



HAL
open science

Corps humain(s) et morale chez Spinoza

Eleonora Zaino

► **To cite this version:**

| Eleonora Zaino. Corps humain(s) et morale chez Spinoza. Philosophie. 2017. dumas-01706904

HAL Id: dumas-01706904

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01706904>

Submitted on 12 Feb 2018

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.

ZAINO Eleonora*

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

UFR 10 Philosophie

Master 2 Histoire de la Philosophie

Année 2016/2017

Directrice de mémoire : M.me Chantal JAQUET

CORPS HUMAIN(S) ET MORALE CHEZ SPINOZA



*Etudiante non francophone

A nonna F.

Le chien est un animal si difforme, d'un caractère si désordonné, que de tout temps il a été considéré comme un monstre, né et formé en dépit de toutes les lois. En effet, lorsque le repos est l'état naturel, comment expliquer qu'un animal soit toujours remuant, affairé, et cela sans but ni besoin, lors même qu'il est repu et n'a point peur ? Lorsque la beauté consiste universellement dans la souplesse, la grâce et la prudence, comment admettre qu'un animal soit toujours brutal, hurlant, fou, se jetant au nez des gens, courant après les coups de pied et les rebuffades ? Lorsque le favori et le chef-d'œuvre de la création est le chat, comment comprendre qu'un animal le haïsse, coure sur lui sans en avoir reçu une seule égratignure, et lui casse les reins sans avoir envie de manger sa chair ? Ces contrariétés prouvent que les chiens sont des damnés ; très certainement les âmes coupables et punies passent dans leurs corps. Elles y souffrent : c'est pourquoi ils se tracassent et s'agitent sans cesse. Elles ont perdu la raison : c'est pourquoi ils gâtent tout, se font battre, et sont enchaînés les trois quarts du jour. Elles haïssent le beau et le bien : c'est pourquoi ils tâchent de nous étrangler.

Hippolyte Taine, *Vie et opinions philosophiques d'un chat*

Note préliminaire

Traductions utilisées :

-*Ethique*, Présenté et traduit par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 2010

-*Traité de la réforme de l'entendement*, Texte, traduction et notes par Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1994

-*Traité théologico-politique* (Spinoza, *Œuvres*, III), Traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 1999

-*Traité politique et Lettres* (Spinoza, *Œuvres*, IV), Présentation, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1966

-*Pensée Métaphysiques et Court Traité* (Spinoza, *Œuvres*, I), Présentation, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1964

Abréviations :

E : Ethique

TTP : Traité théologico-politique

TP : Traité politique

TRE : Traité de la réforme de l'entendement

CT : Court Traité

PM : Pensée métaphysiques

L : lettre

Pour l'*Ethique* :

Scolie : sc.

Démonstration : dém.

Corollaire : cor.

Définition : déf.

Axiome : ax.

Postulat : post.

Lemme : lem.

Explication : expl.

Définitions des affects : Déf. Aff.

« Abrégé de Physique »* : AP

Appendice : App.

Préface : Préf.

Par ex. : EII, 40, sc. = scolie de la proposition 40 de la deuxième partie de l'*Ethique*

*Lemmes, axiomes, postulats et Définition après la proposition 13 de EII

Les références à l'édition Gebhardt seront indiquées par un G suivi du numéro du volume et de la page

INTRODUCTION

La leçon d'humilité que le spinozisme impartit à l'homme, consistant dans la déduction - à partir de la connaissance adéquate de la substance infinie - de son statut ontologique de mode fini, blesse à coup de démonstrations l'orgueil anthropocentrique et pulvérise l'illusion téléologique dont la matrice naturelle¹ est la tendance humaine à l'anthropomorphisme.

L'homme n'est rien d'autre qu'une chose singulière² parmi l'infinité de choses singulières produites par la puissance infinie de Dieu³, celles-ci n'étant que « des affections des attributs de Dieu, autrement dit des manières [*modi*] par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée »⁴ ; or, ces choses singulières - ou modes - finies, ne suivent pas de Dieu en tant qu'on le considère comme étant infini et éternel (comme c'est le cas pour les modes infinis immédiats et médiats⁵), mais en tant qu'il est modifié d'une certaine manière précise : autrement dit, « tout singulier (...) ne peut exister ni être déterminé à opérer, à moins d'être déterminé à exister et à opérer par une autre cause qui elle aussi est finie et a une existence déterminée (...) *et sic in infinitum* »⁶. Ces modes, en outre, ont suivi de la nature divine non pas de manière contingente, mais nécessairement⁷, et nécessairement ils sont, à leur tour, efficients⁸.

Les assises métaphysiques de l'éthique spinoziste consistent partant en un déterminisme intégral, qui évacue tous ces *magni scientiae obstaculi* que sont les notions inadéquates issues de l'imagination humaine - telles, entre autres,

¹ Naturelle puisque, comme Spinoza le fait valoir dans la lettre 56 à Boxel (G, IV,260) , « le triangle, s'il était doué de langage, dirait (...) que Dieu est triangulaire éminemment, et [ainsi] le cercle... », ce qui revient à dire que chaque chose, en tant que finie, forgerait nécessairement, si elle était douée du pouvoir d'imaginer, une vision du monde, un système de jugements de valeur, calibré sur sa propre complexion.

² « A l'essence de l'homme n'appartient pas l'être de la substance... » (EII, 10)

³ Cf. EI,16

⁴ Cf. EI, 25, cor.

⁵ Cf. EI, 21-23

⁶ Cf. EI, 28

⁷ Cf. EI, 29

⁸ Cf. EI, 36. Les modes finis étant des expressions finies de la puissance (ou essence) de Dieu, ils sont, pourrait-on dire, des *res sive causae*.

celles de contingence ou d'imperfection - en force de l'identification entre puissance de penser et puissance d'agir divines ; notamment, est proscrite l'illusion qui installe l'homme au centre de la création, en lui assignant arbitrairement une place privilégiée au sein de la nature. En effet, les lois de la nature, qui régissent ce déterminisme universel, et que Spinoza consent à appeler « les décrets éternels de Dieu » tout en ne distinguant pas son entendement de sa volonté, sont les mêmes partout, et ne sauraient point souffrir d'exception.

D'une part, donc, Dieu ne pouvant pas omettre de faire ce qu'il fait, et de le faire « avec la suprême perfection »⁹, il n'y a pas de vice, de défaut ou de péché dans la nature ; de l'autre, la puissance divine tout entière étant éternellement en acte, il n'y a pas de miracles non plus et, *a fortiori*, l'homme ne saurait être appréhendé, comme le font les humanistes, comme étant un « *magnum miraculum* : son essence « est constituée de modifications précises des attributs de Dieu »¹⁰, à savoir d'un mode fini de la pensée (la *mens*)¹¹ et d'un mode fini de l'étendue (le corps)¹², la première n'étant que l'idée dont le second est l'objet¹³.

Un passage de la lettre 32 de Spinoza à Oldenburg (G, IV, 173,174) exprime, *in nuce*, les prémisses essentielles de cette anthropologie « désenchantée », ancrée dans la métaphysique du *Deus (sive omnia Dei attributa) sive Natura* :

tous les corps de la nature (...) sont entourés d'autres corps qui agissent sur eux et sur lesquels ils agissent tous, de façon, par cette réciprocité d'action, qu'un mode déterminé d'existence et d'action leur soit imposé à tous, le mouvement et le repos soutenant dans l'univers un rapport constant. De là cette conséquence, que tout corps, en tant qu'il subit une modification, doit être considéré comme une partie de l'Univers, comme s'accordant avec un tout et comme lié aux autres parties. Et comme la nature de l'Univers n'est pas limitée (...) mais absolument infinie, ses parties subissent d'une infinité de manières la domination qu'exerce sur elles une puissance infinie (...). Vous voyez ainsi pour quelle raison et en quelle manière le corps humain est à mon sens une partie de la nature. Pour ce qui est de l'âme humaine, je crois aussi qu'elle est une partie de la nature : je crois en effet qu'il y a une puissance infinie de penser et que cette puissance contient objectivement, dans son infinité, la nature tout entière, les pensées particulières qu'elle forme s'enchaînant en même manière que les parties de la nature qui est l'objet dont elle est l'idée. Je considère en outre l'âme humaine comme étant cette même

⁹ Cf. EI, 33, sc.2

¹⁰ Cf. EII, 10, cor.

¹¹ Cf. EII, 11, dém.

¹² Cf. EII, 13

¹³ Si bien que « ce qu'il faut entendre par union de l'Esprit et du Corps » se réduit au rapport entre une idée et son idéat (Cf. EII, 13, sc.).

puissance de penser, non en tant qu'elle est infinie et perçoit la nature entière, mais en tant qu'elle perçoit seulement une chose finie qui est le corps humain...

Le Dieu que l'entendement conçoit avec les mêmes clarté et distinction avec lesquelles il conçoit l'essence du triangle n'est donc pas un Dieu-juge personnel (anthropomorphisé) qui agirait par bon plaisir ou par « liberté d'indifférence »¹⁴ (« on se demande si vous ne dépeignez pas et ne représentez pas l'Etre infiniment parfait comme un monstre [*instar monstri*] », reproche Boxel à Spinoza¹⁵) : il n'est que tout ce qui existe, autrement dit, il est la cause immanente (adéquate) et non transitive¹⁶ de tout ce qui existe.

Pas de transcendance, donc, pas de libre arbitre, pas de destination supérieure pour l'homme : il est a priori compréhensible que Blyenbergh en finisse par accuser Spinoza de nous rendre « semblables aux bêtes ». C'est là justement le point crucial des analyses qui seront menées au cours de ce travail : le fait d'avoir « amoindri » l'homme en le réduisant à un corps parmi d'autres, d'avoir ôté à son âme toute volonté autonome¹⁷ et tout statut substantiel, a contribué à forger l'image trompeuse du Spinoza « immoraliste », regardée parfois avec étonnement (Bayle, qui souligne le paradoxe de l'« athée¹⁸ vertueux »), parfois avec horreur (Blyenbergh), parfois enfin avec une admiration complice (Nietzsche¹⁹).

Qu'est-ce qui, en effet, saurait nous différencier des brutes, dès lors que nous sommes tous également soumis au déterminisme universel, les modes ne se distinguant pas entre eux « sous le rapport de la substance » ? Comment sauvegarder la positivité de la morale humaine, si ce n'est plus le Dieu des

¹⁴ Cf. EI, 17, sc. : « ils préfèrent poser un Dieu indifférent à tout, ne créant rien d'autre que ce qu'il a, d'une certaine volonté absolue, décidé de créer... » ; cf. aussi EI, 33, sc. 2.

¹⁵ Cf. Lettre 55, G, IV, 256

¹⁶ Cf. EI, 18

¹⁷ « Dans l'Esprit, nulle volonté n'est absolue, autrement dit libre... » (EII, 48).

¹⁸ « Athée », à l'époque, était synonyme d'immoraliste. C'est en ce sens que Spinoza, dans la lettre 43 à Osten (G, IV, 219), se défend de l'accusation d'athéisme.

¹⁹ Nietzsche prétendait avoir trouvé un allié en Spinoza, mais c'est en vertu de cette prétention même qu'il finit pour lui adresser des reproches qui en réalité ne visent pas la cohérence interne du système de Spinoza, mais celle de ce dernier à la pensée nietzschéenne elle-même. Voir par exemple *Par delà le bien et le mal*, § 13, où il dénonce « l'inconséquence de Spinoza », insinuant implicitement que le *conatus* spinozien recèle une téléologie « inconséquence », justement, avec les acquis de l'Appendice à EI.

théologiens, soucieux de la destinée de l'homme, qui confère une validité métaphysique (absolue) à ses notions ?

Spinoza, de toute façon, se soulève avec vigueur contre la mauvaise foi que l'insinuation de Blyenbergh recouvre, et qui a l'air de l'offenser profondément²⁰. S'il y a une chose capable d'allumer en Spinoza un mélange de crainte et colère, c'est précisément le fait que quelqu'un, mal interprétant ses propos, s'arroge le droit d'en tirer des leçons qu'en réalité la pensée spinoziste abhorre, en l'attaquant sur un terrain qui n'est pas le sien. C'est pour cela qu'il exhorte de temps en temps le lecteur de *l'Ethique* à ne pas être impatient, à ne pas tirer des conclusions hâtives avant d'avoir tout lu ou d'avoir longuement médité sur ce qu'il a lu. Pour la même raison, il exprime le souhait que son *Traité théologico-politique* ne tombe pas entre les mains de lecteurs incapables d'en accueillir le message authentique : il est soucieux de « ne pas donner aux superstitieux matière à des nouvelles questions ».

Or, nier que l'homme soit un *imperium in imperio* ne veut pas dire en méconnaître la spécificité : le fait de penser sa finitude, et d'en assumer pratiquement l'irréductibilité, chez Spinoza, doit aboutir naturellement à une forme d'engagement actif et joyeux envers sa propre puissance ou nature ; en effet, briser les âmes au lieu de les affermir, se fixer mélancoliquement sur ce que les hommes ne peuvent pas au lieu d'explorer et renforcer leurs aptitudes, c'est précisément ce que Spinoza ne préconise pas dans sa philosophie.

Que les dogmatiques de la farine de Blyenbergh ouvrent *l'Ethique* : ils y verront démontré que les affects des animaux diffèrent de ceux des hommes autant que leur nature diffère de la nature humaine ; que l'homme, donc, a bien une nature ou puissance qui lui est propre, consistant dans la raison, laquelle permet une définition objective et non plus fluctuante des notions de bien, de mal et de vertu ; que, pour cela, l'imitation des bêtes, des animaux « que l'on dit privés de raison », est même « fatale » à l'homme, alors que sa puissance d'agir croît joyeusement à mesure qu'il s'unit à ses semblables et que, avec eux,

²⁰ « Quant aux conséquences que vous vous imaginez pouvoir tirer de ma lettre, je ne vous en sais aucun gré. Qu'y avait-il, je le demande, dans cette lettre qui vous permît de de m'attribuer des opinions telles que celles-ci : les hommes sont semblables aux bêtes, ils meurent et périssent de la même manière, nos œuvres déplairont à Dieu, etc. ». (Cf. lettre 21, G, IV, 127)

il jouit du seul bien qui soit véritablement éternel, partageable et communicable, à savoir l'amour de Dieu atteint par le biais de l'exercice commun de la raison.

C'est dans la puissance de comprendre de l'entendement humain, ainsi que dans la nécessité indépassable et vitale pour l'homme de s'unir à ses semblables, échappant à la tentation de s'isoler en se mettant à imiter les affects des bêtes, que nous irons chercher le fondement rationnel²¹ de la morale spinoziste. Comme le souligne Leo Strauss²², l'enseignement moral par excellence (les *moralia documenta* du TTP), celui que le Christ livre au genre humain, relève bien d'une « morale rationnelle », *par nature* accessible à tout homme, et qui ne va pas d'ailleurs sans s'allier souvent, pour faire prise sur les hommes en proie aux affects passifs, avec l'imagination et ses préjugés fonctionnels à l' « égoïsme biologique ».

Autrement dit, la morale chez Spinoza n'est pas que la désagréable conséquence de l'impuissance humaine, génératrice de discorde et d'inimitié entre les hommes (*ambitio*) ; elle peut être au contraire l'une des expressions accomplies de sa puissance (*humanitas*), et même de sa puissance la plus « humaine », c'est-à-dire de la raison : c'est cette morale-ci qui est à même de s'adresser efficacement à tout homme, puisqu'elle en exprime la nature universelle.

Notre proposition consistera d'ailleurs, en partie, dans l'appréhension de la « nature humaine » comme étant l'une des préoccupations principales du spinozisme : les morales traditionnelles sont honnies par Spinoza non pas parce qu'il serait, au fond, un immoraliste proto-nietzschéen, mais parce qu'elles ont en vue une nature humaine fictive, qui n'existe nulle part, et qui fait oublier aux hommes leur *vraie* nature.

Or, quel est le rôle du corps dans cet horizon ?

²¹ Rationnel n'est pas le contraire d'affectif, mais d'imaginaire. Cf. EIV, 59 : « A toutes les actions auxquelles nous déterminons un affect qui est une passion, nous pouvons être déterminés sans lui par la raison. »

²² Cf. *Le testament de Spinoza*, Textes traduits et annotés par Gérard Almaleh, Albert Baraquin, Mireille Depadt-Ejchenbaum, Paris, Les Editions du Cerf, 1991, p. 226

La réponse à la *vexata quaestio* des rapports entre le corps humain et la morale, en philosophie, a été gagée depuis Platon par une pensée dualiste et hiérarchisante de l'union entre l'âme et le corps, la morale relevant de la première, et agissant sur le deuxième sous la forme d'une contrainte souvent violente et ardue à exercer. Le corps d'ailleurs n'a jamais, ou presque jamais, été, pour le philosophe, plus que l'allié redoutable du « cheval noir » indocile et récalcitrant du *Phèdre*, celui qui entraîne vers le bas l'attelage ailé symbolisant l'âme humaine.

Spinoza, en brisant l'illusion dualiste qui avait offusqué même l'esprit très limpide de Descartes, rompt par là même avec cette séparation entre corps et morale : l'âme n'étant que l'idée d'un certain corps, toutes ses idées- y compris celles qui concourent à l'établissement d'une *recta vivendi ratio*- ne sont, par définition, que les images que l'âme elle-même ou esprit conçoit à partir des affections du corps dont elle est l'idée. Cette réhabilitation du corps est justement ce qui nous amènera à nous interroger sur la raison qui fait que, des affections de ce corps particulier qu'est le corps humain, jaillissent des idées morales, ou des jugements de valeur, qui, comme toute idée, peuvent être tantôt vraies et adéquates, tantôt fausses et inadéquates. La nature d'une idée, en effet, est fonction de la nature de l'affection dont elle est l'image, et celle-ci à son tour est fonction de la nature du corps qu'elle modifie (outre que de celle du corps modifiant).

Or, si la question de « la morale de Spinoza » a fait couler beaucoup d'encre - donnant lieu pourtant à des lectures souvent inconciliables, si bien qu'elle demeure, *de facto*, une question ouverte - celle de la différence spécifique du corps humain, que Spinoza pose mais ne démontre pas de façon prolix dans son « abrégé de physique », a fait moins souvent l'objet d'une analyse frontale. Il s'agit en effet d'une question abyssale (à laquelle nous ne prétendons pas, par conséquent, apporter une réponse définitive), étant donné que, si le corps, avec ses aptitudes et son degré de complexité et composition, est le dépositaire ultime de la puissance d'un être, autrement dit de sa nature, il s'ensuit que

s'interroger sur ce que c'est, au juste, qu'un corps d'homme, veut dire en réalité se demander, précisément, *qu'est-ce qu'un homme*.

Pourquoi, afin que son corps persévère dans l'être, la nécessité *biologique* des valeurs morales s'impose à l'homme ? Surtout, quel est le rapport qu'ont ces valeurs, le plus souvent issues de l'imagination, avec la puissance propre de l'homme, à savoir la raison ? Celle-ci, Spinoza la définit comme étant le genre de connaissance par lequel l'entendement humain saisit les « propriétés communes aux choses ». La morale, de son côté, est toujours le fait d'hommes vivant en commun- et la vie en commun, quant à elle, est la *conditio sine qua non* pour qu'il y ait des hommes.

Le corps humain produit donc les valeurs morales dans la mesure où il fait partie d'un corps plus composé qui le tient en vie ; ce corps, le corps politique, à son tour, se tient lui-même en vie grâce au maintien d'une certaine proportion constante de mouvement et de repos entre ses parties que l'existence de ces valeurs cautionne. Celles-ci, donc, ne sont d'abord que l'expression de ce qu'on appelle l' « accord affectif de la multitude », le bien et le mal n'étant pour Spinoza que des affects (de joie ou de tristesse) accompagnés de conscience.

*

Nous allons consacrer une première partie de ce travail à la morale spinoziste, en essayant de distinguer entre les valeurs issues de l'*imaginatio* et celles, s'il y en a, déductibles de la raison. Dans cette perspective, et en particulier autour d'une réflexion sur le statut de l'*exemplar humanae naturae*, nous essayerons d'établir s'il y a ou non, pour Spinoza, une *nature humaine*, ou une « essence générale de l'homme » ; dans une deuxième partie, cette enquête sur la nature humaine se spécifiera dans le sens d'une analyse de la nature humaine *corporelle*, autrement dit, du propre du corps humain, notamment en comparaison avec celui les animaux. Finalement, nous aborderons la question du corps politique, qui devra nous permettre de lier puissance humaine (raison), morale et corps humain.

PREMIERE PARTIE :

Morale imaginaire, morale rationnelle : moralisme vs éthique

« Quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'elle est bonne, c'est parce que nous (...) la désirons. »

Spinoza, *Ethique* III, 9, scolie

« L'objet désiré est ce qui nous paraît être bien; et le primitif de la volonté, c'est le bien même. Nous le souhaitons, parce qu'il nous paraît souhaitable, bien plutôt qu'il ne nous paraît souhaitable parce que nous le souhaitons. »

Aristote, *Métaphysique*, Λ, 1072a, 25-30

I. Les combats des mouches et des araignées et les combats de Spinoza

Il cherchoit des araignées qu'il faisait battre ensemble, ou des mouches qu'il jettoit dans la toile d'araignée, & regardoit en suite cette bataille avec tant de plaisir, qu'il en éclatait quelque fois de rire. Il observait aussi avec le Microscope les différentes parties des plus petits insectes...²³

Que les récits biographiques de Colerus soient véridiques ou non, cette curieuse habitude récréative qu'il attribue à Spinoza donne matière à penser, si bien que ce passage que nous venons de citer, à le lire de près, a tout à fait l'air d'une parabole philosophique²⁴. En effet, quelques éléments-clé de la doctrine spinoziste y figurent. L'affirmation modale finie de la puissance substantielle infinie²⁵, d'abord, qui ne se configure comme « bataille », théâtre de crainte, cruauté et désespoir, qu'aux yeux aveuglés d'êtres conscients de leurs appétits, mais ignorants des causes qui les déterminent. *L'experimentum*, en second lieu, cet auxiliaire fidèle de l'entendement qui ouvre à l'expérience sensible la voie d'une légitimité épistémologique possible, dans l'horizon de la connaissance adéquate. Le rire, en troisième lieu, qui s'apparente ici, dans l'épisode raconté par Colerus, davantage du *risus*, pure expression corporelle²⁶

²³ Cf. *La vie de B. de Spinoza par Jean Colerus*, in Spinoza, *Ethique*, Présenté et traduit par B. Pautrat, Paris, Seuil, 2010

²⁴ C'est ce qu'estime aussi Gilles Deleuze, dans son *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981 (cf. p. 21, note en bas de page : « Cette anecdote nous semble authentique, parce qu'elle a beaucoup de résonances spinozistes... »).

²⁵ Matheron affirme à ce sujet que, chez Spinoza, chaque individu est un « *Deus quatenus* » (cf. *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1988, p. 291), en tant qu'expression finie de la puissance infinie de Dieu (EI, 36).

²⁶ Le rire est rangé par Spinoza parmi les modifications du corps qui s'accompagnent souvent des affects en les manifestant corporellement, comme le tremblement, le sanglot, la pâleur (EIII,59,sc.). On pourrait les définir,

de joie qui chasse la mélancolie, que de l'*irrisio*²⁷, sombre corollaire d'une tristesse qui voit le mal et le péché partout²⁸, et qui sera pour Spinoza l'un des premiers anneaux de la chaîne de la psychogénèse de la superstition. Dernièrement, la dignité du corps comme objet philosophique : chaque degré de complexité²⁹ physique définit les limites d'une certaine puissance d'agir et (*simul*) de pâtir, qu'il s'agit d'encercler de manière claire et distincte notamment dans le cas de l'homme s'engageant dans l'entreprise de la *stratégie éthique*.

Dans le cas qui nous occupe, un corps d'homme se délecte dans la contemplation des vicissitudes - déclenchées et régies par des lois éternelles et donc nécessaires - de corps moins complexes que lui, en en tirant du plaisir ; en en faisant, en d'autres mots, *usage* à son profit³⁰.

Le spectacle d'hommes qui s'entretuent, en revanche, serait plus apte à produire de l'indignation³¹ - à la limite, jusqu'à la témérité de l'*ultimi barbarorum* de Spinoza - que du rire hilare.

Le sens et le poids philosophique de l'*ultimi barbarorum* a été pertinemment saisi par Alain Billecoq, dans son *Les combats de Spinoza*. Ce « cri de colère » certifie, dans sa formulation même, l'attitude morale de Spinoza :

[II] ne s'emporte pas contre des abstractions mais contre des hommes. (...) il n'écrit pas ces mots : « *Ultima Barbariarum* » (La Dernière des Barbaries) ; il n'accuse pas non plus les faits (...) qui, suivant l'ordre de la nature, s'enchaînent nécessairement selon les lois naturelles mais les agents conscients de leurs actes qui ont décomposé les liens sociaux...³²

Dans une perspective moraliste, pourtant, les proverbiaux « combats des mouches et des araignées » auxquels on raconte que Spinoza aimait assister, sont aisément transformés en une attestation irréfutable de l'immoralisme du

analogiquement, des « dénominations extrinsèques » (avec le langage du CT), ou des *propria* (en empruntant le lexique du TRE) des affects proprement dits.

²⁷ Cf. EIV, 45, sc. après cor. 2

²⁸ La connaissance du mal n'est que la conscience d'un affect de tristesse (cf. EIV,8), à savoir d'une diminution de sa propre puissance d'agir (cf. EIII,11, sc. et Déf. Aff. III).

²⁹ Par complexité entendons ici: nombre et qualité des aptitudes à agir et à pâtir d'un corps et, pour reprendre un terme employé dans le TRE, nature du *commerce* qu'a un certain corps avec les autres modes finis de l'étendue.

³⁰ « La règle de rechercher notre utile nous enseigne, certes, la nécessité de nous unir avec les hommes, mais non avec les bêtes (...) comme le droit de chacun se définit par sa vertu ou puissance, les hommes ont un droit bien plus grand sur les bêtes que celles-ci n'en ont sur les hommes. (...) Je nie (...) qu'il nous soit interdit de veiller à notre utilité et d'user d'elles à notre guise... » (EIV, 37, sc. 1).

³¹ L'indignation, explique Spinoza en EIII, Déf. Aff. XX, est la haine envers quelqu'un qui a fait du mal à autrui.

³² Cf. Alain Billecoq, *Les combats de Spinoza*, Paris, Ellipses, 1997, p. 56

« juif athée » ; d'aucuns sont allés jusqu'à en faire la preuve symptomatique d'un certain penchant sadique de Spinoza. Combien ces observations sont déplacées, et les conclusions qui en sont tirées incapables, par excès d'hétérogénéité, de constituer un argument pertinent contre le spinozisme, cela s'explique dès lors qu'on comprend pourquoi émettre des jugements moraux à l'égard des conduites des animaux équivaut à accuser des « faits », qui « s'enchaînent nécessairement selon les lois naturelles », tandis que, concernant les conduites humaines, celles-ci découlant d' « agents conscients de leurs actes » d'où dépend la survie du corps social, l'évaluation morale non seulement est légitime, mais s'impose de nécessité.

Et néanmoins l'homme est lui aussi, dans une certaine mesure du moins, un « fait », une partie finie de la nature naturée infinie qui ne saurait échapper à ses lois éternelles : comme la mouche du TRE³³, l'homme ne peut point se concevoir comme infini. « S'il pouvait se faire que l'homme puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par la seule nature de l'homme même, il suivrait (...) que l'homme serait infini, ce qui est absurde »³⁴.

En effet, si d'une part l'éthique spinoziste nous enseigne que l'imitations des bêtes c'est une affaire de mélancoliques, puisque rien n'est plus utile à l'homme que l'homme³⁵, elle a pourtant, d'autre part, « son fondement dans la métaphysique et la physique »³⁶, qui brisent l'illusion de l'homme comme *imperium in impero*. L'anthropologie est dès lors exposée à un double risque : l'orgueil³⁷, d'un part, puisque les hommes tendent souvent à faire d'eux-

³³ Cf. TRE, § 58, G, II, 22: « nous ne pouvons pas, après avoir compris la nature du corps, former la fiction d'une mouche infinie... ».

³⁴ Cf. EIV, 4, dém.

³⁵ Sur ce point, Spinoza serait sans doute d'accord avec le Socrate du *Phèdre* de Platon, qui déclare, concernant son désir d'« instruction », que « ni les champs ni les arbres ne veulent rien m'apprendre, mais bien les hommes qui sont dans la ville » (Cf. Platon, *Œuvres*, IV, Traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 119).

³⁶ Cf. Lettre 27 à Blyenbergh (G, IV, 160,161)

³⁷ Cf. EIII, Déf. Aff., XXVIII

mêmes, par amour³⁸, plus de cas qu'il n'est juste³⁹ ; l'humilité⁴⁰, de l'autre, puisque l'homme, par « impatience », ou par la pression écrasante de causes externes qui débilitent sa puissance d'agir jusqu'à la mortifier, est souvent conduit à oublier ce qu'il peut en tant qu'homme, si bien qu'il se rabaisse : l'alternative, donc, pour l'homme passionné, se joue entre un anthropocentrisme toujours délirant et un abêtissement souvent autodestructeur.

Si ne pas imiter les bêtes veut dire avoir la connaissance adéquate de sa propre nature (*humaine*) - ce sur quoi les hommes se méprennent le plus⁴¹- cette entreprise titanesque nécessitera d'un support, un *auxiliaire*⁴², soit l'*exemplar humanae naturae*, dont le statut, ainsi que celui des notions de bien et de mal - qui sont « à conserver » pour pouvoir entamer la description et l'actuation de la vie sous la conduite de la raison - est loin d'être anodin.

II. Le paradoxe de la morale spinoziste

Notre esprit, par cela seul qu'il contient objectivement en lui la nature de Dieu et y participe, a la puissance de former certaines notions qui expriment la Nature et enseignent comment se conduire dans la vie [*vitae usum docentes*].
TTP, I, §4, G, III, 16

³⁸ Comme le CT le théorise, le premier objet d'amour, pour l'homme, c'est son propre corps (cf. CT, II, ch. XIX, §14, G, I, 134).

³⁹ Et dès lors, l'anthropocentrisme se commuant en anthropomorphisme, ils développent la néfaste tendance à croire que « toutes les choses naturelles agissent comme eux en vue d'une fin » (cf. EI, App.).

⁴⁰ « *Humilitas est tristitia orta ex eo quod homo suam impotentiam sive imbecillitatem contemplatur.* » (EIII, Déf. Aff., XXVI). Spinoza précise, dans la démonstration de EIV, 53 : « L'homme, en tant qu'il se connaît par la vraie raison, est supposé en cela comprendre son essence, *c'est-à-dire sa puissance* [nous soulignons]. Et donc si l'homme, tandis qu'il se contemple, perçoit quelque sienne impuissance, cela ne provient pas de ce qu'il se comprend, mais de ce que sa puissance d'agir se trouve réprimée. (...) Et donc l'Humilité (...) ne naît pas de la contemplation vraie, autrement dit de la raison, et n'est pas une vertu, mais une passion ».

⁴¹ Le premier homme, Adam, qui est en quelque sorte le *paradigme* (Adam, non par hasard, veut dire « homme ») de l'homme passionné ou mélancolique, s'est manqué soi-même, il a « péché » envers soi-même, lorsqu'il s'est mis à imiter les bêtes (c'est cela que l'Écriture, comme nous le verrons, par son langage fabuleux adapté à la compréhension et à la complexion du vulgaire, a appelé *péché originel*).

⁴² Les auxiliaires de l'entendement sont définis déjà dans les PM, au chapitre I (G, I, 233-237), comme étant des *Entes Rationis* utiles à retenir, expliquer ou imaginer plus facilement les choses. Or, ces modes de pensée, déclare Spinoza, « ne sont pas des idées des choses », autrement dit n'ont aucune réalité en dehors de l'entendement humain. Cependant les hommes ne sauraient s'en passer puisque, comme Spinoza le précise dans EI, App., ils « préfèrent l'ordre à la confusion » et l'ordre, pour eux, n'est rien d'autre que la fait de pouvoir imaginer les choses aisément, ce que les auxiliaires justement facilitent.

Que l'idée d'une morale spinoziste apparaisse a priori comme contradictoire, c'est ce sur quoi beaucoup de commentateurs ont insisté et arrêté leur réflexion. D'une part, le Spinoza immoraliste peint par Deleuze⁴³ détruit toute valeur morale transcendante au profit du plan d'immanence de l'éthique et déhypostasie les notions de bien et de mal, en les déclassant au rang de qualificateurs existentiels (« bon » et « mauvais »)⁴⁴, de sorte que « le mal n'existe pas plus dans l'ordre des essences que dans l'ordre des rapports »⁴⁵, étant donné que, si bien et mal n'ont aucune consistance ontologique dans l'absolu, même leur valeur relative se rétrécit jusqu'à presque disparaître, puisqu'au niveau de l'Individu total⁴⁶ il y a toujours, au fond, des rapports qui se composent, malgré les innombrables « mauvaises rencontres » auxquelles tout mode fini est nécessairement exposé du fait même de sa finitude, et donc par définition.

D'autres, sans doute plus proches du texte spinoziste, enlèvent les parenthèses subrepticement apposées par la lecture deleuzienne à la Préface de *Ethique* IV et, contraints de constater l'existence d'une morale spinoziste, dirigent leur attention plutôt sur la question épineuse de la compatibilité entre déterminisme et normativité, sur laquelle se greffe celle, implicitement sous-jacente, de l'apparente aporie entre la critique spinoziste de l'anthropocentrisme et la possibilité du maintien d'une perspective morale sur la conduite humaine⁴⁷.

D'après Victor Delbos, le souci moral constitue même « la préoccupation maîtresse et l'intention dominante » de la doctrine spinoziste⁴⁸.

La prise en charge du *fait* de la morale spinoziste, pourtant, conduit inévitablement à se poser à son sujet la question de *droit*. Ainsi, entre autres,

⁴³ Cf. *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981 et *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968 (chapitre XV, *Les trois ordres et le problème du mal*).

⁴⁴ Cf. *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 35.

⁴⁵ Ibid. p. 55.

⁴⁶ A savoir, la Nature toute entière : « *totam naturam unum esse Individuum, cujus partes (...) infinitis modis variant* » (EII, A.P., Lem. 7, sc.)

⁴⁷ Si l'homme n'est plus le centre de la création divine, dépositaire d'une mission spirituelle qui dépasse en hauteur celle de toute autre créature, pourquoi *mériterait-il* une morale ?

⁴⁸ Deleuze lui-même définit *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et l'histoire du spinozisme* « un livre beaucoup plus important que le livre classique du même auteur, *Le spinozisme* » (cf. *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 174, note en bas de page).

Pierre Macherey⁴⁹ ou Sylvain Zac⁵⁰ sont parmi ceux qui essaient d'intégrer et articuler la perspective morale (transcendante) à la stratégie éthique(immanente) dans un horizon de cohérence systématique.

Gilbert Boss, dans son précieux commentaire au *Court Traité*⁵¹, récapitule les termes du problème et formule ainsi sa solution :

Y-a-t-il encore un chemin vers la sagesse ou le salut là où l'homme n'a pas la liberté entière de choisir sa voie ? (...) Ces questions sont du même type que celles du savant qui se demanderait comment les dauphines parviennent à nager rapidement. (...) Le fait que l'homme ne connaît pas ou ne mérite pas le salut par un pur acte de volonté n'implique nullement qu'il soit condamné à l'ignorance et à la perte (pas plus que les dauphines ne nagent moins vite parce que leur constitution ne dépend pas d'une volonté parfaitement autonome qu'on leur supposerait).

(...) Le déterminisme peut être considéré comme la condition même de l'éthique, et non pas comme une entrave à l'établissement d'une morale. En effet, des moyens efficaces, quels qu'ils soient, impliquent des lois nécessaires réglant leur opération. (...) alors (...) le déterminisme constitue un cadre théorique parfaitement adéquat à la recherche de la meilleure façon de vivre et des voies vers le bonheur.

Enfin, Bernard Rousset, dans son article *Le poids de l'éthique dans l'Ethique*⁵², fait valoir, lui aussi, la cohérence - ou communauté d'« orientation du discours » - entre éthique et morale, entre ontologie déterministe (qui proscrit toute transcendance) et axiologie, cohérence ancrée dans le « déploiement logique » du *conatus* lui-même :

La Philosophie comportera donc un certain « Moralisme », et la Philosophie octroiera le Salut. C'est pour ces raisons (...) que ce qui devait être, en 1661-1663 la « Philosophie », sera appelé, à partir de 1665, « *Ethique* ». (...) Ses deux dernières parties ne sont-elles pas consacrées à la détermination du bien et du mal, à l'analyse de la servitude et de la liberté, à l'explication de la libération et de la béatitude ? (...) Dans l'ouvrage qui s'appelle *l'Ethique*, l'Ethique, la recherche et l'enseignement d'une morale (avec une « *Pietas* » et une « *Religio* ») et d'une béatitude (avec le « *Salus* ») (...) occupe une place particulière (...): il est possible que la cohérence de l'œuvre et de la doctrine n'en apparaisse alors que plus grande.

Bref, non seulement une morale est concevable dans un univers déterministe, mais c'est ce déterminisme même qui lui confère sa certitude en assurant son efficacité.

⁴⁹ « Comment la pratique humaine trouve-t-elle une place à l'intérieur d'un ordre de choses complètement déterminé, où en conséquence rien d'indéterminé ne peut se produire, puisqu'une telle production remettrait en question la compréhension rationnelle de cet ordre et le principe de causalité sur lequel celle-ci s'appuie ? »(cf. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, Paris, PUF, 1997, p. 29)

⁵⁰ *La morale de Spinoza*, Paris, PUF, 1972

⁵¹ Cf. Gilbert Boss, *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du Court Traité*, Zürich, Editions du Grand Midi, 1982, pp. 123 et suiv.

⁵² Cf. Bernard Rousset, *Regards spinozistes*, Paris, Editions Kimé, 2000, pp. 155-168

Par conséquent, la réduction deleuzienne de Spinoza à un proto-nietzschéen détracteur de toute valeur transcendante en tant qu'aliénée et génératrice de tristesse, si elle n'est pas complètement hétérodoxe, est pourtant fortement sélective, et de ce fait sa validité est limitée seulement à un certain genre de morale : Spinoza est catégorique dans la critique des jugements de valeur émis à partir d'une idée générale ou abstraite *inadéquate* de la nature humaine, en les estimant dangereux plus qu'inutiles ; pour lui, se conformer à une nature autre que la sienne, que cette nature existe réellement ou qu'elle soit le produit des mécanismes associatifs et projectifs de l'imagination, constitue également une forme de tristesse, d'amoindrissement de la puissance d'agir, dont les espèces sont la haine, le repentir, l'envie, etc. Dès lors, penser rationnellement le bien et le mal veut dire les penser, ou plus précisément, les déduire, de la connaissance adéquate de la nature à laquelle il s'agit de les rapporter. L'homme ayant une nature déterminée par des lois fixes, qui s'expriment en des propriétés physiques communes à tout homme, l'enjeu de la morale, en tant qu'elle prétend être l'effet d'une connaissance adéquate, ne peut consister, alors, que dans une tentative de mobilisation de plus en plus massive de la raison, finalisée à la compréhension de ces lois et de cette nature, et à l'établissement certain de ce qui est véritablement bon ou mauvais (utile ou nuisible) pour elle.

Bien et mal, donc, n'existent pas en soi, il est vrai ; mais ils existent bien relativement à une certaine nature ou degré fini de puissance, dont ils indiquent les facteurs de diminution ou d'augmentation réels, ou, en des termes médicaux - compatibles, comme nous le verrons, avec l'esprit de l'éthique spinoziste - l'état de « santé ».

Or, ce qu'il s'agit de savoir c'est si bien et mal ne peuvent se prédiquer pertinemment que d'une seule nature ou essence, celle de l'homme, et, si oui, pourquoi ; ce qui nous amènera, inévitablement, à creuser plus à fond la question de l'existence ou non de quelque chose comme une *nature humaine* chez Spinoza.

III. Morale ou éthique ?

Or, à quoi bon s'interroger sur le statut de la morale chez Spinoza, étant donné que « sa philosophie » nous livre une *éthique* ? Surtout, y-a-t-il une véritable différence entre ces deux termes, ou sont-ils, en fin de compte, interchangeables ?

« Ethique » vient du grec *ethos*, dont la signification se rapproche beaucoup de ce que Spinoza appelle *ingenium*, complexion : ce mot désigne en effet principalement le tempérament, le caractère d'un individu ou d'un ensemble organique d'individus.

« Morale », en revanche, est un mot d'origine latine, qui renvoie au *mos*, ou, plus proprement, aux *mores*, à savoir les coutumes, les usages, les traditions des ancêtres, ciment de la vie publique. Mais le *mos* latin, lui aussi, recouvre le champ sémantique du tempérament, et l'*ethos* de son côté désigne tout aussi bien les coutumes et les manières de vivre qui font l'identité d'un peuple. Fondamentalement, donc, il paraît que l'établissement de toute frontière nette entre les deux termes, sur un plan purement sémantique, soit forcé. Néanmoins, il doit y avoir une nuance qui justifie l'attention des commentateurs très précisément pointée sur la question de la « morale » spinoziste, qui, d'après quelques-uns, est évincée au profit de l'éthique, tandis que, d'après d'autres, subsiste aux côtés de l'éthique et, en quelque sorte, malgré elle.

Si l'étymologie ne suffit pas à nous renseigner sur cette nuance qui différencie le mot « éthique » du mot « morale », nous pouvons nous demander du moins ce qui, en philosophie, peut justifier l'emploi de l'un plutôt que de l'autre. Essayons d'examiner la question à partir d'un exemple proche de Spinoza. Lorsque Descartes, au tout début de la troisième partie du *Discours de la méthode*, fait état de l'exigence de « continuer de vivre »- pratiquement- pendant que- spéculativement- le doute ébranle toutes ses certitudes, il

élabore bien une *morale*, et non pas une *éthique*, par provision, ou « provisoire ». Or, cet adjectif semble mettre à jour rétrospectivement la nature de la nuance de sens que nous cherchions, dans la mesure où nous le concevons très clairement comme pouvant qualifier le substantif « morale », alors que, appliqué au substantif « éthique », il aurait l'air quelque peu criant. Autrement dit, l'attribut « provisoire » semble pouvoir exprimer sans contradiction un *propre* de l'essence de toute morale, alors qu'il n'en va pas de même pour ce qui concerne l'éthique. Dès lors, une morale « par provision » peut bien se définir comme un moyen de ne point demeurer irrésolu dans ses actions et de ne pas laisser d'être heureux, autant que possible, malgré la suspension du jugement de la raison; en revanche, si l'on songe à une *éthique* « par provision », on a l'impression, intuitivement, que l'expression soit intrinsèquement contradictoire, et que donc aucune définition ne saurait l'expliquer.

