspond à la générosité. Il s'agit de court-circuiter la réaction habituelle de haine.

On remarquera que cette reconfiguration affective, qui conduit à une reconfiguration de notre manière d'agir, dépend tout autant de la représentation de l'attitude à adopter – celle qu'incarne l'homme libre – que de la représentation des attitudes courantes mais néfastes – que l'on peut observer chez d'autres hommes, et dans certaines figures plus particulièrement. Or, ces attitudes néfastes sont subies ici, et il s'agit de s'en prémunir, mais l'observation des hommes nous renseigne également sur ce que nous pouvons avoir tendance à faire nous-mêmes. Le narrateur du TRE était d'autant plus conscient de son état de servitude, *à fuir*, qu'il observait d'autres hommes dans cet état, ou dans un état plus avancé de servitude. On peut donc envisager que l'identification et la représentation d'attitudes et de situations problématiques joue au moins un rôle déclencheur dans cette démarche de reconfiguration de son existence. Par la suite, il s'agit surtout de considérer ce qu'il y a de bon dans l'attitude possible des hommes, afin d'être déterminé davantage par la joie². C'est ce qui nous amène à revenir sur l'usage que Spinoza fait lui-même de différentes figures pour susciter et accompagner un processus de libération qui suppose cette reconfiguration de la manière de vivre commune des hommes.

2. Usage des figures et puissance du texte

En effet, nous avons déjà tâché de montrer comment Spinoza ne s'en tient pas à une démonstration *more geometrico*, usant d'un discours exclusivement rationnel, mais mobilise

1 *Ibid.*

2 *Ibid.* « En ordonnant nos pensées et nos images nous devons toujours prêter attention (...) à ce qu'il y a de bon dans chaque chose, afin qu'ainsi ce soit toujours un affect de joie qui nous détermine à agir. »

lui-même des figures qui font appel à l'imagination et travaille différentes dimensions rhétoriques du texte afin qu'il opère, ou produise des effets, chez celui qui le lit. En quoi consiste exactement ces « figures » ? Comment fonctionnent-elles ? Et à quels enjeux épistémiques et psychologiques du processus de libération répondent-elles ainsi ? Cette étude des figures met en lumière la puissance du texte qui peut lui-même susciter un seuil existentiel et/ou soutenir un processus de libération.

Figures

Chez Spinoza, le terme *figura* peut avoir deux sens distincts, révélant la délicate articulation de la réalité dont on fait l'expérience à l'imagination. Un premier sens technique sert à préciser la théorie de l'imagination. Dans l'*Éthique*, Spinoza distingue la « figure » des corps d'une part, soit la manière dont un corps apparaît en raison de sa composition et de l'assemblage de ses parties¹, et l'« image », d'autre part :

« En outre, pour conserver les mots en usage, les affections du corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons image des choses, quoiqu'elles ne rendent pas les figures des choses. »²

La figure relève donc davantage de l'agencement corporel perçu à l'extérieur de nous que de l'image qui se forme et dure en nous à l'occasion de cette expérience et au-delà d'elle. L'image n'est pas fautive en elle-même mais peut manquer une part de la réalité perçue et conduire à l'erreur, comme nous l'avons montré en première partie. Dans le chapitre I et II du TTP, à propos de la prophétie, cette distinction réapparaît dans la mesure où celle-ci peut être purement imaginaire ou dépendre de l'expérience de quelque chose d'extérieur au prophète, constituée d'images seules ou de figures³.

Mais, dans le discours prophétique, se révèle aussi le second sens de « figure », qui est un sens rhétorique, et que nous reconstruisons ici. On appelle « figure », dans le texte, la présentation d'individus caractérisés par leur état, leur attitude et/ou leur situation. Spinoza les mentionne, voire les met en scène, pour permettre au lecteur de mieux saisir son argumentation. La description de l'attitude de l'homme libre dans les propositions 67 à 73 de la quatrième

1 E, II, 13, axiome 3 : plus la surface des parties assemblées est grande, plus il est difficile « de faire que l'individu même revête une autre figure ». C'est le verbe *induere*, « revêtir », qui est utilisé et dont il faudrait interroger le sens plus précisément pour éventuellement distinguer, dans cette brève théorie des corps, le sens de « figure » de celui de « forme » que l'on trouve dans les lemmes qui suivent.

2 E, III, 17, scolie. Là aussi, il faudrait analyser plus précisément le verbe *referre*, « rendre » ou « rapporter », qui insiste sur l'origine d'où provient l'image.

3 TTP, I, 14, 16, 17.

partie de l'*Éthique* constitue peu à peu la figure de cet homme libre conduit par la raison plus que par ses passions¹. Il s'oppose à l'homme qui vit dans la servitude, ou à l'ignorant, et les lecteurs de Spinoza s'arrêtent le plus souvent sur ces deux figures pour comprendre la vie humaine et l'enjeu du processus de libération. Or, au plan théorique – celui de l'anthropologie, ce couple de figures n'indique pas tant une alternative mais deux extrêmes entre lesquels une pluralité d'états et d'attitudes sont à envisagés. Chaque homme se trouve en réalité quelque part sur ce spectre de la vie humaine et est tendu entre ces deux extrêmes, pouvant aspirer à quitter la servitude pour devenir plus libre. Au plan pratique – celui des moyens rhétoriques favorisant le processus de libération, Spinoza mobilise une pluralité de figures, ayant des rôles et des fonctionnements distincts dans l'argumentation. Plus qu'un simple exemple auquel il est fait référence pour confirmer, par l'expérience, un argument, la composition et la présentation de figures contribuent plus directement à l'argumentation, rejoignant davantage la fonction constitutive que peut avoir l'expérience².

Nous proposons de distinguer au moins trois genres de figures dans l'argumentation de Spinoza, parmi celles que nous avons mentionnées jusqu'ici³. Spinoza, lui, ne thématise pas cet usage différencié mais nous pouvons le présenter ainsi.

- Le *modèle* est une figure idéale qui donne corps à ce que l'on peut connaître de la nature humaine et de la « vraie vie » dont peuvent jouir les hommes. Dans le prologue du TRE, et plus précisément encore dans la préface de la quatrième partie de l'*Éthique*, Spinoza lui-même définit ce qu'est un modèle, selon sa genèse et sa fonction dans la vie des hommes ; nous l'avons étudié précédemment et nous pouvons nous référer aux différentes études qui ont été faites à ce propos. Il faudrait interroger son identification avec la figure du sage qui apparaît en particulier dans la cinquième partie de l'*Éthique*.
- Le *type* présente une configuration affective particulière déterminant une certaine manière de vivre. Ce sont notamment les figures qui apparaissent à la suite de la définition des affects et qui sont particulièrement présentes dans les troisième et quatrième parties de l'*Éthique* : l'ambitieux, l'avare, l'amoureux, le jaloux sont des

1 E, IV, 66, scolie. Ce scolie annonce la présentation de cette figure d'homme libre, parfois considéré au pluriel – « les hommes libres ».

2 Nous avons détaillé les fonctions de l'expérience au début du chapitre 2 sur l'approche expérientielle de la vie humaine et nous nous sommes appuyés en partie sur la typologie que propose Pierre-François Moreau, à partir de la lettre 10 de Spinoza à Simon de Vries. Cf. *Spinoza. L'expérience et l'éternité, op.cit.*, Partie II, chapitre 1 « Déterminations et limites de l'expérience ».

3 Il se peut qu'il y en ait d'autres et une étude plus approfondie de ces figures, plus largement des moyens rhétoriques dont use Spinoza, serait intéressante.

types. Spinoza précise bien qu'en réalité les hommes sont rarement déterminés par un seul affect, mais ces figures mettent en évidence plus nettement, par leurs traits caricaturaux, le fonctionnement d'un affect – sa genèse et ses effets dans la vie humaine. Elles peuvent être rapprochées des figures que l'on trouve dans les comédies¹.

- Le *personnage* est bien souvent caractérisé par une disposition affective typique mais Spinoza le présente en l'inscrivant dans une sorte de micro-récit qui met en scène l'enchaînement d'une expérience particulière et fait apparaître un problème au sein même de l'expérience. L'homme ivre qui parle librement *puis* redevient sobre et prend conscience de ses déterminations est l'un de ces personnages. Ce genre de micro-récit peut également rappeler un aspect de l'itinéraire d'un individu réel – historique, ou fictif mais connu du lecteur, tel qu'un personnage littéraire, biblique, mythologique.

Dans tous les cas, ces figures fonctionnent, c'est-à-dire qu'elles produisent des effets sur le lecteur, parce qu'elles font écho à l'expérience commune : soit à un événement particulier de l'histoire (Alexandre pendant ses conquêtes), soit à la culture commune (Ulysse auprès des sirènes), soit encore à la vie commune des hommes et à ce qu'ils peuvent vivre ou observer chez leurs semblables (être fou amoureux). Là aussi, nous renvoyons à la première partie où nous avons montré comment l'expérience peut être effectivement partagée ou bien partageable, par la communauté de vie qui caractérise les hommes. Les figures renvoient à cette expérience commune, déjà constituée au fil des événements et disposant les hommes à agir d'une certaine manière, mais elles constituent aussi une expérience à part entière, à la lecture du texte. Car Spinoza construit ces figures et les présente d'une manière singulière qui vient déplacer l'interprétation de l'expérience commune et fait vivre une nouvelle expérience, au sens d'événement, au lecteur. Pour mieux saisir ce double aspect et les effets produits par le recours aux figures, il nous faut étudier la construction de ces dernières puis expliquer en quoi consiste la « puissance » d'un texte.

¹ Spinoza connaît et se réfère plus ou moins explicitement aux comédies latines. À Amsterdam, Meyer s'intéresse au classicisme français, au théâtre de Racine mais aussi de Molière qui met en scène ce genre de figures. L'étude de ces figures pourrait laisser penser qu'il y a chez Spinoza une similitude avec la psychologie des caractères, que développent notamment l'auteur grec Théophraste puis, au XVII^e en France, La Bruyère. En réalité, la construction de ces figures et leur usage relève toujours davantage d'une psychologie des passions puisqu'il s'agit, par ce moyen rhétorique, de comprendre, voire de modifier, le fonctionnement de ces dernières.

Micro-récits et schèmes d'action : une question d'ordre

Nous l'avons compris, la manière de vivre d'un individu dépend d'un certain enchaînement en lui d'idées et d'affects, forgé au fil de l'expérience et devenu habituel, le disposant à penser et à se comporter de cette manière précise. Un seuil existentiel et le processus de libération qui peut s'ensuivre dépendent de la prise de conscience de ces déterminations, de leur compréhension et de la reconfiguration de cet enchaînement, c'est-à-dire des liens aux autres choses qui déterminent ce dernier. Or, précisément, c'est ce que semblent permettre les figures au plan rhétorique, en exposant isolément une attitude particulière, en montrant la genèse et les effets, et en proposant des schèmes d'action et de réaction alternatifs.

Henri Laux propose ainsi de comprendre l'agencement de l'existence comme un ensemble d'« unités éthiques » qu'il définit comme les « moments de sa manière d'être et d'agir, et plus souvent de pâtir »¹. L'identification de ces moments peut devenir, selon lui, le « lieu d'un nouvel agencement », à condition d'en saisir la logique pour en retirer la puissance qu'ils contiennent. Il établit une analogie entre l'interprétation d'un texte et l'accès à ces unités éthiques de l'existence. On comprend alors que celles-ci peuvent être lues et interprétées comme des signes, et que la méthode d'identification et d'interprétation de ces unités éthiques permet ou non leur compréhension véritable et leur réagencement. Les figures que nous étudions font partie de la méthode qu'élabore Spinoza pour interpréter l'existence humaine et en permettre la reconfiguration.