En élargissant la perspective à partir de l'exemple de Descartes, nous pourrions avancer que toute morale, comme l'exprime aussi l'acceptation que le langage courant donne à ce mot, recèle un principe soit de relativité, soit de transcendance, dans la mesure où elle consiste en un ensemble cohérent et organique de maximes, voire de normes, répondant à l'exigence de s'adapter et s'intégrer harmoniquement à un milieu culturel et social donné, et qui, de ce fait même, se prête aisément à dégénérer en moralisme, dès lors que la transcendance est hypostasiée et la relativité méconnue. Son aspect positif, en revanche, de ce point de vue, consiste en ceci : elle livre, certes, d'une part, la définition de certaines valeurs, qui est souvent contextuelle et relative ; mais d'autre part, et dans l'absolu, indépendamment du contenu, elle est une infrastructure fondamentale de la raison pratique dont l'utilité est d'abord et foncièrement sociale. Autrement dit, « morale » n'est pas que la doctrine figée de ce que sont le bien, le mal ou la vertu ; elle est surtout la raison et le mode fondamentaux de cet agencement complexe de sentiments individuels qu'est la vie en commun.

Par ailleurs, chez Spinoza, il n'y a pas, à proprement parler, de véritable contradiction entre relatif et absolu⁵³ en matière de morale : en effet il admet, dans le TTP, l'existence d'« actions externes particulières de vertu vraie » qui « découlent comme des ruisseaux de cette doctrine générale [l'enseignement moral universel de la Bible] » et qui pourtant « ne peuvent se pratiquer que dans une occasion donnée ». ⁵⁴ Alors, il est inévitable, en vertu de son existence historique et de sa fonction collective, que la morale soit constituée en grande partie de valeurs susceptibles de devenir périmées ou non opératoires d'un moment à l'autre ; cette relativité, pourtant, ne les rend pas moins vraies (ponctuellement vraies, pourrait-on dire), et, si elles sont telles, c'est en vertu du fait qu'elles émanent d'un fondement commun universel.

Quant à l'éthique, elle est davantage liée à une sphère d'immanence, en deçà, pour ainsi dire, du relatif et de l'absolu, et en deçà de la transcendance et de l'immanence aliénée : telle que Spinoza la conçoit, l'éthique pourrait se définir comme une sorte de morale qui n'a pas (ou n'a plus) besoin de soi-même, car ce n'est pas, chez Spinoza, l'éthique qui intériorise la morale, mais c'est la morale qui extériorise (et, quand elle est issue de l'imagination, aliène) l'éthique. C'est l'éthique, donc, qui s'apparente davantage à la philosophie et à la *vie* ou *gaudium* du philosophe- à la limite, éthique et philosophie se confondent⁵⁵ ; la morale, quant à elle, serait plutôt du côté du *vulgus*, de la multitude inconstante qui a besoin, d'une manière ou de l'autre, de ressorts affectifs qui lui permettent de « faire corps ».

Morale et raison, morale et imagination

Or, d'après une quantité non négligeable de textes spinoziens, qui développent une réflexion dont l'Appendice à EI constitue le couronnement, la morale, par définition, semblerait ne pouvoir être plus que le rejeton d'un stade encore « imparfait » de la connaissance et de l'affectivité humaines : celle-ci étant passive, celle-là inadéquate (*imaginatio*), les hommes sont pris au piège par

⁵³ Ou, pour mieux dire- puisque le mot « absolu » ne convient proprement qu'à Dieu seul- entre particulier et général.

⁵⁴ Cf. TTP, VII, §7, G, III, 103

⁵⁵ Spinoza appellera *Ethique* l'ouvrage que, tout au long du TRE, il mentionne sous l'expression « ma philosophie ».

leur finitude même, qui est la raison ontologique de leur ignorance, et, délirant, ils font délirer la nature avec eux, en lui attribuant de fins, ainsi que des *rectores* anthropomorphes, et en jugeant de toute chose, d'une part, à l'aune de ce préjugé finaliste, de l'autre, d'après leur complexion propre, différente en chacun en fonction de sa constitution corporelle, ainsi que de la nature et de l'ordre chronologique des affections qui la modifient. Aussi, à ce niveau, en est-il de la morale comme de l'esthétique, et en général de toute fiction comparative de l'imagination humaine s'exprimant en un jugement de valeur⁵⁶.

En somme :

Tout ce qui, dans la nature, nous semble ridicule, absurde ou mauvais, vient donc de ce que nous n'avons qu'une connaissance partielle des choses et que nous ignorons en grande partie l'ordre et les liaisons de la nature entière.⁵⁷

Ce thème de la relativité de tout jugement de valeur, fondé ontologiquement à la fois dans l'essence désirante (*cupiditas*) et dans le statut non substantiel- et donc, épistémologiquement, dans l'ignorance- de l'homme, traverse avec vigueur toute l'œuvre de Spinoza. Pour ne citer que quelques passages parmi beaucoup d'autres :

Considérant que le bien et le mal ne sont autre chose que des relations, il est hors de doute qu'il faut le ranger parmi les Etres de Raison ; car jamais on ne dit qu'une chose est bonne sinon par rapport à quelque autre (...).

Toutes les choses qui sont dans la nature sont ou des choses ou des effets. Or le bien et le mal ne sont ni des choses ni des effets. Donc aussi le bien et le mal n'existent pas dans la Nature.⁵⁸

Ou encore, dans le TRE⁵⁹ :

Bien et mal ne se disent que d'une façon relative ; à tel point qu'une seule et même chose peut être dite bonne et mauvaise selon des rapports divers.

Et, déjà, dans les PM :

Une chose considérée isolément n'est dite ni bonne ni mauvaise, mais seulement dans sa relation à une autre...⁶⁰

Nous pourrions poursuivre en invoquant, en outre, l'*Ethique* :

⁵⁶ Cf. EI, App.

⁵⁷ Cf. TTP, XVI, §4, G, III, 191. Dans la lettre 32 à Oldenburg, Spinoza s'exprime en ces termes: « je n'attache à la nature ni beauté, ni laideur, ni ordre, ni confusion. Les choses ne peuvent être dites en effet belles ou laides, ordonnées ou confuses que par rapport à notre imagination » (G, IV, 170).

⁵⁸ Cf. CT, I, X, G, I, 56,58

⁵⁹ §12, G, II, 8

⁶⁰ PM, I, VI, G, I, 247

la vraie connaissance que nous avons du bien et du mal n'est qu'abstraite, autrement dit universelle, et (...) le jugement que nous portons sur l'ordre des choses et le nœud des causes [en tant qu'il concerne la durée des choses] pour pouvoir déterminer ce qui, présentement, est bon ou mauvais pour nous, est imaginaire plutôt que réel.⁶¹

Et enfin la correspondance avec Blyenbergh⁶², ou celle avec Boxel⁶³, qui applique plus spécifiquement à l'esthétique la même perspective génétique qu'à la morale, en vidant ses catégories de toute consistance réelle.

Cependant, la suite du passage du TTP cité plus haut fournit un élément supplémentaire intéressant, qui ne figure pas explicitement dans l'Appendice à la première partie de *l'Ethique*, sur lequel il est sans doute opportun de s'arrêter :

Nous voulons que tout soit dirigé selon l'usage de notre *raison*⁶⁴ alors que, pourtant, ce que la raison déclare mauvais n'est pas mauvais du point de vue de l'ordre et des lois de la nature universelle, mais l'est uniquement par rapport aux lois de *notre nature seule*⁶⁵.

Ces trois lignes ont une double importance : premièrement, elles semblent rapporter les jugements de valeur non plus seulement au premier genre de connaissance, puisque la « raison » est ici invoquée⁶⁶ ; deuxièmement, elles semblent attribuer aux jugements de valeur issus de la raison la même inconsistance qui caractérise ceux qui sortent de l'imagination. Or, ce qu'il s'agit de savoir c'est, en premier lieu, si la raison à laquelle Spinoza se réfère ici recouvre exactement le genre de connaissance que l'auteur de *l'Ethique* appellera connaissance par notions communes, ou de deuxième genre ; en deuxième lieu, s'il est vrai ou non qu'il y a équivalence entre, d'une part, le bien et le mal définis d'après la complexion de chacun, par l'imagination et sous le conditionnement de l'intériorisation des préjugés superstitieux des théologiens

⁶¹ Cf. EIV, 62,sc.

⁶² L 18-24 (G, IV, 79-157) et L 27 (G, IV, 160-162)

⁶³ Lettres 51-56 (G, IV, 241-262). Sur les notions esthétiques d'ordre et confusion, beauté et laideur, cf. aussi la lettre 32 à Oldenburg (« je n'attache à la nature ni beauté, ni laideur, ni ordre, ni confusion. Les choses ne peuvent être dites en effet belles ou laides, ordonnées ou confuses que par rapport à notre imagination »), qui aborde la question du point de vue ontologique de la relation tout-parties (par l'exemple célèbre du « *vermiculus* vivant dans le sang »).

⁶⁴ Nous soulignons.

⁶⁵ Nous soulignons.

⁶⁶ Cet élément ne figure pas explicitement dans l'Appendice à EI, et pourtant Spinoza, vers la fin, semble vouloir établir une distinction entre *entes rationis* et *entes imaginationis* (« je les appelle des étants non de raison, mais d'imagination »), absente dans les PM et le TRE, et, à l'apparence, non reprise, du moins explicitement, par la suite. Peut-être s'agit-il d'une préfiguration de la différence entre idées générales ou abstraites adéquates et inadéquates, qui sera expliquée en EII, 40, sc. 1 et 2 ?

et des détenteurs (ou aspirants tels) du pouvoir, et, d'autre part, le bien et le mal dont la raison peut avoir, si l'on en croit à l'*Ethique*, une connaissance *vraie*.

Or, dans le TTP Spinoza ne fait pas un usage systématique de la théorie des genres de connaissance, telle qu'elle est thématifiée à partir du CT⁶⁷ et du TRE⁶⁸, et qui soutient, reformulée et significativement intégrée par l'introduction des notions communes, toute la démarche de l'*Ethique* ; ici, au contraire, il se focalise notamment sur l'*imaginatio* - dans la Préface - mais de manière fonctionnelle et donc limitée à la mise en lumière de la genèse de la superstition, sans par ailleurs en dire autant de la raison et de la science intuitive. Par conséquent, le mot « raison » ici employé, doit être pris sans doute dans un sens plus large et plus souple que celui que lui assigne l'*Ethique*. Très généralement, que le bien et le mal ne signalent aucune réalité absolue, c'est-à-dire rapportable à Dieu, cela est vrai tantôt lorsqu' à les établir c'est l'imagination, tantôt lorsque c'est la « raison » au sens large, à savoir, sans doute, la raison en tant qu'elle est non réflexive et qu'elle prétend étendre au-delà des hommes des notions communes aux hommes seulement⁶⁹. Cependant, il est indéniable que leur statut change radicalement de l'imagination à la raison au sens étroit que lui confère l'*Ethique*, et ce qu'il faut analyser ce sont alors les raisons et la nature de ce changement. Ce que ces notions signifient, en effet, va faire l'objet, dans la partie IV de l'*Ethique*, d'une connaissance *vraie* et certaine, quoique, d'un autre point de vue, la connaissance du mal, en tant que conscience d'une diminution de la puissance d'agir de l'individu humain, soit toujours par définition *inadéquate*⁷⁰.

⁶⁷ II, I, G, I, 64

⁶⁸ §16, G, II, 10

⁶⁹ L'homme, par exemple, enseigne la droite raison, est l'être singulier le plus utile *pour l'homme*, surtout en tant qu'il vit sous la conduite de la raison. Néanmoins, il se pourrait très bien que l'homme soit pour les animaux, même, l'être le plus nuisible, et surtout lorsqu'il vit sous la conduite de la raison (l'homme raisonnable, nous apprend Spinoza, n'est pas ému par une « pitié de femme » à l'égard des bêtes ; il connaît la différence de nature qui le distingue d'elles, et ne saurait jamais en imiter les affects, ou s'unir avec elles pour faire front aux faiblesses communes).

⁷⁰ Cf. EIV, 64

Une des questions qui s'imposent, alors, concerne la possibilité de concevoir, du point de vue de la raison, une idée en même temps vraie et inadéquate, étant donné que le vrai n'est que la propriété extrinsèque de l'adéquat.⁷¹

Ce que nous pouvons avancer pour le moment c'est que, entre les deux sortes de bien et de mal, il y a sans doute équipollence, dans le sens où, en tant que notions morales, elles nous conduisent toutes les deux dans la même direction, car elles enveloppent l'idée d'une régulation de la conduite humaine d'après une norme sélective, ou un critère de discrimination entre les actions, qui opère par jugements de valeur ; toutefois, il n'y a pas équivalence entre elles, dans la mesure où la *valeur*, justement, de ces jugements n'est pas la même. Il n'est pas sans importance de souligner que le mot « valeur », en latin (*valor*) a la même racine du mot « santé » (*valetudo*), dérivée du verbe *valere*, qui veut dire éminemment « être fort, vigoureux, puissant ». Spinoza définira ultérieurement le bien et le mal, en EIV, 39, respectivement, comme « tout ce qui conserve le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du Corps humain » et « tout ce qui fait que les parties du Corps humain ont entre elles un autre rapport de mouvement et de repos ». C'est comme si, à partir de la Préface et tout au long de la quatrième partie, les notions de bien et de mal étaient définies en termes de moins en moins abstraits, et que leur concrétion était directement proportionnelle à leur définition en termes strictement corporels⁷².

De surcroît, chez Spinoza, il n'y a pas une opposition dichotomique entre imagination et raison : si l'idée⁷³ inadéquate n'est qu'une idée confuse et mutilée, l'idée adéquate ne sera que son accomplissement par intégration et enrichissement progressifs, et cela ne contredit guère le fait qu'aucun commerce de nature causale ne soit envisageable entre les deux genres de

⁷¹ Cf. EII, déf. 4 et expl.

⁷² Le corps en question étant le « Corps humain ».

⁷³ Une idée, quelle qu'elle soit, est toujours l'expression d'une puissance de l'entendement, au lieu de n'être qu'une « peinture muette sur un tableau ».

connaissance, mais seulement un *passage*, une *transition* qui, s'exprimant dans les affects de joie ou de tristesse, investit la puissance d'agir du sujet.

Cela ressort aussi de TTP, V, §3⁷⁴ : Spinoza y introduit- nous y avons fait allusion plus haut- une différence essentielle (qui n'enveloppe pas, pourtant, contradiction), entre, d'une part, les *mandata moralia*, à savoir des *préceptes* moraux de conduite purement relatifs à la complexion d'un certain groupe d'hommes à un certain moment déterminé, dont la transgression ou l'exécution sont suivies de châtements ou de récompenses, et, d'autre part, les *moralia documenta*, qui sont en revanche des *enseignements* moraux, à validité universelle- à savoir, qui valent en tous les temps et en tous les lieux puisqu'ils se déduisent de la nature humaine universelle elle-même, et qui donc sont confirmés par la raison, et que le Christ et les Apôtres ont transmis au genre humain tout entier en qualité de *docteurs* : on peut alors identifier ces percepts moraux à des facteurs d'*emendatio*⁷⁵ de l'intellect humain, en reconduisant finalement la raison à une *ratio vivendi*⁷⁶.

C'est en ce deuxième sens que les maux, en EV, 38, dém., sont identifiés aux affects « qui sont contraires à notre nature »⁷⁷ : la vraie connaissance du mal est la connaissance d'un affect qui ne se comprend pas par la nature humaine universelle, *autrement dit* d'un affect passif de tristesse⁷⁸, et, en cela, quoique vraie, cette connaissance ne saurait pas ne pas être, au même temps, inadéquate. En effet, si la cause adéquate est « celle dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle », l'inadéquate, « autrement dit partielle, [est] celle dont l'effet ne peut se comprendre par elle seule »⁷⁹ : il semblerait qu'ici, par rapport à la connaissance du bien et du mal, l'inadéquat se scinde en son aspect causal et en son aspect gnoséologique, ce dernier n'étant pas incompatible avec le *vrai*, autrement dit avec l'accord réel entre l'idée et son idéat.

⁷⁴ G, III, 70

⁷⁵ Le vocabulaire est encore médical.

⁷⁶ Voir notre troisième partie (conclusion). Spinoza ne serait-il pas, alors, un philosophe de la « raison pratique » avant la lettre ? D'ailleurs, lorsqu'on parle d'« impuissance de la raison » chez Spinoza, on ne se réfère qu'à la raison abstraite.

⁷⁷ « *Mali sunt* » peut se traduire aussi bien par « [qui] sont mauvais » que par « [qui] sont des maux ».

⁷⁸ La connaissance d'un affect passif de joie, en revanche, sera la connaissance d'un faux bien. Tout comme la conscience d'une tristesse « indirectement bonne » c'est la connaissance d'un « faux » mal.

⁷⁹ Cf. EIII, déf. 1

IV. Morale rationnelle et morale imaginaire : distinction et ambiguïté

Imagination et raison, donc, sont au fond deux faces de la même médaille ; cela ne nous autorise pas pourtant à oublier que la démarche philosophique spinoziste enveloppe un élément essentiel : la *distinction*.

Il y a en effet une modalité de l'erreur, nous avertit Spinoza dans le TRE⁸⁰, qui est la plus insidieuse [*ubi maxima datur deceptio*] : c'est celle où « les choses qui se présentent à l'imagination sont également dans l'entendement », autrement dit, où « la certitude, c'est-à-dire l'idée vraie, se trouve mêlée aux idées non distinctes ». Or, étant donné que « la connaissance du premier genre est l'unique cause de fausseté, et celle du deuxième et du troisième est nécessairement vraie »⁸¹, et que « les idées inadéquates et confuses suivent les unes des autres avec la même nécessité que les idées adéquates »⁸², la réflexion concernant la morale de Spinoza devra partir d'une démarcation préalable entre ce qui, parmi les choses que nous classons sous la rubrique « morale », se rapporte à l'esprit humain en tant qu'il imagine, autrement dit en tant qu'il forme des idées à partir de l'ordre commun de la nature qui affecte son corps d'innombrables manières, et ce qui, en revanche, parmi ces choses mêmes, est transposable sur le plan de la connaissance du deuxième genre. Il s'agit, en d'autres termes, de rendre raison du gouffre qui semble séparer l'Appendice à la première partie de l'*Ethique* de la Préface à sa quatrième partie.

Or, les éléments primordiaux de toute morale ce sont les notions de bien, de mal et de norme (ou *modèle*, dans le double sens de modèle de conduite-pratique- et de perfection), qui ensemble concourent à la définition de la vertu :

⁸⁰ §74, G, II, 28

⁸¹ EII, 41

⁸² EII,36. Cf. aussi la lettre 37 à Bouwmeester (G, IV, 188) : « une perception claire et distincte ou plusieurs perceptions de cette sorte à la fois peuvent être causées absolument d'une autre perception également claire et distincte. Bien plus, toutes les perceptions claires et distinctes que nous formons ne peuvent provenir que d'autres perceptions claires et distinctes qui sont en nous et ne reconnaissent aucune cause extérieure. (...) [Elles] dépendent de notre seule nature et de ses lois fermes et invariables, c'est-à-dire de notre seule puissance, non du tout du hasard ou, ce qui revient au même, de causes qui, bien qu'elles agissent aussi suivant des lois fermes et invariables, nous sont inconnues et sont étrangères à notre nature et à notre puissance. »

tous les trois peuvent être saisis tantôt du point de vue⁸³ de l'homme qui vit selon l'ordre commun de la nature, tantôt de celui de l'homme qui vit sous la conduite de la raison.

Le premier point de vue est vite déterminé. N'importe quoi, pour l'homme qui vit sous la conduite de l'imagination, est susceptible d'être tantôt un bien, tantôt un mal ; il suffit d'une association par concomitance ou ressemblance pour que la haine ou l'amour se déclenchent : « n'importe quelle chose peut être par accident cause de Joie, de Tristesse ou de Désir (...). 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 ou l'avoir en haine » (EIII, 15 et cor.) ; « De cela seul que nous imaginons qu'une chose a une ressemblance avec un objet qui affecte habituellement l'Esprit de Joie ou de Tristesse (...) nous aimerons cette chose ou bien nous l'aurons en haine » (EIII, 16). D'ailleurs, « la connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que l'affect de Joie [avec toutes ses espèces] et de Tristesse [également avec toutes ses espèces] en tant que nous en sommes conscients » (EIV, 8). Or, quant à l'amour (espèce de la joie), nous prévient Spinoza dans le TRE⁸⁴, l'objet auquel il nous joint est ce dont dépendent toute notre félicité et toute notre infélicité, et la première, si l'on en croit au CT⁸⁵, est inatteignable pour autant que cet objet relève des « choses périssables »⁸⁶ : aimer en imaginant, donc, c'est aimer des faux biens. Concernant la haine (espèce de la tristesse), les dangers sont encore plus déplorable : cet affect passif, qui ne peut jamais être bon⁸⁷, est en effet

⁸³ Avec la notion de point de vue nous signifions ici également les deux régimes « temporels » (durée et éternité), ou modalités d'existence, définis par les genres de connaissance (imagination et raison), qui consistent principalement en l'ordre spécifique dans lequel les affections du corps sont enchaînées. Nous y reviendrons.

⁸⁴ §9, G, II, 7

⁸⁵ Cf. CT, II, III, §6, G, I, 70, G, I, 78 ; IV, §10 et tout le chapitre V, G, I, 79-86.

⁸⁶ L'*Ethique* atténue cette vision presque « tragique » du fini et du périssable. En EII, 31, dém et cor., nous lisons en effet que des choses singulières, plus précisément de leur durée, nous ne pouvons avoir qu'une connaissance inadéquate. Et, ajoute Spinoza, « *de là suit* [nous soulignons] que toutes les choses particulières sont contingentes et corruptibles ». Ce « *hinc sequitur* » nous suggère que contingence et corruptibilité, en tant que propriétés des choses, n'existent pas, ou du moins n'existent qu'en tant que nous avons d'elles une connaissance inadéquate. Or, comme il est de la nature de l'entendement humain, en tant que son essence s'exprime par la raison, de percevoir les choses *sub (quadam) specie aeternitatis*, nous pouvons en conclure que toute chose que nous aimons, dès lors que nous sommes sur la plan de la connaissance adéquate, ne saurait être ni corruptible, ni périssable, puisque, à ce niveau, tout ce que nous connaissons nous le connaissons en Dieu, et tout ce que nous aimons, nous l'aimons du fait que nous aimons Dieu.

⁸⁷ Cf. EIV, 45

susceptible de s'auto-alimenter indéfiniment⁸⁸, selon le funeste mécanisme que Spinoza appelle *odii reciprocatio*⁸⁹ ; chaque détail, réel ou imaginaire, est potentiellement de taille à fomenteur cette prolifération imparable de la haine, jusqu'aux conséquences le plus irrémédiables : « si quelqu'un a été affecté par quelqu'un d'une certaine classe ou nation différente de la sienne, d'une Joie ou d'une Tristesse qu'accompagne, comme cause, l'idée de celui-ci sous le nom universel d'une classe ou nation : il aimera ou il aura en haine non pas seulement celui-ci, mais tous ceux de la même classe ou nation »⁹⁰ ; voilà ce qui suffit, à lui seul, à déclencher une guerre, ou même le génocide d'un peuple tout entier- pour peu que le pouvoir soit du côté de ceux qui haïssent.

Par ailleurs, le lien entre une certaine chose ou action et un affect de joie ou de tristesse, comme Spinoza l'énonce dans l'explication de la définition XXVII des affects, est le fait aussi de l'habitude ou de l'éducation, qui façonnent le désir grâce à la puissance de l'éloge et du blâme, puissance due à l'*ambition* qui naturellement incline tous les hommes à faire ce qui plaît à leurs semblables. Or, à ce niveau, une bonne éducation peut bien être l'un des ressorts affectifs efficaces qui concourent à la « préparation » de la vie sous la conduite de la raison : en ce sens Spinoza préconise, en EV, 10, sc., même une auto-éducation qui s'appuie, cette fois-ci, non pas sur la jonction d'une certaine affection du corps à un affect de joie ou de tristesse (donc à un bien ou à un mal) véhiculée par le jugement moral (louange ou blâme) d'autrui, mais, à un niveau déjà supérieur, sur l'enchaînement entre nos propres affects et des « principes de vie certains » que nous sommes censés être à même de concevoir autonomement, en deçà de leur investissement affectif, autrement dit, en force de notre propre puissance de comprendre. Par contre, l'éducation impartie par autrui, qui est nécessairement préalable à toute autre « stratégie » éthique- puisque « nous avons été tous enfants avant de devenir adultes »- est

⁸⁸ En partie, ce mécanisme concerne aussi l'amour, puisque si quelqu'un s'imagine aimé par quelqu'un d'autre, tout en croyant de ne pas lui avoir donné une juste raison à cela, il l'aimera en retour. Sauf que, les hommes étant très enclins à l'orgueil, il est fort rare que l'amour de l'autre soit perçu comme gratuit, et non pas comme une confirmation due de sa propre valeur.

⁸⁹ Cf. EIII, 40, sc.

⁹⁰ Cf. EIII, 46

rarement une « bonne » éducation, elle est en revanche le plus souvent arbitraire, s'appuyant elle-même, à son tour, sur l'habitude, et, étant totalement irréfléchie, elle risque de briser les âmes au lieu de les affermir⁹¹.

En somme, le fondement de la relativité de tout jugement moral rayonnant de l'imagination humaine s'enracine dans le principe corporel énoncé en EIII, 51 : « des hommes différents peuvent être affectés par un seul et même objet de manière différente, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de manière différente à des moments différents », et cela à cause du fait que « le Corps humain est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières », en vertu de sa très grande complexité ; autrement dit, la puissance de pâtir du corps humain est, à ce niveau, la cause du chaos qui hante la crédibilité et sape l'efficacité de toute morale humaine, alimentant les discordes le plus féroces : une simple apparence de moralité, qui se pare de religion ou de philanthropie, est ce à quoi, seulement, l'« universalité » des idées issues de l'imagination peut aboutir.

IV.1. L'exemplar humanae naturae ; les notions de bien et de mal

L'homme agit absolument d'après les lois de sa nature quand il vit sous la conduite de la raison.
EIV, 35, cor. 1

Dans le cadre de la définition rationnelle des notions morales, il est opportun de commencer par distinguer l'*exemplar humanae naturae* dont il est question dans la Préface à EIV de tout autre modèle - que ce soit un modèle de la nature humaine, ou d'autres choses « tantôt naturelles qu'artificielles » - à savoir de ces « idées universelles » que les hommes ont l'habitude de former et qu'ils « tiennent pour les modèles des choses », si bien que lorsqu'ils « voient dans la nature se faire quelque chose qui convient moins avec le concept du modèle qu'ils ont de la même chose, ils croient qu'alors c'est la nature qui a fait défaut ou péché [*deficisse vel peccavisse*] »⁹².

⁹¹ Inefficace, cette sorte d'éducation est plutôt de taille à susciter le désir de vengeance ou l'impulsion à la rébellion (cf. EIV, App, 13), qu'à coopérer véritablement à l'affermissement de la « droite règle de vie » qui, comme nous le verrons, se déduit de la nature humaine elle-même.

⁹² Cf. EIV, Préf.

L'*exemplar* est le modèle d'un homme « parfait » ; mais, perfection et réalité indiquant la même chose⁹³, ce modèle ne saurait être un idéal : il n'est que la résultante abstraite du rassemblement de tous les caractères réels de l'homme vivant sous la conduite de la raison. Il est, en un mot, le type de l'homme actif, qui ne se laisse déterminer à agir que par les lois de sa propre nature- la nature humaine⁹⁴ se définissant par la puissance de comprendre. Ce que nous essayerons de montrer par la suite, c'est que la puissance infiniment majeure des affects passifs par rapport aux affects qui découlent de la raison n'autorise pas l'objection selon laquelle ce modèle ne serait qu'une utopie, non moins arbitraire, au fond, que les autres idées générales qui alimentent nos illusions.

L'*exemplar* : transcendance ou immanence ?

L'*exemplar* transcendant des morales traditionnelles, d'après Alexandre Matheron⁹⁵, visant une nature humaine idéale ou idéalisée qui n'existe nulle part, est *de facto* un « mauvais exemple ». Les conduites qui en résultent sont en effet on ne peut plus source de tristesse, autrement dit d'amoindrissement de la réelle puissance d'agir humaine en laquelle consiste la *vraie* nature humaine.

Par contre, l'*exemplar* « immanent », qui n'exprime pas l'essence d'un homme singulier, mais *s'exprime*, ajoutons-nous, à travers elle - puisqu'il émane de la *cupiditas* elle-même, comme nous le verrons - n'est ni un rêve mélancolique ni un délire chimérique, mais le fondement légitime de la définition vraie des notions de bien et de mal, rendant possible à la vie sous la conduite de la raison de prendre corps.

Matheron, pourtant, demeure prudemment nominaliste et précise que, si les notions de la morale classique (modèle, perfection, bien et mal) sont gardées par Spinoza, elles ne le sont qu'à titre « d'êtres de raison, dont la valeur est

⁹³ Cf. EII, déf. 6

⁹⁴ « Nature humaine » est à distinguer de « condition humaine », celle-ci indiquant le fait qu'« il ne peut pas se faire que l'homme ne soit pas une partie de la nature etc... » (Cf. EIV, 4). Par conséquent, dans la durée, essence ou nature et puissance humaine ne coïncident jamais parfaitement. Cela ne veut pas dire, pour autant, que la « nature » humaine n'existe pas.

⁹⁵ Cf. *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 124

opérateur, mais non pas ontologique »⁹⁶ ; en revanche, Sylvain Zac, dans *La morale de Spinoza*, comprend l'*exemplar* comme « son essence[de l'homme] vraie, la partie active de lui-même qui (...) échappe aux actions des causes extérieures » légitimant « une signification objective [de la] distinction du bien et du mal ».⁹⁷

Une compréhension assez perçante et très singulière du problème de l'*exemplar*, nous semble-t-il, est celle du commentateur italien Giuseppe Rensi⁹⁸. Voici les points essentiels de son analyse :

Le problème central, dont la solution exacte dépend de la juste compréhension de l'*Ethique*, est le suivant : sur quelle sphère de validité et d'application peut s'appuyer la construction de cet *exemplar* ou idéal de la nature humaine ? Cela ne saurait être la nature humaine en général qui existerait de fait dans la réalité, puisque Spinoza n'admet pas cette existence. (...) Spinoza n'admet pas les idées générales, en revanche il admet les essences universelles. (...) Les essences universelles ne sont au fond que les deux grands attributs de l'Être dans une conjonction modale qui leur est propre. Elles sont à rechercher, en effet, comme le dit expressément Spinoza, dans les « choses fixes et éternelles » (...). L'essence universelle est nécessairement présente chez tous les individus singuliers ; si ces derniers ne la possédaient pas, ils cesseraient d'être (...). Elle est ce qui n'existe pas sans la chose, mais sans laquelle la chose ne peut même pas exister. Cela étant posé, pourrait-on dire que l'essence universelle de l'esprit humain soit la connaissance du deuxième et troisième genre ? (...) Si on pouvait l'affirmer, alors elle soutiendrait l'argumentation : la connaissance du deuxième et troisième genre est en tous, de là découle le jugement qu'elle, que l'activité intellectuelle, est le bien de l'homme, et que donc ce jugement (*exemplar*) est en tous. Or (...) cela manifestement n'est pas ; même l'ignare est un homme, même l'idiot est un homme. (...) Que reste-t-il ? La seule conclusion possible, et parfaitement conforme à la pensée explicite de Spinoza (« il y a certaines idées, ou notions, communes à tous les hommes »), c'est que l'essence universelle de l'esprit humain, celle qui fait en sorte qu'un homme soit un homme et sans laquelle il ne l'est pas, est constituée uniquement par les notions communes (...) autrement dit par la capacité de concevoir les corps comme partie de l'étendue et dotés de l'Être (...). Toutefois, de ces notions communes (...) l'*exemplar* (...) ne fait aucunement partie.

La conclusion qu'en tire Rensi, c'est que le principe qui constitue ce « jugement » qu'est l'*exemplar*, à savoir que le bien pour l'homme est une activité spirituelle, Spinoza le détermine *ex suo ingenio* : « Je me figure mentalement un *mien* idéal de l'homme, celui dont l'essence serait constituée par l'amour de la vie intellectuelle », voilà le propos que, d'après Rensi, la notion d'*exemplar* sous-tend, puisque, poursuit-il, le type universel n'existe pas, chaque homme ayant « son type » à lui dans la réalité. Ainsi, Rensi finit par réduire « l'éthique de Spinoza (...) à un simple *comme si* », étant donné que la

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ P.62

⁹⁸ Cf. Giuseppe Rensi, *Spinoza*, Traduit de l'italien et présenté par Marie-José Tramuta, Paris, Allia, 2014, pp. 98 et suiv.

notion qui la fonde, celle de modèle de la nature humaine, n'est qu'une « fiction heuristique » particulière à l'esprit de l'homme Spinoza. « L'éthique de Spinoza n'est donc pas une éthique de la nature humaine universelle, qui n'existe pas ; mais c'est une éthique façonnée pour elle-même par quelques rares natures humaines singulières particulièrement excellentes... ».

Or, si nous nous attardons si longuement sur l'exposition des thèses de ce commentateur « mineur »⁹⁹, c'est que, d'une part, le cadre général de son argumentation est particulièrement convaincant ; de l'autre, toutefois, il aboutit à une conclusion plus qu'extrême, absurde, puisqu'elle nie en bloc le sens de toute l'éthique spinoziste, qui ne fait pas de l' « *omnia praeclara tam rara quam difficilia sunt* » un motif d'élitisme éthique, ni de relativisme moral ; autrement dit, que « la connaissance du deuxième et troisième genre est en tous [les hommes] », c'est précisément ce qu'affirme Spinoza, dès l'époque du TRE où il introduit le principe fondamental de la *vis nativa* de l'entendement humain. Le problème, chez Rensi, nous semble-t-il, c'est qu'il a bien vu qu'il peut exister, chez Spinoza, quelque chose comme des essences universelles, mais il n'en a pas tiré comme conséquence l'existence d'une *nature* humaine, qui n'est point contradictoire avec le spinozisme, pour autant que « nature » s'identifie à « puissance ». Nous reviendrons partant sur cette question au chapitre V.

Exemplar sive essentia humanae naturae ?

Or, en quel sens l'*exemplar* peut être dit, comme le fait Sylvain Zac, coïncider avec l'essence *vraie*, voire universelle, de l'homme ?

Tout d'abord, le modèle de la nature humaine, avons-nous affirmé, est l'effet de la *cupiditas* humaine : en effet l'appétit est le *conatus*, autrement dit l'essence actuelle de l'homme¹⁰⁰, en tant qu'il se rapporte à la fois à l'esprit et au corps, et le désir (*cupiditas*) est l'appétit lui-même accompagné de

⁹⁹ Nous remarquerons en passant que le spinozisme de Rensi débouchera sur une *Philosophie de l'absurde* (1937).

¹⁰⁰ Cf. EIII, 7 : l'effort pour persévérer dans l'être n'est rien d'autre que tout ce qui suit nécessairement de la nature - ou essence ou puissance- déterminée d'une chose. L'*actualitas* ou effort d'une chose recoupe donc l'*actuositas* de son essence en tant qu'expression finie de la puissance divine (cf. EI, 36).

conscience¹⁰¹ ; or, dans la Préface à la quatrième partie de *l'Ethique*, Spinoza, en introduisant la question du modèle de la nature humaine, déclare que nous *désirons former (cupimus formare) cet exemplar* : « par fin en vue de quoi nous faisons quelque chose, dit en outre Spinoza, j'entends l'appétit »¹⁰² ; or, lorsque cet appétit est conscient de lui-même, il s'appelle désir (*cupiditas*), et celui-ci est précisément ce qui nous pousse à former (*cupimus formare*) un modèle de nature humaine.

Autrement dit, nous « sentons et expérimentons », pendant que nous sommes affectés de tous côtés d'affects qui sont contraires à notre nature et plus puissants qu'elle¹⁰³, que cette nature existe bien quelque part en nous : nous faisons l'expérience, au sein même de notre impuissance, de ce que serait notre puissance si rien ne lui faisait obstacle ; ou, plus précisément, si nous avions la puissance de transformer tout ce qui lui fait obstacle en une occasion de joie (« plus grande est la Joie qui nous affecte, plus grande la perfection à laquelle nous passons »¹⁰⁴), grâce à l'exercice plein de notre puissance humaine : la raison. Celle-ci compénètre parfaitement, donc, *condition* humaine¹⁰⁵ et *nature* humaine : sans s'extraire de l'ordre commun de la nature, l'homme qui vit sous la conduite de la raison est pourtant libre, la « servitude » étant définie par Spinoza comme « l'impuissance humaine à maîtriser et à réprimer les affects »¹⁰⁶.

Donc, d'une part, il n'y a pas réellement de cause finale dans la nature, mais uniquement de cause efficiente, ce qui est suffisamment clair dès lors que la fin est assimilée à l'effort (*actuositas*, efficacité) psychophysique. D'autre part, si *l'exemplar* est un effet de l'appétit conscient ou désir, cela veut dire que son rapport avec l'essence actuelle de l'homme est beaucoup plus étroit qu'on ne le croirait : loin d'être une norme transcendante, il n'est que l'effet immanent de l'essence même de l'homme en tant qu'il s'efforce de se conserver dans

¹⁰¹ EIII, 9, sc. et Déf. des affects, I, expl.

¹⁰² EIV, déf. 7

¹⁰³ « La force avec laquelle l'homme persévère dans l'être est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment » (EIV, III).

¹⁰⁴ Cf. EIV, 45, sc. après cor. 2

¹⁰⁵ « Nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être... » (EIV, 18, sc.).

¹⁰⁶ Cf. EIV, Préf.

l'être dans la durée. Bref, ce qui *sub specie durationis* peut être compris par projection imaginaire comme étant la « fin » de l'homme, sur le plan de la connaissance adéquate (*sub specie aeternitatis*), s'avère n'être rien d'autre que sa propre essence ; néanmoins, tout en étant l'effet de l'essence actuelle de l'homme, il exprime l'essence de l'homme en général (sa puissance propre ou raison), si bien qu' aucun homme singulier ne peut s'apercevoir d'emblée de son immanence, pour autant qu'il est soumis à des affections qui ne se comprennent pas par la seule nature humaine (qui, donc, la *confondent*) et dont il n'a partant que des idées confuses et mutilées. Le destin de l'*exemplar* en tant que fondement rationnel de la morale est donc de demeurer partagé entre immanence et transcendance : il enveloppe par nature une marge inéliminable d'impuissance (puisque la raison elle-même est le plus souvent impuissante), étant donné qu'aucun homme ne vit entièrement selon la seule nature humaine rationnelle.

« *Certo scimus...* »

Or, Spinoza, dans la Préface à EIV, commence par rappeler les acquis de la Première partie de l'*Ethique*, notamment de son Appendice, en identifiant la genèse de l'attitude humaine à juger des choses, tant naturelles qu'artificielles, à l'aune d'*exemplaria*, avec les effets nécessaires du préjugé finaliste et de l'anthropomorphisme.

Néanmoins, après avoir réaffirmé le sens positif ontologique du mot « perfection » à la fin de la Préface, Spinoza ouvre la quatrième partie précisément sur les définitions de bien et de mal puisque- il le dit très clairement- ces vocables sont, malgré tout, à conserver (*retinenda sunt*). Et s'ils le sont, c'est à la fois en vertu de l'*exemplar* et grâce à lui.

Nous sommes donc amenés, dans l'espace de quelques pages à peine, à adopter successivement une triple perspective sur les deux notions capitales qui fondent toute morale :

1° Le bien et le mal ne désignent rien de positif dans les choses, n'étant que des manières de penser issues de la comparaison que nous opérons entre les

choses qui nous affectent, pour des raisons épistémologiques ou pratiques et à cause de la *capacité* limitée de l'affectabilité de notre corps.

2° Le bien et le mal désignent ce que nous savons *avec certitude* (*certo*) nous rapprocher ou nous éloigner du modèle de nature humaine, sur lequel nous *fixons notre regard* (*intueamur*) puisque nous *désirons* le former (*cupimus formare*).

3° Bien et mal, enfin, désignent respectivement ce que nous savons, *avec certitude*, nous être utile, et ce que nous savons, toujours *avec certitude*, nous empêcher de posséder un bien.

Sans doute ce n'est pas un hasard si la certitude est convoquée ici avec autant d'insistance. Elle est définie, dans le TRE, comme « l'essence objective elle-même, c'est-à-dire la manière dont nous sentons (*sentimus*) l'essence formelle »¹⁰⁷. Dans cette perspective, il serait étonnant si Spinoza rapportait un tel sentiment, le sentiment de l'essence formelle, à un pur être de raison¹⁰⁸.

Dirait-on qu'il s'agit ici d'une simple façon de parler, voire d'une certitude *autre* que celle que l'auteur du TRE assimile à l'essence objective, et davantage proche de ce que le TTP appelle « certitude morale »¹⁰⁹ ? Nous savons pourtant, d'une part, que Spinoza est toujours soigneusement précis dans le choix de ses mots¹¹⁰ ; d'autre part, si tout ce qui est morale ne pouvait faire

¹⁰⁷Cf. §35 (G, II, 15). Au § 108 (G, II, 38), en énumérant les propriétés de l'entendement humain, Spinoza affirme qu'il « enveloppe la certitude, c'est-à-dire il sait que les choses sont telles formellement [*formaliter*] qu'elles sont contenues en lui objectivement [*objective*].

¹⁰⁸ Cf. aussi EII, 49, sc. : « Qu'on suppose donc un homme adhérant autant qu'on voudra à des choses fausses, jamais pourtant nous ne dirons qu'il est certain. Car par certitude nous entendons quelque chose de positif, et non une privation de doute. Et par privation de certitude nous entendons la fausseté ».