Les types, par leur aspect simplifié, ou stylisé, portent notre attention sur une attitude et en révèle la genèse et les effets. Nous l'avons compris avec les figures de ceux qui délirent – l'ambitieux, l'avare, l'amoureux fou, etc. L'imagination obsessionnelle d'un objet focalise leur désir et produit un attachement excessif et exclusif à cet unique objet, les opposant aux autres hommes et les conduisant à leur perte en raison du déséquilibre affectif et pratique qu'un tel attachement crée en eux. Si nous avons montré à quelle réalité renvoie ces types, à savoir des formes de vie pathologiques comme l'addiction, et si nous comprenons le rôle critique que peut avoir l'identification de ces formes de vie extrêmes, ces figures visent plus largement des tendances ou des attitudes plus ou moins prononcées qui se conjuguent avec d'autres dispositions affectives car nul n'est seulement avare ou seulement amoureux. Mais cette présentation stylisée permet de prendre conscience d'un fonctionnement affectif et de l'attitude qui peut en découler. Nous nous faisons spectateur de cette attitude, mise en scène par une

¹ Henri Laux, « La puissance réelle chez Spinoza. Sur l'effet de l'interprétation », *op.cit.*, p. 714. Comprendons « éthique » dans l'un des sens d'*èthos* en grec, à savoir le comportement.

figure. Faisant référence à l'expérience commune, soit au fait que nous avons pu observer cette attitude dans la vie mais éventuellement aussi au théâtre ou dans la littérature, Spinoza rappelle les affects que peut susciter en nous le spectacle d'un tel comportement : l'amoureux fou éveille le rire, l'avare ou l'ambitieux suscitent la haine¹. Il nous invite alors à dépasser cette attitude réactive et à comprendre le fonctionnement de ces comportements d'une « âme égale »².

Bien souvent les types s'inscrivent dans un micro-récit et deviennent des personnages en situation, se caractérisant par un bref itinéraire. Ce n'est plus seulement l'extériorité du point de vue et la focalisation de l'attention sur une attitude seule qui permettent une prise de conscience et la compréhension d'un fonctionnement affectif, mais c'est aussi l'enchaînement dans le temps de ces « unités éthiques » qui composent l'existence, ainsi que la prise en compte des circonstances de l'action, soit l'agencement complexe des causes qui déterminent une attitude. Les figures du scolie de la deuxième proposition de la troisième partie de l'*Éthique* – somnambules, homme ivre, femme bavarde – montrent bien comment la succession temporelle de différents états du corps peut être un lieu de prise de conscience. Nous l'avons montré avec le repentir qu'éprouvent ces personnages après avoir cru parler librement. C'est l'itinéraire du personnage de l'homme ivre qui est un peu plus détaillé : dans un premier temps, il parle en étant ivre et en se croyant alors libre de dire ce qu'il dit, dans un second temps, « une fois sobre (*postea sobrius*) », il réalise qu'il aurait préféré ne pas dire cela. Le récit de l'expérience des somnambules dépend d'une structure temporelle semblable : c'est « une fois éveillés (*dum vigilant*) » qu'ils s'étonnent de ce qu'ils ont fait dans le sommeil. L'étonnement comme le repentir soulignent le fait que ces personnages prennent conscience qu'ils n'étaient pas la cause de l'acte qu'ils ont réalisé, ou du moins pas la seule, dans la mesure où ils ne peuvent se considérer comme individu unifié s'ils assument seuls et entièrement les actes posés sans conscience, qu'ils regrettent ou dont ils s'étonnent. Le cas des somnambules souligne ce problème de la conscience et le fait que le moment de l'acte (première partie du récit dans les deux cas) est en fait inconscient ou seulement à demi-conscient ; « conscient » signifiant ici capable de connaître les causes de l'acte réalisé.

Ces micro-récits renvoient à une expérience que l'on a pu faire ou que l'on peut facilement imaginer et considérer comme vraisemblable. Mais, au sein même de l'expérience, une telle prise de conscience suppose que soit saisie la continuité de l'itinéraire afin que soient perçues les contradictions de l'expérience que l'on en fait ; ce qui n'est pas toujours aussi

1 E, IV, 44, scolie.

2 E, III, 2, scolie.

évident. La référence à Alexandre dans la préface du TTP fait apparaître la contradiction de ses croyances et l'inconstance de son attitude, relativement au changement des circonstances – Alexandre ne s'en remet « superstitieusement » aux devins que lorsqu'il est en difficulté et subit la défaite¹ – mais lui-même n'a pas forcément conscience de cette inconstance ni de ce qui détermine son attitude. Le micro-récit de ces personnages permet justement d'avoir sous les yeux, et de percevoir d'un coup d'œil², l'unité de cette succession d'états et les contradictions de l'expérience. En termes rhétoriques, on pourrait analyser ces micro-récits comme des hypotyposes qui « donnent à voir » (selon la définition qu'en donne Quintilien³) et à vivre en un certain sens, puisque le lecteur est amené à faire lui-même cette expérience de prise de conscience du caractère déterminé de ses actes. Ce lien entre l'expérience relatée ou mise en scène et l'expérience que le lecteur est amené à faire lui-même dépend du statut paradoxal de la singularité de ces figures.

Il s'agit en effet d'une singularité paradoxale et fictive – celle de personnages précisés, puisqu'il faut que ces figures soient suffisamment déterminées pour qu'on se les représente et qu'elles renvoient bien à une expérience vécue ou possible, partagée ou partageable, et en même temps suffisamment anonymes pour pouvoir être appropriées par chacun et incarner un problème général, commun à tous les hommes, ou du moins qui peut concerner tous les hommes. En ce sens, on pourrait considérer le « je », narrateur du TRE, comme étant une sorte de personnage : il s'inscrit dans un récit qui articule différents moments et permet d'avoir un point de vue rétrospectif assez vaste sur les événements vécus et leurs circonstances. Il permet surtout cette singularité paradoxale qui, en devenant suffisamment anonyme, autorise le lecteur à se l'approprier et à en faire une part déterminante de sa propre expérience. La singularité des personnages historiques, comme Alexandre, ou de manière plus anecdotique le poète espagnol, serait-elle alors excessive et empêcherait-elle l'appropriation ou la généralisation ? Dans les deux cas, Spinoza prend soin de relier la référence des personnes réelles à un cas de figure plus général, comme pour contrebalancer la singularité excessive et restaurer une singularité anonyme, du personnage. Alexandre est un exemple de superstition

1 TTP, préface, 4.

2 Spinoza veille régulièrement dans l'*Éthique* à cette possibilité pour le lecteur d'avoir une vue synthétique de l'analyse qu'il propose. Voir notamment l'introduction de l'appendice d'E, IV.

3 Quintilien, *Institution oratoire*, XI, 2, 26 : « Cicéron dit qu'elle place les choses sous nos yeux ; (...) d'autres (...) la définissent comme une représentation proposée en des termes si expressifs que l'on croit voir plutôt qu'entendre ». Ce dernier aspect de définition est particulièrement intéressant si l'on pense que les images et les mots sont tous deux des mouvements corporels chez Spinoza.

parmi une multitude d'autres et l'amnésie du poète espagnol peut être rapprochée de ce que vit chacun en devenant adulte et en oubliant qu'il a été enfant.

Enfin la singularité fictionnelle est liée au fait que c'est en définitive Spinoza qui invente ces personnages, même s'il le fait à partir de l'expérience commune et pour mieux expliquer ce que tout un chacun est susceptible de vivre. Au sein de son argumentation, dans le contexte de sa philosophie et selon la façon dont il s'y réfère, les figures évoquées deviennent spinoziennes. L'homme ivre que décrit Spinoza est singulier en tant qu'il prend sens chez Spinoza, qu'il incarne un problème spinoziste¹ et s'inscrit dans la démarche globale de Spinoza qui consiste à donner au lecteur les moyens de réformer son entendement, son affectivité et sa manière de vivre.

En effet, les figures permettent enfin de proposer un autre ordre à nos pensées et affects. La reconfiguration des croyances et de l'affectivité du lecteur constitue l'ultime fonction des figures et dépend des deux autres fonctions – l'identifications et la compréhension des unités éthiques de notre existence –, car la réinterprétation des expériences communes problématiques, leur compréhension plus adéquate, permet déjà un ré-ordonnement de nos idées et affects. Mais la fonction du modèle consiste également à proposer un autre schème d'action, une autre manière de vivre, que le lecteur s'approprie d'autant mieux qu'il est présenté à travers cette figure de l'homme libre, en situation – face aux dangers de la vie² ou bien avec les ignorants qui cherchent à le flatter³. Dans la cinquième partie de *l'Éthique*, lorsque Spinoza suggère une méthode à appliquer pour vaincre les passions qui entravent notre puissance d'agir et nuisent à la véritable utilité de la vie commune, il propose de reproduire, par l'imagination, ce même ordre que la figure de l'homme libre condense : se représenter les dangers ordinaires de la vie ou les offenses des hommes puis la réaction adéquate à avoir. Cet effort d'imagination consiste à *se* représenter soi-même dans cette situation. La figure de l'homme libre est donc une médiation dans le rapport à soi et à son existence, permettant au lecteur d'imiter une nouvelle attitude, ce qui revient à intégrer ou incorporer, un nouvel enchaînement d'idées et d'affects structurant sa manière de vivre selon un ordre plus rationnel. Tout en mobilisant l'imagination, ces figures conduisent donc à vivre selon la raison.

1 On pourrait distinguer l'homme ivre spinoziste de l'homme ivre auquel Leibniz a recours, au sein d'une petite histoire là aussi, pour discuter la première *Méditation* de Descartes. Chacun des deux « hommes ivres » joue un rôle particulier dans la philosophie et l'argumentation de Spinoza et de Leibniz. Voir Michaël Devaux dans « L'imaginaire et le réel dans la métaphysique réelle de Leibniz : rêve, être d'imagination et phénomène réel », *Les facultés de l'âme à l'âge classique*, Chantal Jaquet et Tamas Pavlovits (dir.), Publications de la Sorbonne, Paris, 2006.

2 E, IV, 69 : « La vertu de l'homme libre se montre aussi grande à décliner les dangers qu'à en triompher. »

3 E, IV, 70 : « L'homme libre qui vit parmi les ignorants s'emploie autant qu'il peut à décliner leurs bienfaits. »

Spinoza ne se contente pas d'expliquer le fonctionnement des affects et d'indiquer les préceptes de la raison selon lesquels ordonner nos affects. Il assure déjà les conditions concrètes de ce réagencement en donnant à son texte la structure susceptible de produire des effets affectifs et non seulement des idées vraies.

Puissance du texte

Cette dimension rhétorique du texte, dont il faudrait étudier les autres éléments, tient compte des conditions de modification de soi pour une véritable et durable libération – conditions que Spinoza lui-même explique et met en œuvre.

Les idées vraies en tant que telles ne suffisent pas à réformer l'entendement. D'une part, ce que l'idée fautive, c'est-à-dire partielle, a de positif demeure avec une certaine force si bien que

« Rien de ce qu'a de positif une idée fautive n'est supprimé par la présence du vrai en tant que vrai. »¹

Cette première proposition de la quatrième partie de l'*Éthique* explique que la servitude consiste notamment à voir le meilleur et faire pourtant le pire. Nous avons expliqué la puissance des passions et les mécanismes de renforcement des dispositions devenues habituelles et des liens d'attachement structurant l'existence. Dès lors, un processus de libération passant par un effort de compréhension ne peut véritablement avoir lieu et durer dans ses effets que par un jeu des affects. Il s'agit d'opposer aux passions d'autres affects suffisamment puissants et ordonnés selon l'ordre de l'intellect. On comprend alors le double recours à l'expérience qui est susceptible d'affecter les hommes. En mobilisant les figures des somnambules, de l'homme ivre, etc. au début de la troisième partie de l'*Éthique*, Spinoza oppose l'expérience à l'expérience. Il oppose la référence, construite et interprétée, de l'expérience de ces figures à l'expérience sur laquelle disent se fonder ceux qui croient que c'est par un libre décret que l'on agit². Seule cette confrontation expérientielle peut introduire un flottement dans l'âme, faire douter de ses préjugés et initier un possible seuil existentiel, ou au moins cognitif ici. Ensuite, Spinoza propose de nouvelles expériences en particulier lorsqu'il présente avec cohérence et de manière assez synthétique l'attitude de l'homme libre. On peut faire l'expérience d'un nouvel

1 E, IV, 1.

2 E, III, 2, scolie.

ordre cognitif et affectif en suivant les propositions de la fin de la quatrième partie de l'*Éthique* puis les chapitres de l'appendice qui entendent résumer ces préceptes de vie.

C'est alors la lecture même de ce texte qui fait office d'expérience déterminante, c'est-à-dire d'événement susceptible de disposer en nous une autre manière de penser, d'être affecté et en définitive d'agir, susceptible plus précisément de susciter et/ou d'accompagner un seuil existentiel et un processus de libération. En cela, nous pouvons dire qu'une certaine lecture du texte, en tant que seuil existentiel, engage, comme nous l'avons montré précédemment. Autrement dit, du point de vue ontologique, elle détermine chez le lecteur de nouvelles dispositions affectives et cognitives et, du point de vue existentiel, elle appelle à une fidélité envers l'événement vécu qu'est cette lecture. Yves Citton reprend l'analyse de l'événement que propose Alain Badiou afin d'expliquer cette fidélité à laquelle l'interprétation du texte appelle, comme la manière dont on vit un événement appelle à être fidèle à cette expérience, configurant notre attitude en réponse à ce qui y a été vécu et compris¹. Dans une perspective spinoziste, cela revient à étudier la « puissance » du texte, c'est-à-dire sa capacité à produire des effets.

Seulement, une affection dépendant de la nature du corps extérieur autant que de la nature du corps affecté, et de l'état dans lequel il se trouve au moment où il est affecté, un texte n'aura pas la même puissance selon la lecture que l'on en fait. Les effets existentiels que nous ébauchons ici ne sont possibles que par l'intermédiaire d'une lecture attentive, c'est-à-dire dans laquelle le lecteur s'implique déjà, avec une certaine disponibilité au changement. À plusieurs reprises Spinoza fait appel à l'attention du lecteur, l'interpellant en deuxième personne et soulignant le fait qu'une réelle compréhension, qui modifie effectivement ses croyances, n'est possible que s'il fait cet effort d'attention. Or, on peut là aussi rapprocher l'attitude interprétative à l'égard du texte de l'attitude à avoir à l'égard de l'expérience. Nous avons expliqué le problème de la résistance à l'expérience et la difficulté que peuvent avoir les hommes à se laisser interpeller et remettre en question par l'expérience. Au contraire, si le narrateur du TRE prend conscience de ses préjugés à propos de la nature des choses et de son état, s'il peut constater ce que l'expérience lui a « appris », c'est aussi qu'il y a prêté attention. La lecture du texte, en tant qu'objet d'expérience possible, dépend donc semblablement de l'attention et de la disponibilité du lecteur à se laisser interpeller. Les références à Chladenius et à Gadamer qu'Yves Citton mobilise dans son étude des effets de la lecture et de l'interprétation, vont également dans ce sens :

¹ Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?* Éditions Amsterdam, Paris, 2007, chapitre 13.

« un texte ne « vit » de la vie de ses lecteurs que dans la mesure où il *produit* à travers eux *des effets*, dans la mesure donc où il contribue à ce qui les fait *agir*. Toute lecture est actualisante, dès lors qu'elle nous pousse à certains *actes*, qui sont autant les actes du texte que les nôtres. »¹

Yves Citton distingue cette lecture vivante, qui vivifie le texte et permet de s'approcher soi-même d'une vie vraie, d'une lecture seulement « historicisante et positiviste » où le lecteur s'engage moins personnellement et se prête moins facilement à une expérience prenant une dimension existentielle pour lui. L'attention que Spinoza sollicite de manière répétée auprès de son lecteur engage ce dernier à une lecture vivante, dans la mesure où la deuxième personne contribue à cette interpellation personnelle, et où la première personne, du singulier ou du pluriel, engage Spinoza lui-même, à titre singulier, en tant qu'auteur, ou au titre d'homme parmi les hommes. On retrouve le compagnonnage que nous évoquions juste avant et qui se joue ici à travers la relation textuelle, de l'écriture et de la lecture, dans laquelle s'engagent le philosophe et son lecteur.

Dans cette perspective, nous pouvons conclure en revenant sur la dimension existentielle de l'œuvre de Spinoza. Cela consiste certes, pour Spinoza, à prendre en compte le point de vue qu'ont les hommes eux-mêmes sur leur propre existence et à expliquer des expériences de la vie humaine où le rapport à soi et à son existence propre est en jeu, comme dans ces moments de seuil que nous avons étudiés. Mais cette dimension existentielle de la philosophie de Spinoza s'éprouve également par les effets qu'elle vise et peut produire chez le lecteur, à savoir modifier son propre rapport à soi et à son existence. On peut voir là le « dessein » que poursuit Spinoza et auquel il se réfère régulièrement pour justifier l'ordre et la délimitation de son argumentation.

1 *Ibid.*

CONCLUSION

La question « comment vivre ? » suppose un certain rapport à soi et à son existence, ainsi qu'un processus de libération par lequel les individus se représentent eux-mêmes comme sujets autonomes de leur propre vie, le devenant peu à peu et en un certain sens. Cette dimension existentielle de la vie humaine invite à reconsidérer la signification et les modalités de la subjectivité et de la liberté individuelle ; ce qui peut permettre de lire sous un jour nouveau l'œuvre de Spinoza. L'ontologie des relations est insuffisante pour comprendre une vie humaine singulière, particulièrement quand celle-ci traverse des seuils existentiels où se révèle la puissance propre d'un sujet qui en fait l'expérience de manière réflexive et est en mesure de s'orienter, de reconfigurer son existence. Mais suivre sa philosophie suppose néanmoins de prendre en compte l'irréductibilité des relations qui déterminent la vie humaine et structurent l'existence de chacun. Il n'est pas possible de penser la liberté ni l'itinéraire singulier qui y conduit indépendamment de ces relations, et plus particulièrement des relations aux autres hommes. La question « comment vivre » est en réalité d'emblée collective, et cela, en plusieurs sens.

1. Comment vivre ? Une question collective

L'itinéraire qui conduit un individu à considérer sa propre existence et à interroger sa manière de vivre dépend d'un ensemble de relations déterminantes et émerge dans un contexte socio-politique et culturel donné. En effet, un tel questionnement suppose que ce soit déjà développée une certaine complexité chez un individu capable de se rapporter à *lui-même*, comme à *un* individu *singulier*, capable aussi, par conséquent, de vivre une remise en question sans rupture radicale. Un certain nombre d'expériences vécues et de liens déterminants, en particulier avec les autres hommes, ont ainsi configuré ce qui caractérise l'individu en question et ont assuré en lui une constance minimale, au sens de continuité de son existence propre.

De plus, la représentation que cet individu a de lui-même et la manière dont se pose pour lui la question du « comment vivre ? » dépendent d'une langue, d'une culture, de questionnements communs aux autres hommes avec lesquels il vit. Ce qui est tout à fait singulier et nouveau pour celui qui le vit, au moment d'un seuil existentiel, c'est cette *expérience* de soi et du rapport à sa propre existence. Mais la façon dont cette expérience est vécue, les formes qu'elle prend ou encore l'interprétation que l'on en donne sont médiatisées par ce contexte commun. Il en est de même pour les réponses qu'apporte, ou la voie

qu'emprunte l'individu qui traverse ce seuil existentiel et s'engage dans une nouvelle manière de vivre, reconfigure les relations qui structurent son existence. La société et la culture commune véhiculent les figures et modèles qui orientent les parcours singuliers ; elles offrent des cadres d'engagement et disposent même à des attitudes et manières de penser qui semblent concourir au processus de libération.

Mais pour que les relations constitutives du sujet et de son existence, ainsi que les structures politiques, sociales et culturelles, soient effectivement un soutien à un parcours singulier de libération et ne deviennent pas une source de déterminations hétéronomes entravant une réelle libération, il faut que ces relations et institutions elles-mêmes soient libres, c'est-à-dire conviennent avec la nature et l'utilité des hommes. Or, un État vraiment libre, capable d'instaurer une véritable concorde entre les hommes, ne peut être constitué que par une multitude libre, c'est-à-dire par des hommes qui se sont libérés, ou du moins se sont engagés ensemble dans un mouvement de libération et aspirent à cette authentique liberté qui ne consiste pas à suivre ses passions. Autrement dit, la question « comment vivre ? » est collective en tant qu'elle se pose collectivement et émerge dans un moment de seuil existentiel vécu à plusieurs – pas nécessairement avec tous les membres d'une même société mais avec le plus possible d'entre eux.

D'une part, l'action commune dispose elle-même à un « *habitus* de liberté », comme le suggère François Zourabichvili en étudiant la manière dont une multitude libre est en mesure d'instituer les conditions d'une véritable concorde après s'être constituée elle-même dans une lutte pour l'indépendance, ou pour assurer des conditions de vie favorables. La délibération collective qui vise cette institution de règles de vie commune permet de dépasser les limites cognitives et affectives de chacun. Car la puissance des hommes est décuplée quand ils s'associent, non seulement en tant que force permettant de résister aux dangers ordinaires de la vie et de subvenir à ses besoins, mais aussi au sens le plus proprement humain de la puissance, à savoir la puissance de penser et de conduire sa vie selon les préceptes de la raison. Les hommes « s'affinent en délibérant, en écoutant et en discutant » et dépassent ce qui détermine leur complexion passionnée et souvent ignorante¹.

D'autre part, ce questionnement collectif et l'institution commune de règles de vie partagées engagent chacun dans un processus de libération auquel il adhérera d'autant plus qu'il vivra ce moment de seuil et qu'il aura contribué à cette réorientation de la vie commune. Autrement dit, il consentira à obéir par « amour de la liberté » et non par crainte des menaces

1 TP, IX, 14.

ou par espoir des bienfaits dont use l'État pour assurer sa stabilité face à des hommes passionnés.

Action commune et délibération initient et soutiennent une dynamique par laquelle les individus comme les institutions communes se laissent remettre en cause. Si un cadre de vie doit être stabilisé et un équilibre individuel trouvé, c'est le maintien de cette dynamique, animée par la question « comment vivre ? », qui permet que le processus de libération ne se fige pas ni ne s'épuise. Plus précisément, cette dynamique dépend du *désir* de liberté qui sous-tend cette question du « comment vivre », oriente aussi bien la puissance du collectif que celle des individus, et détermine les relations de ces derniers. Indépendamment des moments de seuils existentiels collectifs, qui sont vécus dans des circonstances particulières de la vie d'une société, ou d'une communauté d'hommes, c'est lorsque la vie commune est structurée autour de ce désir que les différents individus, au fil de leur parcours de vie singulier et au sein de la relation qu'ils ont aux autres, peuvent à la fois rejoindre ce questionnement collectif et se l'approprier au niveau de leur propre existence.

Cette dimension collective du questionnement existentiel et du processus de libération, ainsi que la dimension relationnelle de la liberté, sont réinterrogés aujourd'hui à travers deux notions qui ont émergé autant dans des mouvements politiques et sociaux d'émancipation que dans les débats académiques : la notion d' « autonomie relationnelle » développée notamment par des mouvements et théories féministes¹, et la notion d' « *empowerment* », née avec la lutte noire-américaine pour la reconnaissance des droits de cette population, et disséminée à présent dans de nombreux domaines, sociaux, politiques, culturels. La question ici n'est pas d'expliquer ou de discuter ces notions² bien que certaines de leurs acceptions pourraient compléter notre étude et en indiquer des issues pratiques, mais ce qui nous intéresse pour le moment réside dans les conditions d'émergence de ces notions ainsi que le statut et l'orientation critique qu'elles ont. Les convoquer ici permet de remettre en perspective ce que nous avons étudié jusque-là. Dans les deux cas, ces notions apparaissent au sein d'un mouvement collectif de libération qui rassemble une partie de la population se caractérisant par le fait que des individus éprouvent une entrave à leur puissance propre et reconnaissent l'asservissement qui caractérise leur état.