¹⁰⁹ La certitude morale, telle celle des prophètes, s'appuie, entre autres, sur des signes externes. Spinoza explique dans le TTP que « la simple imagination n'implique pas par sa nature la certitude » (II, §3, G, III, 30) et que, pour qu'il y ait certitude, il faut *accedere [imaginationi] aliquid, nempe ratiocinium* (ajouter à l'imagination *quelque chose*, à savoir le raisonnement). Or, la certitude à l'égard de ce qui nous est utile implique-t-elle un signe, ou bien s'agit-il là d'une connaissance qui, comme la naturelle, enveloppe par sa nature, *intrinsèquement*, la certitude, de sorte que celle-ci suit « de la nécessité de la perception de la chose que l'on perçoit ou que l'on voit » (ibid. §6, G, III, 32) ? Sans doute faut-il distinguer ici entre la simple connaissance ou conscience du bien et du mal (connaissance ou conscience d'une joie ou d'une tristesse quelconque), qui peut envelopper une certitude d'ordre « morale » dont le « signe » serait l'augmentation ou la diminution, locale et passagère, de sa puissance d'agir, et la *vraie* connaissance du bien et du mal ; et peut-être aussi qu'une certitude véritablement mathématique ne puisse être que celle enveloppée par la vraie connaissance du bien qui, en tant que conscience d'une joie, est aussi adéquate- alors que la connaissance du mal, quoique vraie, est toujours inadéquate.

¹¹⁰ Il affirme, par exemple : « Je n'écris rien que je n'aie longuement examiné [*me nihil scribere, quod non libentissime examini*] » (TTP, Préf., §16, G, III, 12)

l'objet que d'une certitude morale, la quatrième partie de l'*Ethique* serait superflue, voire inconséquente, puisque les *dictamina rectae rationis* y sont bien démontrés, déduits géométriquement de la connaissance de la nature humaine.

Il est vrai que dans l'adnotation 8 au chapitre VII du TTP¹¹¹ Spinoza semble atténuer la différence entre la certitude mathématique, qui s'appuie sur des démonstrations rigoureuses, et la certitude morale¹¹² ; cependant, le « nous savons avec certitude [*certo scimus*] » des deux premières définitions de EIV, semble les placer de manière non équivoque du côté de la certitude mathématique plutôt que de celle morale.

Tout porterait à croire, donc, qu'au niveau des définitions *positives* du bien et du mal (perspectives 2° et 3°), nous sommes davantage dans la région de l'Être que dans celle de l'Être de Raison¹¹³.

Spinoza semble évacuer tout doute à ce sujet dans la démonstration de EIV, 35 :

tout ce qui suit de la nature humaine en tant qu'elle se définit par la raison doit se comprendre par la seule nature humaine comme par sa cause prochaine (...) en outre, ce que nous jugeons sous la dictée de la raison être un bien ou un mal est nécessairement un bien ou un mal¹¹⁴.

Ce passage mobilise donc la raison au sens strict, à savoir la raison qui constitue une modalité de la connaissance réflexive *sub specie aeternitatis* comme le signale l'emploi de l'adverbe « nécessairement »¹¹⁵ ; ou, si l'on veut, la raison dont l'essence n'est que l'esprit humain en tant qu'il comprend¹¹⁶.

IV.2. L'exemplar avant l'*Ethique* : le CT et le TRE

¹¹¹ G, III, 253

¹¹² « Par ce qu'on peut percevoir, j'entends non pas seulement ce qu'on démontre rigoureusement, mais aussi ce que, ordinairement, on accepte avec une certitude morale (...). Le droit, les institutions, les mœurs, je les appelle faciles à percevoir et clairs, même si on ne peut les démontrer mathématiquement ».

¹¹³ Pour reprendre la distinction établie dans les *Pensées Métaphysiques*. Distinction dont l'*Ethique*, pourtant, ne gardera qu'un écho faible.

¹¹⁴ Nous soulignons.

¹¹⁵ La démonstration de EIV, 35 n'en est pas avare : il apparaît trois fois. En plus de l'occurrence déjà citée, nous en avons deux autres : « c'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison que les hommes font nécessairement les actions qui sont bonnes pour la nature humaine et par conséquent pour chaque homme, c'est-à-dire qui conviennent avec la nature de chaque homme ; et, par suite, également, les hommes, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison, conviennent toujours nécessairement [*necessario semper*] entre eux ».

¹¹⁶ Cf. EIV, 26, dém.

Si l'*exemplar* n'était qu'un modèle parmi d'autres, fruit d'une imagination impuissante et n'ayant aucun contenu positif, il faudrait donc se résigner à accorder que pour Spinoza le sentiment de la certitude peut concerner des êtres de raison : bien et mal, en effet, découlant de l'*exemplar*, ne peuvent qu'en hériter le rang épistémologique et ontologique. Si, en revanche, l'*exemplar* correspond à quelque chose de réel, l'utile en quoi consiste le bien et son contraire, en quoi consiste le mal, définis en vertu d'un modèle vrai, deviennent des objets dignes de certitude.

Or, Spinoza l'affirme formellement : rien n'est plus utile à l'homme que l'homme vivant sous la conduite de la raison et, faute de mieux, rien n'est plus utile à l'homme que l'homme tout court, puisqu'il n'y a un seul homme qui soit complètement dépourvu de raison. Celles-ci sont, pour employer le langage de Spinoza, des vérités éternelles.

Tout d'abord, donc, la notion d'*exemplar* ne saurait être, à première vue, ni une idée universelle mutilée et confuse (dans ce cas elle ne serait qu'un modèle imaginaire parmi d'autres), ni une idée saisissant une essence singulière (dans ce cas, elle ne relèverait pas des notions communes, mais de la science intuitive). Ce qu'il faut admettre, donc, pour que le statut de l'*exemplar* cesse de nous hanter de son ambiguïté, c'est qu'il « existe » une essence *générale*¹¹⁷, autrement dit, une *essence* ou *nature* humaine dont l'essence actuelle de tel ou tel homme singulier serait la manifestation dynamique ponctuelle. On voit bien que l'ontologie spinozienne, décidément idiosyncratique, semble rejeter par définition l'hypothèse d'une essence « générale », dans le sens péripatéticien de l'adjectif. Toutefois, que Spinoza ne cesse de parler de *nature humaine*¹¹⁸ ou de « l'homme » en général, c'est un fait. Quel est le rapport, si

¹¹⁷ Quelque chose comme l'« essence de l'homme », chez Spinoza, est difficilement pensable. D'une part, en tant qu'essence, elle devrait relever du troisième genre de connaissance ; cependant, à ce niveau, ce que l'intellect saisit ce n'est pas l'essence de l'homme, mais l'essence de *tel ou tel* homme (cf. EV,22 « En Dieu il y a nécessairement une idée qui exprime l'essence tel ou tel corps humain [*huius et illius*] sous l'aspect de l'éternité »). D'autre part, en tant qu'essence *de l'homme* (ou nature humaine), elle devrait relever du deuxième genre de connaissance, qui est adéquat tout en exprimant des propriétés générales. L'expression semble donc, à première vue, antinomique (non au sens kantien du mot, mais au sens étymologique, dans la mesure où elle semble faire entrer en conflit deux lois ou principes épistémologiques distinctes).

¹¹⁸ Pour avoir une idée de la fréquence des occurrences de cette expression, il suffit de consulter le *Lexicon spinozanum* de Emilia Giancotti-Boscherini, vol. II, à la voix *Nature*, b, 3 (*Natura humana vel nostra*), pp. 751-753

rapport il y a, entre « l'homme » et cet homme singulier, étant donné que, contrairement à ce que dit Aristote, Spinoza semble soutenir qu'il n'y a de véritable science que du singulier- puisque seul le singulier existe ?

Or, le statut de *l'exemplar humanae naturae*, ontologique plus que gnoséologique et heuristique, s'explique par la découverte des notions communes, qui creusent un écart considérable entre les œuvres de jeunesse de Spinoza et *l'Ethique*. En effet, dans le CT¹¹⁹, Spinoza fait déjà état de la nécessité d'envisager un modèle de nature humaine, un « homme parfait », afin de pouvoir « dire n'importe quoi concernant le bien et le mal de l'homme ». Néanmoins, la tentative de systématiser cette nécessité spéculative, et d'en tirer des conséquences, échoue, si bien qu'elle demeure au pur niveau d'exigence de la raison dépourvue de fondement véritable. En effet, le raisonnement que Spinoza mène ici se résout en un cercle vicieux : son point de départ consiste à admettre que « ce qu'un vrai philosophe doit éviter avec soin » c'est la confusion entre un être réel et un être de raison, autrement dit le fait d'appliquer une notion qui n'a de réalité que dans l'entendement (en l'occurrence, les notions de bien et de mal) à un étant singulier (par exemple, Adam, soit *tel* homme actuellement existant)- ce que nous appellerions une erreur catégoriale. Or, pour ne pas tomber dans cette erreur/horreur ontologique, il faut penser, poursuit Spinoza, un modèle, qui fasse le pont entre les deux. En somme, bien et mal, êtres de raison, vont être rapportés à un modèle épistémologique, lui aussi être de raison, et non pas à tel ou tel homme réel, si bien que le discours sur le bien et le mal qui en résultera concernera l'homme du modèle, et la confusion entre êtres de raison et êtres réels sera évitée. Cependant, à bien y regarder, le problème n'est qu'esquivé et déplacé, puisque, une fois établi ce que c'est le bien et le mal par rapport au « concept d'un homme parfait dans notre entendement » il faudra bien, pour que les résultats de cette enquête aient une valeur opératoire effective dans le champ pratique de la morale, les appliquer aux hommes réels, et la même difficulté, comme il est évident, va se représenter. Spinoza souligne, en général,

¹¹⁹ II, IV, §5-8, G, I, 76,77

l'embarras où il se trouve au sujet du rapport entre singulier et universel, dans la note 3 :

par la considération d'aucune créature particulière on ne peut avoir une idée qui soit parfaite, car la perfection même de cette idée, c'est-à-dire le jugement par lequel on décide si elle est parfaite ou non, il faut nécessairement le déduire d'une idée générale ou *Etre de raison*.

Nous voyons bien que, pour que l'impasse soit surmontée, il faudra prouver que, si tout être de raison est une idée générale, toute idée générale *n'est pas* pourtant un être de raison¹²⁰, puisqu'il existe bien des choses qui *sont* autant dans le tout que dans la partie et qui, tout en ne pouvant pas constituer l'essence d'aucune chose singulière, n'en sont pas moins réellement existantes.

La formulation de la notion de modèle de nature humaine n'est pas moins problématique dans le TRE. Au § 13¹²¹, Spinoza en circonscrit l'efficacité opératoire à un intervalle de temps bien délimité, comme en témoigne l'emploi de l'adverbe *interim*¹²² : étant donné 1° que bien et mal ne sont rien dans les choses et ne se disent que relativement aux rapports que notre esprit instaure arbitrairement entre les choses, et 2° que l'homme n'arrive à se passer de ces notions que lorsqu'il comprend « que tout ce qui se fait, se fait selon l'ordre éternel et les lois déterminées de la Nature », autrement dit, lorsqu'il atteint l'état que Spinoza appelle « la connaissance [*cogitatio*] de l'union que l'esprit [*mens*] possède avec toute la Nature », la norme du vrai bien, dans l'entre-deux, va coïncider avec cette « nature humaine beaucoup plus forte [*firmiorem*] que la sienne que l'homme « conçoit [*conciplat*] ». Ce « conçoit » est à la fois très laconique et très résolu. Il semble encore une fois appeler, de ce fait même, la doctrine des notions communes, qui vont remplir d'un contenu précis cet « intervalle » (*interim*) qui paraît ici encore assez énigmatique.

Un autre exemple du décalage qui sépare les œuvres de jeunesse de l'*Ethique*, et qui se remplit par la découverte des notions communes, se trouve dans les *Pensée Métaphysiques*, où, à un certain moment, Spinoza déclare que

¹²⁰ Tâche assumée par l'*Ethique*, dont les scolies 1 et 2 de la p. 40 de la deuxième partie constituent l'accomplissement.

¹²¹ G, II, 8,9

¹²² Dont la valeur est temporelle plus que causale : la traduction la plus littérale serait : « dans l'intervalle », qui ne va pas sans rappeler les *intervalla insaniae* de Lucrèce. Koyré le traduit pourtant par « cependant », Appuhn par « comme », alors que Michelle Beyssade le rend par l'expression plus congruente : « dans cet état ».

« l'amour ne peut être dit vrai ou faux, mais bon ou mauvais »¹²³. Même dans l'*Ethique* Spinoza maintient, en partie, cette position : en effet, si l'amour n'est qu'un affect de joie, autrement dit une augmentation de la puissance d'agir du corps, jointe à l'idée d'une cause extérieure, et que « les corps ne se trompent pas », dans la considération d'un affect il n'y aura a priori pas de place pour le vrai ou le faux, mais seulement (de manière quelque peu tautologique) pour le bon ou le mauvais ; cependant, ce que l'*Ethique* ajoute à cette perspective, c'est qu'il y a aussi une vraie connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire des affects de joie (comme par exemple l'amour) ou de tristesse accompagnés de conscience, qui ne peut sortir que de la raison, ou de la connaissance de deuxième genre, du fait que tout affect, que ce soit de joie ou de tristesse, peut être considéré non seulement en soi, mais aussi par rapport à la nature de l'être qu'il modifie¹²⁴. Un seul et même affect, certes, peut être bon pour un individu, mauvais pour un autre, indifférent pour d'autres encore, et les mêmes oscillations peuvent caractériser l'effet d'une modification sur un seul et même individu à des moments différents ; toutefois, étant donné qu'il y a des « classes » d'êtres partageant réellement des propriétés communes en vertu de la constitution de leurs corps, cette relativité apparemment impossible à fixer des notions de bien et de mal laisse la place à un espèce d' « universalité particulière », particulière, justement, à une certaine classe d'êtres, dont l'individuation se fait non pas par le biais de critères transcendants, mais immanents et physiques.

V. Universel et singulier : existe-t-il une « nature humaine » ?

Or, l'hypothèse de l'existence d'une essence universelle de l'homme est décidément rejetée, par exemple, par Bernard Rousset¹²⁵. Il fait valoir en effet qu'« un humanisme spinoziste ne peut invoquer une assise ontologique ou des racines métaphysiques », en en inférant « la radicale contingence de ce

¹²³ Cf. PM, I, I (G, I, 235)

¹²⁴ Cela veut dire considérer ensemble la partie et le tout.

¹²⁵ Cf. op. cit., « *Homo homini deus* ». *Anthropologie et humanisme dans une conception spinoziste de l'être*, pp. 29- 36

qu'est l'homme, de ce qu'est chaque homme en raison du caractère extrinsèque des déterminations qui le définissent ». Il y a lieu, d'après lui, de parler, chez Spinoza, d'un humanisme paradoxal (en tant qu'« il [ne] requiert [pas] un statut anthropologique privilégié et une référence métaphysique transcendante ») mais qui, malgré cela, ou même précisément en force de cela, est «le seul pleinement et uniquement humain ». Or, cette perspective nous semble trop négliger le fait que, chez Spinoza, les natures ne sont pas que des essences, au sens « métaphysique » du mot ; elles se définissent d'abord par rapport à un ensemble composite d'aptitudes corporelles, si bien que lorsque Spinoza parle de « l'homme » en général ou de la « nature humaine » (et il le fait très souvent) non assimilable à la « condition » humaine (celle qui justement se définit par « le caractère extrinsèque des déterminations qui le [=l'homme] définissent »), il se réfère précisément à cela, soit à la nature humaine intrinsèquement définissable, de manière immanente, à partir du degré de complexité du corps qui l'exprime : ce sera l'objet de notre deuxième partie.

Ce qu'il s'agit de prouver et d'interroger maintenant ce sont donc les conditions de possibilité de l'existence d'une essence universelle de l'homme dans le cadre de l'ontologie spinoziste ; autrement dit, il s'agit de vérifier si l'attribution à l'*exemplar* d'un statut qui dépasse celui de simple auxiliaire épistémologique est fondée ou non.

Un modèle du type de rapport que Spinoza envisage entre l'universel et le particulier est fourni par EII, 49, scolie, où, à propos de la volonté, Spinoza affirme qu'elle

est un universel que l'on prédique de toutes les idées et qui signifie seulement ce que les idées ont toutes en commun, à savoir l'affirmation. Dont, pour cette raison, l'essence adéquate en tant qu'on la conçoit abstraitement, est nécessairement dans chaque idée, et est, en cela seulement, la même dans toutes ; mais non en tant qu'on la considère constituer l'essence de l'idée ; car en cela les affirmations singulières sont autant différentes entre elles que le sont les idées elles-mêmes.

Si nous reformulons ce propos en l'appliquant au cas de l'homme, nous obtiendrons que la *nature* ou essence de l'homme *en général* – que Spinoza assimile à la puissance humaine, autrement dit à la raison- est un universel que

l'on prédique de tous les hommes singuliers et qui signifie- *seulement*- ce qu'ils ont en commun. L'essence adéquate de cet universel, donc, est nécessairement dans chaque homme- et la même dans chaque homme- en tant seulement qu'on la considère abstraitement ; mais elle n'est pas la même en chaque homme en tant qu'on la considère constituer l'essence de chaque homme, puisque les hommes concrets, actuellement existants, en tant que réalités singulières, différent les uns des autres¹²⁶. L'essence actuelle coïncide en effet non pas avec la raison, mais avec le *conatus* tout entier, exprimant le rapport entre la puissance humaine (rationnelle)¹²⁷ et le nœud infini des causes ayant une nature autre que la sienne qui la déterminent continuellement ; c'est pour cela que l'*exemplar* est inévitablement et toujours perçu comme étant transcendant : lorsqu'un homme devient *comme* l'exemplar, il n'a plus besoin de feindre sa transcendance. Cela ne veut pas dire, toutefois, que les caractères concrets de l'homme actuellement vivant sous la conduite de la raison et ceux, abstraits, que la notion du modèle- conçue par l'homme passionné lui-même en vertu de sa puissance native de comprendre- regroupe, ne soient pas identiques.

En plus, il y a, dans le TP, une expression qui pourrait confirmer la légitimité de l'attribution à l'exemplar de la fonction de pôle d'attraction qui rassemble tous les effets découlant adéquatement de l'essence de l'homme en général. Au § 15 du chapitre II¹²⁸, Spinoza invoque un droit de nature *propre au genre humain* (*jus naturae quod humani generis proprium est*) ; or, en vertu de l'équivalence spinozienne entre nature/essence, puissance, et droit naturel, cette affirmation nous renvoie sans équivoque à l'existence d'une nature humaine, autrement dit d'une certaine puissance proprement humaine, que chaque homme singulier, en tant qu'homme, exprime actuellement -et plus ou moins- à sa

¹²⁶ En effet, « en tant que les hommes sont sujets aux passions, en cela on ne peut pas dire qu'ils conviennent en nature. Les choses que l'on dit convenir en nature, on entend qu'elles conviennent en *puissance* [nous soulignons], et non en *impuissance*... » (EIV, 32 et dém.)

¹²⁷ L'assimilation entre nature ou puissance humaine et raison est légitimée, outre que par l'*Ethique*, aussi par l'assomption de base du *TRE*, point de départ indépassable de la méthode : *l'idée vraie est donnée* [*habemus ideam veram*] (cf. §33, G, II, 14), autrement dit, il y a une *force ou puissance innée* [*vis nativa*] de l'entendement humain, consistant en tout « ce qui n'est pas causé en nous par des causes extérieures » (§31, note en bas de page, G, II, 14).

¹²⁸ G, III, 275

manière. Il n'est pas sans importance de remarquer que l'effectivité de cette puissance est cautionnée, selon Spinoza, par la vie en commun (ce droit « peut difficilement se concevoir sinon quand les hommes ont des droits en commun »).

En somme, chaque homme, en tant qu'homme, est véritablement « bon » ou « mauvais » dans la mesure où sa puissance singulière actuelle épouse plus ou moins les contours qui définissent les limites¹²⁹ de la nature humaine, autrement dit, qu'exprime plus ou moins d'effets qui peuvent se comprendre par cette nature-ci. Cette dernière est alors ce vers quoi l'homme peut véritablement « pécher » (*peccare, seu deficere*, dirait Spinoza) et, en la manquant, se manquer soi-même, en laissant aux causes extérieures à sa nature le loisir de déterminer son désir, en l'aliénant- puisque son désir n'est rien d'autre que son essence, et, dans la mesure où celle-ci se soumet à une norme autre que celle qui lui est immanente, elle s'aliène.

Est bon, donc, l'homme qui a la vraie connaissance du bien, à savoir, qui éprouve une joie qui augmente sa puissance- ou nature, ou essence- d'agir humaine qui n'est que la raison (*hominis potentia seu ratio*)¹³⁰ ; or, cette essence n'est rien d'autre que l'expression d'un degré précis de puissance corporelle, de sorte qu'elle est immanente à tout homme dans la mesure où celui-ci a, justement, un corps d'homme.

Or, le corps qui correspond à cette essence (sans doute pourrions-nous dire : le corps de l'*exemplar*), est-il n'importe quel corps humain, pris, *sub duratione*, dans un réseau infini de déterminations parmi lesquelles il est très ardu de faire

¹²⁹ La notion de limite est importante, car pour Spinoza, si l'homme peut, en tant que passif, « manquer » à ce qui le fait homme (car les affects qui ne dépendent pas de la seule nature humaine peuvent être excessifs), il ne saurait pas, en tant qu'actif, « dépasser » la nature humaine. En effet, un désir né de la passion, non seulement peut excéder la nature humaine, mais il l'excède nécessairement et par définition, puisque sa puissance résulte de celle des causes extérieures comparée à la nôtre ; il s'agit, en ce sens, d'un excès « en extériorité », que l'ontologie spinoziste non seulement admet, mais considère comme inéluctable, dans la mesure où que chaque chose n'est qu'un mode fini de la substance et que, par l'Axiome de EIV, étant donné une chose singulière quelconque, il y en aura toujours une autre plus puissante qu'elle. Par contre, « un désir qui naît de la raison ne peut être excessif » (EIV,61) : il s'agirait en effet d'un excès « intérieur », puisque la raison est la nature même ou puissance de l'homme, qui contredirait au principe ontologique de l'égalité entre réalité et perfection. Un sur-homme est donc, dans la perspective de Spinoza, une chimère (cf. PM, I, I, note, G, I, 233) : « par Chimère ... est entendu ce dont la nature enveloppe une contradiction ouverte », et *ibid* I, III, G, I, 241 : « [la chimère] on ne peut l'exprimer autrement que par des mots...n'est rien qu'un mot », comme le cercle carré.

¹³⁰ Spinoza assimile, le plus souvent, la raison à la puissance de l'esprit humain. Cependant, dans le chapitre 3 de l'Appendice à la quatrième partie de *l'Ethique*, il identifie la raison à la puissance humaine en général : « *hominis potentia seu ratio[ne]* ».

saillir celles qui se comprennent par sa seule nature de corps humain¹³¹ ? ; ou bien s'agit-il plutôt du corps humain vu d'une certaine perspective, celle qui, en le regardant *sub quadam specie aeternitatis*, en saisit l'essence éternelle ?

VI. Le Christ et Adam : homme rationnel et homme passionné¹³²

Du général au singulier : le Christ et l'*exemplar*

Une autre voie possible par laquelle on pourrait saisir la prégnance de l'*exemplar humane naturae* consiste, en revanche, à essayer d'aller du général au singulier, à savoir, à montrer que du moins un homme a existé se conformant à ce modèle, ou, pour mieux dire, l'incarnant en lui.

En effet, si tout ce qui est possible existe nécessairement en vertu de la puissance infinie de Dieu, de sorte que le possible n'est qu'une catégorie interprétative de l'esprit humain découlant de son ignorance de l'*infinitum causarum nexus*, l'inverse est aussi vrai : ce qui a existé, fût-ce même une seule fois, n'est point une exception aux lois de la nature, mais se comprend, au contraire, par leur nécessité éternelle, exprimant l'existence et la puissance divine- il en est de même pour ces événements apparemment extraordinaires que le vulgaire interprète comme des miracles¹³³. Autrement dit, il suffit d'être certain que du moins un homme *exemplaire* a jadis existé, pour pouvoir affirmer qu'il peut, absolument parlant, exister, c'est-à-dire que l'idée de ce modèle est effectivement présente en Dieu, non pas pourtant sous la même modalité où elle existe dans l'esprit humain- soit sous la forme d'une notion générale adéquate- mais en tant qu'essence d'un individu singulier saisie immédiatement par la science intuitive. Or, les textes de Spinoza invitent à croire non seulement qu'il a conçu comme possible l'existence d'un tel homme, mais, de plus, qu'il lui a donné un visage dans la personne du Christ. Celui-ci,

¹³¹ A ce niveau, il peut y avoir beaucoup de corps soi-disant humains qui sont en réalité « morts », même si les fonctions vitales persistent. Cf. EIV, 39, sc.

¹³² D'après la théologie chrétienne elle-même, il y a entre Adam et le Christ un rapport de continuité et de spécularité, le second étant comme l'« accomplissement » du premier, celui justement qui rachète le péché originel.

¹³³ Cf. TTP, ch. VI, G, III, 81-96

d'après Spinoza, a bien été un homme, autrement dit il n'a pas constitué une exception aux lois de la nature humaine¹³⁴, qui ne saurait se dépasser elle-même :

dans la mesure où les lois de la nature et celles de la nature humaine en particulier sont toujours et partout les mêmes, ou dans la mesure où il n'existe rien qui soit radicalement « nouveau », l'esprit de Jésus, *de Jésus qui avait un corps d'homme* [nous soulignons], ne peut pas avoir été surhumain.¹³⁵

Néanmoins, si l'on veut parler à la portée du vulgaire, Spinoza admet que l'on puisse accorder au Christ quelque chose de « surhumain », non, certes, parce qu'il aurait « incarné » Dieu- ce qui serait comme dire qu'un cercle devient carré¹³⁶-, ou qu'il a transcendé les lois de l'étendue en ressuscitant d'entre les morts, mais du fait qu'il a pleinement réalisé la puissance humaine en tant que celle-ci consiste dans la sagesse, autrement dit dans la raison qui dicte à la vie une norme de conduite immanente. En ce sens, il pourrait être défini *ultrahumain* plus que surhumain¹³⁷. S'il est vrai que le statut du Christ chez Spinoza n'est pas exempt d'ambiguïté¹³⁸, notamment à cause de la distinction qu'il établit entre l'Esprit du Christ et le Christ selon la chair, le seul fait pourtant qu'il prenne au sérieux son existence en tant qu'exemple de sagesse, peut suffire à faire de l'*idea hominis* en quoi consiste l'*exemplar*, non pas simplement une « idée de l'homme » générale- plan de la science rationnelle humaine-, mais l'« idée d'un homme » singulier¹³⁹qui a existé actuellement (possible, et

¹³⁴ Tout comme les prophètes, excellant en imagination, ont pourtant été bien des hommes (« rien d'humain ne leur fût étranger », cf. TTP, II, §13, G, III, 37), autrement dit ont eu un corps et un esprit *humains*, de même le Christ, excellant par son entendement, n'est ni un dieu incarné ni une espèce de surhomme.

¹³⁵ Cf. Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, p. 224

¹³⁶ Voir les Lettres 74 et 75 à Oldenburg : « Cette sagesse [la sagesse éternelle qui s'est manifestée en toute chose] s'est manifestée au plus haut point par Jésus- Christ (...). Quant à ce qui y ajoutent certaines Eglises, à savoir que Dieu a pris une nature humaine (...) leur langage ne me paraît moins absurde que si l'on disait qu'un cercle a revêtu la forme d'un carré » (G, IV, 308) et « La résurrection du Christ d'entre les morts fut en réalité toute spirituelle (...) le Christ est entré en possession de l'éternité (...) du fait même que, par sa vie et sa mort, il a donné l'exemple d'une sainteté unique ; j'entends aussi qu'il tire ses disciples d'entre les morts autant qu'ils suivent son exemple » (G, IV, 314). Ou aussi la Lettre 76 à Burgh (G, IV, 316-324), que Spinoza apostrophe ainsi : « O jeune insensé, qui a pu vous égarer à ce point que vous croyez avaler et avoir dans les entrailles l'être souverain et éternel ? (...) reconnaissez la raison que Dieu vous a donnée ; cultivez-la si vous ne voulez pas vous ranger parmi les brutes ».

¹³⁷ On pourrait dire, avec Etienne Balibar, que dans le Christ il y a bien quelque chose d'« énigmatique », mais pas de « mystérieux » (cf. *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1984, p. 52).

¹³⁸ Pour l'étude de cette question, nous renvoyons à l'ouvrage de A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971

¹³⁹ Les deux traductions sont en effet admissibles, le latin n'ayant pas d'articles.

donc nécessaire)- plan de la science intuitive divine, que l'homme rejoint par le troisième genre de connaissance.

Or le Christ, aussi bien que les autres prophètes, a dispensé aux hommes des enseignements moraux. Sauf que les prophètes, très puissants en imaginations, les ont livrés à titre de *lois*, les ayant perçus par l'intermédiaire de leurs corps¹⁴⁰- ; il s'agissait donc de percepts particuliers [*moralia mandata*] et relatifs à une certaine époque, à un peuple donné et à son salut temporel ; ainsi, Moïse communiqua avec Dieu *ore ad os*, ou *de facie ad faciem* – et les autres prophètes en reçurent des paroles et/ou des visions, réelles ou imaginaires. Le Christ, au contraire- dont les enseignements moraux [*moralia documenta*], quoiqu'adaptés quant à leur forme à la compréhension du vulgaire, relevaient de la raison- communiqua avec Dieu *de mente ad mentem*, de manière purement spirituelle. Il y a, en effet, des choses que l'on ne peut comprendre que par l'entendement, et dont la compréhension est rendue confuse par l'intromission de l'imagination : il en est ainsi de la morale universelle, autrement dit rationnelle, accessible à tout homme en tant que tel et livrée- et à la fois incarnée- par le Christ, qui en ce sens pourrait se définir comme étant, en quelque sorte, le « corps » de l'*exemplar*.

L'histoire du premier homme : le péché originel

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.
EIV, 8

¹⁴⁰ [Les prophètes] « ont exprimé corporellement le spirituel [*spiritualia corporaliter expresserint*] », TTP, I, § 29, G, III, 28

Analysons maintenant, à la lumière des considérations qui précèdent, la lecture que Spinoza donne de l'« histoire du premier homme »¹⁴¹ dans la lettre 19¹⁴² à Blyenbergh, dans le scolie de EIV, 68 et dans le TTP, IV, §11¹⁴³.

D'abord, ce qu'Adam perçut comme un commandement divin, nous dit Spinoza dans le TTP, « s'accorde entièrement [*absolute convenit*] avec la lumière naturelle », qui n'est que l'idée de Dieu en nous, autrement dit, notre raison. En second lieu, l'interdiction de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, lisons-nous dans la réponse que Spinoza adresse à Blyenbergh, « consistait seulement dans la révélation faite par Dieu à Adam des conséquences mortelles qu'aurait l'*ingestion* de ce fruit¹⁴⁴ ; c'est ainsi que nous savons qu'un poison donne la mort ». Et la raison de cette révélation faite par Dieu à Adam, poursuit Spinoza, est qu'il « voulait augmenter sa connaissance et par cela même sa perfection » ; or, la connaissance en laquelle consiste la perfection humaine est celle rationnelle, ce qui pourrait suggérer déjà que ce qu'Adam interpréta comme un ordre divin, n'était en réalité qu'une notion commune. En effet, la liberté qu'Adam laissa échapper en désobéissant- et en obéissant au *serpent*- « fut ensuite recouverte par les Patriarches, conduits par l'Esprit du Christ »¹⁴⁵ autrement dit, hors de métaphore (ou de *parabole*), par la raison, ou connaissance par notions communes. Adam, esclave au plus haut point, paradigme de l'*homo imaginans*, désobéit à un ordre qui en réalité n'en est pas un ; la raison, incarnée dans la narration par le Christ et par tout homme qui ait en lui son Esprit, convertit l'erreur issue de la complexion d'un corps¹⁴⁶

¹⁴¹ Cette histoire, précise Spinoza, n'est pas, comme la plupart le croient, un « simple récit » [*simplicem narrationem*], mais une *parabole*, ce qui la rapproche de l'enseignement du Christ (dont la doctrine, qu'il prêchât *en tant que docteur* et non en tant que législateur, « consiste principalement [*potissimum*] en enseignements moraux », TTP, 11, §7, G, III, 156) et des Apôtres (« non seulement prophètes, mais encore docteurs », TTP, XI, §8, G, III, 157). Or, le Christ enseigna des concepts à la fois moraux et rationnels, autrement dit relevant des notions communes (cf. TTP, IV, §10, G, III, 65).

¹⁴² G, IV, 86-95

¹⁴³ Le §6 du chapitre II du TP reprend ce thème de manière récapitulative, en se bornant à réaffirmer la conclusion tirée de la réinterprétation de l'histoire du premier homme, à savoir que, Adam symbolisant l'homme en général, il n'était ni parfait ni incorruptible, mais « comme nous le sommes, soumis aux passions ».

¹⁴⁴ Nous soulignons.

¹⁴⁵ EIV, 68, sc.

¹⁴⁶ S'il est vrai que « les corps ne se trompent pas » (cf. EII, 35, dém.), il est vrai aussi que toute erreur provient de ce que l'esprit imagine, autrement dit forme ses idées, d'après l'ordre des rencontres corporelles, si bien que ces idées ne peuvent qu'exprimer dans le registre mental de la confusion les innombrables déterminations contraires que le corps subit en tant que partie finie de la nature étendue ; et ce premier genre de connaissance est « l'unique cause de fausseté » (EII, 41)

humain singulier, en connaissance adéquate de la nature du corps humain en général- ou de *tel* corps humain *sub specie aeternitatis*¹⁴⁷.

Ce dernier aspect pourrait correspondre, dans la parabole, à la *nature* du précepte donné par Dieu à Adam : il s'agit d'une interdiction *alimentaire*, qui fait connaître une propriété du corps humain telle que son ignorance est capable d'en provoquer la décomposition, voire la mort. En EIV, 39, d'ailleurs, Spinoza affirmera que les biens et les maux (*bona et mala*), ne sont rien d'autre, respectivement, que ce qui contribue à la santé du corps et ce qui l'entrave¹⁴⁸ ; son scolie précise en outre ce qu'il faut entendre par « mort du corps » à partir de cette conception de la *santé*¹⁴⁹.

Ce dont Adam acquiert la cognition en mangeant du fruit défendu, donc, c'est le fait que son corps est susceptible de voir sa puissance d'agir réprimée (tristesse, dont la conscience est ce qu'on appelle *mal*) - jusqu'à la décomposition mortelle - par la rencontre avec d'autres corps qui lui sont nuisibles, qui sont pour lui « toxiques ». Ce dont le premier homme prend connaissance, alors, c'est sa propre finitude perçue d'emblée comme impuissance, source inépuisable de tristesses, qui est le fait des propriétés- et des limites- de son corps. Ce corps est en effet « fini et limité » ; ses déterminations indiquent « à partir d'où [il] n'est pas », et, toute détermination étant une négation, dès que celle-ci se charge de connotations axiologique, l'homme se perçoit comme étant « privé » de quelque chose, autrement dit, son esprit imagine son impuissance et il en est attristé.¹⁵⁰

Ensuite, Adam, ayant mangé du fruit défendu, se met à chercher le bien non pour lui-même, mais par crainte du mal, *autrement dit*, il se met à imiter les

¹⁴⁷ Il s'agit de deux idées adéquates, autrement dit de deux vérités éternelles. La première- le corps humain en général, autrement dit les propriétés communes à tout corps humain- relève du deuxième genre de connaissance ; la deuxième- *tel* corps *sub specie aeternitatis*, autrement dit, une essence singulière- relève de la science intuitive. D'ailleurs, « Adam » (un homme particulier) *symbolise* dans la parabole l'homme en général : il est donc à mi-chemin entre les deux plan de la connaissance adéquate- entre lesquels il y a d'ailleurs passage possible.

¹⁴⁸ Par santé, Spinoza entend le pouvoir d'affecter et d'être affecté d'un corps, qui rejaillit sur la puissance de penser de l'esprit qui en a, ou en est, l'idée.

¹⁴⁹ « La mort survient au Corps (...) quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos. (...) Car aucune raison ne me force à penser que le Corps ne meure que s'il est changé en cadavre. »

¹⁵⁰ Cf. lettres 51 et 21 et EIII, 55 (« Quand l'Esprit imagine son impuissance, par là même il est attristé »).

bêtes¹⁵¹, puisque le fait de faire le bien pour lui-même et par amour du bien est le propre d'un homme raisonnable, autrement dit d'une nature humaine parfaitement réalisée, tout comme le fait de méditer sur la vie davantage que sur la mort, si bien qu'en choisissant la crainte, Adam abdique à sa nature d'homme, laisse échapper sa liberté¹⁵², autrement dit, sa raison : il devient mélancolique, c'est-à-dire triste jusqu'à la moindre partie de son corps d'homme¹⁵³. Cette défection est le rejeton d'une connaissance inadéquate de son corps- découlant de l'expérience de tristesse qu'il vient de traverser- et de sa spécificité par rapport aux autres corps de la nature. Ici valent en effet les trois préceptes méthodologiques énoncés au §25 du TRE¹⁵⁴ : il faut avoir de notre nature une connaissance claire et distincte, et, pour cela, saisir les *différences*, les *oppositions* et les *ressemblances* entre les choses, de sorte que nous puissions concevoir ce qu'elles peuvent pâtir et ce qu'elles ne peuvent pas pâtir : tout ceci doit faire émerger le propre de la *nature* et de la *puissance* humaine.

L'essentiel est donc pour l'homme de ne pas confondre soi-même avec autre chose que lui et puisque l'homme - il est maintenant le moment de le souligner - n'est qu'un *certain corps* avec l'idée de ce corps qui se nourrit des images de ses affections¹⁵⁵, l'entreprise est bien loin d'être aisée.

À tout moment, confusion et mutilation provenant aux idées du fait que l'esprit imagine les affections de son corps, peuvent faire basculer notre conduite morale du plan rationnel de l'adéquation et de la convenance adéquatement comprise, à celui de la morale imaginaire, antichambre de la tristesse et vestibule de la superstition qui brise les âmes au lieu de les affermir.

¹⁵¹ Cela ne veut pas dire que les animaux craignent la mort, ou qu'ils choisissent le bien par peur d'un mal ; cette conduite « impuissante » chez l'homme est l'*effet*, l'impact que l'imitation des bêtes produit sur sa nature humaine (il s'agit d'une rencontre entre deux puissances distinctes, comme dans le cas de tout affect, puisque l'*imitatio*, si elle n'est pas un affect *stricto sensu*, peut bien se définir comme un méta-affect) - nous y reviendrons dans notre deuxième partie.

¹⁵² A savoir le fait de n'être déterminé que par les lois de sa nature propre ; dans le cas de l'homme, donc, la raison.

¹⁵³ Donc, comme l'affirme Zac, « c'est en termes de santé et de maladie qu'il faut interpréter la responsabilité morale. Elle est responsabilité vis-à-vis de sa propre nature. On peut dire qu'un individu commet une faute envers soi-même, lorsqu'il accomplit une action qui diminue sa propre puissance (...) ; il accomplit, au contraire, un acte méritoire, lorsqu'il agit selon les lois de sa nature, c'est-à-dire selon les lois de la raison ». Cf. op. cit. p. 106

¹⁵⁴ G, II, 12

¹⁵⁵ Les affections du corps humain expriment à la fois la nature du corps affecté et celle du corps affectant (cf. EII, AP, axiome 1 après Lem. 3, et EII, 16).

L'importance que Spinoza accorde à l'éducation acquiert donc un sens spécifique dans cet horizon ; lorsqu'il parle, par exemple au chapitre IX de l'Appendice à la quatrième partie de l'*Ethique*, de l'« éducation de l'homme », l'expression peut être prise au sens fort et étymologique¹⁵⁶ du verbe latin *educere* : il s'agit de faire sortir l'homme (en général) de chaque homme, malgré -et, éventuellement, à la faveur de -tout ce qui le détermine autrement.

D'ailleurs, l'irritation avec laquelle Spinoza accueille l'accusation, que Blyenbergh lui adresse, de « faire les hommes semblables aux bêtes », est palpable et éloquente. Elle témoigne de la déception profonde qui saisit Spinoza lorsqu'il se voit reprocher d'avoir préconisé ce précisément contre quoi toute sa philosophie se bat : le déterminisme et l'immanentisme comme prétexte pour la déresponsabilisation de l'homme.

VII. Conclusion

Que dans la nature il n'y a pas de bien et de mal en soi, donc, cela ne veut pas dire qu'il n'y a aucune morale pour l'homme, puisque, au contraire, « ce que la raison déclare mauvais (...) /est (...) par rapport aux lois de notre nature seule », tout en ne l'étant pas « du point de vue de l'ordre et des lois de la nature universelle »¹⁵⁷. La vraie distinction qu'il importe d'établir, donc, c'est entre ce que la raison déclare mauvais et ce que l'imagination déclare tel, les deux opérations étant également ancrées dans le corps humain et ses propriétés, quoiqu'envisagés de points de vue différents.

Le bien et le mal issus de la connaissance inadéquate, ainsi que d'une affectivité passive, sont en effet déterminés par la puissance humaine comparée à celle des causes extérieures : ils enveloppent donc la confusion et, du côté de l'homme qui règle sa conduite d'après eux, une certaine servitude, ainsi que l'inimitié (*discrepantia*) entre les hommes : la morale, qui devrait être le fondement de la vie en commun, lorsqu'elle n'est pas le fruit de la connaissance

¹⁵⁶ En un sens, donc, différent de celui dans lequel est prise l'« éducation des parents » en EIII, 55, sc. qui contribue à incliner l'homme au conflit passionnel plutôt qu'à la concorde interhumaine qui nécessairement jaillit de la vie sous la conduite de la raison.

¹⁵⁷ Cf. TTP, XVI, §4

des propriétés communes aux corps humains, mais le résultat de la réaction de chaque complexion corporelle singulière aux affections/agressions externes, divise les hommes au lieu de les unir. Néanmoins, il serait trop hardi de liquider la question morale chez Spinoza en déclarant que, chez lui, le mal n'existe pas, et par conséquent le bien, en tant que notion corrélative du mal, n'existe pas non plus comme tel, mais uniquement sous la forme du « souverain bien » qui diffère du « bien » des moralistes *toto caelo*, comme le chien animal aboyant diffère du chien constellation céleste.

En réalité l'homme, tel que Spinoza l'envisage, n'étant pas une substance, est constamment en quête du bien (joie) et irrémédiablement sujet au mal (tristesse) pendant toute la durée de son existence : la dynamisation de cette tension c'est son *conatus*, ou essence actuelle, qui exprime une puissance d'agir d'autant plus vaste qu'il épouse davantage les contours de cette *puissance humaine*, ou puissance de comprendre, ou « droit propre au genre humain » que l'*exemplar* exprime. Sous la conduite de la raison, ainsi, les hommes « conçoivent tous le même bien et le même mal, *autrement dit le vrai bien et le vrai mal* »¹⁵⁸.