1 Catriona Mackenzie et Natalie Stoljar (dir.), *Relational Autonomy. Feminist perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, New York, Oxford, New York University Press, 2000. Les chapitres 5 à 7 sont particulièrement intéressants pour éclairer notre approche où le rapport à soi, médiatisé par la relation aux autres et le contexte politico-socio-culturel, est central.

2 Certains lecteur et lectrices de Spinoza ont tenté de donner sens à ces notions à partir de la philosophie de ce dernier. Cf. Aurelia Armstrong, Keith Green, Andrea Sangiacomo, *Spinoza and Relational Autonomy: Being with Others. op.cit.*

Or, dans les deux cas également, ces notions indiquent une voie positive pour libérer leur puissance mais surtout vivre autrement. Les mouvements et théories féministes, tout en refusant la conception dominante d'une autonomie individualiste, assumée par un agent soi-disant rationnel et autosuffisant, n'abandonnent pas pour autant l'idée, et même l'idéal d'autonomie. Il faut certes repenser l'autonomie et, pour cela, prendre en compte ses déterminations relationnelles mais aussi ré-interroger la valeur des relations – en tant qu'elles sont constitutives de l'existence et structurantes pour l'individu. Mais il n'est pas question de renoncer à cette liberté visée – elle est même le but de ces mouvements et de ce questionnement commun. De même, l'idée d'*empowerment* implique la conscience d'une vulnérabilité mais vise à faire reconnaître et à développer une puissance propre, à agir et à connaître par soi-même – et non pas à revendiquer un pouvoir. On peut parler d'une dimension critique positive au sens où la critique d'une organisation sociale et politique, ainsi que la remise en cause de la forme de vie qui en dépend, se fondent sur la mise au jour d'une aspiration à vivre autrement, à être plus libre, et sur le déploiement effectif de la puissance qui y conduit. L'étude de la vie humaine que propose Spinoza a cette même vocation critique, au plan politique comme au plan éthique.

2. Une politique et une éthique du désir de vie vraie

Si l'approche spinoziste de la vie humaine peut constituer une nouvelle voie mais aussi proposer une nouvelle attitude quant à la question des formes de vie, c'est d'abord par la manière dont Spinoza articule une approche structurelle et une approche expérientielle de la vie humaine ; c'est ensuite par sa prise en compte de la dimension existentielle de cette vie, expliquant dans quelles conditions nous nous posons, en tant qu'hommes et citoyens, cette question du « comment vivre » ; c'est enfin par l'orientation qu'il donne à la valeur critique d'une telle étude. De nombreuses réflexions sur les formes de vie ont soit une valeur discriminante (déterminer ce qui relève de l'humain et ce qui en est exclu), soit une valeur critique, au sens négatif, ou contestataire (identifier et dénoncer les formes de vie aliénantes ou misérables). Les valeurs ne sont pas absolues dans la conception spinoziste et n'ont de sens que relativement à la puissance des hommes et à son possible déploiement en vue de la liberté. Le moment critique d'un seuil existentiel, comme de la philosophie elle-même quand se pose la question du « comment vivre », dépend de la mise au jour conjointe de la manière de vivre à *modifier* et de la manière de vivre à *instituer*, ou à *désirer*. Et, loin d'être seulement théorique, cette appréhension qualitative, ou polarisée, de différentes manières a d'emblée des effets

pratiques, disposant les hommes à désirer effectivement la vraie vie qui est envisagée à ce moment-là.

L'éthique et la politique qui découlent d'une telle conception de la vie humaine consistent avant tout à entretenir et renforcer ce désir, en soutenant un développement de la puissance de chacun et de l'association des hommes entre eux, selon les préceptes de la raison, et en cultivant l'« amour de la liberté ». L'imagination est alors indispensable, par sa puissance de reconfiguration affective et sa capacité de présentification de ce qui accroît notre puissance. N'avoir à l'esprit plus que la liberté elle-même et non les objets de nos attachements. Enchaîner en nous ce qui pourrait structurer une vie authentiquement humaine, procurant une joie durable, et non se laisser affecter et « balloter » au gré de la fortune souvent malheureuse, ou du moins fluctuante. Sans doute est-ce alors une responsabilité que nous avons, en tant qu'hommes et, plus précisément en tant que citoyens d'une communauté particulière d'hommes, que de concevoir d'*autres* manières de vivre, une meilleure manière de vivre en vue de cette vraie vie et de cette joie souveraine. Et si la responsabilité est elle aussi fictionnelle, l'imaginer peut pourtant nous disposer à agir en ce sens.

Bibliographie

Instruments de travail

La Bible de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956.

Westphal Alexandre, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Paris, Empreinte Temps présent, (1960), 2004.

Encyclopaedia Universalis.

- Canto-Sperber Monique, « Bien, philosophie ».
- Ricœur Paul, « Aliénation ».
- Ladrière Jean, « Système, épistémologie ».
- Delattre Pierre, « Structure et fonction dans la théorie des systèmes ».

Œuvres de Spinoza

Spinoza, *Opera*, Carl Winters Universitäts Buchhandlung, hrg. v. Carl Gebhardt, Heidelberg, 4 vol., 1924.

- *Court traité*, Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1964.

- *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. de Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1964.

- *Traité théologico-politique*, édition Fokke Akkerman, Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

- *Éthique*, Bernard Pautrat (trad.), Éditions du Seuil, 1988, réédition en Points Essais, 2014.

- *Traité politique*, édition Omero Proietti, Charles Ramond (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

- Correspondance, Maxime Rovere (trad.), Garnier Flammarion, 2010.

Nous faisons également référence à la traduction anglaise d'Edwin Curley : *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 1 and 2, Princeton, Princeton University Press, 1985 et 2016.

Ouvrages et articles sur Spinoza

Abensour Miguel, « Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire », *Astériorion* (en ligne), 13 | 2015.

Balibar Etienne, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, (1985) 2014.

- *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014.

- « Spinoza : from individuality to transindividuality », Delft, Eburon, 1997.

Blancher Marion, « L'addiction et la difficulté de vivre la relation » et « Du lien pathologique dans l'addiction à une possible autonomie dans la relation », *Implications philosophiques* (en ligne), mai 2017.

- « Cette image qui me lie ou bien m'obsède. Dépendances imaginaires, entre amour et pornographie. », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, Catherine Fino (dir.), à paraître.

Bove Laurent, *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

- « La servitude, objet paradoxal du désir », in *Revue de l'enseignement philosophique*, 34, 1984/6, pp. 33-42.
- « L'habitude, activité fondatrice de l'existence actuelle dans la philosophie de Spinoza », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1991/1, N°18.
- « Du complexe au commun : quelques réflexions sur la « prudence » et la « libre nécessité » spinoziste », in Paul Bourguine *et al.*, *Déterminismes et complexités : du physique à l'éthique*, La Découverte, 2008, pp. 363-376.

Bove Laurent (dir.), *La recta ratio : critique et spinoziste ? Mélanges en l'honneur de Bernard Rousset*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999.

Çankaya Eksen Gaye, *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique de générosité*, Classiques Garnier, Paris, 2017.

Carlisle Clare, « Spinoza's *Acquiescentia* », *Journal of the History of Philosophy*, 2017/2, N°55, pp. 209-236.

Citton Yves, Lordon Frédéric (dir.), *Spinoza et les sciences sociales : de la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

De Bastiani Marta Libertà, « Hobbes et Spinoza lecteurs de Tacite : histoire et politique », *Astérion* (en ligne), 23 | 2020.

Delassus Eric, « La notion de personne dans l'*Éthique* de Spinoza », *Revue de l'enseignement philosophique*, 2009/6, 59^e année, pp. 21-37.

Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, (1991) 2013.

Della Rocca Michael, « Getting his hands dirty: Spinoza's criticism of the rebel », in Yithzak Melamed, Michael Rosenthal (dir.), *Spinoza's 'Theological-Political Treatise': A Critical Guide*, *Cambridge Critical Guides*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp.168-191.

Domínguez Atilano, « La morale de Spinoza et le salut par la foi », *La Revue Philosophique de Louvain*, 1980, N° 78.

Giancotti Emilia, « Théorie et pratique de la liberté au jour de l'ontologie spinoziste : notes pour une discussion », *Spinoza : issues and directions. Proceedings of the Chicago Spinoza conference* (1986), Pierre-François Moreau, Edwin Curley (dir.), Leiden, New-York, Copenhagen, Brill, 1990.

Devaux Michaël, « L'imaginaire et le réel dans la métaphysique réelle de Leibniz : rêve, être d'imagination et phénomène réel », *Les facultés de l'âme à l'âge classique*, Chantal Jaquet et Tamas Pavlovits (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.

Gillot Pascale, « Le conatus entre principe d'inertie et principe d'individuation. Sur l'origine mécanique d'un concept de l'ontologie spinoziste », *Dix-septième siècle*, 2004/1, N° 222, pp.51-73.

Gramusset-Piquois Blanche, *Puissance de Dieu, pouvoir des hommes. Théologie et politique chez Hobbes et Spinoza*, Thèse de doctorat soutenue à Lyon le 30 septembre 2021.

Gueroult Martial, *Spinoza. 1. Dieu (Éthique I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

- *Spinoza 2. L'Âme (Éthique II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

Hervet Céline, *De l'imagination à l'entendement : la puissance du langage chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

Henry Julie, *Spinoza, une anthropologie éthique : variations affectives et historicité de l'existence*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

- *L'éthique spinoziste comme devenir. Variations affectives et temporalité de l'existence*, thèse de doctorat soutenue à l'ENS de Lyon, le 29 juin 2013.

Israël Nicolas, *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Paris, Payot, 2001.

Jaquet Chantal, *Le corps*, Paris, PUF, 2001.

- *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004.

- *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.

- « L'essence de l'amour dans *Les Dialogues d'amour* de Léon l'Hébreu et dans le *Court Traité* », in Saverio Ansaldi (dir.), *Spinoza et la Renaissance*, Paris, PUPS, 2007.

Jaquet Chantal, Sévérac Pascal, Suhamy Ariel (dir.), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Paris, Kimé, 2003.

- *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Etienne, Publications de l'université de Saint-Etienne, 2005.

- *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

- *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, Paris, Éditions Hermann, 2009.

Jaquet Chantal, Moreau Pierre-François (dir.), *Spinoza transalpin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.

Kisner Matthew, *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Kisner Matthew, Youpa Andrew, *Essays on Spinoza's Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Koistinen Olli, Murthy Viren, *Weakness of will in Spinoza's theory of human motivation*, Milwaukee, North American Spinoza Society, 1996.

Lagrée Jacqueline, « Régler sa vie *more geometrico* : Spinoza », (en ligne), 2012 ; halshs-00695545

- « Spinoza (1632-1677) : la voie de la liberté et de la béatitude » et « Le stoïcisme grec et romain : cohérence, maîtrise de soi et vie heureuse », in Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, 2001.
- *Le médecin, le malade et le philosophe*, Rennes, PUR, 2017.

Lantoine, Jacques-Louis, *L'Intelligence de la pratique : le concept de disposition chez Spinoza*, ENS Éditions, Lyon, 2019.

- *L'agent automate. Le concept de disposition chez Spinoza*, Thèse de doctorat, soutenue à l'ENS de Lyon le 25 novembre 2016.

Laux Henri, *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993.

- « La puissance réelle chez Spinoza. Sur l'effet de l'interprétation », *Archives de Philosophie*, 2001/4, N° 64, p.709-719.

Lebuffe, Michael, *From bondage to freedom: Spinoza on human excellence*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Levy Lia, *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Assen, Van Gorcum, 2000.

- « Chose et subjectivité dans l'Éthique de Spinoza », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1998, N° 82.

Lloyd Genevieve, *Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994.

Lordon Frédéric, *Imperium : structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015.

Manzini Frédéric, *Spinoza, une lecture d'Aristote*, Paris, PUF, 2009.

Matheron Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, (1969) 1988.

- *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.
- *Anthropologie et Politique au XVIIe siècle. Études sur Spinoza*, Vrin, Paris, 1986.
- *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

Melamed Yithzak, « Spinoza's Anti-Humanism: An Outline », in Carlos Fraenkel, Dario Perinetti, Justin E.H Smith (dir.), *The Rationalists between Tradition and Innovation*, Dordrecht, Springer, 2011.

- Moreau Pierre-François, *Spinoza : l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, (1994) 2009.
- *Spinoza : État et religion*, Lyon, ENS Éditions, 2005.
 - *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2003, 2007.
 - *Théorie et critique des passions. Les passions antiques et médiévales. Vol.1*, avec Besnier Bernard, Renault Laurence, Paris, PUF, 2015
 - *Théorie et critique des passions. Les passions à l'âge classique, Vol.2*, Paris, PUF, (2006), 2015
- Morfinio Vittorio, *Le Temps de la multitude*, Paris, Ed. Amsterdam, 2010.
- « Ontologie de la relation et matérialisme de la contingence », *Actuel Marx*, 2003, N°18.
- Nadler Steven, *Spinoza*, Paris, Éditions Bayard, 2003.
- Renz Ursula, *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2010.
- « Self-Knowledge as a Personal Achievement », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol.117, 2017/3, pp. 253-272.
 - « Y a-t-il une forme de vie humaine chez Spinoza ? », *Astérion* (en ligne), 19 | 2018.
 - « Le bien de l'homme chez Spinoza : vers un existentialisme positif », *Astérion* (en ligne), 23 | 2020.
- Renz Ursula (dir.), *Self-Knowledge. A History*, New York, Oxford University Press, 2016.
- Sangiaco Andrea, « The Ontology of Determination: From Descartes to Spinoza », *Science in Context*, 2015/4, N°28, pp.515-543.
- Séverac Pascal, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Champion Classiques, (2005) 2021.
- *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, 2011.
 - *Renaître, enfance et éducation à partir de Spinoza*, Paris, Hermann, 2021.
- Shapiro Lisa, « Self-Consciousness and Consciousness of Self: Spinoza on Desire and Pride », in Martina Reuter, Frans Svensson (dir.), *Mind, Body, and Morality. New Perspectives on Descartes and Spinoza*, Londres, New-York, Routledge, 2021.
- Spector Céline, « Le spinozisme politique aujourd'hui », *Esprit*, mai 2007.
- Steinberg Justin, « Spinoza on Civil Liberation », *Journal of the History of Philosophy*, Vol.47, 2009/1.
- « Spinoza on Bodies Politic and Civil Agreement », Aurelia Armstrong, Keith Green, Andrea Sangiacomo (dir.), *Spinoza and Relational Autonomy: Being with Others*, Edinburgh University Press, 2019, pp.132-148.
- Tosel André, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Toto Francesco, « Spinoza et la théorie de la reconnaissance », XI Coloquio internacional Spinoza, Rio de Janeiro, 16-21 novembre 2014.

- « La théorie de l'estime de Descartes et Spinoza. *Passions de l'âme et Éthique* », in Raffaele Carbone, Antonella Del Prete (dir.), *Chemins du cartésianisme*, Paris, Classiques Garnier, 2017, pp. 127-161.
- « Humilité et pénitence chez Malebranche et Spinoza. Racines théologiques d'une différence éthique », in Raffaele Carbone, Chantal Jaquet, Pierre-François Moreau (dir.), *Spinoza - Malebranche. A la croisée des interprétations*, Lyon, ENS Éditions, 2019, pp. 111-135.

Vinciguerra Lorenzo, *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

- « Les trois liens anthropologiques. Prolégomènes spinozistes à la question de l'homme », *L'Homme* 2009/3, N° 191, pp. 7-26.

Yakira Elhanan, « Spinoza et le problème de l'intentionnalité ». *Philosophiques*, 2002/1, N°29, pp. 139-146.

Zac Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963.

Zourabichvili François, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002.

Zweerman Theo, *L'introduction à la philosophie selon Spinoza. Une analyse structurelle de l'introduction du Traité de la Réforme de l'entendement, suivie d'un commentaire de ce texte*, Van Gorcum, Assem Maastricht, Presses Universitaires de Louvain, 1993.

Œuvres classiques

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Jules Tricot (trad.), Paris, Vrin, 1959.

- *Rhétorique*, André Wartelle, Médéric Dufour (trad.), Paris, Gallimard, 1998.

Bachelard Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1973.

- *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin (1938) 2000.

Boèce, *La consolation de philosophie*, Jean-Yves Guillaumin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Canguilhem Georges, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, (1943-1966), 2013.

- *La Connaissance de la vie*, Paris, Hachette, 1952.

Cicéron, *Laelius, de amicitia, Œuvres philosophiques majeures : De la Vieillesse, de l'Amitié*, Jean-Baptiste Gallon-la-Bastide (trad.), 2019.

Dante, Allighieri, *La vita nuova*, Renée de Ceccatti (trad.), Points, Poésie, (environ 1300) 2019.

Descartes René, *Œuvres philosophiques*, édition établie, présentée et annotée par Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, 1963-1973 ; édition corrigée par Denis Moreau, Paris, Classiques Garnier, 2010.

Érasme, *Les Adages*, Jean-Christophe Saladin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2011.

- Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, (1966) 1992.
- *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, (1976) 1994.
 - « La vie, l'expérience et la science », *Revue de métaphysique et de morale*, 1985, 90^e année, N°1 : Canguilhem.
- Heidegger Martin, *Introduction à la recherche phénoménologique*, Alain Boutot (trad.), Paris, Gallimard, (1921/1922) 2013.
- *Être et Temps*, François Vezin (trad.), Paris, Gallimard, (1927) 1986.
- Hegel G.W. Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Jean-François Kervégan (ed.), Paris, PUF, 2013.
- Hobbes Thomas, *Léviathan*, François Tricaud (ed.), Paris, Dalloz, 1999.
- La Boétie Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, La République des Lettres, 2021.
- Lipse Juste, *La Constance*, Jacqueline Lagrée (trad.), Paris, Classiques Garnier, 2016.
- Machiavel Nicolas, *Le Prince*, Yves Lévy (trad.), Paris, Garnier Flammarion, (1532) 1980.
- Marx Karl, *Manuscrits de 1844 : économie politique et philosophie*, Jacques-Pierre Gougeon (trad.), Paris, Flammarion, 1996.
- Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, (1945) 1976.
- Platon, *Alcibiade*, Chantal Marboeuf, Jean-François Pradeau (trad.), Paris, Garnier Flammarion, 1999.
- *Le Banquet*, Luc Brisson (trad.), Paris, Garnier Flammarion, 2007.
 - *Le Sophiste*, Nestor-Luis Cordero (trad.), Paris, Flammarion, 1993.
- Quintilien, *Institution oratoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- Rilke, Rainer Maria, « Archaischer Torso Apollos », *Neue Gedichte*, Berlin, Suhrkamp, (1907) 1995.
- Rousseau Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, (1762) 2012.
- Sartre Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, 1970.
 - *Critique de la raison dialectique*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960.
 - *Critique de la raison dialectique*, Tome II, *L'Intelligibilité de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1985.
 - *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.
- Suárez Francisco, *Des lois et du Dieu législateur*, Paris, Dalloz, (1612) 2003.

Vivès Juan Luis, *Introduction à la sagesse*, traduit par Etienne Wolff, Monaco, Le Rocher, (1524) 2001

Weil Simone, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, (1949) 1990.

Autres oeuvres et études

Ainsworth Mary *et al.*, *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation*, Erlbaum, Hillsdale, (1978) 1992.

Antoine (Kolesnik/Mahut) Delphine, *L'homme cartésien – La "force qu'a l'âme de mouvoir le corps" : Descartes, Malebranche*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

- *Descartes. Une politique des passions*, Paris, PUF, 2011.
- *Elisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?* avec Marie-Frédérique Pellegrin (dir.), Paris, Vrin, 2014.

Berlin Isaiah, « Two Concepts of liberty », in *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press, 1969, pp. 118-172 ; J. Lahana (trad.), « Deux concepts de liberté », in *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 167-218.

Binet Alfred, *Le fétichisme dans l'amour*, Paris, Payot, 2000.

Bourgine Paul, Chavalarias David, Cohen-Boulakia Claude, *Déterminismes et complexités : du physique à l'éthique autour d'Henri Atlan* (colloque de Cerisy), Paris, La Découverte, 2008.

Brugère Fabienne, « Quand l'individu s'émancipe grâce aux autres », *Revue Projet*, 2015/3, N°346, pp. 59-67.

Butler Judith, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* Martin Rueff (trad.), Paris, Payot, 2014 (2012).

Bowlby John, *Attachement et perte*, Jeannine Kalmanovitch (trad.), PUF, Paris, (1978) 1992.

Caeymaex Florence, « Les enjeux éthiques de l'existentialisme sartrien », *PhaenEx*, 2006, N°1.

Citton Yves, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?* Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

Colette Jacques, *L'existentialisme. Que sais-je ?* Paris, PUF, 2018.

Corcuff Philippe, Ion Jacques, de Singly François, *Politiques de l'individualisme*, Paris, Textuel, 2005.

Couteron Jean-Pierre, « Société et addiction », *Le Sociographe*, 2012/3, N°39, pp.10-16.

Danziger Nicolas, *Vivre sans la douleur*, Paris, Odile Jacob, 2010.

Deleuze Gilles, Guatarri Félix, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

- Qu'est-ce que la philosophie ? Paris, Éditions de Minuit, (1991) 2013.

Deveillairs Laurence, *Un bonheur sans mesure*, Paris, Albin Michel, 2017.

Ehrenberg Alain, *La fatigue d'être soi : dépression et société*, Paris, Odile Jacob, (1998) 2000.
 - *L'individu incertain*, Paris, Hachette, 1995.

Fassin Didier, *La Vie. Mode d'emploi critique*, Paris, Seuil, 2018.

Ferrarese Estelle, Laugier Sandra, « Politique des formes de vie », *Raisons politiques*, 2015/1, N° 57, pp. 5-12.

Foessel Michael, *Le temps de la consolation*, Paris, Seuil, 2015.

Foot Philippa, *Virtues and Vices*, Oxford, Oxford University Press, (1978) 2003.

Green André, *Illusions et désillusions du travail psychanalytique*, Odile Jacob, 2013.

Groethuysen Bernard, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1980.

Hadot Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981.
 - *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001.

Harding Sandra, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

Honneth Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Pierre Rusch (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.
 - *Les Pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Franck Fischbach (trad.), Paris, La Découverte, 2008.

Ion Jacques, *L'engagement au pluriel*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2001.

Jaeggi Rahel, *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp, 2014.
 - « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia* », traduit de l'allemand par Aurélien Berland, *Actuel Marx*, 2005/2, N° 38, pp. 135-158.
 - Rahel Jaeggi, « Towards an Immanent Critique of Forms of Life », *Raisons politiques*, 2015/1, N° 57, pp. 13-29.

Jouan Marlène et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Paris, PUF, 2009.

Joule Robert-Vincent, Beauvois Jean-Léon, *La soumission librement consentie : comment amener les gens à faire librement ce qu'ils doivent faire ?* Paris, PUF, 2003.

Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-Âge*, Jean-Philippe et Nicole Genet (trad.), Paris, Gallimard, 1989.

Laugier Sandra, « La vulnérabilité des formes de vie », *Raisons politiques*, 2015/1, N°57, p.65-80.