Quant au paradoxe de la « connaissance du mal », en même temps vraie et inadéquate, il consiste justement en ceci : elle s'autodétruit en croissant, puisque la connaissance, par définition, ne peut qu'être la source d'une joie active : la présence du vrai en tant que vrai, certes, n'est pas à même, à elle seule, de contrer les affects qui sont des passions ; mais le vrai étant le cœur de la puissance native de l'homme, et donc la seule aspiration adéquate qui puisse déterminer de manière immanente son *conatus*, à force de connaître l'homme ne saurait manquer d'être heureux :

La puissance de l'homme est extrêmement limitée, et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures ; (...) 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 toute 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 meilleure part de nous, y trouvera pleine satisfaction, et s'efforcera de persévérer dans cette satisfaction. Car en tant que nous comprenons, nous ne pouvons aspirer à rien qui ne soit nécessaire, ni, absolument parlant,

¹⁵⁸ Cf. Alain, *Spinoza*, Paris (Gallimard), Editions Mellottée, 1949, p. 143 (nous soulignons).

trouver satisfaction ailleurs que dans le vrai ; et par suite, en tant que nous comprenons correctement ces choses-là, en cela l'effort de la meilleure part de nous-mêmes convient avec l'ordre de la nature tout entière.¹⁵⁹

Finalement, donc, tout comme la notion de perfection, qui recouvre de par la reformulation qu'en donne Spinoza son sens étymologique le plus authentique¹⁶⁰, en s'identifiant à la réalité, de même la vertu éthique s'assimile à la puissance (*vis*, d'où *virtus*), et donc, dans les modes finis en général, à sa manifestation actuelle- le *conatus*¹⁶¹ (d'abord vivre, pour ensuite *bien* vivre) ; chez l'homme en particulier, à sa puissance propre, à savoir la raison, si bien que :

L'essence de la raison n'est rien d'autre que notre Esprit en tant qu'il comprend clairement et distinctement : donc tout ce à quoi nous nous efforçons par raison, ce n'est rien d'autre que comprendre. Ensuite, puisque cet effort de l'Esprit, par lequel l'Esprit, en tant qu'il raisonne, s'efforce de conserver son être, n'est rien d'autre que comprendre, cet effort pour comprendre est donc le premier et unique fondement de la vertu¹⁶².

Et par contre :

L'homme, en tant qu'il est déterminé à faire quelque chose du fait qu'il a des idées inadéquates, ne peut être absolument dit agir par vertu [*ex virtute*] ; mais seulement en tant qu'il est déterminé du fait qu'il comprend.¹⁶³

Donc :

Agir absolument par vertu n'est *en nous*¹⁶⁴ [*in nobis*] rien d'autre qu'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.

Agir absolument par vertu n'est rien d'autre qu'agir d'après les lois de sa propre nature. Or nous n'agissons qu'en tant que nous comprenons...¹⁶⁵

¹⁵⁹ EIV, App., XXXII. La dernière phrase fait écho assez clairement à l' « union de l'âme pensante avec la nature » dont parle le TRE.

¹⁶⁰ Du latin *perfectum*, participe passé de *perficio* (achever, accomplir).

¹⁶¹ « L'effort pour se conserver soi-même est le premier et unique fondement de la vertu », EIV, 22, cor.

¹⁶² Cf. EIV, 26, dém.

¹⁶³ EIV, 23 et dém.

¹⁶⁴ Nous soulignons.

¹⁶⁵ EIV, 24

DEUXIEME PARTIE :

Corps humain, corps animal et morale

Pauvres brutes ! (...) Auparavant, elles étaient des bêtes, aux instincts adaptés normalement aux conditions extérieures, heureuses comme des êtres vivants peuvent l'être. Maintenant, elles trébuchaient dans les entraves de l'humanité, vivaient dans une crainte perpétuelle, gênées par une loi qu'elles ne comprenaient pas...

H.G. Wells, *L'île du docteur Moreau*

I. Le bien et le mal comme effets d'un « choc » corporel

D'où vient qu'une chose est connue de nous comme bonne, l'autre comme mauvaise ? Réponse : puisque ce sont les objets qui font que nous percevons, nous sommes affectés par l'un autrement que par l'autre suivant la proportion de mouvement et de repos dont ils se composent. Ceux par lesquels nous sommes mus de la façon la plus justement mesurée sont pour nous les plus agréables. Et ainsi en naissent toutes sortes de sentiments (...) produits par des objets agissant sur notre corps, et que nous appelons *impulsions* ; ainsi, quand on peut faire rire, égayer quelqu'un qui est dans la tristesse en le chatouillant, lui faisant boire du vin etc., ce que l'âme perçoit bien mais ne produit pas ; car, lorsqu'elle agit, les égalements sont certes d'une toute autre sorte : ce n'est plus un corps qui agit sur un corps, mais l'âme intelligente use du corps comme d'un instrument et conséquemment, plus l'âme agit, plus parfait aussi est le sentiment.¹⁶⁶

Ce texte du *Court Traité* fait état de la double nature de l'individu humain, en la mettant au jour par le biais de la considération privilégiée du corps et des effets de ses modifications qui retentissent sur l'âme, dans le cadre d'une doctrine de l'union corps/esprit encore très proche du cartésianisme¹⁶⁷, ainsi que d'une théorie de la connaissance comme « pur pâtre ».

D'un côté, l'homme, en tant que corps parmi une infinité d'autres corps, est nécessairement soumis aux lois fixes et inflexibles de l'étendue, si bien qu'il suffit qu'il absorbe une substance, ou qu'il reçoive une sollicitation extérieure,

¹⁶⁶ CT, II, ch. XIX, note 4 (G, I, 136)

¹⁶⁷ Exit la doctrine encore cartésienne de l'union âme/corps, l'argument sera pourtant repris presque dans les mêmes termes, et élargi, en EI, App. : « La nature d'une chose, ils [les hommes] la disent bonne ou mauvaise, saine ou pourrie et corrompue [*bonam, vel malam, sanam, vel putridam, et corruptam*], selon que cette chose les affecte. Par ex., si le mouvement que les nerfs reçoivent en provenance des objets qui se représentent par yeux contribuent à la santé [*valetudini*], les objets qui les causent sont dits beaux, et ceux qui excitent un mouvement contraire, laids. Ensuite, ceux qui meuvent le sens par les narines, ils les appellent parfumés ou fétides, par la langue, doux ou amers, savoureux ou fades, etc. Et quand c'est par le tact, durs ou mous, rugueux ou lisses, etc. Et ceux enfin qui meuvent les oreilles sont dits produire du bruit, du son ou bien de l'harmonie, laquelle a fait perdre l'esprit aux hommes jusqu'à leur faire croire que Dieu aussi se délecte de l'harmonie... ». Spinoza fait correspondre ici à chaque sens du corps un éventail de jugements de valeur possibles, tous fonctions de la complexion du corps en question, du type de sens et de la nature de l'objet qui le meut.

qui excite ses nerfs ou dispose ses humeurs d'une certaine manière, pour que sa conduite en soit partiellement modifiée, voire tout à fait déterminée¹⁶⁸ ; de l'autre côté, *en tant qu'humain*, son corps est capable d'affections qui, dirait-on en anticipant sur le langage de l'*Ethique*, se comprennent adéquatement par sa seule nature humaine.

Pour intégrer ce passage du CT d'un exemple contraire, nous pourrions en effet opposer au cas où l'« égayement », manifesté par le rire, est provoqué par une cause physique tout à fait extérieure au corps humain en question¹⁶⁹- telle une boisson alcoolisée ou la stimulation d'une certaine partie du corps- celui où, posons, le rire découle de la vue d'une comédie. Certes, même dans ce dernier cas, les réactions affectives et leurs manifestations se comprennent d'abord par des causes physiques ; cependant, la cause physique en question ici ne saurait guère s'assimiler à n'importe quel choc corporel : il s'agit bien, au contraire, de quelque chose qui se comprend uniquement par la nature humaine, puisqu'elle sous-tend une association entre images et affections corporelles particulière, comme nous le verrons.

Une pièce de théâtre est en effet une production de l'art humain, et l'affect qu'un homme peut en éprouver doit se distinguer de celui qu'un simple stimulus corporel est à même de lui provoquer, non à la manière où tout affect se distingue en général d'un autre en fonction de l'objet qui le suscite, mais d'une distinction plus profonde, *de nature*, même si la modification du corps qui l'exprime demeure identique.

A partir de cela, nous pouvons tracer une démarcation préalable entre ce qui est dit bon ou mauvais en fonction de ce que Spinoza appelle dans le CT une

¹⁶⁸ Spinoza reprendra ce même thème dans un contexte où désormais la relation corps-esprit n'est plus pensée en termes d'union, mais sous le modèle du rapport d'une idée (esprit) à son objet (le corps) : dans le scolie de EIII, 2, lorsqu'il s'agit de soumettre à examen les raisons de l'ignorance concernant « ce que peut un corps par les seules lois de sa nature » ; il y observe que « selon que le Corps est plus apte à ce que ce soit excitée en lui l'image de tel ou tel objet, l'Esprit de même est plus apte à contempler tel ou tel objet ». Cependant, les remarques que Spinoza fait ici, visent plutôt à critiquer la perspective classique- à laquelle l'auteur du CT semble être sincèrement proche- qu'à exposer sa propre thèse. En vertu de celle-ci, d'après laquelle l'esprit et le corps, c'est un seul et même individu conçu sous deux régimes d'être différents, tout ce qui relève du langage de l'interaction ou du conditionnement réciproque, de la « domination » de l'esprit sur le corps, ou de la « détermination » des états de l'âme par le corps, sera banni en tant qu'inadéquat à la chose.

¹⁶⁹ En ce cas, l'interaction entre les deux corps n'est pas différente de n'importe quel choc mécanique (par exemple, une bille qui en rencontre une autre sur sa trajectoire et qui, en la heurtant, lui communique son mouvement soit en en infléchissant la direction, soit en la faisant passer du repos au mouvement), cf. EII, AP, Ax 2 après Lem. 3.

« impulsion » de notre corps, et ce qui, en revanche, l'est du fait que « l'âme intelligente agit sur le corps » : le bien et le mal qui ont cette deuxième origine, seront des « sentiments plus parfaits », ou « de toute autre sorte ».

Or, nous savons que l'expression « l'âme agit sur le corps » est fort inappropriée à la doctrine spinoziste mûre (et authentique), telle qu'elle se présente dans *l'Ethique* ; dans la perspective de cette dernière, il n'y a pas d'âme distincte du corps, qui pourrait régner sur lui et sur ses passions (ou, le cas échéant, s'y soumettre), puisque l'âme, plus pertinemment appelée « esprit » (*mens*), n'est que l'idée du corps existant en acte¹⁷⁰. Pourtant, le partage entre actions et passions, au niveau même du corps, est maintenu. Ne pourrait-on dire, alors, que ce que dans le CT Spinoza appelait l'action de l'âme sur le corps, devient, dans *l'Ethique*, l'action du corps tout court, autrement dit, une affection du corps humain qui se comprend par la seule nature humaine de ce corps ?

II. Qu'est-ce qu'un corps humain ?

Si la morale rationnelle spinoziste, qui s'enracine dans la connaissance des propriétés communes à cette « classe » d'êtres que sont les hommes, présuppose une compréhension adéquate de ce que c'est la nature humaine, celle-ci, à son tour, réclame d'être spécifiée et distinguée, d'abord, en tant que nature humaine corporelle, s'il est vrai que l'esprit ne se connaît pas d'emblée lui-même, mais par le biais des affections du corps (a priori confuses) dont il forme les images, et que toute différence de nature entre les esprits s'explique par une différence de nature d'ordre corporel¹⁷¹.

Spinoza s'acquitte de cette tâche par l'élaboration d'un succinct traité de physique, qu'il enclave, dans la deuxième partie de *l'Ethique*, entre la

¹⁷⁰ Cf. EII, 13 et son corollaire, qui nous livre la définition spinoziste de l'homme : « l'homme consiste [*constare*] en un Esprit et un Corps », et la certitude immédiate, tout à fait anticartésienne, à l'égard de l'existence du corps : « le Corps humain existe ainsi que nous le sentons ».

¹⁷¹ « L'expression « s'explique par » ne doit pas faire songer à une sorte de « traductibilité » terme par terme d'une mode d'un attribut dans le langage de l'autre attribut. La perspective est davantage celle d'une « égalité » entre les attributs et leurs manières que d'un « parallélisme » (cf. à ce sujet Chantal Jaquet, *L'union du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004, ch. I, *La nature de l'union du corps et de l'esprit*, §2, *Pour en finir avec le parallélisme*, pp. 25-36).

proposition 13 et la proposition 14. De son propre aveu, il ne s'agit ici que de « *pauca* » concernant la nature des corps ; de plus, comme le remarque Gueroult, « parce qu'elle procède par notions communes, cette physique rationnelle ne sera jamais qu'une connaissance du second genre ». ¹⁷² Ainsi, nous sommes obligés de nous contenter, dans le cadre de la recherche du propre du corps humain, à savoir de la (ou des) propriété(s) qui le rendent spécifiquement humain, d'une connaissance qui, quoique adéquate, n'en demeure pas moins générale ; alors que ce que nous cherchons semblerait relever davantage du singulier. En réalité, le problème qui se pose ici, est le même qui se présentait par rapport à l'*exemplar*, et à la définition de la nature humaine en général, c'est-à-dire, le fait que l'on essaie de cerner une propriété, ou un ensemble de propriétés, qui se situent à un niveau intermédiaire entre généralité et singularité- problème que, nous l'avons vu, la théorie des notions communes est censée résoudre.

« L'homme » et « le corps humain » ne sont pas *tel ou tel* homme, *tel ou tel* corps humain ; pourtant, ils ne sont pas non plus assimilables à n'importe quel mode fini de l'étendue, à n'importe quel corps dans la nature. Dire qu'un homme convient avec une pierre ¹⁷³ relève presque du non-sens, puisque la convenance réelle qu'il y a entre eux est si minime qu'elle ne peut fonder aucun rapprochement légitime. Il est vrai qu'homme et pierre conviennent en ce qu'ils sont tous les deux des modes finis de l'étendue, mais une convenance de telle sorte se réduit en dernière analyse à une convenance en impuissance, autrement dit, à une convenance tout à fait indifférente d'un point de vue éthique. Ce qui fait que les aspects par lesquels ces deux corps disconviennent l'emportent de loin par importance sur ceux par lesquels ils conviennent, c'est l'écart énorme qui sépare le degré de complexité de l'un du degré de complexité de l'autre. Le critère de distinction entre les corps que Spinoza énonce dans son abrégé de physique consiste justement dans leur plus ou moins grand niveau de complexité ou de composition ¹⁷⁴, qui définit l'extension

¹⁷² Cf. Martial Guéroult, *Spinoza, II, De l'Ame*, Paris, Aubier, 1974, p. 149

¹⁷³ Cf. EIV, sc.

¹⁷⁴ Tous les corps conviennent en certaines choses (Lem. II); tous en effets sont des modes de l'étendue; s'ils se distinguent, ce n'est pas sous le rapport de la substance mais, d'abord, c'est-à-dire au niveau des corps les plus simples,

de leur aptitude à agir et à pâtir. Comme il a été souvent souligné par les commentateurs, le caractère abstrait de la physique spinoziste (cohérent, d'ailleurs, avec son statut épistémologique de connaissance de second genre), éclate dans le passage brusque de l'énumération des propriétés des corps très complexes, à l'irruption subite du « corps humain », dont Spinoza se borne à énoncer six caractères en forme de postulats¹⁷⁵ : ainsi se clôt la courte parenthèse physique de la deuxième partie de l'*Ethique* et, si l'on fait confiance à Spinoza, ces *pauca* doivent pourtant suffire au but du *De natura et origine Mentis*, à savoir, l'explication des choses « qui peuvent nous conduire comme par la main à la connaissance de l'Esprit humain et de sa suprême béatitude ». En effet, la seule raison pour laquelle Spinoza s'attarde à poser ces prémisses concernant la nature des corps, c'est que, étant donné que « les idées diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes et que l'une l'emporte sur l'autre, pour autant que l'objet de l'une l'emporte sur l'objet de l'autre et contient plus de réalité » et que « l'objet constituant l'Esprit humain est le Corps(...) et rien d'autre », il faudra, « pour déterminer en quoi l'Esprit humain diffère des autres (...), connaître la nature de son objet (...) c'est-à-dire le Corps humain »¹⁷⁶.

Gueroult glose ainsi ce propos :

L'essence de l'Ame humaine en tant qu'humaine est, en effet, infiniment différente de l'essence des autres âmes, car elle est par rapport à celles-ci *aliquid diversum*. En conséquence, pour fonder cette différence et parvenir à une définition complète de l'essence de l'Ame humaine et de l'essence de l'Homme (c'est-à-dire de l'union de cette Ame avec son Corps), il faut, après avoir spécifié son objet comme corps, spécifier celui-ci à son tour comme Corps humain. (...) On mesurera l'excellence de l'Ame humaine à la perfection supérieure du Corps qui est son objet.¹⁷⁷

Dans ce commentaire, l'accent est mis sur les notions de *supériorité* et d'*excellence*, certes enveloppées par le comparatif « *praestantior* »¹⁷⁸ employé

par leur mouvement et leur repos (Lem. I) ; au-delà des *corpora simplicissima* (dont l'existence effective est loin d'être certaine), les corps vont se distinguer par leur degré de composition et de complexité, qui s'exprime dans une certaine capacité à agir et à pâtir, autrement dit à affecter les autres corps et à être affecté par eux : ce qui demeure constant à travers ces modifications, c'est la *forme* de l'individu (=du corps composé), consistant en un certain rapport de mouvement et de repos qu'entretiennent les parties entre elles (cf. Déf. après l'Ax. 2 et Lemmes 4-7).

¹⁷⁵ Niveau de composition (I), nature des parties composantes (II), niveau d'affectabilité (III), formes de l'interaction entre le corps humain et les corps extérieurs (IV, V, VI).

¹⁷⁶ Cf. EII, 13 et sc.

¹⁷⁷ Guéroult, op. cit., p. 144

¹⁷⁸ Remarquons en passant que l'adjectif *praestans*, outre que « supérieur » ou « éminent » veut dire aussi « puissant, efficace » ; cette deuxième sphère sémantique semble s'harmoniser davantage avec l'ontologie spinoziste.

deux fois¹⁷⁹ par Spinoza dans le scolie de la proposition 13. Cependant, si chaque chose a en elle autant de perfection qu'elle a de réalité, si bien que, considérée en elle-même, aucune chose ne peut être dite plus ou moins parfaite, mais uniquement par comparaison avec une autre chose ou un état antécédent de la chose même, il s'ensuit que le recours à des catégories axiologiques, telles la supériorité ou l'excellence, peut s'avérer désorientant. D'ailleurs, il serait plus approprié de parler en termes de *différence*, qui non seulement ne recouvre aucune appréciation positive ou négative, mais qui exige même d'être pensée « sur fond d'une communauté de nature ».¹⁸⁰ L'homme, pour Spinoza, n'est guère un *magnum miraculum*¹⁸¹ de la création divine, comme chez Pic de la Mirandole, autrement dit, il n'est pas un empire dans un empire, et cela vaut d'abord pour son corps ; il n'en est pas moins vrai, toutefois, que l'homme est bien *différent* des autres modes finis de la nature, et que si cette différence, relevant de la complexité de son corps, est assez manifeste et va presque de soi lorsqu'il s'agit de confronter l'homme à des modes ayant un corps beaucoup moins complexe que le sien, elle pose pourtant pas mal de problèmes lorsqu'il s'agit de le définir par rapport à des corps ayant, apparemment, plus ou moins le même degré de complexité que le sien, comme c'est le cas pour le corps de certains animaux. En effet, si l'homme peut - et a souvent tendance à - imiter les bêtes, et leurs affects, chose contre laquelle Spinoza nous met sévèrement en garde par le biais de sa réinterprétation de la parabole du premier homme, il serait en revanche ridicule de déclarer que l'homme peut imiter un caillou, ou un arbre, et qu'il doit s'en défendre pour préserver sa santé (ou pour s'assurer le salut). Lorsqu'il imite, l'homme imite en effet toujours des affects ; or, si tout est animé en nature, tout n'est pas pour autant « sentant », si bien qu'il y a des corps-les corps, dirait-on, « inertes » du monde inorganique- qui subissent bien des

¹⁷⁹ Une troisième fois, Spinoza emploie le verbe *praestare*.

¹⁸⁰ Cf. Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005 (*Le problème de la différence entre les corps*, p. 219)

¹⁸¹ « *Magnum miraculum et admirandum et profecto animal iure homo et dicitur et estimatur* ». L'expression, figurant dans le *Discours de dignitate homini*, enferme la doctrine, typiquement humaniste, d'après laquelle l'homme n'a pas de nature figée, qu'il est à même, tel un Proteus multiforme, de revêtir n'importe quelle nature, de l'angélique à la bestiale ; et cela même c'est ce qui fait sa « dignité » et sa centralité au sein de la création.

modifications, autrement dit des affections, mais qui n'en forment pas eux-mêmes les images (affects).

III. La différence en nature : homme et animal

Spinoza donc n'a jamais dit explicitement en quoi, au juste, le corps de l'homme est différent de celui des bêtes ; néanmoins, il a affirmé nettement qu'il y a bien une différence entre eux, et, en même temps, indirectement, qu'il s'agit d'une différence très mince, extrêmement difficile à saisir et, de ce fait, glissante. Or, ce qui nous intéresse c'est que cette différence, presque indécélable, a pourtant une portée morale énorme. Cela émerge infailliblement de nombreux textes de *l'Éthique*, ainsi que des traités politiques¹⁸² : abondants sont les passages où Spinoza insiste sur le fait que le véritable utile, autrement dit le vrai bien de l'homme, c'est l'autre homme, et que l'imitation des bêtes entraîne la *perte* de l'homme. En voici quelques exemples marquants :

-La règle de rechercher notre utile nous enseigne, certes, la nécessité de nous unir avec les hommes, mais non avec les bêtes, ou les choses dont la nature est différente de la nature humaine [*rebus quarum natura a natura humana est diversa*]. (...) comme le droit de chacun se définit par sa vertu ou puissance, les hommes ont un droit bien plus grand sur les bêtes que celles-ci n'en ont sur les hommes. Je ne nie pas pour autant que les bêtes sentent [*Nec tamen nego bruta sentire*] ; mais (...) elles ne conviennent pas avec nous en nature et (...) leurs affects, par nature, sont différents des affects humains.¹⁸³

-Laissons donc (...) les Mélancoliques louer autant qu'ils peuvent la vie sauvage et rustique, mésestimer les hommes et admirer les bêtes [*admirantur¹⁸⁴ bruta*] ; (...) il vaut bien mieux, il est plus digne de notre connaissance, de contempler les actes des hommes plutôt que ceux des bêtes¹⁸⁵.

-Et ceux qui, au contraire, s'entendent à critiquer les hommes, à réprover les vices plutôt qu'à enseigner les vertus, et à briser les âmes plutôt qu'à les affermir, ceux-là sont pénibles à eux-

¹⁸² Spinoza y évoque souvent le peuple conduit « comme un troupeau » ou « comme du bétail ». Il parle aussi de la vie *vraiment* humaine comme ne se définissant pas seulement « par la circulation du sang et les autres fonctions communes à tous les animaux » (TP, V, § 5, G, III, 290)

¹⁸³ Cf. EIV, 37, sc. 1

¹⁸⁴ Sans doute ce n'est pas par hasard si le verbe « admirer » est employé ici. Son sens vulgaire suffirait déjà à illustrer le propos de Spinoza ; cependant, en son sens proprement « éthique », il renvoie à *l'admiratio*, affection définie comme « l'imagination d'une chose en quoi l'Esprit reste fixé parce que cette imagination n'est pas enchaînée aux autres » (EIII, déf. des affects, 4) ; elle met, donc, l'esprit « dans l'incapacité de penser à d'autres choses » (EIII, 52, sc.), autrement dit, elle empêche sa puissance d'agir, consistant dans la compréhension, de s'épanouir, ce qui se fait de par l'enchaînement des idées entre elles.

¹⁸⁵ Cf. EIV, 35, sc.

mêmes et aux autres ; et c'est pourquoi beaucoup, l'âme trop impatiente et dans un faux zèle de religion, préfèrent vivre parmi les bêtes plutôt que parmi les hommes.¹⁸⁶

Il est intéressant de noter que tous ces exemples sont tirés soit de la quatrième partie de *l'Ethique*, contenant l'élaboration d'une morale rationnelle sous le nom de « vie sous la conduite de la raison », soit des traités politiques¹⁸⁷ : ce qui est en jeu c'est en effet la dimension communautaire de la vie humaine, puisque, comme nous le verrons, la vie rationnelle, autrement dit morale, est étroitement liée à la nature relationnelle humaine, dont le fondement est pourtant, d'abord, passionnel.

Les raisons qui expliquent l'acharnement spéculatif de Spinoza contre l'imitation des bêtes demeurent néanmoins fugitives.

Pour les éclaircir, il faudra s'interroger sur ce que c'est exactement qu'un corps d'homme chez Spinoza, en essayant de comprendre la nature de cette « complexité » qui le différencie des autres, ainsi que sur les raisons qui font que la confusion entre bête et homme semble avoir un lien étonnamment étroit avec le « péché originel », la *chute* d'Adam après l'ingestion du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal - autrement dit, hors de métaphore, avec *l'origine* de la morale, assimilable à *l'origine* de la crainte de la mort.

EIII, 57, scolie : cheval, insecte, homme...

Tout d'abord, il est opportun de rappeler encore une fois que, chez Spinoza, la prééminence ontologique du singulier n'empêche pas d'envisager des *natures* qui sont à la fois différentes entre elles et appréhendables selon plusieurs niveaux de généralité. En effet, s'il est vrai de dire que la *nature* de Pierre est tout à fait inassimilable, dans sa singularité, à celle de Paul, il est tout aussi légitime de s'élever à des degrés de généralité croissante en disant, par exemple, que la nature de l'ivrogne est autre que celle du philosophe, et,

¹⁸⁶ Cf. EIV, App., ch. 13

¹⁸⁷ Et que les œuvres de jeunesse, encore imbibées de cartésianisme, n'en font aucunement mention. Nous y reviendrons.

ultérieurement, que celle de « l'homme » est distincte de celle des « bêtes » ; à l'intérieur de cette dernière classe, nous pouvons à nouveau rétrécir la généralité, en affirmant que le cheval n'a pas la même nature que l'insecte, et que le poisson n'a pas la même nature ni du cheval, ni de l'insecte¹⁸⁸, et ainsi de suite. Au-delà des différents degrés de généralité indéfiniment envisageables, le propre de ces natures est d'être en même temps dynamiques et figées. Dynamiques, dans la mesure où tout être est sujet à des variations continues de sa puissance d'agir, que ce soit dans le sens de l'augmentation (joie) ou de la diminution (tristesse); figées, dans la mesure où aucun passage ne saurait pourtant impliquer le changement de la nature qui le subit en une nature autre que la sienne.¹⁸⁹ Autrement dit, chaque *conatus*, chaque essence actuelle singulière, ne peut pas ne pas être dynamique, mais, en même temps, elle ne peut se dynamiser qu'à l'intérieur de certaines limites, hors desquelles elle serait détruite.¹⁹⁰

Or, dans le scolie de EIII, 57 Spinoza, s'arrêtant sur cette question de la différence de nature, assimile la nature de chaque individu à son âme ou idée, et celle-ci au *gaudium* que tout être éprouve en jouissant de la nature qui est la sienne¹⁹¹ ; l'affirmation sur laquelle s'ouvre ce scolie est que les animaux, « que l'on dit privés de raison », *sentent (sentiant)*, fait dont on ne saurait plus douter du moment où l'on connaît « l'origine de l'esprit(*mens*) ».

La différence de nature, qui peut se spécifier tantôt comme différence entre homme et bête(s), tantôt comme différence entre animal et animal, tantôt, enfin, comme différence entre homme et homme, est essentiellement

¹⁸⁸ Nous reproduisons les exemples donnés par Spinoza en EIII, 57, sc.

¹⁸⁹ Cf. EIV, Préf.: « quand je dis que quelqu'un passe d'une moindre perfection à une plus grande, et le contraire, je n'entends pas qu'il échange son essence ou forme pour une autre. Car un cheval, par ex., n'est pas moins détruit s'il se change en homme que s'il se change en insecte : mais c'est de la puissance d'agir, *en tant que c'est ce qu'on entend par sa nature* [nous soulignons], que nous concevons comme augmentée ou bien diminuée ». Ce thème de la transformation impossible à travers des variations pourtant considérables et continues, dans son aspect « paradoxal », a fait l'objet de l'étude de François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002

¹⁹⁰ Et aucune chose ne peut se détruire elle-même, nous dit Spinoza en EIII, 4, autrement dit, il est inconcevable que la cause qui détruit une chose découle en tant qu'effet de la dynamique interne de son *conatus*.

¹⁹¹ « (...) chaque individu vi[t] satisfait de la nature qui est la sienne et s'en contente [*gaudet*], cette vie (...) dont chacun se satisfait et ce contentement [*gaudium*] n'est rien d'autre que l'idée ou âme de ce même individu, et par suite le contentement [*gaudium*] de l'un discordant [*discrepat*] du contentement [*gaudium*] de l'autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre ». Nous reviendrons sur le *gaudium*.

ramenée à une différence entre la nature des affects respectifs. Le *gaudium* lui-même, ici singulièrement assimilé à l'âme, n'est par ailleurs qu'un affect qui se définit comme « une Joie qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui s'est produite contre l'Espérance ».¹⁹²

Enfin, il n'est pas sans importance de remarquer que, à la fin du scolie, Spinoza nous rappelle qu'il n'a parlé, jusqu'à présent, que des affects qui se rapportent à l'homme en tant qu'il pâtit. Est-ce à dire que toute considération de la différence entre natures, ou des différences au sein d'un même nature, s'avère superflue dès lors qu'il est question des affects actifs de l'homme ? Si, en effet, les animaux sont vraiment privés de raison, comme le croit le sens commun, ils n'éprouvent pas d'affects « actifs » : il y aurait en eux, au juste, non point *privation* mais *négation* de raison, si l'on suit la distinction faite par Spinoza dans la Lettre 21 à Blyenbergh¹⁹³ ; donc, de ce point de vue, il n'y a pas lieu d'invoquer une différence, ni non plus le risque d'une imitation « régressive » possible car, à ce niveau, l'homme à affects actifs diffère de la bête dans la même mesure (impossible à combler) où il diffère de la pierre¹⁹⁴. Quant aux différences entre les hommes, du point de vue de la raison, principe et source des affects actifs, elles s'estompent aussi, mais pour une raison nouvelle, non plus négative, comme c'était le cas pour la différence homme actif/animal (à savoir, la disparition ou soustraction de tout terrain commun capable de faire germer une différence), mais pour une raison toute positive : la vie sous la conduite de la raison réalise et effectue la vraie et la seule convenance possible entre les hommes, en tant qu'elle exprime l'accomplissement de la nature ou puissance humaine consistant dans l'activité de l'entendement. Et, comme Spinoza l'affiche en EIV, 31, « en tant qu'une chose convient avec notre nature, elle est nécessairement bonne »¹⁹⁵.

¹⁹² EIII, déf. des affects, 16

¹⁹³ « On peut dire qu'il y a privation quand un attribut, que nous croyons appartenir à la nature de quelque objet, est nié de cet objet même, négation quand on nie d'un objet ce qui n'appartient pas à sa nature. » (G, IV, 129)

¹⁹⁴ A ce sujet nous remarquerons, à titre d'exemple, que dans la traduction de *l'Ethique* de Pautrat, le même terme latin de « *fortitudo* » est rendu différemment dans le scolie après le corollaire de la proposition 55, lorsqu'il désigne la « vertu » du lion, à savoir la « bravoure », et dans le scolie de la proposition 59, lorsqu'il s'agit de « toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l'Esprit en tant qu'il comprend », à savoir, la « Force d'Ame ».

¹⁹⁵ Et dans le corollaire: « De là suit que plus une chose convient avec notre nature, plus elle nous est utile (...) et (...) inversement, plus une chose nous est utile, plus elle convient en cela avec notre nature. » Donc, plus les hommes vivent sous la conduite de la raison, plus ils se sont mutuellement utiles ; mais, d'autre part, les hommes sont utiles les uns aux

A lui seul, donc, ce scolie nous offre au moins trois pistes de réflexion :

1° Que signifie-t-il, exactement, que les « bêtes sentent » ?

2° Comment comprendre les différences de nature entre les individus singuliers et entre ceux d'une même « espèce »¹⁹⁶ à partir d'un critère de distinction purement corporel, étant donnée la généralité de la physique spinoziste ?

3° Quoi faire de ce *gaudium*, identifié avec l'idée d'un être et par ailleurs défini comme un affect de joie lié à l'espérance ?

IV. « *Bruta sentiunt* »

Dans les *Pensées Métaphysiques* Spinoza déclare que « le salut est bon pour les hommes, mais il n'est ni bon ni mauvais pour les animaux et les plantes avec qui il n'a aucune relation »¹⁹⁷ ; cet exemple, employé pour montrer que le bien et le mal sont des êtres de raison, autrement dit de relation, fait écho à celui de la musique, bonne pour le mélancolique, mauvaise pour l'« affligé » [*lugenti*] et ni bonne ni mauvaise pour le sourd, de la Préface à EIV. Or, dans le contexte des *Pensées Métaphysiques*, appendice à son traité pédagogique sur les principes de la philosophie de Descartes, il est compréhensible et tout à fait cohérent que Spinoza n'ait même pas songé à se demander si les animaux ont ou non une âme, et, le cas échéant, de quelle nature est-elle ; ils sont, bien au contraire, nonchalamment assimilés aux plantes. La doctrine cartésienne très nette de l'animal-machine, automate consistant en une série de ressorts bien réglés, dépourvu par définition de tout attribut rapportable à la substance pensante, ne laisserait même pas subsister une pareille question¹⁹⁸. Pourtant,

autres *a priori* : un homme ignorant sera plus utile à un autre homme qu'un animal : il y a donc une convenance basilaire entre les hommes, qui pourrait s'assimiler à une tendance innée à la raison, autrement dit, à la fameuse « puissance native » de l'homme dont Spinoza parle dans le TRE et sur l'importance de laquelle nous aurons occasion de revenir.

¹⁹⁶ Remarquons que les définitions qui ouvrent la quatrième partie de l'*Ethique* réintroduisent, outre que les notions de bien, mal et fin, aussi les catégories péripatéticiennes/scolastiques de genre et espèce (cf. déf. V : «... quand même ils sont du même *genre* comme le goût pour le luxe et l'avarice, qui sont des *espèces d'amour...* »).

¹⁹⁷ II, VI, G, I, 259

¹⁹⁸ Il faut préciser ici que, à l'époque, la théorie cartésienne de l'animal-machine, malgré sa prépondérance, était loin d'être incontestablement régnante. Il ne faudra pas attendre Condillac pour que la question de l'âme des bêtes soit abordée d'un tout autre point de vue ; pour avoir une idée du débat très vivace qui s'est entamé déjà à partir des années '70 du XVII^e siècle, nous renvoyons à l'article d'Henri Busson, *La Fontaine et l'âme des Bêtes*, in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 42^e Année, No. 1 (1935), pp. 1-32, URL: <http://www.jstor.org/stable/40520140>

lorsque dans l'*Ethique* Spinoza affirmera qu'il est hors de doute que les bêtes sentent, ou que tout est animé, quoiqu'à des degrés différents, il le fera sans passer par la critique directe de la doctrine de Descartes- procédé que, par ailleurs, lorsqu'il s'agit des rapports corps/esprit et de la nature des affects, il adoptera¹⁹⁹. Nous pourrions conjecturer que la cause de ce silence tient au fait que Descartes, ce *vir clarissimus*,²⁰⁰ tout en s'étant trompé, a pourtant fait preuve d'une très grande acuité d'esprit (*ingenii acumen*)²⁰¹ lorsqu'il a traité des « passions de l'âme », ce qui rend constructive et féconde la prise en compte de sa théorie, ainsi que sa confutation en tant qu'étape cruciale qui prédispose une *pars construens* à venir ; en revanche, son *acumen* ne s'est pas manifesté avec autant d'éclat lorsqu'il a affirmé que tout corps n'est qu'un automate, une machine bien réglée, alors que la pensée est l'apanage du seul *cogito*.

Chez Spinoza, au contraire, il est clair comme le jour à midi que *omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt*²⁰² et que les animaux *sentent*, puisqu'il n'en pourrait pas être autrement dès lors que l'on a démontré qu'en Dieu puissance d'agir et puissance de penser coïncident²⁰³ et que de tout ce qui existe il y a nécessairement une idée en Dieu.²⁰⁴

Donc, non seulement les bêtes, comme toute chose singulière, sont animées dans la mesure où Dieu pense l'idée de leur corps, mais, de surcroît, la nature intrinsèque de cette idée est expressément qualifiée par le verbe *sentire*, qui a une étendue sémantique assez ample mais au même temps ne laisse pas de place à l'équivoque : dire que les animaux sentent revient à leur attribuer un degré d'animation ultérieur par rapport à celui qui consiste dans la simple

¹⁹⁹ Cf. EV, préf. : « Descartes (...) pense que l'Ame ou l'Esprit est unie principalement à certaine partie du cerveau, à savoir la glande dite pinéale, grâce à laquelle l'Esprit sent tous les mouvements qui sont excités dans le Corps (...). Il pense que, encore que chaque mouvement de cette glande semble avoir été joint par nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude (...) D'où il conclut que nulle Ame n'est si faible qu'elle ne puisse, bien dirigée, acquérir un pouvoir absolu sur ses Passions. Car celles-ci, selon sa définition, sont des *perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui- NB- sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits* »

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Cf. EIII, Préface

²⁰² Cf. EII, 13, sc.

²⁰³ Cf. EI, 16 et EII, 7, corollaire

²⁰⁴ Cf. EII, 3

présence, en Dieu, de l'idée d'un certain corps par ailleurs inerte, comme, par exemple, celui de la pierre ; les bêtes, donc, pour autant qu'elles sentent et *dans la mesure où* elles sentent, *ont* elles-mêmes leur idée, c'est-à-dire, leur esprit forme les images de leurs affections corporelles.

Or, ce degré précis d'animation ne peut s'expliquer que par un certain degré de complexité corporelle, et rien n'interdit d'avancer que celui-ci change selon l'espèce animale considérée, voire d'individu à individu au sein d'une même espèce²⁰⁵. Cependant, Spinoza n'en dit rien et il se borne, tout en restituant à l'âme des bêtes ce qui lui revient par définition, à en ponctuer la différence avec l'esprit humain.

Essayons toutefois de voir s'il est possible de donner un contenu plus positif à ce *sentiunt* qui, à y regarder de près, semble nous dire bien peu de chose sur le propre de l'esprit des animaux, et par conséquent sur la complexité de leur corps, qu'il s'agira de comparer à celle du corps humain.

Le verbe *sentire* renvoie d'emblée à la sensation, et de ce point de vue, dans une perspective spinoziste, on pourrait substituer, à « *bruta sentiunt* », « *bruta imaginant* »²⁰⁶. Ce serait une manière commode de résoudre la question : les animaux ont bien une âme, mais celle-ci, à la différence de l'esprit humain, est *incapable*, dans le sens étymologique du mot, d'idées adéquates. Sauf que, d'une part, une telle conclusion ne nous dit rien concernant la différence corporelle qui est l'envers, dans le régime de l'étendue, de cette différence mentale ; et, d'autre part, le verbe *sentire* est en réalité bien loin de ne signifier que la connaissance sensible. Dans le TTP la liberté de penser, genre de l'espèce « liberté de philosopher », est très souvent désignée, en latin, comme *libertas*

²⁰⁵ Ce dernier cas pourrait être illustré par l'exemple stoïcien des deux chiens, l'un domestique et l'autre de chasse, que Spinoza rapporte dans la préface à EV, à propos du « dressage » (*usum et studium*) nécessaire pour parvenir à maîtriser les affects, à savoir, à contenir une nature donnée dans certaines limites.

²⁰⁶ En effet, EII, 17 définit l'imagination ou premier genre de connaissance comme connaissance sensible, incluant aussi la mémoire à titre de cas d'espèce (EII,18, sc.).

*sentiendi*²⁰⁷. Dans le §78 du TRE²⁰⁸, en outre, Spinoza assimile l'idée elle-même à « une certaine sensation »²⁰⁹.

L'emploi d'un verbe à extension sémantique aussi large nous défend de formuler hâtivement un jugement véritablement tranchant concernant la nature et la qualité de l'esprit des animaux. Sans doute, Spinoza l'élit, en le préférant au plus circonscrit *imaginare*, parce qu'il parle des bêtes en général, de sorte que « *sentiunt* » peut indiquer ici tantôt l'activité mentale d'une mouche tantôt celle d'un singe ou d'un dauphin. Ou bien, il se pourrait aussi que ce choix soit motivé par l'intention sous-jacente de ne pas confondre l'imagination animale avec l'imagination humaine. Nous y reviendrons.

De toute façon, c'est bien une propriété commune aux animaux qui est visée sous l'emploi du verbe « sentir » ; l'examen de la complexité respective de chaque âme animale ne rentre pas, évidemment, parmi les soucis de Spinoza, qui le considérerait sans doute comme relevant davantage du curieux que de l'utile.

Or, les idées d'un esprit *humain, quel qu'il soit* [*cuiuscunque humanae menti*] sont, les unes adéquates, les autres mutilées et confuses, nous dit Spinoza²¹⁰.

Cette proposition pourrait se lire ainsi : les idées d'un esprit humain, n'importe lequel, *pourvu qu'il soit humain*, ne sont pas toutes inadéquates, mais il y en a nécessairement d'aucunes, plus ou moins nombreuses, qui sont adéquates.

En effet, il n'y a pas d'affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct, et cela peut se faire grâce aux notions communes.²¹¹

²⁰⁷ A l'aide du *Lexicon* de Giancotti-Boscherini, nous nous contentons de ne citer que quelques-unes des expressions où ce verbe figure dans cette acception dans le TTP : « *sentire quae velit et quae sentiat dicere* » ; « *diversa sentire* » ; « *libertas iudicandi et sentiendi* » ; « *ut omnes aequae eadem sentiant* » ; « *ea, quae sentit, dicere, et docere, potest* » etc. (Cf. *Lexicon*, II, p. 1005)

²⁰⁸ G, II, 28

²⁰⁹ Le texte est assez elliptique en latin : « *Si tantum unica sit idea in anima (...) nulla dabitur dubitatio, neque etiam certitudo : sed tantum talis sensatio* » ; Koyré traduit librement en ajoutant « L'idée en effet n'est qu'une certaine sensation », phrase absente du texte original ; Appuhn, de manière plus littérale, traduit « s'il n'y avait dans l'âme qu'une seule idée (...) il n'y aurait qu'une sensation de telle ou telle sorte ».