Lazzeri Christian, « La Théorie du droit naturel au XVII^e siècle : l'utilité comme enjeu du droit et du contrat » et « Les moralistes français du XVII^e siècle : la suprématie de l'amour-propre et de l'intérêt », in Alain Caillé *et al.*, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, 2001.

Lestringant Franck, Moreau Pierre-François, "Martyrs et martyrologes", *Revue des Sciences Humaines*, 2003/1, N° 269.

Loyola Ignace de, *Exercices spirituels*, Edouard Gueydan (trad.), Paris, Desclée De Brouwer, 1984.

Luciani Sabine, « Lucrèce et la tradition de la consolation », *Exercices de rhétorique* (en ligne), 9 | 2017.

Maalouf Tina, « Le martyr : du religieux au politique », *Sens public* (en ligne), 2005/2.

Mac Dougall Joyce, « L'économie psychique de l'addiction », *Revue française de psychanalyse* 2004/2, Vol. 68.

Macé Marielle, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Gallimard, Paris, 2016.

Mackenzie Catriona, Stoljar Natalie (dir.), *Relational Autonomy. Feminist perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, New York, Oxford, New York University Press, 2000.

Malabou Catherine, *Les nouveaux blessés. Freud et la neurologie contemporaine*, Paris, Bayard, 2007.

- *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, Paris, Léo Scheer, 2009.

Morin Edgar, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

- « Sur l'interdisciplinarité », dans *Carrefour des sciences*, Actes du Colloque du Comité National de la *Recherche Scientifique Interdisciplinarité*, Introduction par François Kourilsky, Paris, Éditions du CNRS, 1990.

Mounier Emmanuel, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, (1946) 2010.

Nabert Jean, *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, (1962) 1992.

Nagel Thomas, *The View from Nowhere*, New-York, Oxford, Oxford University Press, 1986.

- « What is it like to be a bat? », *The Philosophical Review*, Vol. 83, 1974/4.

Nussbaum Martha, *La Fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques*, traduit par Gérard Colonna d'Istria et Roland Frapet, Paris, Éditions de l'Éclat, (1986) 2016.

Ottaviani Didier, *Dante. L'esprit pèlerin*, Paris, Points, 2016.

Parat Catherine, *L'affect partagé*, Paris, PUF, 1995.

Quiniou Yvon, « Pour une actualisation du concept d'aliénation », *Actuel Marx*, Paris, PUF, 2006/1, N°39.

Renault Emmanuel, *Souffrances sociales : sociologie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008.

Reyre Aymeric, *L'inquiétude des soignants en addictologie : entre défiance et amour, une dynamique éthique et clinique de la relation de soin*, Thèse de doctorat, soutenue à l'université Paris XI en 2015.

Riout Catherine, « Scarifications chez les adolescents : marques d'un passage à haut risque », *Corps*, 2015/1, N° 13.

Sloterdijk Peter, *Tu dois changer ta vie*, Olivier Mannoni (trad.), Paris, Fayard, 2009.

Spitz René *et al.*, *De la naissance à la parole : la première année de la vie*, Paris, PUF, 1971.

Strawson Peter Frederick, *Freedom and resentment. And Other essays*. London and New-York, Routledge, (1974) 2008.

Tereno Susana, Soares Isabel, Martins Eva, Sampaio Daniel, Carlson Elizabeth, « La théorie de l'attachement : son importance dans un contexte pédiatrique », dans *Médecine et hygiène*, 2007/2, Vol.19.

Thompson Michael, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard, Harvard University Press, 2012.

- « Apprehending Human Form », in *Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp.47-74.

Toto Francesco, Simonetta Laetitia, Giorgio Bottini (dir.), *Entre nature et histoire. Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

Toto Francesco, Pénigaud de Mourgues Théophile et Renault Emmanuel (dir.), *La reconnaissance avant la reconnaissance : archéologie d'une problématique moderne*, Lyon, ENS Éditions, 2017.

Winnicott Donald, *L'enfant et sa famille : les premières relations*, Paris, Payot, (1975) 2002.

- *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, (1971) 2002.

Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, Dominique Janicaud (trad.), Paris, Gallimard, (1953) 2014.

- *De la certitude*, Paris, Gallimard, Danièle Moyal-Sharrock (trad.), Gallimard, 1976.

Whitaker Céline, « Que nous apprend le "Bonheur National Brut" ? », *Revue Projet*, 2018/1, N°362.

Wolfe Charles T., *Lire le matérialisme*, Lyon, ENS Éditions, 2020.

Worms Frédéric, *Penser à quelqu'un*, Paris, Flammarion, 2014.

- *Les maladies chroniques de la démocratie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2017.
- *Pour un humanisme vital*, Paris, Odile Jacob, 2019.
- *Le vivable et l'invivable*, entretien avec Judith Butler, Paris, PUF, 2021.

Table des figures

Apparaissent ici les figures et les références que nous avons évoquées dans ce travail. Cette table pourrait être enrichie pour en faire un outil de lecture et une porte d'entrée singulière dans l'œuvre de Spinoza pour en comprendre les problèmes et les concepts.

LES FIGURES	Dans la thèse	Dans l'œuvre de Spinoza
LES PERSONNAGES		
Les personnages historiques		
<i>- de la grande histoire (commune)</i>		
Alexandre	67 ; 419-422	TTP, Préf., 4
Sénèque	214	E, IV, 20, sc.
Les martyrs justes	301-304 ; 348 ; 358 ; 371-73	TTP, XX, 13-16
<i>- de l'histoire particulière (liée à l'expérience et aux relations personnelles)</i>		
Le poète espagnol	67 ; 96 ; 422-23	E, IV, 39, sc.
Albert Burgh	210 ; 330 ; 372	Lettre 76 à Albert Burgh
Les personnages bibliques		
Adam, ou « le premier homme »	327	E, IV, 68, sc.
Eléazar, les martyrs hébreux	224 ; 242-248 ; 301 ; 373	TTP, XVI, 21- 22 ; XVII, 23
Le Christ	322	E, IV, 68, sc.

Moïse	67 ; 220-24 ; 342	TTP, II, 15 ; XVI-XVII ; XX, 2
Salomon	343	TTP, IV, 12
Le(s) prophète (s)	396 ; 404 ; 411 ; 417	TTP, I, 14, 16, 17 ; II

Les personnages fictifs

Ulysse	382 ; 419	TP, VII, 1
--------	-----------	------------

Ceux qui délirent en raison d'un désir immodéré

L'amoureux fou	67 ; 121 ; 144-45 ; 161 ; 198 ; 284-87 ; 418-21	E, IV, 44, sc. ; E, V, 10, sc.
L'avare	67 ; 120-21 ; 130 ; 144 ; 271-77 ; 284 ; 293 ; 418-21	E, III, 39, sc. ; E, IV, 44, sc. ; E, III, déf. des affects 48, exp. ; E, V, 10, sc.
L'ivrogne	120-21 ; 240 ; 351	E, III, 57, sc.
L'ambitieux	117 ; 159	E, III, 51, sc. ; IV, 44, sc. ; E, V, 10, sc.
L'orgueilleux	232-237 ; 311	E, III, 26, sc. ; E, IV, 57

Ceux qui se croient libres

L'enfant en colère	48 ; 97 ; 316	E, III, 2, sc.
La femme bavarde	48 ; 97 ; 316-17	E, III, 2, sc.
L'homme ivre	48 ; 97 ; 287 ; 316-18 ; 419-24	E, III, 2, sc.

Ceux qui sont contraints par les causes extérieures

Le jaloux	67 ; 418	E, III, 35, sc.
Le peureux	293 ; 316-17	E, III, def. des affects 48, exp.
Le superstitieux	67 ; 103 ; 199	TTP, préface ; XX, 9
Le mélancolique	137 ; 329	E, IV, préf. et 35, sc.
Le malade	93 ; 129 ; 248 ; 270-280 ; 285 ; 303 ; 337 ; 389	E, IV, 63, sc. ; TRE, §2 ; TP, II, 18 sc.

LES FIGURES TYPES

Le bébé	140-145 ; 234-35 ; 316-17	E, III, 2, sc.
L'enfant	48-49 ; 153-57 ; 66 ; 183-84 ; 233 260 ; 316	E, II, 44, sc. ; E, II, 49, sc. E, III, 2, sc. ; E, III, 32, sc.
L'adolescent	330 ; 403	E, IV, chap. 13
Le vulgaire	31 ; 89 ; 103 ; 128 ; 148 ; 162 ; 205-211 219 ; 227 ; 237 ; 246	TRE, §2-3 ; E, III, 29, sc. et IV, 54, sc. ; TP, III, 8 et VII, 27 ; TTP, VI, 1 et XX, 9
L'ignorant	151 ; 237 ; 241-43 ; 268 ; 270 ; 398 ; 418	E, IV, 70 ; E, V, 42, sc. et 56, démo. et cor. TP, II, 18
L'homme libre	60 ; 271 ; 300 ; 346 ; 357 ; 371-74 ; 398 400 ; 416 ; 423	E, IV, 63, sc. ; E, IV, 67-73 : TTP, XX
Le sage	237-38 ; 243 ; 247-48 ; 357-58 ; 418	E, IV, 45, sc. ; E, V, 38 et 42, sc. ; TP, V, 7

LES PEUPLES

Les Aragonais	25 ; 67 ; 91 ; 227	TP, VII, 30
Les Hébreux	25 ; 130 ; 148 ; 159 ; 224-25 ; 242-45 ; 323 ; 342 ; 348	TTP, II, 15 ; III ; XVI - XVII
République des Romains	67 ; 216	TTP, XVII, 5
Les Turcs	25 ; 216	TP, VI, 4

LES INTERLOCUTEURS, LES APPUIS ET SOURCE D'INSPIRATION, LES ADVERSAIRES

Les théologiens	91 ; 163 ; 215 ; 226	Lettre à Henry Oldenburg en 1665 ; TTP, XX, 9
Les moralistes	40 ; 49 ; 54 ; 57 ; 116	E, IV, préf. ; TP, I, 1
Les hommes politiques	57 ; 102-107 ; 165 ; 196 ; 377 ; 395	TP, I, 2
Le lecteur	27-34 ; 48 ; 67 ; 89 ; 93-95 ; 120 ; 166 316 ; 335 ; 413 ; 417-419 ; 422-26	E, III, 2, sc.
L'ami (dans la Correspondance)	372	Lettre 76 à Albert Burgh

SPINOZA ET LA PREMIERE PERSONNE

Le narrateur du prologue du TRE	28-29 ; 38 ; 73 ; 89-93 ; 110 ; 115 ; 121-124 ; 128-131 ; 134 ; 138 ; 190-91 ; 205 ; 207 ; 211 ; 247-49 ; 261 ; 272-287 ; 297-98 ; 307-312 ; 325-343 ; 360 ; 363 ; 366-370 ; 414-416 ; 422 ; 425	
« nous » commun à Spinoza et aux hommes	89 ; 334-35 ; 369 ; 393	

Index des auteurs et des notions

Auteurs

- Ainsworth, 123, 124
Appuhn, 364, 385
Aristote, 116
Bachelard, 95
Balibar, 71, 74, 76, 78, 271, 278, 280
Bichat, 19
Blancher, 161
Bove, 162, 184, 200, 201, 242, 280
Bowlby, 123, 124, 125, 159
Butler, 12, 239, 240
Caeymaex, 277
Canguilhem, 11, 18, 19, 21, 239, 294, 331
Çankaya Eksen, 285
Canto-Sperber, 12
Cicéron, 385
Citton, 30, 35, 113
Colette, 276, 277
Collaciani, 334
Colrat, 359
Corcuff, 23
Couteron, 26
Curley, 243
Danziger, 313
De Bastiani, 63, 480
Delassus, 252
Delattre, 70
Deleuze, 136, 280
Della Roca, 206
Descartes, 30, 51, 52, 72, 115, 116, 117, 118, 220, 260
Devillairs, 283
Duhem, 106
Ehrenberg, 23, 24, 25, 26, 63, 66, 67
Eluard, 4
Fassin, 18
Ferrarese, 16
Føessel, 364
Foot, 12
Foucault, 19, 277, 282
Gillot, 84
Gramusset-Piquois, 73, 175, 334, 386
Harding, 104
Heidegger, 276, 277
Henry, 45, 58, 77, 80, 81, 91, 101, 111, 116, 205, 267, 290, 296, 297, 303, 327, 380
Hobbes, 38, 63, 167, 176, 205, 240
Honneth, 24, 26, 63, 257
Ion, 23
Jaeggi, 16, 24
Jaquet, 127, 133, 317
Kourilsky, 123
La Boétie, 191, 192, 224, 244
Ladrière, 31
Lagrée, 31, 246, 358
Lakatos, 106
Lantoine, 114, 145, 169, 189, 200, 203, 224, 229
Laugier, 16, 25
Laux, 37, 113, 228
Levy, 84, 85, 89, 203, 230, 232, 259, 261, 272
Lipse, 399
Lordon, 35
Loyola, 364
Luciani, 364
MacDougall, 327
Macé, 15, 20, 21
Machiavel, 9, 62, 63, 115, 117
Malabou, 202
Marx, 16, 237, 249
Matheron, 31, 77, 167, 172, 176, 179, 190, 228, 285, 297
Melamed, 72
Merleau-Ponty, 19, 276
Moreau, 6, 31, 33, 43, 55, 61, 73, 95, 97, 102, 105, 107, 114, 116, 122, 127, 133, 209, 210, 246, 255, 313, 328, 335, 341, 343, 344, 364, 385, 391
Morfino, 71, 74, 76
Morin, 123
Mounier, 275
Nabert, 277
Nagel, 104
Nussbaum, 12
Ottaviani, 374
Pautrat, 74, 86, 201, 255, 313
Pénigaud de Mourgues, 257
Popper, 106
Quiniou, 249
Ramond, 31, 113
Renault, 24, 25, 127, 257
Renz, 16, 38, 95, 104, 109, 110, 279, 281, 282, 346, 347, 359
Reynaud, 291
Reyre, 293, 294
Ricoeur, 17
Rilke, 4, 20, 311
Rioul, 265

Rousseau, 222, 240
Rueff, 12
Sangiaco, 84, 207
Sartre, 19, 30, 39, 266, 273, 278, 284, 285,
401
Sévérac, 111, 127, 290, 309, 310, 373, 378
Shapiro, 260
Singly, 23
Soares, 124
Spitz, 123
Steinberg, 206
Strawson, 48, 61, 175
Thompson, 15, 16

Toto, 257, 334
Trouessin, 291
Vives, 116
Weil, 410
Westphal, 141
Whitaker, 158
Winnicott, 123, 124
Wittgenstein, 22
Wolfe, 252
Worms, 130, 239
Zac, 99
Zourabichvili, 246, 265, 341, 343, 344, 350

Notions

- addiction, 26, 40, 103, 134, 161, 265-267, 291-295, 325-326, 340, 443, 449, 452, 465
- agencement, 72-75, 78-81, 91, 94, 101, 109, 131, 136, 140-141, 146, 149, 201-207, 238, 290, 344, 357, 366, 372, 456-465
- aliénation, 16, 17, 132, 221-232, 235, 236, 237-250, 256, 264, 306
- ambivalence, 217, 291-295, 300, 306, 314-315, 319-322, 325, 339-344, 351, 369
- ambivalence, (*fluctuatio*), 163, 201, 319, 320-332, 339, 340, 348-351, 391
- amitié, 168, 172-180, 213-215, 220, 268, 358, 397, 415, 444-447, 453-454
- amour, 60, 122, 125-135, 143-144, 149, 152, 155-161, 166, 174-180, 185, 190, 199, 211, 214-215, 220, 224, 251, 254, 268-269, 293, 304, 314, 320, 334, 362-363, 367, 381, 391, 394-397, 483
- attachement, 97, 103, 121, 122-127, 130-199, 203, 206, 209-211, 215-217, 221-222, 226-229, 241, 245, 249-255, 258-266, 269-273, 288, 291-292, 294-297, 301-309, 313-314, 324-326, 329, 332-335, 340, 346-348, 353-354, 361-363, 366-369, 383, 396, 401-402
- attachement à soi, 175, 185, 190, 251, 252-253, 261, 270-273
- attachement excessif, 158, 166, 185, 291-292, 307, 314, 325, 326, 412-443, 449, 455, 465
- bien, 12-13, 20-23, 31, 57, 64, 73, 81, 90, 97-98, 101-102, 116, 121-122, 133-139, 144, 148-149, 153-154, 161-162, 165-166, 175, 183, 186, 191, 198, 206, 209-210, 227-232, 281-282, 299-300, 303, 306-309, 313-317, 320, 327-329, 334-337, 341-348, 360,- 367, 370, 384, 396-398
- bien faire, faire le bien, 72, 233-234, 451
- bien véritable, 32-34, 42, 121, 139-141, 209-210, 307-310, 331, 334, 343-346, 357, 358-362, 365-371, 377, 383-386, 396, 400-401
- bien vivre, vivre bien, 9, 33, 150, 154, 226, 317, 357, 362, 373, 381-382, 388
- concatenatio, 79, 456
- confiance, 187, 244, 417, 443-447, 454-455
- confiance mutuelle, 187, 445
- configuration, 22, 79, 103-105, 125, 145, 168-172, 193-199, 204, 207, 212-213, 222, 229-231, 289, 294, 302-303, 322, 333, 356, 459, 463
- reconfiguration, 11, 120, 172, 211, 231, 292, 301, 322-323, 328, 344, 356, 363, 405, 434, 442-443, 446, 456-461, 464-465, 468, 476
- configurer, 18, 21, 120, 144, 160, 214, 257, 460
- reconfigurer, 11, 19, 27, 78, 90, 144, 196, 268, 271, 288, 304-306, 319, 366-368, 397, 405, 421, 450, 455-456, 459, 472-473
- conscience, 8-10, 18, 27, 36, 39-50, 53-55, 65-68, 79, 94-96, 99-101, 105, 111, 139, 142-144, 150, 157, 160, 173, 185, 188, 192, 207, 217, 225, 228, 244, 252-253, 258-267, 270-272, 277, 280-284, 288-289, 292, 295-297, 300-305, 310-315, 321-322, 325, 330, 342-357, 360-361, 368, 372, 376-377, 385, 389, 392, 398-401, 405, 408, 421-423, 426, 432, 436, 438, 450, 463-467, 470, 475
- conscience de soi, 252-253, 256,- 263, 305, 312, 411, 456
- inconscience, 48, 217
- prendre conscience, 26, 174, 261, 266, 284, 337-438, 456
- prise de conscience, 48, 79, 192, 347, 376, 433, 465
- constance, 63, 138, 174-176, 247, 266-268, 332-338, 383-395, 399
- inconstance, 57-63, 139, 170, 176, 181, 186-188, 215, 249, 314-315, 340, 362, 406, 416, 438, 451, 453, 466
- consuetudo, 212-213
- contradiction, 17, 31, 170, 173-174, 223, 284, 319, 323-325, 332, 335, 368, 399, 466
- contrainte, 66, 192, 216, 244, 247, 294, 295, 310-312, 435
- coopération, 168, 181, 237, 241, 268, 332, 349, 387
- délire, 131, 156-158, 166, 194, 219, 255-256
- délirant, 167, 220, 225-227, 236, 249, 333, 352-353
- droit, 17, 23, 26, 63, 66, 118, 151, 182-184, 187-189, 216-217, 222-223, 227, 233, 237-250, 266, 281, 285, 293, 298, 314, 317, 335, 388
- droit de nature, 151, 184, 241, 298, 420-421, 430-434
- droit naturel, 227, 245, 420, 435
- enchaînement, 79, 262
- engagement, 13, 25, 29-30, 33, 38, 63, 142-143, 187-191, 203, 272-273, 401-419, 421-425, 441-443, 447, 473

existence, 8-38, 42-45, 49, 53, 58-60, 67, 70-93, 96-103, 106, 111-112, 117-121, 125-128, 135, 136-140, 149-153, 161-166, 171-172, 177, 180-185, 188-194, 198-213, 219, 236-240, 245-255, 258-284, 288-291, 295-297, 308, 316, 319, 323, 326-327, 330, 336-344, 347-348, 354, 357-360, 363, 366-368, 371-372, 376-378, 381-382, 389-391, 398-401
 existentiel, 12-15, 18, 23, 26-27
 dimension existentielle, 9-10, 43, 239, 271-275, 278, 281-283, 457, 470-472, 475
 question, problème existentiel, 8, 14, 29-30, 42, 142, 316, 327, 340
 expérience, 11, 15-19, 22, 27, 31-36, 48-69, 73-75, 79, 83-84, 95-122, 125-126, 129-143, 146-147, 151-153, 156-159, 162-173, 176, 181-183, 188, 191-193, 196, 200-210, 215, 223, 226-228, 231-232, 236, 239, 241, 252, 256-258, 264-267, 275-277, 280-283, 288-289, 296-300, 304-306, 310-320, 323-331, 337-353, 356-369, 372, 375-377, 380-384, 389, 392-397
 fidélité, 141-142, 187-190, 247, 416-421, 424-429, 443, 469-470
 fides, 187, 190, 417-421, 426, 443-445
 figure, 56-59, 62, 104, 111-113, 121, 124, 131, 139, 141-143, 152, 157-159, 162-163, 168, 226-227, 230, 235, 320, 329, 332, 339-340, 352, 388, 392-393
 forme de vie, 14-27, 30, 36, 42, 54, 58, 88-92, 99, 104, 111, 119, 125, 131, 134, 146, 181, 239, 281, 336, 380, 382
 générosité, 178, 220, 285, 414-415, 444, 451-453, 454, 460
 habitude, 44, 83, 98, 102, 112, 138, 139-140, 145-147, 156, 169, 185, 190-196, 199, 200, 201, 202-226, 229-231, 235-237, 240, 280, 296-297, 307, 319, 320, 324-326, 327-328, 348, 356, 366-368, 439, 447, 450, 459-460
 imagination, 49, 53, 60, 74-75, 78, 106, 124, 126, 129-132, 163-166, 179, 183, 192-204, 207, 218, 221, 226, 231, 234-235, 244, 252-254, 319-320, 327, 340-342, 365, 374, 379, 412, 417, 443, 446-450, 453-455, 460-461, 465, 468, 476
 incertitude, 10, 138, 140, 165, 198, 231, 244, 273, 291, 323-325, 332, 339-343, 399
 individuation, 21-22, 77-78, 81-92, 221, 225, 261-262
 institutum, 80-81, 103, 140-141, 204-210, 297, 366, 369, 374, 456
 liberté, 14, 17-19, 22-30, 33-40, 43-56, 59-71, 76, 94, 97, 101, 105-108, 118, 121, 129, 135-141, 162, 172, 175-176, 187, 191-192, 203, 217-218, 229-232, 239-240, 246, 250-252, 266, 272-278, 282-285, 294, 310-312, 316, 334-337, 350-353, 358, 365, 374, 380-382, 386-393, 400-401, 407, 410-411, 416-434, 438-447, 450, 455, 472-476
 décret de l'esprit, 352-353, 392
 libre-arbitre, 102, 311
 loyauté, 63, 187, 334-335
 maladie, 10-11, 18-27, 61, 202, 293-304, 307-321, 324, 331, 337, 348, 356, 359, 405, 414, 432-433
 manière de vivre, 10, 6, 20-39, 42-43, 50, 54, 59, 62, 67, 70-72, 100, 103, 111-116, 120, 127, 132, 136, 139-145, 179, 184, 208-211, 224-227, 246, 251, 262, 266, 269, 272-273, 277, 281-285, 288-300, 303-307, 310, 315, 337-339, 344-347, 356-357, 361, 365-373, 376, 380-382, 385, 391, 400
 mémoire, 79, 100, 106-107, 169, 194, 199, 201-207, 218-221, 235, 262, 265, 280, 350
 misère, 122, 237, 362
 modèle, 66, 203, 241, 357, 370-379, 383, 386-387, 398
 mort, 10, 13, 28, 90, 103, 106, 121-122, 135, 142-143, 162, 223, 228, 234-235, 238-239, 240, 243, 246, 264-267, 271, 279, 299-307, 310, 316-317, 334-339, 347, 367, 387-389
 officium, 399-400, 406, 409, 448
 persévérer, 84, 92, 114, 127-129, 147, 148, 151, 222-224, 227, 230, 253-259, 264, 270, 311, 330, 336-338, 357, 385, 391, 399, 402
 persévérance, 39, 86, 87-88, 148, 196, 252, 286, 330, 336, 346, 384, 399
 polarité, 19, 88-90, 233, 294, 298-300, 316-319, 331, 389
 puissance, 18-21, 35-37, 46, 49, 56-57, 64-67, 75, 77, 80, 84-95, 105, 108, 111-113, 126-133, 148-151, 160-161, 165-167, 171-174, 177-178, 182-186, 189, 192, 214-216, 222-224, 228-232, 241-243, 245-260, 263-265, 268-270, 280-294, 299, 302, 308, 309, 310-324, 330-333, 336-338, 346-348, 353-356, 364-365, 368, 371-372, 376-379, 384-387, 390-393, 398
 rapport, 17, 21, 36, 45, 53-55, 62, 65-67, 74, 77, 81-90, 97, 110-117, 127-128, 134-136, 161, 179, 188, 193-195, 200-202, 206,