²¹⁰ Cf. EIII,1, dém.

²¹¹ Cf. EV, 4. Toute chose singulière, et donc tout ce qui affecte notre corps, en effet, enveloppe le concept de Dieu, puisque sens celui-ci celle-là ne pourrait ni être ni se concevoir. Pourtant, ce n'est pas directement que nous accédons à la connaissance de l'existence de Dieu, mais toujours en passant par les notions communes (cf. TTP, VI, §6, G, III, 84 et adnotation 6, G, III, 252).

Peut-on en dire autant de l'esprit d'un animal ? Spinoza, indirectement, semble nous répondre que non, puisqu'il a soin de spécifier que les idées adéquates, l'« idée vraie donnée » ou puissance native de l'entendement du TRE, n'est pas l'apanage de n'importe quel esprit, mais de n'importe quel esprit *humain*.

Pour conclure, nous dirions pour le moment que le contenu exact de ce *sentiant*, qui définit « ce que peut » le corps des animaux, et, corrélativement, ce que doit pouvoir leur esprit, ne pourra se déterminer, étant donnée la réticence spinoziste, que par la négative, en le comparant avec ce que peut le corps humain, et qui fait sa spécificité de corps humain, et corrélativement ce que peut l'esprit humain et que l'esprit des bêtes, et corrélativement leur corps, *ne peut pas*.

On pourrait être tenté de supposer que ce que Spinoza ne concède pas à l'esprit des bêtes ce n'est pas la raison, mais uniquement la capacité de passer des idées adéquates de certaines propriétés communes aux choses, à la connaissance des attributs de Dieu et, de par celle-ci, à l'intuition des essences singulières. Ainsi, Spinoza apparaîtrait comme le digne précurseur de Condillac²¹². Toutefois ce n'est, justement, qu'une supposition, qu'aucun texte spinoziste ne peut supporter avec certitude. Ce que Spinoza nous dit directement, dans le cadre de son laconisme sur la question, consiste seulement en cela : tout est animé à des degrés différents ; or, sur l'échelle de ces degrés, une place particulière revient aux animaux (contrairement à ce que pensait Descartes) car ils *sentent* ; toutefois, il *nous* est nuisible d'imiter les affects des bêtes, même si aucune dissemblance incommensurable entre notre corps et le leur n'empêche cette imitation d'avoir souvent lieu.

V. Les différences entre les corps : quantité ou qualité ?

Les « quelques prémisses » concernant la nature des corps, comme le souligne Chantal Jaquet, « ne dégagent pas avec une précision absolue la nature du corps humain et sa spécificité », puisqu'elles « pourraient tout aussi bien

²¹² Qui accorde aux animaux une raison à part entière. Cf. *Traité des animaux*.

s'appliquer au corps d'un animal évolué »²¹³. A cette première difficulté concernant la constitution d'une définition spinoziste du corps humain, s'ajoute le principe ontologique de la non-communication et de l'indépendance entre attributs, qui fait que, si différence et spécificité du corps humain il y a - comme il *faut* qu'il y en ait une -, elle ne saurait être décelée par le recours à un principe spirituel²¹⁴ : ce qui distingue un corps de l'autre ne peut être que quelque chose qui relève de l'ordre du corporel, si bien que l'homme se voit ôté le privilège exclusif sur les autres animaux que la « possession » d'une âme lui octroyait dans la philosophie cartésienne ; il ne s'agit pas non plus d'accorder à l'homme un « supplément » d'âme, comme chez Aristote, d'après lequel l'âme végétative et sensitive subsistent, en l'homme, à côté, ou pour mieux dire, au-dessous de l'âme rationnelle. En revanche, l'âme n'étant pas chez Spinoza une substance, mais un mode fini de la pensée dont l'essence actuelle consiste à affirmer l'existence de son objet²¹⁵, à savoir le corps, mode fini de l'étendue, il s'ensuit, d'une part, que l'idée de toute interaction ou domination réciproque entre esprit et corps est à évacuer comme *magnum obstaculum scientiae*, et, d'autre part, que lorsqu'il s'agit d'expliquer la nature corporelle, aucune incursion dans le domaine du spirituel ou du mental n'est loisible²¹⁶. En un mot, tout ce qui fait qu'un corps d'homme est un corps d'homme, inassimilable, *d'un certain point de vue*, à celui, par exemple, d'un singe, ne relève que du corporel et doit être compris à partir de lui, et non pas du fait que l'homme cogite à la différence du singe-automate, ou que l'homme possède le *nous* et la *dianoia*, en plus des facultés nutritives et sensibles de l'âme. Le critère de différenciation entre les corps relevant uniquement de la nature corporelle, Spinoza l'identifie à la plus ou moins grande aptitude à agir et à pâtir d'un plus grand nombre de manières à la fois, fonction de son degré

²¹³ Cf. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, p. 217

²¹⁴ Tous les corps, en effet, « enveloppent le concept d'un seul et même attribut » (EII, A.P., Lemme II) et « les manières d'un attribut, quel qu'il soit, ont pour cause Dieu en tant seulement qu'on le considère sous l'attribut dont elles sont des manières » (EII, 6), si bien qu'une idée ne saurait guère rendre raison d'un corps, et inversement.

²¹⁵ « Le premier et le principal de notre Esprit c'est l'effort pour affirmer l'existence de notre Corps » (EIII, 10, dém.).

²¹⁶ « Aussi longtemps que l'on considère les choses comme des manières de penser, nous devons expliquer l'ordre de la nature tout entière, autrement dit l'enchaînement des causes, par le seul attribut de la Pensée, et, en tant qu'on les considère comme des manières de l'Etendue, l'ordre de la nature tout entière doit également s'expliquer par le seul attribut de l'Etendue, et je l'entends ainsi des autres attributs » (EII, 7, sc.).

de complexité ou composition. La partie V de l'*Ethique*, s'occupant du troisième genre de connaissance, va jusqu'à faire de ce critère de distinction corporelle la mesure de l'éternité de l'esprit²¹⁷. Or, une double précision s'impose à ce sujet : 1° ce qui distingue le corps d'un homme d'un corps de bête (mais aussi le corps d'un enfant de celui d'un homme adulte, ou le corps du philosophe de celui de l'ivrogne) relève-t-il purement et simplement du *nombre* de ces aptitudes, ou bien, aussi et peut-être surtout, de leur nature ? Autrement dit, la distinction se fait-elle exclusivement sur un plan quantitatif ou bien, aussi, d'un point de vue qualitatif ? 2° si la seconde réponse est la bonne, qu'est-ce qu'il faut entendre exactement par « qualité » ou nature des affections corporelles ?

1° Le point de vue quantitatif peut certes permettre de distinguer le corps d'un homme de celui d'une pierre, mais il ne rend pas raison de différences plus subtiles- nous pourrions dire : *incommensurables*- qui excèdent le cadre quantitatif, puisque, par exemple, il y a des animaux dont les aptitudes physiques dépassent largement celles humaines, si bien qu'en s'en tenant à ce premier critère on ne parviendrait point à opérer une discrimination assurée.

2° Si la qualité est elle-même appréhendée sur un mode quantitatif, le deuxième niveau de différenciation se résorbe dans le premier, et la difficulté demeure. Or, appréhender la qualité sur un mode quantitatif veut dire la déterminer par comparaison, et donc, à l'aune de jugements (voire de préjugés) de valeur arbitraires ; autrement dit, chacun, en fonction de ses idées préconçues, pourra attribuer à une certaine aptitude physique plutôt qu'à une autre une *qualité* qui la rende remarquable d'un point de vue *quantitatif*, et donc qui lui donne droit de cité à l'intérieur de ces « aptitudes » qui distinguent un corps de l'autre. En somme, la distinction de nature entre les corps se ferait sur la base de critères plus imaginaires que réels.

Dans la conclusion de son commentaire à EV, 39, Charles Ramond semble finir pour privilégier cette dimension « quantifiable » de la qualité. A propos des « aptitudes » à agir et à pâtir, et de leur lien avec l'éternité de l'esprit, il s'exprime en ces termes :

²¹⁷ Cf. EV, 39, sc.

Qu'on pense à l'extrême longévité prêtée de façon légendaire à certains présocratiques, aux extraordinaires aptitudes physiques de Socrate, à celles du Christ, aux capacités de résistance physique exceptionnelles des stoïciens ; mais aussi, plus près de nous dans le temps, qu'on songe à l'énergie physique manifestée par Voltaire, Hugo, Balzac, Zola, ou encore aux prouesses physiques de Mozart, de Liszt, ou encore de Picasso, de Sartre, de Glenn Gould... on sera alors en mesure d'échapper à l'image du philosophe, du créateur, ou du sage, malingre et « phtisque », et de percevoir par l'expérience même, pour reprendre des mots de Spinoza, ce que nous nous y refusons le plus souvent à reconnaître, à savoir que la « conscience de soi, du monde et de Dieu », qui caractérise l'accomplissement éthique, prend toujours aussi la forme d'un accomplissement physique²¹⁸.

Or, nous pouvons opposer à l'« énergie physique » de Voltaire, Hugo, etc., l'infirmité de Leopardi, ou la cécité d'Homère ; aux « prouesses physiques » de Mozart ou de Liszt, la surdité de Beethoven, et ainsi de suite²¹⁹.

Que l'accomplissement éthique prenne chez Spinoza aussi la forme d'un accomplissement physique est hors de doute : c'est à ce sujet que Matheron parle d'« une maîtrise parfaite du corps » assimilable à une sorte de Yoga où pourtant ce n'est pas l'âme qui maîtrise le corps, mais celui-ci qui se maîtrise soi-même²²⁰ ; et c'est en ce même sens que Zourabichvili parle de la « santé perpétuelle du *sage dansant* ». ²²¹Néanmoins, et en-deçà de tout cela, il faut qu'il y ait une différence plus radicale, plus fondamentale ; une différence de *pure* qualité, en un mot, une différence de *nature*, qui rende la complexité appréciable d'un point de vue autre et plus prégnant que celui, basilaire, du simple nombre des aptitudes.

La question du « nombre » est en effet épineuse : certes, plus le corps est apte à agir et à pâtir de beaucoup de manières à la fois, et plus les échanges qu'il a avec l'extérieur sont riches, plus son esprit aura de connaissances adéquates, étant donné que de toute modification du corps l'esprit peut former une idée

²¹⁸ Cf. Charles Ramond, *Un seul accomplissement (hypothèse sur E V, 39)*, *Philosophique [En ligne]*, 1 | 1998, URL : <http://philosophique.revues.org/273> ; DOI : 10.4000/philosophique.273

²¹⁹ A la limite, une difficulté ultérieure affleure à ce sujet. En effet, il est risqué d'invoquer Mozart ou Liszt comme exemples d'accomplissement physique (et, par là, éthique) : l'assimilation du « sage » au « génie » semble au contraire plutôt éloignée de l'esprit du spinozisme. Certes, Mozart a été incontestablement un génie ; mais a-t-il été un « sage » au sens spinoziste du mot ? Si l'on en croit à ses biographes, du moins, Mozart ressemble davantage à ce que Spinoza appellerait un *infans adultus*. En général, le génie excellent pour une aptitude physique (souvent développée à détriment des autres), il s'apparenterait chez Spinoza plutôt de l'homme triste que du sage *hilaris*. Rappelons que, quoiqu' à partir d'autres considérations, Aristote lui-même assimilait l'homme de génie au mélancolique.

²²⁰ Cf. *Individu et communauté*, p. 586

²²¹ Cf. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, p. 125. Zourabichvili précise dans la note en bas de page : « Spinoza définit la santé par l'aptitude d'un corps à tout ce qui peut suivre de sa nature, c'est-à-dire par son pouvoir d'être affecté et d'affecter de multiples façons. Parmi les exercices ou aliments qu'il recommande figurent non seulement les jeux du corps, mais la musique, le théâtre, les parfums etc. *On ne saurait donc ramener cette santé aux performances d'un athlète* [nous soulignons] ».

claire et distincte ; de ce point de vue, il est clair qu'un enfant, dont l'expérience est très limitée, aura moins d'idées adéquates qu'un homme mûr ; pour cette même raison, on peut expliquer pourquoi quelqu'un comme le poète amnésique du scolie de EIV, 39 peut être tenu presque pour un « enfant adulte » : son corps, tout en gardant encore la forme (au sens d'apparence) extérieure d'un corps d'adulte, a pourtant subi une transformation bouleversante. De par l'intervention d'une ou de plusieurs causes extérieures, en effet, le rapport de mouvement et de repos qu'entretenaient entre elles les parties de son corps a changé ; en l'occurrence, puisqu'il s'agit d'une amnésie et compte tenu de la définition que Spinoza donne de la mémoire, le changement a consisté sans doute en cela : les traces mnésiques, imprimées dans les parties molles de son corps, ayant été effacées (à cause peut-être d'un trauma), les parties fluides ne sont désormais plus réfléchies²²² par elles de la même manière qu'auparavant, si bien qu'elles changent leur mouvement ; de la sorte, ce cas limite du poète espagnol, peut très bien s'apparenter à une forme de « mort »²²³ du corps, ou de retour à l'enfance, entendue comme un stade provisoire du développement humain où la quantité limitée d'expériences empêche la formation d'une quantité « suffisante » d'idées adéquates.

Le point de vue quantitatif, cependant, ne tenant pas compte de son arrière-plan qualitatif nécessaire (d'où vient, justement, cette puissance de former des idées adéquates ?), risque de tout réduire à une question de prestations, ou de prestance, du corps. En ce sens, il serait absurde que l'homme enviât aux arbres leur hauteur, tout comme il est parfaitement cohérent que des hommes « de grande force et de haute stature », que l'Écriture appelle pour cela « fils de Dieu », soient néanmoins des « brigands et des débauchés impies ».²²⁴ Une

²²² Voir les axiomes 2 et 3 de EII, AP et EII, 17, dém.

²²³ La mort survient au corps, dit Spinoza au début de ce scolie, « quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos ». Or, ce qui fait la différence entre le cas d'un amnésique et celui d'un oubli « sain », c'est sans doute, justement, la quantité de traces effacées : celle-ci étant considérable, voire totale, la disproportion de mouvement et de repos dépasse les limites à l'intérieur desquelles un certain corps peut supporter le changement.

²²⁴ Cf. TTP, I, § 24, G, III, 24

simple puissance physique, considérée en soi seule, n'a rien à voir avec la qualité (morale) du *gaudium* de celui qui en est le dépositaire.

Par contre, une différence de type qualitatif rendrait compte a priori de l'aptitude de tout corps humain, en tant qu'humain, à agir- ou pâtir- de telle sorte que son esprit puisse former des idées adéquates de ces modifications.

Cependant, même les tentatives d'appréhender cette spécificité du corps humain sur un mode qualitatif demeurent plus ou moins décevantes en ce qui concerne l'individuation de la différence entre homme et animal. Pierre-François Moreau, par exemple, fait valoir, en reprenant le concept d' « intégration » d'Alexandre Matheron, que « la supériorité du corps humain sur beaucoup d'autres tient non seulement à son haut degré de composition mais aussi- et peut-être surtout- à son haute intégration fondée sur sa différenciation », entendant par « différenciation » la « richesse de ses composantes »²²⁵, à savoir des individus complexes qui le composent, autrement dit, de ses organes. Or, pourquoi les organes d'un homme seraient-ils plus « riches », et donc plus à même de favoriser les échanges avec l'extérieur, que ceux d'un singe ? A la limite, on pourrait aller jusqu'à avancer que, considéré abstraitement, d'une façon purement biologique, le corps d'un homme est tout à fait identique à celui d'un singe.

Un « corps dans le corps »

Les difficultés et les objections, sur ce plan, peuvent virtuellement se multiplier à l'infini. La seule solution qui transpose le problème sur un autre plan, que les apories des considérations quantitatives ne peuvent pas atteindre, nous semble résider dans la formulation de la question en ces termes : de quel corps plus complexe le corps en question est-il une partie, ou un *membre* ? Quels autres corps concourent avec lui dans la réalisation de ses buts vitaux, autrement dit dans la détermination de son désir et de son *conatus* ? Etre la partie d'un tout veut dire en effet chez Spinoza se conformer, pour autant qu'on en est la partie, outre qu'aux lois générales de la nature toute entière, aussi et plus directement aux lois qui sont particulières à ce tout. Or, si l'on pose

²²⁵ Cf. Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 449

qu'une bête n'est qu'une partie de la nature au sens large, alors qu'un homme est à la fois partie de l'Individu total et d'un individu de complexité intermédiaire, que Spinoza appelle « corps politique », la question de la nature de la différence entre les deux trouve une hypothèse de solution : une *même* partie, selon le tout dont elle est partie, change de nature.

Chez l'homme, il n'y a un seul affect (autrement dit une affection qui ne soit pas qu'une simple modification de son corps, mais aussi une variation de sa puissance d'agir) dont la nature ne soit pas qualifiée et façonnée par le corps social dont il est membre. En faisant abstraction de ce cadre interhumain, on ne verrait pas pourquoi, par exemple, la lubricité d'un homme se différencierait par nature de la lubricité d'un cheval et serait inassimilable à elle, tout en étant, en soi, *un seul et même affect*. La nature de tous ses affects étant ainsi déterminée, la nature du *désir* de l'homme en général, et par conséquent son essence actuelle elle-même, sera inassimilable à celles de désirs autrement déterminés.

C'est pourquoi l'homme a bien pu, autrefois, *n'être* que (ou *naître* de) un singe- ou, si l'on remonte aux origines mêmes de la vie, un poisson : les mêmes parties ont composé tour à tour des touts différents. En effet, la nature toute entière varie d'une infinité de manières, les parties transmigrent continuellement d'un tout à l'autre, et elles-mêmes peuvent devenir, de parties qu'elles étaient, des touts nouveaux. Lorsque Spinoza emploie l'expression « *civiles seu humani* »²²⁶ ne veut-il pas dire que certains types de corps- ou d'agrégats de corps- ne sont qualifiables d'« humains » qu'en tant qu'ils sont partie d'un corps plus complexe, celui de l'Etat, quel qu'il soit ?

Donc, notre hypothèse consiste à proposer que cette différence ou plus grande perfection du corps humain que Spinoza ne nomme jamais explicitement,

²²⁶ Cf. TP, X, §4, G, III, 348 : « Les hommes en effet, en temps de paix, leurs craintes remises, de barbares et féroces [*ex ferocibus <et> barbaris*] deviennent peu à peu civiles ou humains [*civiles seu humani*], puis d'humains [*et ex humanis*] deviennent mous et veules ; (...)ils commencent à se lasser des us et coutumes [*mores*] de leur patrie et à en adopter d'autres...» (Nous utilisons, pour ce passage, la traduction de Charles Ramond qui nous paraît plus fidèle au texte latin que celle d'Appuhn).

s'enracine dans la *communauté*²²⁷ des corps humains, et que son ressort fondamental est l'imitation affective. Autrement dit, un corps humain qui a quantitativement peu d'aptitudes à cause, posons, d'une condition malade (congénitale ou survenue), ou d'un accident, ne peut pas être déclaré a priori « impuissant » : par imitation affective, en effet, il peut très bien participer des expériences (actions) et des modifications (passions) qui affectent des corps qui lui sont semblables (les corps d'autres hommes), et en former progressivement des idées adéquates.

A ce sujet, il est impossible de ne pas se souvenir de la position d'Alexandre Matheron qui, dans *Le Christ et le salut des ignorants*, émet une hypothèse extrême- et, de son aveu même, impropre-, mais en même temps intrinsèquement très cohérente, à l'égard de l'explication²²⁸ du fondement de la certitude morale concernant le salut des ignorants. Il avance que, d'une part, les lois de l'étendue n'interdisant point de concevoir la possibilité d'une « résurrection des corps », et, d'autre part, les sociétés humaines se perfectionnant toujours davantage au cours de l'histoire (toujours par hypothèse), le fait que tout homme, « peu » sage ou « très » ignorant qu'il soit, sera sauvé, peut se comprendre ainsi : n'importe quel homme peut espérer atteindre la sagesse, autrement dit le salut, dans la mesure où n'importe quel homme peut espérer « renaître » dans une société meilleure que celle où il n'était qu'un « ignorant », ou même un pieux fidèle animé par un *amor erga Deum* efficace, certes, mais non inébranlable comme l'amour intellectuel de Dieu qui naît de la connaissance adéquate la plus parfaite. Cette hypothèse, que Matheron remettra en discussion à plusieurs niveaux, a cependant cela d'important : elle montre de manière irréfutable le lien essentiel entre corps politique, corps humain et salut, autrement dit, elle suggère que la connaissance par notions communes, antichambre de la science intuitive, ne peut pas ne pas passer par la manière dont le corps politique agit sur les

²²⁷ Dans un double sens : il y a communauté des corps humains puisqu'ils partagent des propriétés communes à eux seuls, et il y a communauté des corps humains, dans un sens plus littéral, parce que le corps de l'homme en tant qu'homme n'existe jamais « seul », mais toujours pris dans ce corps plus complexe qu'est le corps social.

²²⁸ Impropre puisque, comme le souligne Matheron lui-même, le propre d'une certitude morale est justement de ne pas pouvoir s'expliquer rationnellement.

aptitudes du corps humain, et rend ce dernier plus ou moins apte à percevoir les notions communes en multipliant les choses qu'il a en commun avec les autres corps humains. La nature des voies par lesquelles l'Etat accomplit cet office (passionnelles ou bien rationnelles) détermine aussi sa réussite (apparence externe de rationalité ou bien rationalité effective).

VI. Ce que peut un corps, ce que peut le corps humain

Dans le scolie de EIII, 2, Spinoza affirme que ce que peut le corps, en tant qu'il est déterminé par les seules lois de la nature corporelle, personne ne le sait. Or, cette affirmation, rendue très célèbre par Deleuze, est souvent interprétée comme un aveu d'ignorance de la part de Spinoza à l'égard des lois de l'étendue. En fait, ici, Spinoza n'est pas en train d'exposer sa propre théorie, mais de critiquer celles qui préconisent l'empire de l'esprit sur le corps sur la base de leur distinction substantielle. Celle-ci, d'ailleurs, constitue le fondement spéculatif de la condamnation morale du corps, qui plonge ses racines chez Platon et s'étend, malgré la fraîcheur apportée par la révolution scientifique, jusqu'à Descartes : le philosophe essaie de libérer l'âme du corps, qui fait obstacle à l'acquisition de la sagesse²²⁹, déclare le Socrate de Platon dans le *Phédon* ; il n'y a aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps²³⁰, affirme Descartes dans les *Passions de l'âme*. Dans la perspective sombre du *contemptus mundi*, chaque chose que le corps *peut*, c'est quelque chose que l'homme, être « en exil » voué à l'ex-tase, *ne peut pas*. A chaque fois qu'une impulsion, une faiblesse, une misère du corps triomphe, la marche en avant de l'homme vers l'accomplissement de sa vocation authentiquement humaine stagne. Or, chez Spinoza rien de tout cela ne subsiste²³¹ : l'homme, pour être homme, doit d'abord *être* son corps, en

²²⁹ Cf. *Phédon*, 65a-65b

²³⁰ Cf. *Les passions de l'âme*, Première partie, Art. 2

²³¹ Matheron, il est vrai, propose une lecture vaguement néoplatonicienne, voire gnostique, de la conception spinoziste de l'étendue, qui serait l'origine de tout mal : « Les modes de l'étendue ne se délivreront jamais entièrement de leur tare originelle : le monde matériel est un monde concurrentiel, il est le lieu de toute division et de toute opposition (...). Du côté de la Pensée la situation est évidemment différente. (...) tous les modes de la pensée ont une existence

assumer la puissance spécifique en l'investissant dans ses conduites, dans sa vie pratique.

Ce que donc Spinoza veut dire en réalité dans ce scolie, nous semble-t-il, c'est cela : on s'étonne d'ordinaire de ce que l'on voit se passer dans des corps apparemment sans esprit- comme ceux des animaux... que *l'on dit* privés de raison- ou « presque » sans esprit, comme celui du somnambule - qui agit de façon autonome pendant que son esprit sommeille - *précisément parce que* l'on part du préjugé selon lequel le corps n'agit que sous la direction de l'esprit et que, quand malheureusement il y échappe, ce n'est jamais qu' avec des retombées morales catastrophiques.

Autrement dit, cette ignorance des choses corporelles ne concerne pas Spinoza lui-même ; elle est au contraire la conséquence nécessaire de la position erronée que Spinoza entend démentir. D'un point de vue spinoziste, en effet, rien n'autorise à postuler une moindre intelligibilité du corps qui s'opposerait à la transparence absolue du mental, comme chez Descartes ; s'il est vrai que la physique spinoziste est abstraite, il est vrai aussi qu'elle l'est pour la raison explicite que Spinoza n'estime pas opportun de traiter des corps *ex professo* dans *l'Éthique*- ce qui implique qu'il aurait été quand même capable de le faire, le cas échéant. Ceux qui ignorent la puissance du corps, donc, sont ceux qui le mettent à la dépendance de l'esprit et qui ne reconnaissent pas que le corps et l'esprit c'est un seul et même individu conçu sous deux attributs différents ; la portée éthique de cette découverte ontologique est inévitablement détonante puisqu'elle mine et abat le fondement même de la morale médiévale classique de matrice platonicienne.

On observe notamment chez les bêtes, poursuit Spinoza, beaucoup de choses qui dépassent de loin la sagacité humaine, et on s'en étonne ; d'où vient cet étonnement ? Il provient précisément de ce que, aveuglés comme nous le

indépendante de la durée. » (Cf. *Individu et communauté*, p. 30 et 31). En fait, l'« origine du mal » chez Spinoza ce n'est pas, nous semble-t-il, la matière, mais la finitude : seule est exempte de *passage*, d'altération ou modification de la puissance d'agir, la substance absolument infinie, avec ses attributs et ses modes infinis. Les modes finis, tous, en tant qu'ils durent, ne sauraient échapper au mal. D'ailleurs, tantôt les modes de la pensée, tantôt les modes de l'étendue, peuvent participer d'un mode d'existence qui est indépendant de la durée : l'essence du corps *sub specie aeternitatis* relève bien de l'étendue, et non pas de la pensée.

sommes par les préjugés sur la nature de l'âme, nous ne concevons pas la possibilité que certaines perfections du corps puissent s'expliquer par le corps seul, sans que l'on fasse intervenir cette instance prétendument supérieure qu'est l'esprit. Une connaissance précise de la structure, ou de la « fabrique », du corps, en revanche, dissiperait l'étonnement en évacuant le préjugé dualiste.

Spinoza va même plus loin, en anticipant l'objection prévisible des tenants de l'interaction/hiérarchie entre corps et esprit :

Mais ils vont dire que des seules lois de la nature considérée seulement en tant que corporelle, *il ne peut pas se faire* que l'on puisse déduire les causes *des édifices, des peintures, et des choses de ce genre* [causae aedificiorum, picturarum, rerumque huiusmodi], qui se font par le seul art humain, et que le Corps humain, au moins d'être déterminé et conduit par l'Esprit, ne serait pas capable d'édifier un temple [ad templum aedificandum].

Ce passage mérite d'être lu de très près. Tout d'abord, on l'a vu, ceux qui produiraient un argument de telle sorte, ne le feraient que par ignorance de la nature corporelle ; deuxièmement, les causes des édifices, des peintures et des choses de ce genre, ainsi que les causes de la construction d'un temple, non seulement peuvent, mais *doivent* être corporelles, puisque, pour Spinoza, il est tout simplement impossible qu'une idée « agisse » sur la matière en érigeant un édifice²³².

Or, Spinoza évoque ici l'architecture, l'art figuratif - et « toutes les autres choses de ce genre » : donc la musique, le théâtre, la sculpture etc. - ainsi que la construction de l'édifice destiné à la pratique cultuelle de la religion, le temple : il a ainsi couvert tout le champ des *mores* humains, en nous suggérant indirectement que l'origine de tout cela est bien corporelle ; cette énumération apparemment casuelle fait en outre écho au scolie sur l'« usage des plaisirs » de EIV, 45, qui range parmi les jouissances dignes d'un homme sage celle de la musique, du théâtre, des parfums, des exercices du corps, de l'élégance *et aliis huiusmodi*.

²³² « Les manières d'un attribut, quel qu'il soit, ont pour cause Dieu en tant seulement qu'on le considère sous l'attribut dont elles sont des manières, et non sous un autre » (EII, 6) si bien que « Le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit déterminer le Corps au mouvement ni au repos... » (EIII, 2)

Tous nos jugements de valeur, en fin de compte, ne seraient donc que l'envers mental de toute une série de pratiques du corps qui, extérieurement, pourraient à la rigueur se retrouver chez les bêtes- fourmilles et abeilles, par exemple, n'ont rien à envier aux architectes « humains ».

D'ailleurs, n'importe quelle action, en tant que telle, est toujours la manifestation d'une puissance corporelle, ou, comme le dit Spinoza, en prenant comme exemple²³³ l'acte de lever le bras pour frapper quelqu'un, « une vertu qui se conçoit par la structure du corps »²³⁴, et des corps presque également complexes, comme le sont celui de l'homme et ceux de quelques animaux, ou ceux de deux hommes « moralement » différents entre eux, sont, toutes choses égales par ailleurs, presque également aptes à accomplir les mêmes actions extérieures, autrement dit à manifester une même puissance corporelle qui est, en soi, tout à fait neutre axiologiquement.

Il peut se faire en outre que deux corps, par ailleurs différents, soient semblables quant à une certaine aptitude spécifique : par exemple, le perroquet est à même d'articuler les sons de sa voix en produisant des mots, tout comme l'homme ; et pourtant, les mots d'un homme ne ressemblent à ceux d'un perroquet qu'extérieurement- pourvu, bien entendu, que l'homme qui les prononce le fasse en usant de sa puissance proprement humaine, l'intelligence.²³⁵ Si, en effet, quelqu'un me dit en criant que sa maison s'est envolée dans la poule du voisin²³⁶, je remarquerai sans doute le non-sens, mais j'essaierai en même temps, automatiquement, de déceler la pensée, en elle-même claire et distincte, qui se cache derrière cette ambiguïté verbale. Par contre, si un perroquet prononce une phrase en soi absolument intelligible, je serai peut-être surpris, naïvement, de cette puissance corporelle qu'il manifeste : ce que nous admirons du corps, nous l'admirons surtout dans le

²³³ Exemple qui fait écho à celui du matricide de Neron et d'Oreste proposé par Spinoza à Blyenbergh. Dans un autre registre, un même exemple de cette sorte est celui contenu en TTP, VII, §15, G, III, 109,110, sur les jugements différents que l'on peut porter sur trois histoires ayant un contenu analogue, en fonction de l'intention connue ou supposée de leurs auteurs respectifs.

²³⁴ Cf. EIV, 59, Aliter et sc.

²³⁵ Cf. CT, II, I, G, I, 65 : l'homme ressemble bien au perroquet, lorsqu'il se borne au premier genre de connaissance, qui exprime certes son essence actuelle, le *conatus*, en tant qu'elle est déterminée aussi par des causes extérieures, mais qui n'exprime pas sa *nature*, son essence véritable, en tant qu'elle consiste dans la seule intelligence.

²³⁶ C'est l'exemple du *lapsus linguae* fait par Spinoza en EII, 47, sc.

corps des animaux, et cela vient de notre préjugé sur la prédominance de l'âme et sur la nature de son union avec le corps ; pourtant, au-delà de cette admiration, personne ne songerait, sérieusement, à dialoguer avec un oiseau²³⁷, ou du moins de le faire comme si ses mots eussent quelque chose en commun avec les mots d'un homme.

Or, si l'on s'en tient au « parallélisme » théorisé en EII, 7, aux mots du perroquet correspondront nécessairement des idées ; et, comme le perroquet sent, il aura lui-même ces idées. Sauf que celles-ci ne pourront être que des images, autrement dit des idées d'affections corporelles s'enchaînant selon les seules lois de l'imagination et de la mémoire : le perroquet ayant entendu souvent tel ou tel mot, ou ayant associé tel ou tel effet agréable à l'action d'imiter tel ou tel mot, il le prononcera dans des conditions physiques déterminées, en répondant à des sollicitations précises. C'est, en quelque sorte, ce qui se passe aussi bien chez l'homme, qui, dans une certaine mesure, demeure toujours un perroquet en tant qu'animal parlant : ainsi, un romain, pour la pensée duquel le mot *pomum*²³⁸ signifie un fruit qui n'a aucune relation nécessaire avec cet assemblage de sons, n'agit pas trop différemment d'un animal dont la conduite est déterminée par la seule imagination ; pourtant, et pour cette raison même, à savoir en raison de cet fond commun, l'exemple du *lapsus linguae* rapporté plus haut, est un exemple *a fortiori*, c'est-à-dire qu'il montre que la pensée de l'homme diffère de celle de l'animal *toto caelo* puisque même dans le cas d'un usage ambigu, voire pathologique, des mots, il est certain qu'une pensée en soi claire et exempte d'« erreur » s'y cache derrière.

Ce qui fait la différence c'est le concept que l'esprit forme de l'affection du corps et qu'il joint à l'action qui en découle : il peut être tantôt une image mutilée et confuse, tantôt une idée claire et distincte, tantôt un enchaînement de plus en plus vaste d'images : le problème moral classique de l'« intention » de l'acte, ainsi que ceux de la responsabilité et de l'imputabilité qui en

²³⁷ Toutes choses égales d'ailleurs, à savoir, abstraction faite des conduites délirantes que la superstition est à même de nous inspirer (comme la croyance en la nature de présage du vol des oiseaux).

²³⁸ Cf. EII, 18, sc.

découlent, se réduisent à une question d'adéquation et de type d'enchaînement. Autrement dit, ici, concernant l'appréciation morale d'une action physique, il en va de même que pour la vérité dans le TRE : c'est toute une question d'agencement d'idées, puisque le faux, en soi, n'est rien de positif²³⁹ ; ou bien, pourrait-on dire, c'est toute une question de non-isolément des idées.

Or, l'homme est bien capable d'effectuer ce que préconise EV, 2 : éloigner un affect de la pensée d'une cause extérieure et *le joindre* à d'autres pensées.

Dans le corps de l'homme, donc, il doit y avoir quelque chose qui permet à ses idées de ne pas être isolées- quelque chose comme un principe de plasticité ou de mobilité du mental, qui fait qu'une idée peut s'associer, en droit, à n'importe quelle réalité physique ou mentale²⁴⁰- et qui donc rend l'homme capable, d'un côté, de vérité, et, de l'autre, de soumettre ses actions à des jugements moraux vrais.

VII. *Gaudium sive anima*

Nous parvenons ainsi, au sujet de cette puissance associative de l'esprit humain, à la troisième piste que le scolie de EIII, 57 sur la différence de nature entre hommes et animaux nous suggérait, celle concernant le *gaudium*, assimilé à l'idée ou âme de l'individu.

Le corps humain : objet d'une idée « non-isolée »

Dans son commentaire au chapitre 30 de la deuxième partie du *Court Traité*, Gilbert Boss analyse la distinction entre la vérité de notre esprit en Dieu, et la partialité des idées que nous avons en tant que parties finies- affectées de tous côtés- de la nature. « Aussi », dit-il, « est-ce dans la pensée infinie seulement,

²³⁹ « Ainsi, par exemple, pour former le concept de la sphère, je forme arbitrairement la fiction d'une cause, à savoir qu'un demi-cercle tourne autour de son centre et que la sphère est comme engendrée par sa rotation (...). Cette perception[qui] affirme que le demi-cercle tourne (...) serait fausse si elle n'était jointe au concept de la sphère (...) c'est-à-dire (...) si cette affirmation était isolée [*si nuda esset*] ». (§72, G, II, 27)

²⁴⁰²⁴⁰ C'est ce qui rend possible ce singulier « exercice spirituel » que Spinoza préconise en EV, 10, sc. : même à défaut de connaissance adéquate, l'homme, en agissant sur ses associations mentales, peut arriver à se conformer à « la droite règle de vie » ; cela se fait par des « principes de vie certains grav[és] dans notre mémoire et (...) appliqu[és] sans cesse aux choses particulières ».

ou dans la pensée de Dieu, que les idées sont nécessairement adéquates à leurs objets. Et par suite, c'est uniquement en tant qu'elle est l'une de ces Idées de Dieu que notre âme est parfaitement unie au corps ; et il ne faut pas confondre cette Idée qui nous constitue avec les idées que nous avons et qui, elles, ne sont plus nécessairement vraies ». A la nature des sensations, donc, ajoute-t-il en citant Spinoza²⁴¹, n'appartient pas d'être nécessairement vraies, puisque toute sensation est issue du fait que le corps est modifié de l'extérieur- ce qui sépare, en quelque sorte, l'âme de son objet en creusant un écart entre eux. Par conséquent, en tant seulement qu'ils sentent (*sentiant*) et toutes choses égales par ailleurs, les hommes et les animaux ne diffèrent point, puisqu'à ce niveau ils ont tous les deux des idées partielles correspondant aux affections de leur corps et qui « ne sont pas nécessairement adéquates à leur objet » ; en tant qu'êtres sentant, hommes et animaux se ressemblent alors en ce qu'ils n'ont pas²⁴² d'idées vraies, et c'est pour cela que Spinoza parlera, dans *l'Ethique*, d'une « idée universelle d'homme ou bien d'animal »²⁴³ [*universalis hominis vel*²⁴⁴ *animalis idea*] qui, lorsque l'homme lui rapporte quelques-unes de ses actions, n'est pas source d'assez de *gaudium* [*non tantopere gaudebit*], mais qui, pourtant, pour exister, a besoin d'être fondée sur une communauté de nature, si minime soit-elle. Cette idée générale, qui est bien de l'ordre des notions communes, mais dans laquelle l'imagination peut s'infiltrer à tout moment, est au contraire source, pour l'homme, sinon de tristesse, assurément de répression ou frustration de la joie dont le *gaudium* est une espèce. Or celui-ci n'est que l'idée ou âme ou vie d'un individu, dont l'individu « est content » ; et chaque individu, en s'efforçant de persévérer dans l'être, s'efforce par là même de persévérer dans son être, en tirant de tout ce qui y contribue une joie, autrement dit une augmentation de sa puissance (la conscience de celle-ci c'est le *bien*, alors que la conscience de sa diminution c'est le *mal*) ; et l'effort qui est à l'origine de tout cela n'est rien d'autre que le premier et unique fondement de la *vertu*. Donc, si le fait de lier l'image ou l'idée d'une action

²⁴¹ CT, II, 20, notes 3 et 4. G, I, 140-142

²⁴² Donc, ils conviennent en négation ou impuissance.

²⁴³ Cf. EIII, 55, sc.

²⁴⁴ Remarquons que la disjonction « *vel* », à la différence de « *aut* », est inclusive.

accomplie par notre corps humain à l'idée « universelle de l'homme ou de l'animal » nous procure une tristesse, puisqu'en cela l'esprit humain « imagine son impuissance », cela veut dire que ni une idée générale (fictive) de l'homme ni l'idée de l'animal en général ne correspondent au véritable *gaudium* (ou nature) humain(e). Autrement dit, les convenances qu'il peut y avoir entre ces corps à *gaudia* distincts, ne suffisent pas à ce que l'identification soit source de joie, autrement dit d'un bien véritable.

Par contre, dans le chapitre 26 de l'appendice à la quatrième partie de *Ethique*, Spinoza affirme que « *praeter homines nihil singulare in natura novimus, cuius Mente gaudere (...) possumus* ». ²⁴⁵

Or, le *gaudium* en général dont il est question dans EIII, 57, sc., n'étant que « la vie », soit l'idée complexe des modifications d'un certain corps, l'homme l'a en commun avec les bêtes, qui « sentent » ; il pourrait s'assimiler à ce que le CT appelle l'idée (du corps) en tant qu'elle est « isolée, considérée en dehors des autres idées » et qui, de ce fait, ne peut pas être plus que « l'idée d'une certaine chose », ne pouvant avoir « d'elle-même et de son objet aucune connaissance claire et distincte ». A propos de la *praestantia* de la *mens* humaine- qui, rappelons-nous, est fonction de la *praestantia* du corps- Spinoza déclare en effet en EIV, 18, sc. : « Si (...) nous considérons notre Esprit, il est sûr que notre intellect serait plus imparfait si l'Esprit était seul [*si Mens sola esset*] et ne comprenait rien d'autre que soi ».

Or, en vertu de la capacité que le chapitre 26 de l'appendice à EIV reconnaît à l'homme d'étendre son *gaudium* à d'autres idées, en l'occurrence, aux idées d'autres corps d'hommes, nous pouvons avancer que, entre l'inadéquation totale du degré inférieur d'animation, qui est celui des animaux et que l'homme, en tant qu'il imagine, partage, et le niveau d'adéquation totale des idées pensées par l'entendement divin²⁴⁶, il y a un degré intermédiaire, incarné

²⁴⁵ Nous préférons reproduire le texte latin pour des raisons d'immédiateté, que la traduction brise. Pautrat traduit : « A part les hommes nous ne connaissons, dans la nature, aucun singulier dont l'Esprit puisse nous réjouir » ; la traduction cependant ne fait pas saillir la prégnance de l'ablatif *mente* régi par le verbe *gaudere* : une traduction extrêmement littérale pourrait être : « A part les hommes, nous ne connaissons, dans la nature, aucun singulier [ou bien : rien de singulier] de l'esprit duquel nous puissions jouir ».

²⁴⁶ La pensée absolue est, en effet, cause totale des idées qu'elle pense.

par l'homme en tant qu'il comprend²⁴⁷, dont l'idée peut sortir, d'une certaine manière, de l'isolement dont parle le CT, qui l'apparente aux bêtes, c'est-à-dire, qui rend hommes et bêtes semblables « en impuissance ». Nous pouvons même aller plus loin et inférer que l'homme sort de cet isolement d'autant plus que le nombre des idées d'autres hommes dont il « jouit » s'élargit et que leur qualité s'élève, ce qui revient à dire qu'il en sort d'autant plus qu'il est entouré de plus d'hommes, et d'autant plus encore que ces hommes vivent sous la conduite de la raison. Ce serait une façon de rendre compte de l'insistance de Spinoza sur la nécessité de s'unir aux hommes et de « parfaire », ou, le cas échéant, « amender », l'entendement pour le rendre capable d'exercer sa puissance propre, consistant dans la raison, qui est à même d'atteindre un bien *véritable, communicable et partageable*.