216, 223, 228, 234-236, 246-285, 290,
 297, 300, 307, 311- 319, 324, 327-332,
 339-341, 346-361, 365, 371-373, 377-378,
 384-385, 389-397, 400, 401
 réflexivité, 263
 règle de vie, 80-81, 141, 211, 219, 368, 377-
 382, 397, 400
 relation, 36-37, 61, 65, 71, 74-78, 81-87, 91,
 115, 120, 124, 127, 136, 148, 158-161,
 167-168, 171-173, 177, 181-183, 187-
 189, 193, 248, 252, 257, 272, 278, 282,
 292-293, 302, 355, 402
 résistance à l'expérience, 165
 santé, 19, 272, 298-299, 307-308, 316-317,
 330-331
 satisfaction de soi, 64-66, 173, 263, 270, 349,
 350-351, 390-399
 servitude, 95, 122, 169, 191, 197, 212, 216-
 218, 222-225, 228-236, 244-245, 255,
 316, 320-322, 328, 334, 351, 372-373,
 381, 391
 esclave, 246
 seuil, 10-11, 19, 32-33, 37-39, 42, 80, 97,
 120, 142, 225-229, 234, 236-240, 282,
 285, 288-290, 295, 302-303, 306-307,
 310-312, 322-323, 328, 336, 341-342,
 357-358, 363-367, 373-374, 384, 390, 404-
 408, 422-423, 471, 474
 seuil existentiel, 32, 284, 291, 302-304,
 309, 312-315, 319, 328, 330, 333-344,
 347-350, 357, 361-363, 370-379, 382-
 387, 390, 396-404, 408, 412, 415, 418,
 422, 429, 436-437, 443-448, 454, 456-
 457, 461, 464, 469, 472-476
 structure, 31, 46, 47, 70-73, 76-78, 81, 84,
 93-94, 119, 128-130, 133, 140, 143, 147-
 160, 163-165, 169-170, 175, 179, 198,
 204-205, 209, 261, 266, 294, 300, 304,
 317, 324, 332-334, 374, 380, 399
 suicide, 235, 337-338, 433
 sujet, 9, 19-20, 32, 35, 45, 71, 78-79, 84, 99,
 102-106, 110, 136, 169, 179, 191-193,
 204, 243-253, 259, 271-273, 277-280,
 284, 289, 295, 309-310, 313, 319, 321-
 322, 333-339, 391, 400, 406-407, 424-
 431, 441, 472-473
 usage de la vie, 233, 437
 utile, 37, 47, 59, 89-92, 101, 112-116, 125,
 127, 138, 147-163, 166-167, 170-172,
 175-179, 182-188, 192, 194, 198-199,
 210-219, 222-224, 228, 232-236, 243-
 245, 249-257, 268, 297, 301, 307-311,
 320, 329-333, 336, 344, 348-350, 354-
 355, 358, 367, 370, 377, 383, 388, 397,
 405, 409-414, 418-419, 423, 433-438,
 441, 446, 450, 453, 460
 utilité, 42, 62, 89, 112-115, 119, 125, 138,
 146-153, 157-164, 167-168, 171-173,
 176-192, 196, 209-215, 219-222, 233,
 245, 248-250, 257, 308, 324, 329, 330-
 332, 349, 352, 355, 357, 363, 367-369,
 380, 398, 400-401
 vie, 9-12, 15-29
 vie humaine, 9, 13-22, 26-28, 33, 36, 43, 49-
 50, 54-67, 71-77, 84, 93-97, 100, 107-110,
 119-122, 126, 130, 133-134, 141, 189-
 194, 208, 212, 215, 219, 222, 237-239,
 250-251, 270, 277-278, 296-299, 305-
 306, 316, 336-338, 360-361, 365-367, 370-
 371, 374, 380-381, 386-389, 397, 401
 vie vraie, vraie vie, 119, 290, 318, 337-338,
 346, 357-361, 367, 371-374, 378-393,
 397, 400-402, 416, 418, 422-424, 447,
 463, 476
 vivre vraiment, 13, 27, 297, 317-378, 382,
 389-390
 volonté, 28, 30, 33-34, 46, 50-56, 63-67, 72,
 105, 108, 128-129, 187-188, 192, 220,
 231, 242, 288

Table des matières

Remerciements.....	5
SOMMAIRE	7
Avertissement.....	8
Éditions citées.....	9
Abréviations	9
INTRODUCTION.....	10
1. Une question existentielle	11
2. Forme(s) de vie humaine(s) : état des lieux	17
3. La difficile question de la liberté en jeu : diagnostic actuel d'un malaise social	24
4. Spinoza	30
5. Méthode : le cheminement et l'enquête	39
PREMIÈRE PARTIE. CE QU'EST VIVRE POUR UN HOMME.	42
Chapitre 1 - Préliminaires : l'illusion d'être libre et ses conséquences.....	49
I. Ce que les hommes perçoivent, ce qu'ils ne perçoivent pas, ce qu'ils croient : composition de l'illusion	50
II. Ce que les hommes imaginent, ce qu'ils ne peuvent s'empêcher de penser : une faculté de vouloir.....	54
III. Ce que les hommes jugent humain : présupposer la liberté	58
IV. Conséquences affectives et pratiques du préjugé de la liberté	62
Chapitre 2 - Une perspective structurelle : dépasser le point de vue humain limité ?	71
I. Ce qu'est une approche structurelle, son intérêt, ses risques et limites	72
II. Une ontologie de la relation : les liens irréductibles qui déterminent l'existence actuelle des hommes	77
1. Premier ordre de complexité : la multiplicité et la simultanéité.....	79
2. Deuxième ordre de complexité : les différentes échelles d'individuation	82
III. Une ontologie de la puissance : l'effort propre à chaque chose.....	85
1. L'essence des choses est puissance	86
2. Persévérer dans son être	88

3. Différents régimes d'existence	90
Excursus : approche, méthode et attitude	93
Chapitre 3 - Une perspective expérientielle : l'expérience des liens qui déterminent la vie humaine	97
I. Observer les hommes, faire retour sur sa vie : sens et fonctions de l'expérience.....	98
1. L'expérience interpelle et met au jour les problèmes.....	99
2. L'expérience enseigne	103
3. L'expérience comme lieu de modification de nos conditions d'existence.....	111
II. L'attachement, ou les liens vécus	119
1. La théorie de l'attachement– excursus contemporain	121
2. L'amour, ou la puissance de l'imagination	124
3. Ce à quoi on s'attache... ..	132
III. Facteurs de l'attachement : processus de constitution et de renforcement.....	141
1. 1. Une tendance commune aux hommes	141
2. Premier facteur : rechercher son utile, ou l'enjeu de la satisfaction.....	143
3. La spécificité des relations humaines	161
4. Imagination et habitude – deuxième et troisième facteurs de l'attachement	185
IV. Attachement et servitude.....	205
1. Une répétition asservissante ou structurante	207
2. Incorporation et limite de l'aliénation	210
V. Attachement, identité et liberté humaines.....	238
1. L'attachement au fait même de vivre et à sa propre puissance	240
2. L'attachement à sa vie et à son identité singulière	247
3. L'attachement à une vie authentique.....	255
Chapitre 4 - Hypothèse d'une perspective existentielle	259
I. Spinoza, philosophies de l'existence et existentialisme.....	259
II. Spécificité spinoziste et mises en garde.....	267
DEUXIÈME PARTIE. SEUIL.....	269
Chapitre 5 - La maladie	279
I. La maladie, paradigme de la vie passionnelle.....	281
II. L'expérience ambivalente de la maladie	283
III. L'expérience subjective de la souffrance	294
IV. Une polarité sous-jacente à la vie humaine.....	297

Chapitre 6 - Penser l'ambivalence avec Spinoza : <i>fluctuatio</i> et conflits de l'âme	299
I. <i>Fluctuatio</i> et contradiction interne	299
II. Les risques perçus et réels de la <i>fluctuatio</i> : un seuil non franchi	302
III. La <i>fluctuatio</i> comme lieu de remise en cause de soi	307
1. Rapport aux choses et à son propre corps	307
2. Rapport aux autres et à sa vie en tant qu'homme	310
3. Rapport au temps et à l'incertitude de son existence	316
Chapitre 7 - Expériences déceptives et désir d'un vrai bien, d'une vraie vie	323
I. Expériences déceptives et conscience de soi	324
1. Un usage régulateur exogène potentiellement limitant	325
2. Le repentir et la conscience de son impuissance relative	327
3. Un usage régulateur endogène, libérateur	330
II. Désir d'un vrai bien, désir d'une vraie vie	333
1. La fonction motrice du désir	335
2. La fonction critique du désir et du critère de « vraie vie »	353
3. Une satisfaction de soi non solipsiste et l'amour de Dieu	362
TROISIÈME PARTIE. PERSÉVÉRANCE	373
Chapitre 8 - Engagement et moyens de parvenir au vrai bien	379
I. La relation aux autres dans la perspective de la recherche du vrai bien	379
II. La force d'âme : engagement à soi, engagement avec les autres	385
Chapitre 9 - De la difficile fidélité à l'obligation fictionnelle	389
I. Présupposer la vertu que les hommes n'ont pas encore	390
1. Promesse et fidélité	392
2. La volonté constante d'obéir	396
II. Obligation et raison prescriptive	401
1. Être tenu et ne pas être tenu de	401
2. La dimension prescriptive de la raison	406
Chapitre 10 - Confiance et accompagnement, dans les relations interpersonnelles	413
I. Confiance et amitié	414
1. L'amitié des hommes libres	414
2. Faire en sorte d'assurer la confiance	415
II. L'accompagnement et l'enjeu de la liberté	417

1. Relation et posture dans le soin	418
2. Les conditions d'une relation structurante : de la pitié à la générosité	420
III. Reconfiguration et réforme de soi	426
1. Viser l'autonomie affective	427
2. Usage des figures et puissance du texte	430
CONCLUSION.....	443
1. Comment vivre ? Une question collective	443
2. Une politique et une éthique du désir de vie vraie	446
Bibliographie.....	449
Table des figures.....	461
Index des auteurs et des notions.....	465