En outre, par exemple dans le TTP²⁴⁸, Spinoza affirme que, tout ce qui existe dans la nature enveloppant le concept de Dieu (cause de toute chose quant à l'essence et à l'existence), toute chose singulière est en mesure de contribuer au perfectionnement de notre entendement ; or, une chose enveloppe le concept de Dieu, ajoute Spinoza, « à proportion de son essence et de sa perfection » : il s'ensuit que, si les hommes ont un corps, et conséquemment un esprit, qui l'emporte de loin sur les autres par réalité ou perfection, la connaissance la plus parfaite, celle qui accroîtra le plus la puissance de l'entendement humain, sera nécessairement la connaissance des autres hommes. Ceux-ci seront donc, les uns pour les autres, des moyens privilégiés pour atteindre le souverain bien, autrement dit la connaissance et la perfection de l'entendement ; ce qui revient à dire que, comme on l'affirme communément, l'homme est effectivement un « dieu » pour l'homme.

Ainsi, la « loi divine », pour parler le langage du TTP, autrement dit « Dieu en tant qu'il existe dans notre esprit », n'est rien d'autre, en dernière analyse, que

²⁴⁷ Spinoza affirme que l'Esprit humain, en tant qu'il comprend, est l'essence de la raison (cf. EIV, 26, dém.). Or, si l'on songe à la définition de l'essence que donne Spinoza (cf. EII, déf. 2 : « Je dis appartenir à l'essence d'une chose ce dont la présence pose nécessairement la chose, et dont la suppression supprime nécessairement la chose ; ou encore, ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose [nous soulignons] ne peut ni être ni se concevoir »), on peut en inférer que la raison n'existe pas indépendamment de l'esprit humain en tant qu'il comprend et, inversement, l'esprit humain n'existe pas sans la raison.

²⁴⁸ IV, §4, G, III, 59,60

la raison, qui est avant tout une *ratio vivendi*- ou, plus précisément, une *vera vivendi ratio*-, une règle²⁴⁹ de vie qui constitue « la fin de toutes les actions humaines » et qui nous dicte à la fois, de manière immanente, les moyens pour l'atteindre. Même l'utilité de la connaissance des récits bibliques peut s'estimer à l'aune de ce critère : ils sont utiles non pas directement, parce que nous en tirerions des notions communes, seules capables de nous élever à la connaissance de Dieu, mais, indirectement, parce qu'ils nous enseignent à vivre parmi les hommes²⁵⁰.

Bref, pour se distinguer des bêtes, l'homme a deux voies qui correspondent aux deux « niveaux » de la morale, celui inférieur et relatif, consistant dans la foi dans les récits historiques et dans l'obéissance aux *mandata* particuliers, et celui, supérieur, de la lumière naturelle qui saisit les *documenta* universels²⁵¹ : *tertium non datur* car « celui qui ignore ces récits de l'Écriture et ne connaît rien par la lumière naturelle (...) est inhumain, presque une bête [*paene brutum*] »²⁵².

Ainsi, tout homme non seulement diffère des animaux en tant qu'homme, ayant cette « puissance native » rationnelle qui fait que son idée, en plus de l'union avec son objet, le corps, jouisse d'une union supplémentaire du fait de pouvoir s'articuler indéfiniment à d'autres idées²⁵³ ; mais aussi, chaque homme diffère d'un autre selon que cette puissance de la raison se développe plus ou moins, et en cela ce qui est déterminant c'est *avec qui* l'homme vit et partage son idée :

s'il [l'homme] se trouve parmi des individus tels qu'il conviennent avec la nature de cet homme, par là même l'homme verra sa puissance d'agir aidée et alimentée [*juvabitur et fovebitur*]. Et s'il est au contraire parmi des individus tels qu'ils conviennent *extrêmement peu* [*minime*] avec sa nature, il ne pourra guère s'adapter à eux sans changer grandement lui-même [*magna ipsius mutatione*]²⁵⁴.

²⁴⁹ « Règle » et « raison », en effet, sont synonymes en latin : le mot *ratio* désigne les deux à la fois.

²⁵⁰ Cf. TTP, IV, §6, G, III, 61,62

²⁵¹ Et qui, nous le verrons, semble finalement se confondre avec la raison (cf. notre troisième partie, Conclusion, sur l'assimilation entre état de religion et raison).

²⁵² Cf. TTP, V, § 16, G, III, 78

²⁵³ C'est sans doute la raison, aussi, pour laquelle l'homme peut avoir l'idée de son idée- qui pour toute chose est en Dieu, mais que non toute chose possède- et, donc, *réfléchir*. Les animaux, en général, enchaînent des idées ou images à des affections, et sans doute enchaînent ces idées entre elles ; cependant, *leur* idée, l'idée qu'ils *sont*, demeure isolée, autrement dit bornée à leur corps et à ses affections.

²⁵⁴ Cf. EIV, App., ch. 7

La connaissance du *vrai bien*, donc, qui n'est rien d'autre que la véritable joie, autrement dit une augmentation de notre puissance d'agir en tant que celle-ci se définit par notre nature humaine, est coextensive à celle de notre véritable *utile*, à savoir l'autre homme, et, éminemment, l'homme vivant sous la conduite de la raison²⁵⁵. D'ailleurs, même de la société humaine la plus « imparfaite », sortent plus d'avantages que d'inconvénients ; cela s'explique en considérant le fait que *n'importe quel esprit humain*, même celui de l'ivrogne ou de l'ignorant, possède quelque chose qui, évidemment, fait défaut (toujours dans le sens de la *negatio* et non dans celui de la *privatio*) aux *mentes* des bêtes, à savoir, « quelques idées adéquates » ; c'est pour cela que Spinoza peut enfin tirer la conclusion générale suivante : « tout ce qui contribue à la Société commune des hommes (...) est utile ; et mauvais (...) tout ce qui introduit la discorde dans la Cité », puisque « ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde fait en même temps qu'ils vivent sous la conduite de la raison, et par suite est bon... »²⁵⁶.

En effet « l'Esprit humain est une partie de l'intellect infini de Dieu »²⁵⁷, si bien qu'il peut s'approcher de cette infinité par la connaissance *sub specie aeternitatis* de deux manières : intensivement, grâce à la science intuitive qui fait que l'homme connaît *comme* Dieu, et extensivement, de par la raison, qui réalise l'union entre les esprits- laquelle n' est que l'expression des convenances entre les corps -et qui s'exprime à son tour, socialement, dans la *concorde*, ou dans la pratique de la justice et de la charité, en quoi se résume la morale universelle ou *catholique* qui recouvre les *dictamina* de la raison.

Or, ce déplacement, ou cet enchaînement singulièrement complexe d'idées, ne serait pas possible à l'intérieur d'une idée qui « n'est pas plus que l'idée d'une certaine chose », puisque cette chose, comme toute chose, est parfaite en elle-même, autrement dit, a autant de perfection qu'elle contient de réalité. Seul l'homme, capable de réflexion, a la possibilité de concevoir une perfection morale *sui generis*, à la fois générale (la morale est commune aux hommes) et

²⁵⁵ Dont l'existence est chose si rare que l'homme ne saurait se passer du secours de l'*exemplar*, comme nous l'avons vu.

²⁵⁶ Cf. EIV,40 et dém.

²⁵⁷ Cf. EII, 11, cor.

singulière (elle concerne les hommes, et non tout mode fini sans discrimination), à la fois capable d'atteindre le vrai (« la vraie connaissance du bien et du mal... ») et susceptible d'inadéquation (« la connaissance du mal est une connaissance inadéquate », puisque la tristesse est toujours une passion).

Libera facultas imaginandi

Si nous reprenons maintenant l'observation faite plus haut, sur le fait que le propre de l'esprit des animaux ne peut se définir que négativement, nous serons amenés à reconnaître que l'opinion commune, qui dit les bêtes « privées de raison », n'est au fond ni refusée totalement ni assumée en bloc par Spinoza : les bêtes sont, certes, incapables de penser par notions communes, et en cela elles sont véritablement « privées de raison » ; et pourtant elles *sentent*. Cela veut dire que, chez Spinoza, malgré l'exclusion de la raison des capacités de leur esprit, rien pourtant n'est dit d'avance sur l'univers mental des animaux : il se pourrait très bien, par exemple, que l'imagination ou connaissance sensible, chez eux, prenne la forme de ce que Spinoza appelle, dans le scolie de EII,17, une « imagination libre », autrement dit dépendante de la seule nature des bêtes et de ses lois propres²⁵⁸. Si c'était le cas, il faudrait admettre, à l'encontre de la perspective cartésienne des *Pensées Métaphysiques*, qu'il y a bien un « salut », ou une « santé », des animaux, et qu'il réside précisément dans cette puissance d'imaginer, en tant qu'elle recouvre les limites de la nature animale. En d'autres mots, la *vertu* ou puissance de l'esprit des bêtes serait tout entière dans leur imagination, puisque leur esprit « n'est que l'idée d'une certaine chose », à savoir de leur corps affecté et affectant, si bien que tout ce que cet esprit s'efforcera de faire, sera de maintenir ce corps dans l'être : c'est ce que l'on appelle, d'ordinaire,

²⁵⁸ Il y aurait donc, même pour les bêtes, la possibilité d'être cause adéquate de leurs affects. En effet, ce type de causalité, qui n'est rien d'autre que la causalité immanente, se spécifie seulement chez l'homme comme causalité rationnelle ; en général, elle désigne la cause qui produit son effet de manière telle que celui-ci se comprenne entièrement par la nature de celle-là, et elle dessine la voie de la vraie liberté (cf. EI, déf. 7). Alors, si l'on voulait songer aux caractères d'une éventuelle éthique animale spinoziste, on pourrait conjecturer qu'ils consisteraient principalement dans le souci de laisser aux animaux la *liberté* d'être ce qu'ils sont, de persévérer dans leur être sans les obliger à se conformer à une nature qui n'est pas la leur : certains excès de l'éthologie pourraient être interprétés, dans une perspective spinoziste, comme étant l'une des innombrables déclinaisons de l'anthropomorphisme, tout comme une certaine tendance effrénée à « humaniser » les animaux constituerait en ce sens une forme de violence à leur égard.

l'instinct des bêtes²⁵⁹, qui ne va pas sans rappeler le stade de « l'égoïsme biologique le plus brutal »²⁶⁰ dont parle Matheron.

Une description indirecte qui donne la mesure de la puissance positive d'une telle imagination, chez l'homme aussi, se trouve dans le chapitre II du TTP : les prophètes, explique Spinoza, excellaient en effet pour la vivacité de leur imagination, par nature indirectement proportionnelle à la perfection de l'entendement ; or, leur puissance de prophétiser, surtout de prédire des événements futurs, s'exprimait très souvent à l'appui d'affects passifs de tristesse (Spinoza, en l'espace de quelques paragraphes, mentionne la colère, la fureur, l'affliction, l'admiration, la terreur, le désespoir).²⁶¹ Ce qui laisse supposer que, d'autant plus l'homme s'éloigne de sa puissance proprement humaine, le *ratiocinium*- et des affects actifs qui en découlent-, d'autant plus il augmente sa puissance « animale »²⁶² qui, se donnant libre carrière, sans conflit avec l'entendement, ressemble plus à une vertu qu'à un vice de la nature. Or, ce qu'il est intéressant de remarquer, c'est que Spinoza ajoute que, pour qu'un prophète soit tel, il faut, en plus de cette faculté de prédire l'avenir confirmée opportunément par un signe (ou par la Loi de Moïse), *une âme encline à la piété* ; tout faux prophète, même s'il fait des prédictions véridiques, mérite bel et bien la peine de mort. Autrement dit, exceller en imagination n'est loisible, pour un homme, que si cette imagination est constamment accompagnée et contrecarrée par une inclination au juste et au bon, tenant lieu, en lui, de la raison qui en grande partie lui manque- ce qui n'aurait aucun sens si c'était affirmé d'une bête.

²⁵⁹ C'est ce que Bernard Vandewalle appelle (dans son *Spinoza et la médecine, Ethique et thérapeutique*, Paris, L'Harmattan, 2011) la « vie immédiate de l'âme et du corps », irréfléchie, qui découle de « la perception et l'imagination » et donne lieu à un « savoir vivre fondamental qui permet d'évoluer dans le monde des choses et la chaîne infinie des effets » (p. 58) ; dimension instinctuelle de la vie humaine, qui est, pour les animaux, toute leur vie.

²⁶⁰ Cf. *Individu et communauté*, p. 247. Abstraction dans le cadre de la description des fondements et du déploiement de la vie passionnelle humaine et interhumaine, et de la vie rationnelle qui en émerge à tâtons, cet égoïsme biologique pourrait coïncider avec la *réalité* de la vie animale.

²⁶¹ Cf. §8, G, III, 33 (*Mosi...irato ; Kaino...furenti ; Ezechieli prae ira impatienti, Jeremias moestissimus et magum vitae taedio captus*), §9 (*Ezechielem...supra modum miratum*), §11, G, III, 35 (*Danielis...ita perterritus... ut de suis viribus desperaret*).

²⁶² Même pour Aristote, la capacité de prédire le futur est le propre des bêtes, et en tout cas elle ne va pas forcément de pair avec l'intelligence. Cf. *Parva naturalia, De divinatione* : « Tous les individus dont la nature est comme bavarde et mélancolique ont des visions de toute sorte (...) Les premiers venus prévoient. En effet, la réflexion chez de tels individus n'est pas appliquée, mais elle est comme déserte et vide... » (cf. l'édition française : Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, Traduction et présentation par Pierre-Marie Morel, Paris, GF Flammarion, 2000, pp. 153-161)

L'imitation des affects

Nous pouvons maintenant revenir sur l'exemple rapporté plus haut, celui de l'acte de frapper qui ne cesse d'être indifférent²⁶³ que s'il est joint à une certaine idée, dans le cadre de l'impasse qui surgit toutes les fois que l'on essaie de définir ce qui distingue le corps de l'homme de celui des animaux à partir d'un critère purement quantitatif, ou seul apparemment qualitatif. Lisons cet exemple à la lumière de ce qui est, pour Spinoza, le ressort fondamental de la vie affective : l'imitation des affects²⁶⁴.

Un animal ayant un corps très complexe, nous pouvons très bien *l'imaginer* comme « semblable à nous » ; l'imagination, en ce cas, se greffe sur une ressemblance réelle : étant du moins aussi complexe que le nôtre, son corps manifestera ses modifications et les affects qui en suivent d'une manière tout à fait semblable à celle dont notre propre corps le ferait. Ainsi, lorsque Spinoza dit que homme et cheval sont tous les deux emportés par l'affect de lubricité, mais que l'une, c'est une lubricité de cheval, et l'autre, une lubricité d'homme²⁶⁵, il resserre dans cette affirmation ponctuelle tout le vaste caractère problématique et glissant de la question de la ressemblance : extérieurement, les deux affects de lubricité « fonctionnent » de la même manière- autrement dit, leurs manifestations physiques, pour l'essentiel, se rejoignent ; et pourtant la différence n'est pas mince, puisqu'elle est une différence *de nature*.

Lorsque, donc, un homme se met à observer le comportement des animaux, il voit des corps qui ressemblent beaucoup au sien par complexité, et qui, par conséquent, peuvent être affectés de beaucoup de manières semblables à celles dont son corps humain peut être affecté (deux corps à complexité égale ou presque égale, en effet, auront la même puissance d'être affectés) ; donc, par le mécanisme irréfléchi de l'imitation affective décrit en EIII, 27, dès qu'un homme voit un corps de bête, ou l'une de ses parties, affecté comme lui-même

²⁶³ Autrement dit, exprimant une simple vertu du corps, moralement neutre- c'est le cas aussi des deux matricides, celui de Néron et celui d'Oreste- évoqués dans la Lettre 23 à Blyenbergh (G, IV, 147). Dans ce dernier cas nous sommes cependant au niveau plus spécifique de la différence entre homme et homme, et non entre homme et animal.

²⁶⁴ EIII, 27

²⁶⁵ La même différence de nature sépare les mots d'un perroquet d'un discours d'homme, comme nous l'avons remarqué plus haut.

pourrait l'être, « l'idée du corps extérieur enveloppera une affection de notre Corps semblable à l'affection du corps extérieur ; et par conséquent (...) cette imagination exprimera une affection de notre Corps semblable à cet affect » ; en un mot, il *éprouvera* ce même affect. Or, le fait d'être ainsi affectés ne dépend guère de nous ; ce qui importe, c'est l'idée dont cette affection s'accompagne, comme dans l'exemple du soleil, qui affectera toujours le corps de l'homme de telle sorte que l'esprit de celui-ci l'imagine très proche de lui, mais, dès qu'il en connaît la vraie distance, l'affection tout en demeurant la même, l'erreur disparaît. De même, si l'on connaît la vraie différence de nature entre hommes et animaux, l'imitation « automatique » de leurs affects ne débouchera pas dans une « faute » morale, comme celle d'Adam, consistant à pécher envers sa propre nature (*sibi deficiere*) en la méconnaissant ; l'homme qui agit ainsi réprime la puissance d'agir de son corps à la limite de la destruction, autrement dit, il est affecté de mélancolie, d'une tristesse répandue dans toutes les parties de son corps ; le couronnement de son action, en outre, est la *crainte de la mort*, que Spinoza définit non par hasard comme une dé-composition du corps.

Confondre sa propre nature avec une autre différente, c'est la diminuer, autrement dit réprimer sa puissance, en un mot, être triste, et donc *connaître* le mal. Lorsque la différence est adéquatement comprise, au contraire, l'homme reconnaîtra que ce qui lui est véritablement utile c'est l'autre homme, surtout en tant qu'il vit sous la conduite de la raison, autrement dit, en tant qu'il est au plus haut degré différent des bêtes²⁶⁶.

Donc un seul et même affect, par exemple l'affect de lubricité, qui affecte également homme et cheval, change de statut, dans l'esprit d'un homme, selon que celui-ci joint à cet affect l'idée du cheval, ou l'idée de l'homme, ou, à la limite, sa propre idée, soit *l'idée de soi-même en tant qu'homme* (ici revient la distinction faite dans EIII, 55, sc. entre l'idée de l'animal, l'idée de l'homme en général et, enfin, l'idée de soi-même : la joie qui en découle est inversement

²⁶⁶ Le même discours pourrait valoir pour les animaux eux-mêmes. Est-il bon, pour eux, autrement dit pour leur puissance d'agir, d'imiter- ou d'être contraints à imiter- les hommes ? Voir plus haut, la note 258.

proportionnelle à la généralité de l'idée, autrement dit à l'étouffement des différences singulières).

Nous renvoyons finalement à ce que nous avons dit au tout début de notre première partie à propos de l'anecdote biographique de Colerus : la bataille, la guerre, le conflit entre des puissances qui s'opposent et s'écrasent réciproquement, ne deviennent moralement appréciables- en l'occurrence, digne de réprobation- que lorsqu'ils sont joints à l'idée de l'homme, ainsi pour l'assassinat des frères De Witt, qui frappe d'horreur Spinoza ; si ce sont au contraire des insectes qui s'entretuent, comme dans le cas des guerres des abeilles, soumettre leur conduite à une évaluation morale serait bien ridicule ; à tel point que parler de « guerre » des abeilles, ou encore de « jalousie » des pigeons, c'est en dernière analyse une preuve d'anthropomorphisme analogue à celle qui consiste à faire de Dieu un juge qui punit les méchants et récompense les bons.

Dès lors, l'accusation d'immoralisme, ou de rabaisser les hommes au niveau des brutes, adressée par Blyenbergh à Spinoza, s'avère finalement tout à fait abusive.

Il ne nous reste, maintenant qu'à essayer de rendre raison de la définition affective spécifique du *gaudium*, qui en fait un mode de la joie lié à l'espérance, et vérifier si et comment cette définition se compose avec ce qui a été dit précédemment, à savoir que le propre du *gaudium* en tant qu'idée de l'homme est de s'unir aux idées de ses semblables, dans une communauté d'esprits qui reflète les propriétés communes des corps.

VIII. Vers la communauté humaine. Du présage à l'imitation affective : la Lettre 17 à Baling

L'homme, nous dit Spinoza, ne peut jouir de l'idée d'aucune chose singulière existant en nature qui ne soit pas l'esprit d'un autre homme ; cette jouissance, cependant, ne doit pas être pensée sur le mode d'une « fusion » des âmes : en effet, il y a bien une différence entre « l'idée par ex. de Pierre qui constitue

l'essence de l'Esprit de Pierre lui-même, et l'idée de Pierre qui se trouve dans un autre homme, disons Paul. La première, en effet, explique directement l'essence du Corps de Pierre (...) et la seconde indique plutôt l'état du Corps de Paul que la nature de Pierre ».²⁶⁷

Alexandre Matheron affirme, à ce sujet, qu'une véritable fusion entre esprits n'est possible, pour les hommes, qu'en passant par l'*amour intellectuel de Dieu*, issu du troisième genre de connaissance, qui retentit nécessairement dans les relations interhumaines²⁶⁸ ; Matheron lui-même, cependant, après avoir posé cela, ne peut pas s'empêcher de songer à ce texte étrangement singulier qu'est la lettre de Spinoza à Pierre Balling, en le définissant « assez énigmatique ».²⁶⁹ Dans cette lettre, datée de 1664, Spinoza donne à son ami une explication rationnelle d'un fait qui s'apparente de très près au don prophétique duquel pourtant Spinoza, dans le TTP, avait avoué ne pas connaître la cause- autrement dit, il l'avait déclaré inexplicable par la lumière naturelle²⁷⁰.

Or, pourquoi invoquer ce texte à propos du *gaudium* ? En voici deux raisons :

1°Le *gaudium* désigne d'après le scolie de EIII, 57, comme nous l'avons vu, l'*âme* ou idée d'un individu et, dans le chapitre 26 de l'appendice à EIV, il désigne la manière dont les esprits des hommes entrent en contact ; or, dans la lettre à Balling, Spinoza affirme que « l'âme d'un père participe idéalement de tout ce qui découle de l'essence *idéale* du fils »²⁷¹ ;

2°Le *gaudium*, en tant qu'affect, désigne « une Joie née de l'image d'une chose passée dont nous avons douté l'issue »²⁷² , autrement dit, « une Joie qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui s'est produite contre l'Espérance »²⁷³ ; or, en décrivant ce qui est arrivé à Balling, Spinoza l'appelle

²⁶⁷ Cf. EII, 17, sc.

²⁶⁸ Cf. *Individu et communauté*, p. 591 et suiv.

²⁶⁹ Ibid. p. 600. Dans *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* Matheron assimilera l'expérience divinatoire de Balling au don prophétique, en identifiant en l'amour leur fond commun et leur cause prochaine : l'amour du fils dans le cas de Balling, l'amour de son propre peuple dans le cas du prophète.

²⁷⁰ Cf. TTP, I, § 27, G,III,28 : « Par quelles lois de la nature eut lieu cette révélation, j'avoue que je l'ignore » et VI, §22,G,III,96 : « la prophétie excède la portée de l'intelligence humaine [*captum humanum superat*] et constitue une question purement théologique ».

²⁷¹ « *Pater, ob unionem, quam cum filio suo habet, pars memorati filii est, etiam necessario patris anima de essentia idealis filii, et ejusdem affectionibus, et iis, quae inde secuuntur, participare debet* » (G, IV, 77).

²⁷² Cf. EIII,18, sc.2

²⁷³ Cf. EIII, déf. des affects, 16

« un présage ». Le mot *omen* (signe, présage), d'après le *Lexicon spinozanum* de Giancotti Boscherini²⁷⁴, n'apparaît dans toute l'œuvre de Spinoza que dans cette lettre et dans la proposition 50 de EIII, où Spinoza appelle « les choses qui sont par accident cause d'Espérance ou de Crainte (...) bons ou mauvais présages [*bona aut mala omina*] ».

Pierre Balling, ayant entendu, avant la maladie de son fils, des gémissements semblables à ceux que l'enfant aurait poussés en proie à la souffrance, a effectivement eu un présage, qui ne saurait s'assimiler à une simple hallucination - telle celle du « brésilien noir » apparu à Spinoza lui-même - mais qui s'explique, dans son aspect phénoménal, par les mêmes mécanismes, à savoir par les lois de l'imagination et de la mémoire. En effet, « les effets de l'imagination qui tirent leur origine de la constitution de l'âme [et non de celle du corps, comme dans le cas de l'hallucination] peuvent être des *présages* de quelque chose future, parce que l'âme peut toujours pressentir confusément ce qui sera », et, comme « un père aime son fils de telle sorte que lui-même et le fils (...) font un seul et même être » et que « en raison de son union avec le fils, le père est une partie du fils », il s'ensuit que son âme participe, dans la durée et donc confusément, de l'essence idéale²⁷⁵ du fils, de ses affections et de leurs conséquences, si bien qu'il peut, dans certaines conditions, principalement physiques²⁷⁶, « imaginer quelque chose qui en découlent aussi vivement que si elles se présentaient à lui ».

Or, pour des raisons de contenu aussi bien que pour des raisons chronologiques, la définition du « présage » que Spinoza expose dans sa lettre

²⁷⁴ Cf. *Lexicon*, t.II, pp. 782,783. La seule autre occurrence du mot, signale le *Lexicon*, se trouve dans la préface du TTP : « Si, lorsqu'ils [les hommes] sont en proie à la crainte, ils voient arriver quelque chose qui leur rappelle un bien ou un mal passés (...), ils le nomment présage favorable ou funeste [*faustum vel infaustum omen*] » ; il est à noter qu'ici seul est envisagé le cas où les hommes sont en proie à la crainte, mode de la tristesse et source de toute superstition. S'il n'y a pas de crainte sans espoir ni d'espoir sans crainte, il y a pourtant prépondérance de l'une ou de l'autre selon l'affect considéré.

²⁷⁵ Ce n'est sans doute pas un hasard que l'expression « *essentia idealis* » figure aussi dans ce passage du TP (II,§2,G,III,270) : « l'essence idéale des choses naturelles est la même avant et après qu'elles aient commencé d'exister », où elle indique ostensiblement l'essence d'une chose *sub specie aeternitatis*.

²⁷⁶ Comprenant notamment la « santé » du corps, ainsi que la facilité à former une certaine image. Cf. à ce sujet TTP, I, §9, G, III,17 : « Cette voix entendue par Samuel (...) ressemblait à la voix d'Héli, que Samuel entendait tous les jours et dont il pouvait donc assez facilement former l'image » et § 10, G, III,18 : « [Abimélech] pouvait imaginer la volonté de Dieu (...) seulement pendant son sommeil (c'est-à-dire au moment où l'imagination est le plus apte naturellement à former l'image des choses qui ne sont pas) ».

ne colle pas exactement avec ce qu'en dit l'*Ethique* ; en particulier, la réponse à Balling semble insister sur le caractère positif du présage, corrélat d'une « imagination affranchie, se donnant carrière », ce qui semble ne pas avoir d'égal dans l'*Ethique*, où une seule allusion est faite à une « imagination libre », envisageable comme pure puissance, dans le scolie déjà cité de la proposition 17 de la partie II. En outre, la relation âme/corps semble envisagée dans la lettre encore en des termes cartésiens de rapport, enveloppant une supériorité de l'une sur l'autre. Cela étant dit, une atmosphère sémantique, qui entoure un certain noyau spéculatif, est décelable dans la lettre, et elle conduit tout droit à l'assimilation des deux définitions du *gaudium* que nous livre l'*Ethique*.

Le désir, considéré généralement, coïncide avec l'essence actuelle de l'homme, et, considéré spécifiquement, il est l'un des trois affects primitifs, mais l'un et l'autre désir, en fait, ne se distinguent que par une distinction de raison ou de « point de vue » ; or, il en va de même pour le *gaudium* : ce qu'il faut expliquer c'est donc comment un affect lié à l'espérance, d'une part, et la modalité dont un individu « jouit » de sa vie, ou de son idée, d'autre part, ne sont qu'une seule et même chose, considérée sous deux rapports différents. En cela, précisément, peut nous aider la Lettre 17.

Si le *gaudium* est l'idée ou la vie d'un individu, il est l'idée de toutes ses modifications, autrement dit des affections de son corps et, donc, il est une idée composée de tous les affects de cet individu. Le contentement est donc lié de manière indissoluble à l'existence d'un mode fini dans la durée, puisque « l'Esprit n'exprime l'existence actuelle de son Corps », autrement dit ne forme les images de ses affections, « que durant le Corps »²⁷⁷ ; or, durant le corps, l'esprit a cependant la capacité de concevoir l'essence de celui-ci sous l'aspect de l'éternité, même si cette capacité peut être plus ou moins en acte : c'est sans doute ce que Spinoza exprime, dans un langage encore assez traditionnel (faisant de l'éternité une dimension temporelle et non une modalité d'existence), dans la lettre, en disant que « l'âme peut toujours pressentir confusément ce qui sera ». Notre esprit, partant, pour peu qu'il y ait en lui des

²⁷⁷ Cf. EV,21, dém.

idées adéquates, exprimant des propriétés communes des corps, « pressent » l'éternité de son corps- son essence éternelle²⁷⁸ ; or, qu'est-ce que la joie, sinon l'affect qui exprime et explique notre existence dans la durée²⁷⁹ ? Et qu'est-ce que l'espérance, espèce de la joie, sinon l'affect qui exprime et explique notre existence par le temps, mesure de la durée²⁸⁰ ? Quant au *gaudium*, enfin, il n'est que ce « pressentiment » confus de l'éternité de notre corps dans la durée, à travers l'idée de tous nos affects en tant qu'affects enveloppant une *nature* bien précise (qu'ils soient des actions ou des passions, ils n'en sont pas moins des affects humains), et le présage, tel celui qu'a eu Pierre Balling, n'est que ce pressentiment en tant qu'il concerne le corps d'autrui, et qui n'est rendu possible que par le fait que les esprits humains peuvent s'unir par *gaudium*.

Or, si dans la lettre 17 cette union n'est envisagée que sous la forme d'un amour très puissant²⁸¹, comme celui qui lie un père à son fils, dans le chapitre 26 de l'appendice à EIV, Spinoza introduit un tout autre genre de relation interhumaine, qui a une portée plus universelle (incluant tous les hommes) et une signification éminemment morale et sociale.

En voilà le texte, déjà cité plus haut, *in extenso* :

Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cujus Mente gaudere possumus, et quod nobis amicitia, aut aliquo consuetudinis genere jungere possumus.

Le mot « *consuetudo* » dont Spinoza se sert ici, est l'un de ces termes latins dont la polysémie rend presque impossible l'univocité dans la traduction, ainsi que l'unanimité dans l'interprétation. Pour ne donner que peu d'exemples : Pautrat le traduit par « quelque genre de relation », en préservant ainsi l'extension

²⁷⁸ Le scolie de la proposition 22 de EV contient la célèbre affirmation selon laquelle nous *sentons et expérimentons* que nous sommes éternels, introduite par deux prépositions adversatives (« *at nihilominus* ») après la constatation du fait que l'éternité est inexplicable par le temps. Ce « pressentiment » serait donc partagé entre éternité et durée, ne relevant entièrement ni de l'une ni de l'autre.

²⁷⁹ Du point de vue de l'éternité, en effet, il ne saurait y avoir de joie, mais uniquement de béatitude, puisqu'il n'y a pas de « passage » concevable *sub specie aeternitatis*.

²⁸⁰ Cf. *Pensée Métaphysiques*, I, I: « le temps sert à l'explication de la durée »; et Ell, 44, sc. : « *tempus imaginemur* ».

²⁸¹ L'amour, c'est-à-dire la joie accompagnée de l'idée d'une cause externe, semble en effet, parmi les affects, le plus à même d'instaurer un lien psycho-physique très puissant entre deux êtres : la joie est une augmentation de la puissance d'agir du corps que l'esprit, dans le cas de l'amour entre deux êtres de même nature humaine, perçoit en concomitance avec l'idée du corps de l'être aimé (qu'il s'efforcera d'imaginer de préférence aux autres choses, et qui donc occupera avec prépondérance son corps et son esprit, dont elle augmente la puissance d'agir) ; si bien que, par amour, l'amant sera lié, dans son corps et dans son esprit, au corps et à l'esprit de l'aimé de sorte qu'ils irons jusqu'à constituer comme « un seul être ».

sémantique de l'original, tout comme Elwes en anglais²⁸² ; Caillois, en revanche, rend « *aliquo genere consuetudinis* » par « lien social », Mishrai et Appuhn par « relation sociale ». Peri, en italien, identifie pleinement traduction et interprétation, et traduit très librement par « liens (...) de consensus idéologique ou éthique ».²⁸³

De toute façon, ce qui semble certain c'est que l'*Ethique* effectue le passage du lien ponctuel de participation idéale entre deux hommes qui se noue dans certaines conditions seulement et par l'entremise d'un sentiment d'amour très fort, à la communauté entre tous les hommes en général, en tant qu'hommes : la valeur à la fois positive et exceptionnelle du présage disparaît ici, donc, pour deux raisons : 1° le *gaudium* humain est par définition « ouvert », les esprits des hommes communiquant naturellement ; 2° au niveau du corps, un ressort encore plus puissant d'union a été introduit dans l'*Ethique* : il s'agit de l'imitation affective, principe physique de toute communauté interhumaine qui se fonde sur la circulation des affects par « contagion » ; par amour nous pouvons bien prédire, sous la forme d'une certaine image dont la nature et le contenu dépendent de la disposition de notre corps, ce qui adviendra à l'être aimé ; mais par l'imitation affective ce sera de la vie affective (et donc du *gaudium*) de tout homme- toutes choses égales par ailleurs- que nous participons nécessairement, en éprouvant en nous-mêmes ses affects, en tant que (et d'autant plus que) ils sont semblables aux nôtres.

Nous en sommes arrivés, donc, à la dimension la plus concrète de la morale spinoziste : celle qui engage l'homme en tant qu'être foncièrement relationnel et social, en tant que partie- plus que membre- d'un *corps* politique.

IX. Conclusion

Reprenons maintenant, à titre de conclusion, le § 2 du chapitre XVI du TTP²⁸⁴. Spinoza y définit le droit ou *institution* de la nature comme étant « les règles de

²⁸² Il traduit par « any sort of fellowship ».

²⁸³ Legami... di consenso ideologico o etico.

²⁸⁴ G, III, 189,190

la nature de chaque individu, selon lesquelles il est déterminé à exister et à agir d'une façon précise ». L'exemple censé éclairer cette définition est celui des poissons, dont le droit naturel est assimilé par Spinoza à deux *puissances* précises : la natation (ils « sont maîtres de l'eau ») et le fait que ceux d'entre eux qui sont plus « gros » mangent les petits (« *magni minores comedunt* »). Cela arrive nécessairement, puisque les lois de la nature, définissant le droit naturel de chaque individu, sont éternelles et inviolables ; ce serait donc absurde, du côté de l'homme, soit d'« envier » aux poissons leur habilité à nager (tout comme ce serait absurde d'envier aux arbres la hauteur), soit d'éprouver des sentiments de nature « morale » à l'égard du fait que les petits poissons sont « cruellement » dévorés par les gros : ce ne serait qu'une « pitié de femme » qui pousserait à cela, ainsi qu'une ignorance foncière de la manière - nécessaire - dont les lois naturelles déterminent tout. Le « droit », à ce niveau complètement et par définition dépourvu de connotations morales, n'est que la puissance ou nature d'un être, exprimant son degré précis de complexité physique, tout comme l'acte de frapper, en soi, n'est que l'expression d'une puissance du corps et ne peut être autre chose sinon dans le cadre d'une composition complexe de rapports et, corrélativement, d'idées. Or, dans ce §2, lorsque Spinoza déplace son attention des poissons à l'homme à propos du droit naturel, il déclare d'emblée, d'une part, qu'il ne fait, de ce point de vue, aucune différence entre l'homme et les autres individus de la nature (nous sommes ici au niveau de la différence entre « espèces » : l'homme n'est pas un empire dans un empire) et, de l'autre, qu'il n'en fait aucune, non plus, entre l'homme conduit par la saine raison et l'homme passionné, ou l'insensé, ou le fou (différence entre homme et homme). Chacun, comme le gros ou le petit poisson, est ce qu'il doit être selon le décret éternel de la nature : le droit naturel, dans les termes où Spinoza le définit, ne légitime aucune séparation entre être et devoir être- bien au contraire, il les compénètre entièrement. C'est précisément à ce niveau que peuvent se glisser des conclusions hâtives tirées du déterminisme spinoziste, comme celle de Blyenbergh, qui, comme nous l'avons vu, accuse Spinoza de faire les hommes semblables aux bêtes. Or, Spinoza n'est pas Rousseau, auquel Voltaire adressait en 1755 une lettre pleine

d'humour concernant le caractère « bestial » de son homme naturel²⁸⁵ ; comme le souligne Ariel Suhamy, « nous sommes soumis, comme les animaux, au déterminisme universel, mais nous ne le sommes pas *comme* les animaux »²⁸⁶. Ni l'homme à l'état naturel (comme chez Rousseau), donc, ni l'homme civilisé, ne ressemblent guère aux brutes. « Les hommes ont beau être ignorants, affirme Spinoza en EIV, 70, sc., ce sont pourtant des hommes ».

L'homme naturel de Spinoza, en effet, est une abstraction, mais il l'est d'une manière différente de celle dont l'est le « bon sauvage » de Rousseau. Dans le cas de ce dernier, l'état naturel n'est qu'une « histoire hypothétique »²⁸⁷, une fiction épistémologique ou, pour mieux dire, heuristique : ce dont Rousseau fait abstraction ce sont les *faits*- que ce soient les récits bibliques ou les faits historiques particuliers. Chez Spinoza, au contraire, la définition du droit naturel de l'homme, à savoir de la nature de l'homme en tant qu'on le considère « comme vivant sous l'empire de la seule nature », se déduit du statut ontologique même de l'homme : il n'y a pas, donc, de « fiction » à proprement parler ; si l'on s'en tient à la classification du TRE, l'homme naturel de Spinoza ne constitue ni une fiction quant à l'essence, ni non plus une fiction quant à l'existence (puisque Spinoza ne déclare jamais qu'un tel homme puisse exister ; bien au contraire, il le nie explicitement). L'homme naturel de Spinoza n'est que l'homme considéré sous un certain regard, celui qui fait abstraction de sa *double nature*. Or, ce point de vue ne consiste pas en une *négation* de la raison en l'homme, ce qui serait ontologiquement contradictoire. Il consiste en la considération de la raison comme étant *négligeable* du point de vue de la nature *absolue*. Car, en effet, « la nature n'est pas bornée par les lois de la raison humaine »²⁸⁸. Ainsi, lorsque Spinoza affirme que « pendant ce temps [*interim*] ils [les hommes à l'état de nature] sont tenus de vivre et de se

²⁸⁵ « J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain (...). On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre Bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre. » Lettre de Voltaire à Rousseau du 30 août 1755.

²⁸⁶ Cf. *Spinoza par les bêtes*, Ollendorff&Desseins, 2008, p. 39.

²⁸⁷ Cf. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Présentation, commentaire et notes par Gérard Mairet, Livre de Poche, Paris, 1966, *Préface*, p.73

²⁸⁸ TTP, XVI, §4, G, III, 190

conserver (...) sous la seule impulsion de l'appétit »²⁸⁹, il n'envisage pas par cet adverbe *interim*²⁹⁰ un espace de temps réel, qui envelopperait l'idée d'une « évolution » de la nature humaine²⁹¹, mais uniquement l'espace théorique dans lequel l'homme est pensé purement et simplement comme mode fini de la nature. La formule « *tant que* nous considérons les hommes comme vivant sous l'empire de la *seule* nature » nous semble extrêmement claire : alors que les poissons ne peuvent être considérés autrement que comme vivant sous l'empire de la seule nature²⁹², les hommes non seulement peuvent, mais doivent être considérés *aussi* comme vivant selon les lois de la raison, car ces lois sont celles précisément qui expriment la véritable puissance et donc la véritable nature humaine²⁹³. C'est ce deuxième point de vue, celui qui prend en compte la raison (nature de l'homme) en plus de la nature absolue (droit naturel), qui permet finalement l'évaluation morale des conduites humaines : un gros poisson qui en mange un petit ne sera jamais l'objet « pertinent » d'un jugement de valeur ; un homme qui en tue un autre le sera en revanche *toujours*, malgré le caractère relatif du contenu de ce jugement. Ainsi, la *détermination* des poissons, et des animaux en général, coïncide avec une *négation* de la raison ; celle de l'homme, au contraire, enveloppe la raison même chez les hommes qui en sont, plus ou moins, *privés*²⁹⁴.

²⁸⁹ Ibid. §3, G, III, 190

²⁹⁰ Le même, notons-le, employé dans le TRE pour indiquer le « temps » pendant lequel l'homme conçoit une nature humaine plus puissante que la sienne.

²⁹¹ Chez Rousseau, il s'agira plutôt d'une involution, mais le principe est le même : cette idée nous autorise à penser dans des termes de « métamorphose », inconciliable avec la pensée spinoziste du « passage à un plus grande perfection » d'une nature donnée, qui ne se fait qu'*autant que cette nature même le souffre*, autrement dit à l'intérieur des limites de sa forme. Or, homme et bête sont pour Spinoza deux natures distinctes et aucun « passage » ne saurait transformer l'un en l'autre (nul ne peut cesser d'être homme...).

²⁹² La « moralisation » du monde animal n'est qu'une espèce du délire anthropomorphiste. Preuve en est, s'il y en a besoin, la néfaste doctrine du criminologue Cesare Lombroso : « il cite, par exemple, une fourmi poussée dans un accès de rage à tuer et à déchiqeter un puceron ; une cigogne adultère qui, avec l'aide de son amant, a assassiné son mari ; une association criminelle de castors qui se sont uni pour massacrer un compatriote solitaire ; une fourmi mâle qui, dans l'impossibilité d'avoir accès aux femelles reproductrices, a violé une ouvrière aux organes sexuels atrophiés... » (cf. Stephen Jay Gould, *La Mal-Mesure de l'homme*, Traduction par Jaques Chabert et Marcel Blanc, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 161). *L'homme criminel* de Lombroso constitue un exemple parfait des conséquences fâcheuses d'une connaissance mutilée et confuse, imaginaire et inadéquate, des corps, humains et animaux.

²⁹³ Cf. aussi EIV, 37, sc. 1 : « La vraie vertu n'est rien d'autre que vivre sous la seule conduite de la raison ; et par suite, l'impuissance consiste seulement en ceci, que l'homme souffre d'être conduit par les choses qui sont hors de lui, et qu'elles le déterminent à faire ce que réclame l'état commun des corps et non pas sa propre nature considérée en soi seule. (...) d'où il appert que la loi interdisant d'immoler les bêtes est fondée sur une vaine superstition... ».

²⁹⁴ Nous renvoyons à nouveau à la Lettre 21, où Spinoza établit cette différence capitale entre privation et négation, ainsi qu'à la Lettre 50 à Jarig Jelles (bien connue grâce à l'importance qui lui accordait Hegel), où le concept de

Donc, lorsque Spinoza fait allusion au fait que « l'on dit » que les animaux sont *privés* de raison, il faut sans doute entendre que cette opinion commune, vraie dans le fond, est imprécise uniquement quant à l'usage des mots : il serait plus correct de dire que la raison constitue la *négation* des animaux, et qu'il n'y a que les hommes qui peuvent en être « privés » à proprement parler, puisqu'elle appartient à leur nature. Néanmoins, il faut le rappeler, cette privation ne saurait jamais être totale : l'ignorance native de l'homme, dont Spinoza fait état dans le §3 du chapitre XVI du TTP, mais aussi dans l'Appendice de EI²⁹⁵, ne contredit pas leur « puissance native », celle de l'entendement²⁹⁶ : ignorance et puissance de la raison ne sont que deux faces de la même médaille, donnant prise à deux points de vue sur l'homme, différents mais non contradictoires. C'est pour cela que, s'il est vrai que chez les hommes les morales sont le plus souvent, *de facto*, issues de l'imagination plutôt que de la raison, il n'est pourtant pas contradictoire de nier que les animaux puissent avoir leur morale à eux : leur imagination, étant « libre », est véritablement en deçà du bien et du mal, alors que l'imagination humaine, n'étant pas « libre » en ce sens mais constituant toujours l'« interlocuteur » d'*au moins* quelques idées adéquates, ne peut se passer de ces notions.

Si les hommes naissaient libres, affirme Spinoza²⁹⁷, ils ne formeraient aucun concept de bien et de mal. Or, l'adjectif « libres » renvoie certes, explicitement, au troisième genre de connaissance, accomplissement de la raison qui pense encore par le biais des notions morales : n'étant plus dans une perspective comparative, universelle ou « abstraite », c'est-à-dire dans le cadre des variations de la puissance d'agir qui scandent la durée des êtres, la science intuitive est par définition « par-delà le bien et le mal ». Cependant, cet adjectif,

détermination est expliqué à partir de celui de négation (ici : *limitation* dans la traduction d'Appuhn) à propos de la notion de *figure* (ce qui est peut-être à l'origine de l'attribution à Spinoza du principe de *l'omnis determinatio est negatio*, qu'il ne formule pourtant explicitement qu'à cette occasion) : « Cette détermination donc n'appartient pas à la chose en tant qu'elle est, mais au contraire elle indique à partir d'où la chose n'est pas. La figure donc n'est autre chose qu'une limitation et, toute limitation étant une négation [*figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est*], la figure ne peut être (...) autre chose qu'une négation » (G, IV, 240).

²⁹⁵ « *Innatum statum ignorantiae* ».

²⁹⁶ Qui est le noyau même de toute la méthode, propédeutique à l'éthique, mise en place dans le TRE. A défaut de cette *vis innata*, toute connaissance serait impossible, y compris celle de Dieu, sans laquelle il n'y aurait pas de connaissance du tout.

²⁹⁷ Cf. EIV, 68

abstrait du cadre de la définition d'une liberté proprement humaine, pourrait renvoyer, plus généralement et de manière lointaine, à une autre forme de liberté, se caractérisant par le fait d'être *en deçà* du bien et du mal : si les hommes étaient *comme* les bêtes, ayant une imagination « libre », affranchie de la raison, ils seraient aussi dans la condition de se passer des notions de bien et de mal. Ce qui importe c'est que les deux hypothèses sont fausses : l'homme n'est ni d'emblée sage, ni, pourtant, de même nature que l'animal ; il est un être d'imagination et de raison à la fois, il n'est libre que dans la mesure où il le *devient*, en s'efforçant d'exercer toutes les aptitudes, physiques et corrélativement mentales, que sa puissance d'agir humaine enveloppe.

« Pas de péché avant la loi », alors, veut dire que tout discours moral ne peut subsister que si l'on se place du deuxième point de vue (celui de l'homme doué de raison), tout en n'oubliant pas le premier (celui de l'homme « naturel ») : or, si la morale est indissociable de la raison, celle-ci à son tour est indissociable de la communauté humaine, si bien que les valeurs, morales et juridiques, ne peuvent effectivement jaillir que des *corps* humains associés, autrement dit, *du* corps politique.

TROISIEME PARTIE : **Le corps politique**

Dans cette compacité où il ne reste guère de place entre eux, où un corps passe à l'autre, chacun est aussi proche de l'autre que de soi-même. (...) On ne voit plus danser qu'un seul être, muni de cinquante têtes, cent jambes et cent bras, qui agissent tous exactement de la même façon, dans une seule et même intention. (...) Soudain, tout se passe comme à l'intérieur d'un même corps. (...) Tout tient ici au mouvement. (...) Le mouvement des uns, croirait-on, se communique aux autres.

Elias Canetti, *Masse et puissance*

I. Le corps humain « sans » le corps politique

Nous sommes au pouvoir de Dieu comme l'argile au pouvoir du potier qui, de la même terre, fait des vases dont les uns sont pour l'honneur, les autres pour l'opprobre²⁹⁸ ; Spinoza, en cela, convient formellement avec Paul.

De son point de vue, toutefois, il ne s'agit pas tant d'accorder un point aux tenants de la doctrine de la prédestination²⁹⁹ ; cette maxime, en passant par la bouche de l'auteur de *Ethique*, se charge en effet d'un sens originel. Nous, les hommes, sommes faits de la même matière, à savoir, partageons une nature corporelle commune ; mais notre corps, du fait de sa finitude, est soumis aux aléas de la *fortune*, et en vertu du *concours externe* et du *concours interne* de Dieu, est *élu*³⁰⁰ pour accomplir telle ou telle œuvre, ou pour se conformer à telle ou telle règle de vie : autrement dit, un enchaînement de causes, que notre regard ne saurait embrasser puisqu'il est infini, façonne notre corps d'une certaine manière, le place dans un contexte déterminé, si bien que de la rencontre entre cette constitution corporelle singulière et ce qui l'entoure, il résulte que certaines de ses aptitudes se développent, et qu'elles se développent de telle manière plutôt que de telle autre, d'autres demeurant inexploitées, de telle sorte qu'une configuration unique d'affects se cristallise en chacun sous la forme de ce que Spinoza appelle *ingenium*. Notre corps, en d'autres termes, consiste en une « matière » qu'une série infinie de causes

²⁹⁸ Cf. TP, II, §22, G, III, 278

²⁹⁹ Sur la nature inadéquate de cette notion théologique, Spinoza avait les idées claires déjà à l'époque du CT. Cf. I, VI, G, I, 40-46 : toute chose existante « doit avoir une cause extérieure par laquelle elle est causée nécessairement », si bien qu'il n'y a pas, chez Spinoza, de « prédestination » au sens théologique du mot ; Dieu, tout simplement, « ne peut omettre de faire ce qu'il fait » puisqu'en lui puissance de penser et puissance d'agir coïncident, ce qui, au niveau de la *nature naturée*, s'exprime dans le déterminisme et la nécessité par laquelle toute chose existe.

³⁰⁰ Nous renvoyons, à propos du sens spécifique que Spinoza donne à ces termes, au § 3 du chapitre III du TTP, G, III, 45,46

physiques informent ; parmi ces causes, les plus proches relèvent du corps, plus composé et plus puissant que le nôtre, dans lequel et grâce auquel il vit et existe : le corps politique.

Or, nous avons fait l'hypothèse que l'élément qui rend humain un corps, c'est le fait de s'accorder avec les lois du corps plus complexe dont il fait partie par nature et qui le tient en vie. Dans cette perspective, nous pouvons avancer une ultérieure interprétation de ce qui est dit en EIV, 39, sc., à propos de la mort du corps comme changement de la proportion de mouvement et de repos entre ses parties. Extraite du tout qui l'enveloppe, en effet, une partie cesse inévitablement de subir la pression des autres parties ; elle cesse par conséquent d'être affectée par elles de beaucoup de manières à la fois (soudainement, la puissance d'agir de toutes les parties du corps/partie diminue brusquement et significativement : c'est la même chose qui arrive à Adam- nous l'avons vu - lorsqu'il se met à imiter les bêtes); autrement dit, beaucoup des modifications qui en définissaient la forme en lui imprimant une certaine vitesse interne, disparaissent d'un coup - changement si puissant qu'il peut aller jusqu'à faire revêtir au corps/partie en question une autre nature, son apparence extérieure tout en demeurant la même. En ce sens, l'homme sans le corps politique est en quelque sorte un « poète sans mémoire », un paradoxe vivant- un *infans adultus*³⁰¹. C'est pour cela que Spinoza tient l'état de nature - du moins en ce qui concerne les hommes singuliers - pour une fiction.

« Ad Corpus nutriendum necesse est multis naturae diversae alimentis uti... »

³⁰¹ Spinoza parle beaucoup des enfants et de l'enfance. Pourtant, il ne conçoit l'enfant que comme naissant dans une société où l'on se charge collectivement de la tâche de « cultiver » son corps : « Qui a, comme le bébé ou l'enfant, un Corps apte à très peu de choses et dépendant au plus haut point des causes extérieures, a un Esprit qui, considéré en soi seul, n'a presque aucune conscience ni de soi, ni de Dieu, ni des choses ; (...) et donc 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 » (EV, 39, sc.). Il serait intéressant de se demander comment Spinoza aurait appréhendé les cas des enfants sauvages, qui commenceront à captiver l'attention du milieu scientifique quelques dizaines d'années après sa mort.

La difficulté que la très grande complexité de notre corps confère à l'entreprise de le maintenir dans un état de santé- tâche qui constitue la base d'une morale qui vise l'utile véritable de l'homme- est exposée dans le chapitre 27 de l'appendice à EIV. Pour la conservation du corps, affirme Spinoza, « sont avant tout utiles les choses qui peuvent alimenter et nourrir le Corps de telle sorte que toutes ses parties puissent remplir correctement leur office », autrement dit, toutes les choses qui concourent à l'*hilaritas*, joie du corps tout entier qui s'exprime mentalement dans une très grande puissance de penser de l'esprit. Cependant, ajoute Spinoza, « il semble qu'il y ait très peu de choses de cette qualité [*hujus notae*] dans la nature » (par conséquent, « l'Allégresse est plus facile à concevoir qu'à observer »³⁰²), si bien qu'à cette rareté il faudra suppléer, « pour nourrir le Corps comme il est requis », en pourchassant un « grand nombre d'aliments de nature diverse (...) pour que le Corps soit partout également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature ». Or, au chapitre suivant, Spinoza précise que « pour se procurer cela, les forces de chacun ne pourraient guère suffire » : c'est bien le corps politique, donc, qui seul est à même de pourvoir à la santé des corps humains, tout d'abord en les rendant humains (*humani seu civiles*), c'est-à-dire en favorisant le développement de leurs aptitudes de par le *commerce*³⁰³, les échanges qu'il instaure entre eux. Pour autant que les hommes vivent dans la solitude (à savoir, selon l'ordre commun de la nature), ils ne pourront en effet se nourrir- sans *ordre*³⁰⁴ et de manière tout à fait fortuite - que de choses qui n'alimentent qu'une partie, ou quelques parties seulement, de leur corps, sans pouvoir lier ces affections à un grand nombre d'images : en ce sens la solitude, l'état de nature, est par définition un état de tristesse, qui ne peut se dérouler que dans une crainte perpétuelle de la mort (de la tristesse à la mélancolie jusqu'à la décomposition du corps, par manque de stimuli adéquats- par entropie, pourrait-on dire). Tout affect donc

³⁰² Cf. EIV, 44, sc.

³⁰³ Spinoza parle bien aussi de la monnaie, « abrégé de toute chose », en ce chapitre 28.

³⁰⁴ La notion d'ordre est centrale dans la stratégie éthique. L'« ordre pour l'intellect » selon lequel il faut enchaîner les affections du corps (qui s'oppose à la fois à la notion esthétique inadéquate d'ordre et à l'ordre commun de la nature, d'où proviennent aux hommes les affects qui ne se comprennent pas par leur nature) constitue la base de la connaissance adéquate, permettant la saisie de l'*essence éternelle* du corps. Celle-ci nous reste donc voilée pour autant que nous nous laissons affecter passivement par les objets externes, et que nous déterminons notre conduite à partir des images confuses – du bien et du mal, entre autres- que notre esprit forme de ces affections.

est dans l'état de nature isolé, se fixant ou « adhérant tenacement » à telle ou telle partie du corps humain, au détriment des autres et de l'élargissement dynamique de l'horizon mental. L'état naturel est donc l'état inhumain par excellence : Alain Billecoq parle en ce sens de l'état de nature comme étant caractérisé par une « temporalité inhumaine, ou plutôt infrahumaine » ; ce temps, ajoute-t-il, « n'est pas humain parce qu'il [l'homme, y] est strictement et totalement soumis aux nécessités physico-biologiques »³⁰⁵. Inhumain, cependant, ne veut pas dire « animal » : il ne s'agit pas, chez Spinoza, de théoriser un stade où l'homme n'était qu'une brute parmi d'autres, étranger à toute morale et, à la limite, suprêmement bienheureux, comme chez Rousseau. La notion d'état de nature a chez Spinoza une valeur heuristique axiologiquement neutre, concernant les hommes singuliers, qui ne sauraient exister, de fait, au pur état naturel ; elle n'est pas pourtant une simple fiction, puisque les Etats, eux, sont les uns par rapport aux autres *comme* les hommes le seraient à l'état de nature s'ils pouvaient y survivre. Mais elle n'est pas une simple fiction, aussi, puisque tout homme, vivant dans une société civile, garde une partie de son « droit naturel » qui est un mélange de puissance et d'impuissance : c'est ce que nous avons appelé plus haut la « double nature » de l'homme.

Or, l'Etat, quant à lui, peut subsister entièrement à l'état naturel (il n'a pas, en ce sens, de double nature), puisqu'à la différence de l'homme singulier il n'a besoin d'aucune morale transcendante pour survivre. Toute norme morale, nous le verrons, est *immanente* au corps politique, de sorte que s'il pèche, ce ne peut être qu'envers soi-même ; alors qu'elle est transcendante et contraignante par rapport à ses membres, de manière inversement proportionnelle à la mesure où ils vivent, pour eux-mêmes, sous la dictée de la raison.

II. La morale dans l'Etat

³⁰⁵ Cf. Alain Billecoq, op. cit., p. 64

La raison enseigne à pratiquer la moralité, à vivre dans la tranquillité et la paix de l'âme, ce qui n'est possible que s'il y a un pouvoir public...
TP, II, §21, G, III, 277

Dans le scolie 2 de EIV, 37, Spinoza nous livre des « *pauca de statu homini naturali et civili* », qui ne vont pas sans rappeler les « *pauca* » concernant la nature corporelle de la deuxième partie. A l'état naturel, nous dit-il, il n'y a « rien qui soit bien ou mal *de l'avis unanime*³⁰⁶ [*communi consensu*], puisque chacun, dans l'état naturel, ne veille qu'à son utilité, décide du bien et du mal selon son tempérament et ne tenant compte que de son utilité » ; c'est dans l'état civil, au contraire, « qu'il est décidé d'un commun accord ce qui est bien et ce qui est mal », si bien que le péché, n'existant pas à l'état de nature, n'est rien d'autre, dans la cité, que la désobéissance (« pas de péché avant la loi »). Or, dans ce développement synthétique des principes de la politique spinoziste, une tension est palpable entre la nature de la cause et la nature de l'effet : Spinoza affirme d'abord que, les hommes étant naturellement plus enclins aux affects qui sont des passions, et par lesquelles ils disconviennent nécessairement en nature (ils sont *pénibles* plutôt qu'*utiles* les uns aux autres), qu'aux affects rationnels, leur union dans un corps politique ne peut se réaliser d'emblée que sous la conduite de la passion, autrement dit en exploitant la puissance cohésive de ces affects passifs eux-mêmes . C'est en effet « non pas par la raison, mais par les seuls affects » que la multitude est gouvernée³⁰⁷ ; par conséquent, « s'ils [les hommes] veulent vraiment s'accorder et avoir en quelque sorte une âme commune [*una veluti mente*], ce n'est pas en vertu d'une perception de la raison, mais plutôt d'une affection commune [*ex communi aliquo affectu*] »³⁰⁸ : cet équilibre de forces non rationnelles, c'est ce que, dans le sillage du langage du TP, les commentateurs appelleront l'accord « affectif » de la multitude. Or, l'effet qui en découle c'est quelque chose d'analogue à la morale rationnelle, à savoir, une définition unanime des valeurs, un *con-sensus commun*. Cette expression, à bien y regarder, exprime d'elle-même la tension entre les deux dimensions, celle imaginative (*sentire*) de

³⁰⁶ Nous soulignons.

³⁰⁷ Cf. TTP, XVII, §4, G, III, 189

³⁰⁸ Cf. TP, VI, §1, G, III, 291

l'affectivité passive et celle rationnelle du commun ou para-rationnelle de la communauté, qui jouent en politique : les hommes, en tant que membres d'un état civil, *sentent*³⁰⁹ en commun. Or, la partie II de l'*Ethique* nous a enseigné que la communauté *stricto sensu* est le propre de la raison, en tant qu'elle connaît les propriétés réellement communes aux corps sous la forme de notions communes ; c'est d'ailleurs sur ce fond de rationalité que les notions de bien et de mal ont été repensées au début de la quatrième partie. Ce qui se passe au niveau de la proposition 37, c'est donc la disparition (du moins apparente) de ce fond de rationalité, et, à la fois, le maintien de la notion de communauté. Cela s'explique par le fait que la communauté politique, chez Spinoza, n'est d'abord et principalement qu'une *analogie* au sens aristotélicien du mot de la vie individuelle sous la conduite de la raison, c'est-à-dire qu'elle produit les mêmes effets, mais par des moyens différents, que la vie sous la conduite de la raison, à savoir, une définition universelle et contraignante (*vraie* et au même temps *efficace*) des valeurs morales- et des principes juridiques. Dans un autre sens, on pourrait identifier le bien et le mal avec les *vrais* fondements de l'Etat : ces fondements ont en quelque sorte une « essence formelle » affective, et une « essence objective » axiologique, l'affect et sa *valeur* corrélative ne se distinguant que par une distinction de raison (la tristesse est la connaissance du mal). La genèse de l'Etat est en effet soit la *crainte* (tristesse mêlée de joie) d'un mal, soit l'*espoir* (joie mêlée de tristesse) d'un bien³¹⁰. Pourtant, le fondement pour ainsi dire « éloigné » de l'Etat demeure toujours la raison : dans le TP Spinoza explique en effet comment l'union des hommes en un corps politique est l'effet d'une loi naturelle (par nature les hommes sont sujets aux passions, et par nature, en tant que tels, il ne sauraient relever d'eux-mêmes, à savoir, ils ne sauraient subsister seuls) ; or la raison « n'enseigne rien qui soit contre la nature », autrement dit, ses *dictamina* ne sont que le fruit de la connaissance adéquate des lois de la nature.

³⁰⁹ Nous avons déjà remarqué l'amplitude et la polyvocité de ce terme.

³¹⁰ Ou aussi un désir de vengeance (de venger un tort subi en commun), qui n'est qu'un cas d'espèce du mécanisme de réciprocation de la haine. Cf. à ce sujet Chantal Jaquet, *Spinoza à l'œuvre*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, Chapitre IV, *L'accord affectif de la multitude : le désir (desiderium) de vengeance comme principe du corps politique*, pp. 102-117,

Tous les hommes, donc, rationnels ou passionnés, suivent le précepte de la raison dès lors qu'ils vivent en commun ; sauf que les seconds ne le savent pas. Bref, l'union des hommes en un corps politique est le fait de la raison, « latente » mais à la fois toujours déjà à l'œuvre en tout homme ; c'est sans doute une interprétation assez hardie, mais ce n'est peut-être pas un hasard si le passage du TRE que nous avons souvent cité, concernant la force native de l'entendement humain, est éclairé par Spinoza lui-même moyennant la comparaison entre l' « idée vraie donnée » (et la manière dont, à partir d'elle, s'enchaînent l'une après l'autre les idées adéquates qui permettent à l'intellect d'augmenter progressivement sa puissance de comprendre), et les *corporea instrumenta* : Spinoza mentionne la fabrication du marteau, ainsi que la technique de forger le fer : en somme, l' « instrument intellectuel » qui rend humain l'esprit de l'homme, opère de façon « parallèle » ou « égale » aux instruments matériels (*corporea*) qui, comme on le sait, sont à l'origine des *techniques* et donc des sociétés humaines.

Morale imaginaire et morale rationnelle dans l'Etat

Or, s'il n'y a pas de *passage*, à proprement parler, de l'imagination à la raison, de la connaissance inadéquate à l'adéquate, comment se fait-il qu'un complexe de passions, traductions affectives des images des choses qui affectent le(s) corps, puisse produire, extérieurement, exactement les mêmes effets qui s'observeraient dans la conduite de l'homme vivant *ex ductu rationis*³¹¹ ?

Cette question semble faire écho à celle qui se posait à propos de l'imitation par l'homme des affects des animaux : qu'est-ce qui fait qu'un même effet exprime deux causes de nature distincte ?

D'une part, comme le TP le montrera, les institutions politiques tiennent la place de raison dans l'*individu* politique, sans que cela gage pourtant la rationalité de chacun de ses membres, y compris des gouvernants ; d'autre part, cependant, cela ne nous autorise pas, dans une perspective spinoziste, à

³¹¹ Cf. Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1984, p. 113 : « Toute l'organisation de l'Etat « absolu » (...) tendra donc à faire en sorte que les hommes individuellement conduits par la passion agissent *comme si* ils étaient conduits par la raison (...). Cette règle commune (...) donne prise à la connaissance (ou à la raison) sur les passions de la multitude, alors que, chacun restant seul avec lui-même, la raison serait impuissante ».

en conclure que les Etats se valent entre eux : « une chose est de cultiver un champ en vertu d'un droit, autre chose de cultiver ce champ le mieux possible (...) ; autre chose est de commander en vertu de son droit(...), autre chose est de commander le mieux possible », si bien que « le gouvernement le meilleur est celui sous lequel les hommes passent leur vie dans la concorde »³¹² ; en somme, le réalisme politique de Spinoza n'est pas du tout un relativisme politique, tout comme son déterminisme ontologique ne débouche pas sur un scepticisme moral. On ne peut pas dire, par conséquent, que tout Etat est rationnel (ce serait une lecture trop « hégélienne » de la politique spinoziste) ; mais on peut affirmer sans doute que du moins le fondement de tout Etat est rationnel, la « ruse de la raison » étant en ce cas la passion- ce qui n'enveloppe pas contradiction, la passion n'étant qu'une action qui s'ignore comme telle.

Or, un Etat, chez Spinoza, a les caractères suivants :

1°il est un individu naturel comme les autres³¹³, et comme tout individu il est d'abord corps, distingué par un certain degré de complexité physique³¹⁴ qui définit sa puissance d'agir, à savoir les limites au-delà desquelles il ne peut pas exercer sa *dynamis*, ou son effort, et celles en deçà desquelles il se manque soi-même, ou *pèche* envers soi-même, ne réalisant pas sa nature propre³¹⁵ ;

2°comme tous les corps, d'ailleurs, le corps politique a bien un esprit, sauf que celui-ci semble « manquer » de quelque chose, si bien que Spinoza s'accommode à en parler en termes de « *veluti mens* », laquelle, de surcroît, s'identifie aux lois ou au droit positif du corps politique dont elle est la *mens* ;

³¹² Cf. TP, V, §§1,2, G, III, 289

³¹³ Qu'il n'y ait pas lieu d'en douter, c'est ce que démontre Pierre-François Moreau dans son *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Nous renvoyons à l'intégralité du §3 du chapitre III de la Deuxième partie (*L'ingenium du peuple et l'âme de l'Etat*), pp. 427-465.

³¹⁴ D'après Matheron, il s'agit d'un corps « très complexe et peu intégré » ; pour lui, seul le corps humain est à la fois très complexe et très intégré.

³¹⁵ Cf. TP, IV, §4, G, III, 286,287 : « Si, en effet, la Cité n'avait ni lois ni règles, non pas même celles sans lesquelles elle ne serait pas une Cité, il faudrait voir en elle *non une chose appartenant à la nature, mais une chimère* [nous soulignons]. La Cité pèche donc quand elle agit ou permet d'agir de telle façon que sa propre ruine puisse être la conséquence des actes accomplis : nous dirons alors qu'elle pèche dans le sens où les philosophes et aussi les médecins disent que la nature peut pécher, ce qui signifie qu'elle pèche quand elle agit contrairement au commandement de la raison ». D'ailleurs, en général, ne peuvent relever du droit ou puissance de la cité « toutes les choses dont la nature humaine a horreur » (ibid. III, §8, G, III, 281).

3° l'Etat, chez Spinoza, n'est pas du tout un être artificiel ; il existe en nature en tant que degré précis de complexité physique, sans doute intermédiaire (mais il est difficile de saisir la mesure exacte dans laquelle il est « intermédiaire »³¹⁶) entre celui qui définit l'individu humain et celui de l'individu total. En effet, le corps politique est *composé* de corps d'hommes, donc il est plus complexe, quantitativement, que celui de chacun d'eux pris séparément, et, en même temps, entre eux- entre corps politique et corps humains- il y a un rapport de réciprocité qui fait songer à un rapport d'essence³¹⁷, puisque : a) partout où il y a des hommes il y a des corps politiques : « les hommes, barbares ou cultivés, établissent partout des coutumes et se donnent un statut civil »³¹⁸ car « les hommes ont de l'état civil un appétit naturel [*natura appetere*] »³¹⁹ ; b) un corps politique composé de non-hommes (par exemple, d'hommes tellement abrutis par l'esclavage qu'ils ressemblent davantage à du bétail qu'à des êtres humains³²⁰), cesse *ipso facto* d'être un corps politique, c) sans le corps politique, à savoir sans s'unir et s'entraider mutuellement, les hommes singuliers ne sauraient exister : leur droit naturel, autrement dit leur puissance ou nature, n'aurait pas les moyens de demeurer actuellement dans l'existence, et serait plus théorique que réel : « aussi longtemps que le droit naturel humain est déterminé par la puissance de chacun, ce droit sera en réalité inexistant [*nullum esse*] », si bien que « le droit de nature, pour ce qui concerne proprement le genre humain [*jus naturae, quod humani generis proprium est*], peut difficilement [*vix*] se concevoir sinon quand les hommes ont des droits communs »³²¹.

³¹⁶ C'est le problème que se pose Moreau : « quel type de complexité particulière représente un Etat » ? « Quel est le statut d'une association d'hommes ? » Cf. op. cit., p. 448

³¹⁷ Dans une relation d'essence, chez Spinoza, comme on l'a vu, les deux termes de la relation sont l'un *conditio sine qua non* de l'autre ; ôter l'un c'est supprimer l'autre et inversement.

³¹⁸ Cf. TP, I, §7, G, III, 270. Si bien que, ajoute Spinoza, les causes et les fondements naturels des pouvoirs publics doivent se déduire non pas des enseignements de la raison mais « de la nature commune des hommes c'est-à-dire de leur condition », autrement dit, de leur finitude ontologique.

³¹⁹ Cf. TP, VI, §1, G, III, 291

³²⁰ Cf. TP, V, §4, G, III, 290 : « *veluti pecora docuntur* », et TTP, IV, §2, G, III, 59 : « conduire le vulgaire comme un cheval par le mors [*vulgum, tanquam equum fraeno...cohibere*] ».

³²¹ Cf. TP, II, §15

III. Ce que peut un corps politique

Pour vivre en sécurité et pour se préserver des attaques des autres hommes et aussi de celles des animaux (...) la Raison et l'expérience n'ont enseigné de moyen plus sûr que de former une société par des lois déterminées, d'occuper une certaine région du monde et de concentrer les forces [*vires*] de chacun comme en un corps unique [*ad unum quasi corpus*].

TTP, III, §5, G,III,47

Le corps politique, comme tout corps naturel complexe, est un agrégat de parties qui sont pressées (*coercentur*) de telle sorte qu'elles s'appliquent les unes sur les autres, et qu'elles se communiquent entre elles une certaine proportion de mouvement et de repos³²² ; autrement dit, le corps politique, a priori, remplit les conditions requises pour qu'il y ait individualité.

Le corps politique est en outre une chose singulière, puisque « 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 [*eatenus*] comme une seule chose singulière »³²³ ; cette chose singulière, en plus, est censée être beaucoup plus puissante que ces autres choses singulières, les individus humains, qui la composent, puisque si deux individus « ayant exactement la même nature, se joignent l'un à l'autre, ils composeront un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément »³²⁴, si bien que ses effets aussi auront plus de perfection, autrement dit de réalité, que ceux qui découlent des actions des hommes singuliers : la puissance d'un effet se définit par celle de sa cause, ou, pour le dire avec *l'Ethique*, « plus il y a de causes qui concourent ensemble à exciter un affect³²⁵, plus il est grand » (EV, 8).

Or, nous savons par ailleurs que pour Spinoza les hommes n'ont « exactement la même nature » que s'ils vivent sous la conduite de la raison, et qu'ils ne vivent, pratiquement, jamais *que* sous la conduite de la raison, tout en ayant tous du moins quelques idées adéquates. En effet, « il n'est pas au pouvoir de

³²² Cf. EII, AP, Déf.

³²³ Cf. EII, déf. 7

³²⁴ Cf. EIV,18, sc. Spinoza en conclut : « à l'homme, donc, rien de plus utile que l'homme ». Cf. aussi TP, II, §13, G, III, 275 : « Si deux personnes s'accordent entre elles et unissent leurs forces, elles auront plus de pouvoir ensemble, et conséquemment, un droit supérieur sur la nature, que chacune des deux n'avait à elle seule, et, plus nombreux seront les hommes qui auront mis leurs forces en commun, plus aussi ils auront de droit à eux tous ».

³²⁵ Affect et effet peuvent être considérés synonymes par métonymie. En plus, la circulation du mouvement et du repos dans le corps politique se configure précisément comme étant une circulation d'affects.

chaque homme d’user toujours de la raison et de se maintenir au faite de la liberté humaine (...) car la nature n’est point soumise aux lois de la raison humaine qui tendent uniquement à l’utilité véritable et à la conservation des hommes ». ³²⁶

Cependant, le corps politique est effectivement bien plus puissant qu’un corps d’homme singulier, puisque, étant donné que sa conduite reproduit celle qui découlerait d’une affectivité active, les hommes qui le composent, pris ensemble, *en quelque sorte* vivent, de fait, sous la conduite de la raison : ils sont physiquement contraints de convenir en nature par le fait même d’être non seulement des individus séparés (en tant que tels, ils peuvent être plus ou moins passionnels, cela n’importe pas dans le discours politique) mais aussi les parties d’un tout ayant à son tour son propre *conatus* et sa propre nature, dont les lois les obligent à se communiquer une certaine proportion de mouvement et de repos. Une première conséquence de cela est que, la puissance de l’effet se définissant par la puissance de sa cause, le bien et le mal issus de la raison en abstrait auront moins d’efficacité que le bien et le mal dont la définition se constitue par voie affective dans la communauté politique : celle-ci en effet est plus puissante, et donc plus efficace, que l’homme singulier en tant qu’il vit sous la conduite de la raison, simplement parce qu’un tel homme n’existe guère à l’état « pur », alors que les communautés politiques existent ³²⁷- et elles existent toujours et nécessairement- et qu’elles réalisent, du moins extérieurement, une forme de vie sous la conduite de la raison : elles sont la *réalisation*, non pas en un sens téléologique mais en un sens purement ontologique, de l’homme.

En somme, l’existence du corps politique en tant que corps moral nous semble être ce qui résout de manière tranchante l’aporie du CT, issue de l’impossibilité de faire le pont entre êtres de raison (homme parfait ou « modèle », bien et

³²⁶ Cf. TP, II, §8, G, III, 273

³²⁷ « Le droit du souverain n’est rien d’autre que le droit même de la nature, deux Etats sont l’un à l’égard de l’autre comme deux hommes à l’état de nature, à cela près que la Cité peut se garder elle-même contre l’oppression d’une autre Cité, chose dont l’homme à l’état de nature est incapable, accablé comme il l’est quotidiennement par le sommeil, souvent par une maladie [*morbo*] du corps ou de l’âme, et enfin par la vieillesse, exposé en outre à des maux [*incommodis*] contre lesquels la cité peut s’assurer » (TP, III, §11, G, III, 283) : le corps politique est donc de loin plus puissant que celui de l’homme singulier, puisqu’il a beaucoup moins d’occasions de se « décomposer » que lui.

mal) et êtres réels (tel ou tel homme) : le bien et le mal ont maintenant une existence réelle qu'ils tirent de l'existence réelle du corps politique, et c'est à travers les déterminations physiques que ce corps imprime aux corps des hommes singuliers vivant plus ou moins sous la conduite de la passion que ces *valeurs* se communiquent à *tel ou tel* homme- à savoir, sous la forme d'une rencontre entre puissances corporelles homogènes.

Les « techniques du corps »

D'après certains textes de Spinoza, on pourrait même croire que ce fait d'être contraints de l'extérieur à se communiquer leurs mouvements respectifs d'une certaine manière pour que la conduite du corps collectif soit dans l'ensemble rationnelle, ou saine, émerge de manière inversement proportionnelle au degré de rationalité des hommes pris singulièrement. Les Hébreux à la sortie d'Égypte, par exemple, étaient un peuple de barbares et d'insoumis, on dirait d'esclaves ou d'enfants³²⁸, si bien que Moïse dût régler tout aspect de leur vie par des rituels contraignants dressant leurs corps à l'obéissance³²⁹ : le chapitre V du TTP l'atteste avec abondance d'exemples³³⁰. Or, un tel Etat, avoue Spinoza, aurait pu même être, en droit, *éternel*³³¹, malgré la passivité maximale de ses sujets³³². Le cas limite contraire, ce serait celui d'un peuple composé d'hommes si sages, qu'ils pourraient tout à fait se passer des lois, autrement dit dont les corps conviendraient spontanément et n'auraient par conséquent pas besoin d'une pression extérieure pour s'unir ; ce qui est d'ailleurs tout aussi impossible à observer dans la réalité que l'existence d'hommes nés libres, et de

³²⁸ Ce qui est la même chose, puisque enfance et servitude semblent désigner chez Spinoza le même état de développement minimal de la puissance rationnelle.

³²⁹ Rappelons-nous que la désobéissance correspond pour Spinoza au péché en tant qu'il se définit positivement, à savoir, politiquement.

³³⁰ « Il [Moïse] ne permit pas à ces hommes habitués à la servitude d'agir en quoi que ce fût à leur guise. Le peuple ne pouvait rien faire sans être en même temps tenu de se souvenir de la Loi et de suivre des ordres (...) : il ne leur était pas permis de labourer, de semer, de moissonner à leur guise (...) et non plus de manger, de s'habiller, de se couper les cheveux et la barbe, ni de se réjouir ni de faire quoi que ce soit sinon selon les ordres et commandement prescrits dans les lois » (§11, G, III, 76)

³³¹ L'adjectif serait impropre dans le langage de l'*Ethique*. Ce à quoi Spinoza fait allusion ici c'est en effet plutôt une durée indéfinie que l'éternité définie en EI, déf. 8, comme étant « l'existence même en tant qu'on la conçoit suivre nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle ».

³³² Cf. TTP, III, §12, G, III, 57. Spinoza va jusqu'à se déclarer persuadé que le signe de la circoncision, en tant que marque *physique* de distinction des Hébreux des autres nations (ce qui attire leur haine sur eux), suffirait à lui seul à les conserver pour l'éternité.

ce fait capables de se passer des notions de bien et de mal : la condition humaine est en effet telle (« *homines ita comparati sunt ut...* » : c'est l'une des formules le plus récurrentes chez Spinoza) que la dérive passionnelle est beaucoup plus proche de la réalité des faits que l'apothéose rationnelle.

Rituels, cérémonies, pratiques cultuelles ou culturelles, et en général tout ce qu'on pourrait ranger, pour reprendre l'expression de Marcel Mauss, sous la rubrique « techniques du corps »³³³, ne sont donc que des manières d'imprimer aux corps humains en tant qu'ils (se) composent (dans) un certain corps politique, un degré convenable de mouvement et de repos, autrement dit une « vitesse » qui soit à même de garder, à travers les changements, la *forme* du corps total, et, en même temps, d'augmenter, quantitativement, les occasions de convenance entre les corps, à savoir les choses que les corps ont en commun : en effet, « l'Esprit est d'autant plus apte à percevoir adéquatement plus de choses, que son Corps a plus de choses en commun avec les autres corps »³³⁴, puisque c'est seulement de ce qui est tantôt dans le tout tantôt dans la partie que l'esprit peut former une idée claire et distincte ; or, si les idées claires et distinctes ne se forment pas toujours et nécessairement dans les esprits singuliers des sujets pris séparément, elles constituent cependant l'esprit de l'Etat lui-même, en tant que celui-ci coïncide avec ses lois juridiques,

³³³ Nous citons cet essai de Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, (in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950) à cause du ton très spinoziste de certains passages, qui, nous semble-t-il, correspondent à la nature de notre problème : le propre du corps humain, sa puissance- indépendante de toute instance spirituelle transcendante- à créer des valeurs morales opératoires, et sa dépendance essentielle du corps social. « La position des bras, celle des mains pendant qu'on marche forment une idiosyncrasie sociale, et non simplement un produit de je ne sais quels agencements et mécanismes purement individuels, presque entièrement psychiques. (...) J'ai donc eu pendant de nombreuses années cette notion de la nature sociale de l' « habitus ». (...) Le mot (...) ne désigne pas ces habitudes métaphysiques, cette « mémoire » mystérieuse, sujets de volumes ou de courtes et fameuses thèses. Ces « habitudes » varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, elles varient surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges. Il faut y voir des techniques et *l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle, là où on ne voit d'ordinaire que l'âme et ses facultés de répétition* (...) *C'est en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux* : par la transmission de ses techniques et très probablement par leur transmission orale. (...) Cette adaptation constante à un but physique, mécanique, chimique (par exemple quand nous buvons) est poursuivie dans une série d'actes montés, et montés chez l'individu non pas simplement par lui-même, mais par toute son éducation, par toute la société dont il fait partie, à la place qu'il y occupe. Et de plus, toutes ces techniques se rangeaient très facilement dans un système qui nous est commun : la notion fondamentale des psychologues, surtout Rivers et Head, de la vie symbolique de l'esprit ; cette notion que nous avons de l'activité de la conscience comme étant avant tout un système de montages symboliques. Je n'en finirais plus si je voulais vous montrer tous les faits que nous pourrions énumérer pour faire voir *ce concours du corps et des symboles moraux ou intellectuels.* » (les phrases soulignées sont notre fait).

³³⁴ Cf. EII, 39, cor.

qui justement expriment les rapports entre les corps/parties du corps/tout politique.

Ce qui veut dire, d'une part, que plus un corps est complexe, plus il aura nécessairement des choses en commun avec les autres corps en général, et donc plus son esprit aura d'occasions de former des idées adéquates ; mais, d'autre part, cela veut dire aussi que, inversement, la connaissance rationnelle est aidée ou augmentée par l'augmentation des propriétés communes entre les corps ; autrement dit, éduquer les corps, les dresser pour la vie en commun, c'est rendre leurs esprits plus aptes à la connaissance rationnelle : il s'agit d'une relation causale de réciprocité qui n'implique aucune succession chronologique.

Le corps politique entre *hilaritas* et *titillatio* : la démocratie comme *exemplar* politique

Ainsi, tout comme l'idéal de la santé du corps humain en général est l'*hilaritas*, une joie qui affecte toutes ses parties à égalité, ou, comme le dit Alain, « la joie du corps tout entier »³³⁵ contraire à la mélancolie, la santé du corps politique sera directement proportionnelle au degré d'activité et de participation de ses parties³³⁶. La sédition, donc, serait au corps politique ce que la nausée³³⁷ est au corps de l'homme singulier : une altération de l'équilibre total, due à un stimulus excessif- comme par exemple un excès de nourriture-, qui fait que le corps, ayant « changé d'état », en acquiert un nouveau qui « répugne » à son

³³⁵ Cf. Spinoza, p.132

³³⁶ Ce « parallélisme » entre le corps d'un homme singulier et le corps politique ne convainc pas certains commentateurs. P.F. Moreau, par exemple, affirme que si la *mens* du corps politique, en vertu de la nature même de la composition de celui-ci, admet des éléments « centrifuges », cela n'est pas vrai pour l'homme singulier (cf. op. cit., p.451), puisque ce dernier serait un « organisme », alors que le premier est *simplement* un « ensemble complexe ». Cependant, qu'est-ce que le chatouillement, à savoir l'hypertrophie de la puissance d'une certaine partie du corps aux dépens des autres (à la limite, jusqu'à la destruction du tout organique), sinon le devenir-centrifuge d'un organe qui auparavant était « centripète » ? Le fait, en outre, d'affirmer que le corps biologique, contrairement au corps politique, possède « spontanément » son identité (ibid.,p. 452), laisse dans l'ombre la raison pour laquelle le corps de l'enfant, qui est un corps biologique, requiert autant d'efforts pour « sortir », pour ainsi dire, de son équilibre et acquérir une forme qui lui permette de parcourir tout l'espace de la vie en santé.

³³⁷ Cf. EIII, 59, sc. Remarquons aussi, toutefois, que la nausée est présentée ici par Spinoza comme une sorte de mécanisme d'autorégulation du corps. La sédition, la révolution pourraient donc représenter des manières extrêmes et paradoxales de rétablir la santé du corps politique (en le détruisant) ; néanmoins, et au niveau du corps de l'homme singulier, et au niveau du corps politique, un corps qui a besoin d'en arriver à la nausée ou au dégoût (*tedium*) pour régler ses impulsions n'est pas un corps sain.

désir précédent, autrement dit à son essence actuelle elle-même³³⁸. En cela, la sédition est « mauvaise », puisqu' elle menace la « santé » du corps. Egalement, la répression par l'Etat de toute liberté de penser- envisageable seulement en théorie, puisqu'en fait elle est *non naturelle*, donc impossible à l'état « pur »-, consistant au fond dans une répression insoutenable de la puissance d'agir humaine de toutes les parties du corps politique, entraîne la perte de l'Etat puisqu'elle est, comme le remarque Etienne Balibar, « physiquement insupportable »³³⁹.

C'est pour cela que la démocratie, dans le TTP, est considérée comme le régime politique le meilleur et que, dans le TP³⁴⁰, l'état optimal des autres régimes sera pensé au fond sur le modèle démocratique de la participation. Si une joie locale (à savoir le *chatouillement*: affection ou suractivité d'une partie du corps à défaut ou à détriment des autres) est mauvaise pour le corps en général, une monarchie tyrannique, par exemple, sera un corps politique toujours sur le point de se dissoudre ; on pourrait opposer, en somme, *hilaritas* politique (démocratie en tant que régime optimale), *titillatio* politique (monarchie tendant à la tyrannie, mauvaise aristocratie), et, enfin, mélancolie politique (le peuple est conduit comme un troupeau, toutes les parties sont également affectées de tristesse : condition morbide qui peut affecter n'importe quel corps politique, indépendamment du type de régime).

Ainsi, par exemple, le cas d'un homme qui, à l'article de la mort, et donc à cause de la faiblesse de son corps (« quand la maladie a vaincu les passions »³⁴¹), se laisse pénétrer par l'enseignement de justice et charité de la religion

³³⁸ Et, donc, constitue une entrave, voire une rupture, à la *durée* du corps politique, celle-ci étant le souci principal du réalisme politique du Spinoza du TP. C'est en ce sens que s'explique, déjà dans le TTP, le décalage entre l'étendue de la liberté de penser et celle de la liberté d'agir.

³³⁹ Cf. *Spinoza et la politique*, p.38

³⁴⁰ Le TP s'interrompt - « symboliquement », affirme Deleuze (cf. *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 20)- avant l'examen du régime démocratique. Pourtant, il n'est pas hasardeux de déduire des affirmations de Spinoza que son jugement positif sur la démocratie s'approfondit et se précise dans le cadre du réalisme du TP : cf. par exemple TP, VII, §5, G, III, 304 : « un Etat démocratique a cela surtout de remarquable, que sa valeur est beaucoup plus grande en temps de paix qu'en temps de guerre [*eius virtus multo magis in pace quam in bello valet*] » ; en effet, il est vrai que « l'expérience paraît enseigner que (...) nulles cités n'ont été moins durables que les Cités populaires ou démocraties » ; cependant, « si la paix doit porter le nom de servitude, de barbarie et de solitude, il n'est rien pour les hommes de si lamentable que la paix » car « la paix ne consiste pas dans l'absence de guerre, mais dans l'union des âmes, c'est-à-dire dans la concorde » (ibid. VI, § 4, G, III, 292).

³⁴¹ Cf. TP, I, §5, G, III, 269

universelle, pourrait s'assimiler à une sorte de tristesse indirectement bonne par rapport au corps politique tout entier, qui, pourtant, n'est ni stable ni fiable et qui, par conséquent, ne saurait tenir lieu de joie- notamment, de la joie en tant qu'*hilaritas*.

Or, pourquoi la démocratie serait-elle le régime le plus à même de « maintenir les hommes dans les limites de la Raison » ? Etant donné que les lois de la nature sont partout les mêmes, et que, par conséquent, il serait très naïf de croire que les gouvernants soient plus raisonnables ou plus honnêtes que les gouvernés (« la foule terrible »), il en résulte que si le véritable bien du corps politique est l'œuvre de la raison, celle-ci ne peut s'assimiler à l'entreprise de quelques hommes « providentiels » ou supérieurs par nature ; l'efficacité de la raison, au contraire, est directement proportionnelle au *nombre* des esprits qui concourent à sa mise en pratique : les esprits humains, en s'unissant les uns aux autres, deviennent plus puissants, c'est-à-dire expriment plus efficacement la puissance propre de tout esprit humain, autrement dit son essence, qui est la raison : l'union entre les corps, dans le cas des hommes, fait véritablement la force, puisqu'elle signifie que les esprits s'unissent aussi (par la médiation de l'imitation affective, ils *jouissent* l'un de l'autre) et puisque tout esprit humain enveloppe une partie plus ou moins grande d'éternité, l'union entre esprits ne peut que constituer, même au degré le plus bas de perfection du corps politique, un motif authentiquement humain de *joie* (passage à une plus grande perfection) : « notre Esprit, en tant qu'il comprend, est une manière de penser éternelle, qui est bornée par une autre manière de penser éternelle, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini ; si bien que toutes ensemble elles constituent l'intellect éternel et infini de Dieu »³⁴². Etre la partie d'un corps politique, donc, pour les hommes, veut dire investir la partie éternelle de leur esprit, celle qui saisit, en tant que raison, la communauté des corps, en la mettant en commun avec celles des autres esprits humains : ce qui en résulte c'est ce qu'on appelle la « culture », qui- en cela Spinoza serait, nous semble-t-il, tout à fait d'accord avec Pascal- constitue bien une « seconde nature » pour l'homme.

³⁴² Cf. EV, 40, sc.

Toutes les parties d'un corps, que ce soit un corps d'homme singulier ou un corps politique, doivent donc, autant que possible, être affectées à égalité, afin qu'aucune d'entre elles ne prenne le dessus à défaut des autres, qui resteraient atrophiques et inertes. Ainsi, on peut mettre en parallèle la définition de la destruction d'une chose que Spinoza donne dans la lettre 36³⁴³ : « c'est détruire une chose que la résoudre en parties dont aucune ne manifeste la nature du tout », et celle de la destruction du corps politique : « si la Cité a accordé à quelqu'un le droit et par suite le pouvoir de vivre selon sa propre complexion [*ex suo ingenio*](...) elle divise par cela même l'Etat (...). Si enfin elle donne ce pouvoir à chacun d'entre les citoyens, elle se détruit elle-même ».³⁴⁴

Cela explique aussi la raison pour laquelle des affects passifs de tristesse, comme l'humilité, le repentir ou la crainte, mauvais en soi, peuvent néanmoins être « indirectement bons » : ils contribuent en effet au maintien de l'équilibre physique du corps politique, en contrebalançant les excès de l'orgueil ou de l'ambition, auxquels les hommes sont très souvent en proie. L'homme qui tend à faire de soi, par amour, plus de cas qu'il n'est juste, en effet, se nie *ipso facto* comme partie égale aux autres (méprend son *officium*) : l'homme orgueilleux est le chatouillement du corps politique, si bien que la honte, ou l'humilité, quoiqu'elles ne conviennent pas à la conduite d'un homme raisonnable, ont une efficacité politique précieuse, d'autant plus que la maîtrise de la raison est chose fort rare.

La définition du bien et du mal, selon laquelle ceux-ci ne sont que ce qui contribue, ou ce qui fait obstacle, à la conservation et à l'affermissement de la santé du corps, vaut donc aussi pour le corps politique, à cela près que, dans ce cas, c'est la façon dont les corps des hommes singuliers interagissent et s'ajustent entre eux en tant que parties d'un même tout, qui est susceptible d'être « bonne » ou « mauvaise » en ce sens³⁴⁵ : c'est pour cela que pour l'Etat

³⁴³ G, IV, 184

³⁴⁴ Cf. TP, III, § 3, G, III, 279

³⁴⁵ Il s'agit ici d'un changement de point de vue, de la partie au tout, analogue à celui décrit par Spinoza à la faveur de l'exemple du vers et du sang, dans la Lettre 32 à Oldenburg : « Je considère les choses comme parties d'un certain tout, chaque fois que leur nature s'ajuste à celle des autres parties, de façon qu'il y ait autant que possible accord entre elles ».

les menaces internes sont bien plus redoutables que celles externes, alors que pour l'homme singulier ce qui se passe semble être exactement le contraire. Le « pacte » entre homme et Etat pourrait alors être dit consister en ceci : les hommes garantissent l'Etat contre les attaques internes, l'Etat garantit les hommes contre les attaques externes.

Le « sujet » authentique de la morale, donc, c'est l'Etat : sa *prae-stantia* ontologique scelle cette priorité morale. La « règle de vie » ou *vivendi ratio* d'un corps politique est en effet totalement immanente ; l'Etat est un individu à l'état de nature, si bien que la seule loi à laquelle il est soumis c'est celle que sa *cupiditas* elle-même lui dicte : l'unique et le premier fondement de la vertu, pour l'homme et *a fortiori* pour l'Etat (qui existe, littéralement, à *plus forte raison* que l'homme singulier), consiste dans l'effort pour persévérer dans l'être et, dans le cas de l'Etat, cet effort n'est mené à bien que s'il est déterminé par la raison, mais non pas la raison s'exprimant actuellement dans les conduites singulières de ses membres, puisque les hommes ne vivront jamais sous la seule dictée de la raison ; ils seront toujours sujets aux passions qui partant ne sauraient s'assimiler à des « vices » ou « péchés » de nature, étant nécessaires. C'est, plutôt, la raison qui n'est que l'envers épistémologique des propriétés réellement communes aux corps humains- et qui, donc « ne peut constituer l'essence d'aucune chose singulière » étant également dans la partie et dans le tout³⁴⁶- qui n'est elle-même que la force native de tout homme, qui n'a qu'à « ouvrir les yeux de son esprit » pour l'exercer, entreprise à laquelle, de manière apparemment circulaire³⁴⁷, c'est précisément la communauté politique qui contribue.

Il s'ensuit que :

les séditions, les guerres et le mépris ou la violation des lois sont imputables [*imputanda sunt*] non tant à la malice des sujets qu'à un vice du régime institué. (...) en effet (...) les affections naturelles (...) sont les mêmes en tout pays ; si donc une malice plus grande règne dans une Cité et s'il s'y commet des péchés en plus grand nombre que dans d'autres, cela provient de ce

³⁴⁶ Cf. EII,37

³⁴⁷ N'y ayant pas une relation de succession chronologique, mais un pur lien causal logique entre l'homme et l'Etat, il n'y pas de circularité non plus.

qu'elle n'a pas assez pourvu à la concorde, que ses institutions ne sont pas assez prudentes et qu'elle n'a pas en conséquence établi absolument un droit civil ³⁴⁸.

Il est donc patent que l'homme, chez Spinoza, n'est jamais l'objet d'un jugement moral qu'à l'intérieur d'une société donnée, tout comme, plus en général, son corps ne se spécifie comme humain (ne se *fait reconnaître* en tant qu'humain) qu'en tant qu'il est la partie du tout constitué par le corps politique.

IV. *Una veluti mens, unumque corpus*

L'Etat, donc, chez Spinoza, est bien un corps, dont la formation obéit aux lois générales de composition des corps énoncées dans EII. Lorsqu'il s'agit de se référer à l'âme de ce corps, cependant, Spinoza emploie l'énigmatique expression « *veluti mens* » : les hommes, dans l'Etat, composent (immédiatement) un seul corps, mais ils sont conduits *comme* par un seul esprit : Spinoza dit bien « *una veluti mens, unumque corpus* »³⁴⁹.

Or, dans le TP, Spinoza identifie l'esprit d'un état à son droit positif, soit à l'ensemble des lois qui le gouvernent. Toutefois, nous savons depuis *l'Ethique* qu'une *mens* est loin d'être quelque chose de simple, d'autant plus que son corps est complexe et composé : l'esprit n'étant que l'idée de son corps, il aura d'abord un *conatus* consistant dans l'effort pour affirmer tout ce qui augmente la puissance d'agir de ce corps et, en tant qu'idée du corps, son activité principale consistera dans la formation d'images exprimant les modifications du corps : elle est, littéralement, une idée d'idées. Nous pourrions avancer que le droit n'est que le résultat de la conversion de ces images en idées adéquates, autrement dit, une définition du juste et de l'injuste, du mérite et du péché, et de tout ce qui en découle, issue du développement de la partie d'adéquation que toute image d'une affection de ce corps enveloppe, et qui se comprend

³⁴⁸ Cf. TP, V, §2, G, III, 289

³⁴⁹ Cf. EIV, 18, sc. : « il n'est rien que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout [*omnes in omnibus...conveniant*] de sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps... ».

uniquement par la nature du corps politique, dont la fin (que, nous l'avons vu, l'*Ethique* assimile à l'appétit, et donc au *conatus*), c'est la concorde.

En ce sens, le droit serait à juste titre définissable comme la *vérité* de la morale³⁵⁰, puisque celle-ci n'est que le résultat abstrait d'une raison abstraite et, de ce fait, impuissante : en effet, la morale rationnelle spinoziste est élaborée, au niveau individuel, dans la partie de l'*Ethique* qui s'appelle « *De la servitude humaine* », ce qui signale de manière indirecte l'impuissance de la raison³⁵¹. Le corps politique, en revanche, est beaucoup plus puissant que le corps d'un homme seul, à savoir, il a plus de réalité et donc de perfection que lui. Dans le corps politique, les convenances, autrement dit les propriétés communes aux corps humains, ne sont pas seulement envisagées *in abstracto* ; elles sont, au contraire, effectivement à l'œuvre, constituant la *vie* même de ce corps. L'Etat aura donc un *gaudium* qui lui est propre, différent en nature du *gaudium* de chaque homme singulier, ainsi qu'un esprit qui est à son corps ce que l'esprit d'un homme singulier est au corps de celui-ci. Or, pourquoi donc ce « *veluti* » ?

Cet adverbe, en réalité, est employé principalement lorsqu'il s'agit du rapport entre l'esprit de l'Etat et ceux des hommes singuliers; l'Etat en tant qu'individu a non seulement un corps, mais aussi bien un esprit à part entière, comme tout individu naturel, et même à plus forte raison que tout individu naturel ayant un corps moins complexe que le sien : la réalité et la perfection de l'esprit sont fonction de la réalité et de la perfection du corps. L'esprit du corps politique, donc, n'est un quasi-esprit que dans la mesure où, dans l'Etat, *les hommes sont conduits comme par un seul esprit*, autrement dit, la rationalité immanente du corps politique demeure plus ou moins transcendante pour chacun de ses membres- les idées des hommes singuliers et l'esprit de l'Etat ne sauraient se confondre qu'à l'intérieur d'un régime politique idéal qui, toutefois, ne serait plus, à proprement parler, « politique ».

³⁵⁰ « Le péché ne peut se concevoir que dans l'Etat [*peccatum non nisi in imperio concipi potest*]» (TP, II, §19, G, III, 276)

³⁵¹ La *liberté* humaine, d'après ce que suggère la structure même de l'*Ethique*, est le fait de la science intuitive. L'homme libre, en effet, n'a aucun besoin des notions de bien et de mal, qu'elles expriment des images ou qu'elles soient des idées vraies peu importe.

Si en effet l'union des corps se fait immédiatement, par contact direct ou choc, nous avons vu que la fusion des esprits est bien plus problématique : ce décalage entre la nature de l'union des corps et celle de l'union des esprits s'exprime dans cette contradiction apparente entre ce que Spinoza affirme au §7 du chapitre I du TP, à savoir que les hommes, quels qu'ils soient et partout où il soient, nouent des relations civiles («*ubique...statum aliquem civilem formant*»³⁵²), et l'affirmation selon laquelle les hommes ne naissent pas citoyens mais le deviennent («*homines civiles non nascuntur sed fiunt*»)³⁵³. En effet, quant à la partie de leur esprit par laquelle ils imaginent, les hommes sont *par nature* ennemis les uns des autres, d'autant plus que les *ingenia* de chacun divergent ; la raison, quant à elle, serait seule capable de réaliser la pleine concorde entre les hommes, mais, Spinoza est formel à ce sujet, elle est presque toujours impuissante. Ce n'est donc que le *désir*, qui est l'origine des notions de bien et de mal que tout homme, en tant qu'être fini, nécessairement forge, qui peut suppléer à cette tâche, dans la mesure où la convergence des affects- passifs ou actifs qu'ils soient- qui en découlent (donc la convergence, par exemple, des craintes et des espoirs), n'est au fond que convergence des désirs tout court, la *cupiditas* étant l'un des affects primitifs dont tous les autres ne sont que des modifications, ainsi que l'essence même de l'homme ; or, convergence des désirs veut dire unanimité dans la définition du bien et du mal, du moins *en tant que* notions collectivement opératoires. La convergence des désirs ne peut en outre résulter que d'un travail massif de « mise en commun » des aptitudes, des propriétés des corps : la légitimation immanente du rôle normatif de l'Etat passe donc par la construction d'un sentiment d'appartenance³⁵⁴, qui s'enracine dans un équilibre et un système plus ou moins riche d'échanges d'abord physiques. Or ce rôle normatif, paradoxalement, n'est complètement efficace ou accompli que lorsqu'il lui correspond une marge pour ainsi dire d'« inachèvement » dans le domaine du mental (*libertas judicandi*) : un seul corps, donc, mais « quasi » un seul esprit ;

³⁵² G, III, 270

³⁵³ Cf. TP, V, §2, G, III, 289

³⁵⁴ On pourrait appeler ainsi l'accord affectif de la multitude, ce qui fait que les hommes se sentent, plus ou moins stablement, parties d'un tout.

marge dont l'étendue varie en fonction de la « maturité » des sujets de l'Etat, mais qui ne peut jamais être entièrement supprimée.

Rien d'artificiel en cela, puisque, si les hommes ne conviennent en nature que lorsqu'ils vivent sous la conduite de la raison, il est vrai aussi qu'ils y vivent, quoique minimalement, toujours, même lorsqu'ils sont en proie au plus haut degré aux affects qui sont des passions : la crainte commune (donc, universelle) de la solitude en est la preuve, puisqu'elle exprime dans le langage de la passivité le propre de la raison humaine, à savoir la recherche par l'homme du véritable utile- l'homme- et donc l'aspiration à la communauté et à l'union interhumaine. Sans s'entraider mutuellement, nous apprend le TP, les hommes ne sauraient subsister un seul instant, écrasés par la puissance des causes externes, agressés, même, par les autres animaux (qui, évidemment, à l'état de nature sont bien plus puissants que les hommes, et donc ont le droit de les anéantir : encore une fois, la plus grande puissance de l'homme, qui lui donne le droit d'user des animaux à sa guise et qui lui interdit de les imiter, épouse les contours de la raison et se définit uniquement par rapport à elle) ; dès lors, crainte de la mort (origine de la morale) et crainte de la solitude (origine de la société civile), sur le fond, coïncident. La crainte de la mort, comme nous le dévoile la parabole d'Adam, est le rejeton de cette conscience foncière et première du « mal », autrement dit de la conscience du fait que notre puissance d'agir est continuellement menacée de l'extérieur par une infinité de causes potentielles de tristesse : c'est la cognition de notre fragilité, de la caducité de notre corps qu'une inanité comme l'ingestion d'un fruit peut suffire à détruire ; la crainte de la solitude est la manifestation négative (passive) de la compréhension du fait que la mort, la tristesse, la diminution jusqu'à l'annihilation de la puissance d'agir humaine, n'est évitable qu'en vertu de la communauté humaine ; elle se traduit, positivement et pratiquement, dans le rapport de réciprocité qui recouvre un rapport d'essence, entre homme et société politique : pas d'hommes sans Etat et, d'autre part, pas d'Etat sans hommes.

Ainsi, même pour l'Etat, comme pour tout individu fini de la nature, vaut un principe de distinction axiologique immanent, qui n'est au fond qu'un principe ontologique : un Etat *mauvais* est celui qui réprime sa propre puissance d'agir, autrement dit qui tend à s'autodétruire, en faisant des choses qui ne relèvent pas de son droit et *donc* de sa puissance ou nature d'Etat, telles, par exemple, subjuguier les citoyens, les tenir par la violence et les conduire comme du bétail, en les supprimant en tant qu'hommes, donc en les abêtissant. Qu'il y ait, ou qu'il puisse y avoir, des Etats qui dégénèrent à ce point, presque « contre nature », cela n'est pas contradictoire, tout comme ce n'est pas contradictoire avec la loi ontologique fondamentale de l'effort de chaque chose pour persévérer dans son être qu'un homme puisse se suicider : des causes déterminées rendent raison de ces deux cas ; l'essentiel est que, passé un certain seuil, un individu ne peut plus continuer de « pécher » *ad libitum* contre sa propre nature, autrement dit de diminuer sa propre puissance d'agir, puisqu'il en est détruit.

V. Conclusion : les deux « pactes »

Le fait que, dans l'état de nature (...) tout homme qui n'a pas l'usage de la raison vit sous les lois de l'appétit, en vertu d'un droit souverain de nature, (...) ne contredit-il pas ouvertement le droit divin révélé ? Car, puisque tous, absolument (qu'ils aient ou non l'usage de la raison), sont également tenus par commandement divin d'aimer leur prochain comme eux-mêmes, nous ne pouvons, sans tort [*sine iniuria*], causer de dommage à autrui et vivre selon les seules lois de l'appétit. En vérité (...) l'état de nature (...) est antérieur, par nature et chronologiquement [*natura et tempore*], à la religion. En effet nul ne sait par nature qu'il est tenu à l'obéissance envers Dieu (...). Aussi, ne faut-il pas confondre l'état de nature avec l'état de religion ; il faut le concevoir indépendamment de la religion et de la loi, et par conséquent sans péché ni tort(...) Nous avons conçu l'état de nature comme antérieur au droit divin (...) aussi (...) en raison de la *liberté dans laquelle nous naissons tous*³⁵⁵. Car si les hommes étaient tenus par nature au droit divin, ou si le droit divin était un droit par nature, il eût été superflu que Dieu passe un contrat avec les hommes (...) comme (...) cela a lieu dans la société civile³⁵⁶.

Ce passage du TTP (XVI, §19,G,III,198) présente quelques éléments sibyllins.

Tout d'abord, il semble assimiler la religion à la raison, leur point d'intersection,

³⁵⁵ Nous soulignons.

³⁵⁶ Nous soulignons.

ou de convergence, étant la présence d'une loi positive définissant le péché, ou le tort ; leur adversaire commun étant, en revanche, l'état de nature.

En deuxième lieu, à la fiction du pacte social, assez inadéquate à la pensée politique spinoziste et qui en effet disparaîtra dans le TP, s'ajoute un deuxième pacte³⁵⁷, le pacte avec Dieu, lui aussi ayant une fonction fondatrice, à un niveau ultérieur, de la société. En outre, que nous naissons tous libres, cela est en contradiction manifeste avec le scolie de EIV, 68, où Spinoza affirme que l'hypothèse selon laquelle les hommes naissent libres, et peuvent partant se passer des notions du bien et du mal, est fausse.

Voilà pourtant le sens littéral de ce passage : pour qu'il y ait lieu de parler de société civile, ainsi que d'une loi définissant le bien et le mal, il faut qu'au préalable les hommes se soumettent au droit divin, autrement dit qu'ils « passent un contrat avec Dieu », puisque, par nature, ils sont « indépendants » de la religion et de la loi.

Or, compte tenu du scolie de EIV, 68, et de l'anti-artificialisme du TP, nous sommes amenés à voir dans cette théorie du pacte avec Dieu une sorte de fiction dans la fiction, qui encore une fois sert à mettre en relief la double nature de l'homme en des termes abstraits. Si les hommes ne vivent sous la conduite de la raison qu'en tant que Dieu pense à travers leur entendement, comme nous le rappelle la citation de l'Épître de Jean en exergue au TTP, cette « histoire » du pacte avec Dieu comme fondement du pacte social, pourrait n'être qu'une métaphore, signifiant que l'origine de la société, autrement dit de la vie morale, quoiqu'elle se déploie et se maintienne dans la durée par des mécanismes affectifs pour la plupart passifs, c'est bien la raison, qui symboliquement peut être considérée comme la matière du « pacte » des hommes avec Dieu, au sens particulier que Spinoza confère, dans le chapitre III du TTP, au concept d'élection divine. On peut dire, affirme Spinoza au §3³⁵⁸, que Dieu « élit » tel ou tel individu pour telle ou telle œuvre, au sens où « nul ne fait rien hors de l'ordre prédéterminé de la nature » : autrement dit, chaque

³⁵⁷ L'interlocuteur affiché de la doctrine politique de Spinoza, il est vrai, c'est Hobbes ; il est pourtant opportun de rappeler que les ouvrages de Pufendorf (qui identifie l'origine des sociétés civiles avec deux pactes- pacte de soumission et pacte social- tous les deux pourtant stipulés entre les hommes), sont contemporaines du TTP.

³⁵⁸ G, III, 46

nature est ce qu'elle est en vertu d'un « appel particulier de Dieu ». Or, qu'en est-il de la « nature » humaine de ce point de vue ?

L'« appel » particulier que Dieu adresse aux hommes, et donc, hors de métaphore, la loi définissant le propre de la nature humaine, consiste dans la raison ; cet appel, inscrit dans leurs corps et dans les propriétés communes qu'ils partagent, pousse les hommes à se réunir, en renonçant à cette liberté originelle qui, de fait, n'existe pas, ou, du moins, dont l'existence est incompatible avec celle des hommes : « si le souverain bien de l'homme est commun à tous, cela vient (...) de la nature même de la raison, car cela se déduit de l'essence même de l'homme en tant qu'elle se définit par la raison, et de ce que l'homme ne pourrait ni être ni se concevoir s'il n'avait le pouvoir de jouir de ce souverain bien »³⁵⁹.

En ce sens, qu'un homme soit sage ou ignorant, il ne peut rien faire qui ne soit passible d'être jugé en termes moraux. D'ailleurs, les commentateurs ont souvent remarqué l'embarras de Spinoza à l'égard des fous, ou des enfants, ou des suicides : il ne sait pas quoi en dire, de son aveu même³⁶⁰. La philosophie de Spinoza ne contemple pas, de droit et aussi de fait, la possibilité d'une nature pervertie : ce serait une contradiction, une chimère ; il le dit clairement en répondant à la provocation de Blyenbergh : « *supposons cependant* qu'une telle nature [une nature humaine qui jouit du crime comme si c'était une vertu : une nature, donc, qui jouit de son impuissance] puisse exister ». Or, il est clair que pour Spinoza une telle nature, précisément, ne saurait exister : « celui que ne meut ni raison ni pitié à être secourable aux autres, on a raison de l'appeler inhumain. Car on ne voit pas qu'il ressemble à l'homme »³⁶¹.

La liberté ou état de nature qui « précède », *natura et tempore*, la servitude humaine, condition réelle de tout homme actuellement existant, ne serait donc qu'un point de vue qui comprend l'homme simplement en tant que partie de la nature, ne tenant pas compte de l'appel des corps, qui nécessairement se

³⁵⁹ Cf. EIV,36, sc.

³⁶⁰ Cf. EII, 49, sc. : « (...) ne faut-il pas tenir un tel homme pour un âne plutôt que pour un homme? Je dis que je ne sais pas, pas plus que je ne sais à combien estimer celui qui se fait pendu, ni à combien estimer les enfants, les sots, les fous, etc. »

³⁶¹ Cf. EIV, 50, sc.

composent en vertu de leur *conatus*, c'est-à-dire de leur tendance non seulement à conserver, mais à augmenter leur puissance, et cela de la meilleure des manières possibles, autrement dit, en se composant avec des corps ayant « exactement la même nature ». Cet appel a son corrélatif mental dans la raison en tant que source de la morale, qui, en ce sens, peut bien s'assimiler à la *religio catholica*, la religion universelle dont les *documenta* ne visent que la justice et la charité, et qui épouse parfaitement les contours de la lumière naturelle.

CONCLUSION

« Tout ce que nous désirons de façon honnête se ramène principalement à ces trois objets : connaître les choses par leurs causes premières ; dompter les passions, c'est-à-dire acquérir l'habitude de la vertu ; enfin vivre en sécurité avec un corps sain. Les moyens qui servent directement au premier et au second objet (...) sont contenus dans la nature humaine elle-même ; de sorte que leur acquisition dépend uniquement de notre seule puissance, c'est-à-dire des lois de la nature humaine ; (...) ces dons (...) ont toujours été communs à l'ensemble du genre humain. *Sauf si nous voulons rêver que la nature a jadis produit des genres d'hommes différents.*³⁶² Mais les moyens qui servent à vivre en sécurité et à conserver notre corps sont principalement situés dans les choses externes... »³⁶³.

Il y a, chez Spinoza, une nature humaine, celle-ci étant lisible et traçable dans les propriétés qui rendent le corps de l'homme un corps *moral et social* (qui a besoin d'apaiser la faim comme de chasser la mélancolie). Néanmoins, c'est ce même corps, semble-t-il, qui en même temps fait écran entre nous, les hommes, et le plein accomplissement de notre puissance, laquelle exprime les lois éternelles de la nature humaine et consiste en ces « dons [qui] ont toujours été communs au genre humain ». Ainsi, affirmer que, parmi les hommes, il y a des natures « perverses », ou même « supérieures » (par exemple, les « hommes providentiels » auxquels on a tendance à confier naïvement la santé de l'Etat), revient à oublier l'universalité des lois de la nature, et, plus particulièrement, de celles de la nature humaine ; en un mot, c'est rêver que la nature puisse produire « des genres d'hommes différents ». Il n'en est pas moins vrai, cependant, que les hommes diffèrent entre eux, souvent jusqu'au point d'être des loups plutôt que des dieux les uns pour les autres, et que les morales humaines sont le plus souvent à la fois l'expression et l'instrument de cette *discrepantia*.

Nous avons pourtant essayé d'identifier, à l'intérieur de l'éthique spinoziste, quelque chose comme une morale universelle- d'une universalité relevant non de l'imagination mais de la raison, et donc de la saisie de propriétés corporelles

³⁶² Nous soulignons.

³⁶³ Cf. TTP, III, §5, G, III, 46

communes aux hommes effectivement existantes ; or, pourvu qu'une morale de telle sorte soit réellement en accord avec la pensée spinoziste, son contenu résulte en dernière analyse être extrêmement pauvre : les principes qui constituent la « droite règle de vie » que Spinoza formule tout au long de la quatrième partie de *l'Ethique* touchent de manière prépondérante à la définition des conditions les meilleures pour la vie en commun. Le sage, alors, est très généralement celui qui sait vivre avec ses semblables de la façon la meilleure possible³⁶⁴, selon les circonstances anthropologiques et politiques données³⁶⁵. Il s'agit, donc, d'une morale beaucoup moins riche en contenu que celle (ou celles) issue de l'imagination : la morale imaginaire n'est jamais égale à elle-même, varie en fonction des individus, des peuples, des époques... et donne beaucoup plus de gratifications aux appétits humains que celle qui ruisselle de l'entendement : les hommes sont récalcitrants aux longues chaînes démonstratives, et se font difficilement persuader par ce moyen. D'ailleurs, les choses que nous pouvons imaginer sont de très loin plus nombreuses que celles que nous pouvons comprendre par le seul entendement : l'imagination est source d'une vision du monde qui n'est qu'un récit, une fable, ayant une *trame* narrative qui reproduit l'ordre fortuit des affections du corps, et de chaque corps. Or, de tout cela, l'individu humain ne saurait guère se passer. Mais tout cela est l'effet d'une causalité inadéquate, puisque les notions morales ainsi construites résultent du fait que l'homme est une partie de la nature toute entière, et donc qu'il se conforme à des lois *autres* que celles qui définissent sa propre nature. Le problème qui se pose est donc le suivant : comment accéder à cette nature, comment la rejoindre, noyée comme elle l'est parmi l'infinité de causes externes et extrinsèques qui nous affectent ? Comment disposer du corps pour qu'il ne soit plus une entrave, mais le point d'Archimède pour l'élaboration d'une morale vraiment *adéquate*, autonome ?

³⁶⁴ Puisque « 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 » (EIV, 73).

³⁶⁵ Ainsi, par exemple, s'il vit parmi les ignorants, il devra s'employer, autant que possible, à décliner leurs bienfaits (EIV, 70). Néanmoins, il aura soin de le faire « sans donner l'impression de les mésestimer », parce que « les hommes ont beau être ignorants, ils sont pourtant des hommes » (ibid. sc.).

Le corps, nous avons essayé de le montrer, peut se soustraire à l'ordre commun de la nature - tout en y demeurant soumis dans la durée³⁶⁶- de deux manières ; autrement dit, l'homme peut s'élever de la connaissance inadéquate de son corps singulier (celle qu'il partage avec les animaux et qui rend son idée « isolée »), à la connaissance adéquate du second et du troisième genre. La connaissance rationnelle saisit les propriétés communes à tous les corps humains, sous la forme d'idées générales et adéquates ; celle du troisième genre connaît, à partir de ces propriétés générales, l'essence d'un corps [*huius et illius*] sous l'aspect de la nécessité, soit de l'éternité, en la déduisant de la connaissance adéquate de l'attribut étendue. Or tout entendement humain ayant cette puissance de connaître les choses sous l'aspect de l'éternité, il n'y a un seul homme qui ne vive que sous la conduite de l'imagination, autrement dit dont l'imagination soit « libre » comme celle des bêtes.

Alors, tout ce à quoi un homme s'efforce qui ne vise pas ce qui lui est véritablement utile (à savoir, l'« homme »), relève de ce que Kant appellerait le « pathologique », c'est-à-dire d'une morale hétéro-déterminée : l' *heteros* est ici l'hétérogène par rapport à l'homme, autrement dit à son essence en tant qu'elle produit des effets pouvant se comprendre entièrement par la seule « nature humaine ».

Dès lors, nous avons vu que « faire le bien par crainte du mal » et non pas en vue du bien lui-même, méditer sur la mort plutôt que sur la vie *et alius hujusmodi*, c'est se rater soi-même en tant qu'homme, trahir ou altérer son essence en retenant sa puissance (Adam qui imite les bêtes) au lieu d'œuvrer à son épanouissement. Ce que Spinoza nous enseigne en termes de morale immanente c'est donc, au fond, que l'homme ne doit cesser de s'efforcer d'être homme, de faire en sorte que son *conatus* soit l'expression adéquate de sa puissance, même si (et à plus forte raison parce que) il n'est qu'une partie de la nature, sujet pour cela à d'innombrables hétéro-déterminations qui expriment des puissances autres que la sienne, mais toujours *en comparaison*

³⁶⁶ C'est ce qui arrive à l'homme qui connaît la vraie distance du soleil, son corps tout en continuant à en être affecté comme s'il était à une distance d'environ deux cent pieds de lui... (EII, 35, sc.)

avec la sienne- effort qu'il n'aurait pas la puissance de soutenir seul, sans l'entr'aide de ses semblables.

Et cela ne veut pas dire essayer de s'affirmer dans la nature comme un empire dans un empire, car cette entreprise est ontologiquement vouée à l'échec : en effet, « les causes extérieures nous agitent de nombre de manières et (...), comme les flots de la mer agités par des vents contraires, nous sommes ballotés, ignorant de ce qui nous attend et de notre destin »³⁶⁷. Cela veut dire, au contraire, affirmer jusqu'au bout sa différence de nature, qui n'a rien à voir avec une supériorité en nature de l'homme sur les autres modes finis, ou avec un privilège par lequel il échapperait aux lois naturelles fixes et immuables.

Ainsi, des hommes « brutalisés » (les « méchants » ou les victimes de la « méchanceté »), tout comme des hommes brisés par les exigences délirantes des moralismes et des moralistes, ne sont que des hommes dont la puissance d'agir est réprimée au lieu d'être augmentée : le sage, donc, à savoir celui qui, sous la conduite de la raison, s'efforce par générosité³⁶⁸ de faire que les autres hommes vivent eux aussi sous la conduite de la raison, « se gardera dans les conversations courantes de rapporter les vices des hommes, et il aura soin de ne parler que parcimonieusement de l'impuissance humaine ; amplement, en revanche, de la vertu ou puissance de l'homme »³⁶⁹.

Or, qu'est-ce un homme « brutalisé » ? Dans cette expression, le substantif « homme » peut avoir à la fois le rôle de sujet et d'objet de la « brutalisation » : autrement dit, comme le fait le mélancolique, l'homme, surpris et frappé de tristesse par la cognition accablante de sa faiblesse, peut en arriver à renoncer à l'effort pénible consistant à se considérer comme homme et à agir en conséquence, et de ce fait, se croyant semblable aux bêtes, se mettre à imiter leurs affectes (*se brutaliser*) ; d'autre part, l'homme peut aussi « brutaliser » son semblable, autrement dit cesser de le considérer tel, à savoir, un homme³⁷⁰. Il s'agit là de deux manières, également pernicieuses, de faire défection au précepte de Térence, « *homo sum, nihil humani a me alienum puto* », lequel,

³⁶⁷ Cf. EIII, 59, sc.

³⁶⁸ Ibid.

³⁶⁹ Cf. EIV, App., ch. 25

³⁷⁰ Par exemple, par méséstime (EIII, Déf. Aff. V) ou mépris (EIII, Déf. Aff. XXII), espèce de haine.

dans cet horizon, peut bien valoir aussi pour l'éthique spinoziste, malgré son éloignement sidéral du motif humaniste de la « *dignitas* » humaine. En somme, Spinoza met en garde l'homme de l'attitude à agir en « *heautontimoroumenos* »³⁷¹, en s'érigeant en bourreau et meurtrier de soi-même.

Finalement, Spinoza, bien que nominaliste, refuse avec vigueur de nier le problème de la responsabilité, et corrélativement l'exigence d'une morale.

Il relève, au contraire, le défi moral que le déterminisme lance au philosophe : la puissance de la raison, soit la puissance humaine, est ce qui gage la possibilité d'une morale « rationnelle », expression d'une nécessité humaine avant tout corporelle : dès lors, toute la responsabilité humaine consistera à donner un *corps*, une chair vivante (vie étant synonyme de puissance, et puissance d'efficience), à ces « idéaux », à empêcher qu'ils se figent, par vice d'abstraction, en lettre morte, qu'ils dégénèrent en farce ou, pire, en satire, voire en instruments pour exploiter la passivité de la condition humaine.

L'assomption de la finitude humaine a pour effet donc non pas l'établissement d'un relativisme moral absolu ; la morale, en soi, ancrée dans les corps humains eux-mêmes, constitue une propriété essentielle de la nature humaine, ainsi que le ressort fondamental de la stratégie éthique visant la conversion des passions en actions.

*

Nous aimerions enfin conclure avec les beaux mots sur lesquels se clôt le *Spinoza* d'Alain :

A examiner l'âme humaine et à bien la définir, on trouvera que l'erreur n'est rien et que le méchant n'est qu'esclave. Il faut donc se résigner à la nécessité de Dieu qui consiste en l'inertie des corpuscules. D'où l'on revient, par une fuite en soi-même, à l'Esprit du Fils, qui est tout de grâce. Et enfin à l'esprit tout seul qui est fantaisie et frivolité. A chacun de fêter sa Pentecôte, qui consiste à jouir du bonheur de penser, et à pardonner à Dieu. C'est là l'idée la plus cachée et la plus pacifiante. Repousser de soi le Pascal qui ne cesse d'*importuner Dieu*.
Et soyez heureux.

³⁷¹ C'est justement le titre de la comédie de Térence dont nous venons de citer un vers.

BIBLIOGRAPHIE:

➤ **Œuvres de Spinoza:**

- **Edition de référence:**

Spinoza, *Opera*, Carl Gebhardt, 4 voll., Heidelberg, Carl Winters Universitätsbutchhandlung, 1925

- **Traductions françaises:**

-*Œuvres*, sous la direction de Pierre-François Moreau, Paris, PUF, trois volumes: I, *Premiers Ecrits*, 2011 ; III, *Traité théologico-politique*, 2012 ; V, *Traité politique*, 2015

-*Œuvres*, Traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, GF, 1966

-*Ethique*, Présenté et traduit par Bernard Pautrat, Paris, Seul, 2010

-*Traité de la réforme de l'entendement*, texte, traduction et notes par Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1994

➤ **Commentaires sur Spinoza :**

-Alain, *Spinoza*, Paris, (Gallimard) Editions Mellottée, 1949

-Alquié, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, Editions de La Table Ronde, 2003

-Balibar, Etienne, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1984

-Billecoq, Alain :

Les combats de Spinoza, Paris, Ellipses, 1997

Spinoza ou L' « athée vertueux », Montreuil, Le Temps des Cerises, 2016

-Boss, Gilbert, *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du « Court traité »*, Zürich, Editions du Grand Midi, 1982

-Brochard, Victor, *Le Dieu de Spinoza suivi de L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Editons Manucius, 2013

- Cristofolini, Paolo, *Spinoza. Chemins dans l’Ethique*, Texte traduit par Lorand Gaspar. Appendices traduits par Lorenzo Vinciguerra, Paris, Puf, 1996
- Delbos, Victor :
Le spinozisme, Paris, Vrin, 2005
Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et l’histoire du spinozisme, Lille, Presse de l’Université de Paris-Sorbonne, 1990
- Deleuze, Gilles :
Spinoza et le problème de l’expression, Paris, Les Editions de Minuit, 1968
Spinoza. Philosophie pratique, Paris, Les Editions de Minuit, 1981
- Gueroult, Martial, *Spinoza, II, De l’Ame*, Paris, Aubier, 1974
- Jaquet, Chantal :
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
Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza, Paris, Classiques Garnier, 2015 [1^{ère} édition : Paris, Kimé, 1997]
Spinoza à l’œuvre. Composition des corps et force des idées, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017
- Jaspers, Karl, *Spinoza*, A cura di Gianpaolo Bartoli, Roma, Castelvechchi, 2015
- Macherey, Pierre, *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La quatrième partie : la condition humaine*, Paris, PUF, 1997
- Matheron, Alexandre :
Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza, Paris, Aubier Montaigne, 1971
Individu et communauté chez Spinoza, Paris, Les Editions de Minuit, 1988
- Misrahi, Robert :
Spinoza. Un itinéraire du bonheur par la joie, Paris, J. Grancher Editeur, 1992

Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1998

-Moreau, Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994

-Rensi, Giuseppe, *Spinoza*, A cura di A. Montano, Guerini e Associati, 1993
(En traduction française : Giuseppe Rensi, *Spinoza*, Traduit de l'italien et présenté par Marie-José Tramuta, Paris, Allia, 2014)

-Rousset, Bernard, *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, Paris, Editions Kimé, 2000

-Strauss, Leo, *Le testament de Spinoza*, Textes traduits et annotés par Gérard Almaleh, Albert Baraquin, Mireille Depadt-Ejchenbaum, Paris, Les Editions du Cerf, 1991

-Suhamy, Ariel et Daval, Alia, *Spinoza par les bêtes*, Ollendorff&Desseins, 2008

-Vandewalle, Bernard, *Spinoza et la médecine. Ethique et thérapeutique*, Paris, L'Harmattan, 2011

-Vinciguerra, Lorenzo, *La semiotica di Spinoza*, Pisa, Edizioni ETS, 2012

Zac, Sylvain:

La morale de Spinoza, Paris, PUF, 1972

Essais spinozistes, Paris, Vrin, 1985

-Zourabichvili, François, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002

➤ **Ouvrages collectifs :**

-*Spinoza et la norme*, sous la direction de Jacqueline Lagrée, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002

-*Spinoza. Philosophe de l'amour*, sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005

-*La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy, Paris, Editions Amsterdam, 2008

➤ **Articles et chapitres d'ouvrages collectifs :**

-Brykman, Geneviève, *Spinoza et la séparation entre les hommes*, Source: *Revue de Métaphysique et de Morale* , 78e Année, No. 2 (Avril-Juin 1973), pp. 174-188 Published by: Presses Universitaires de France Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40901437>

-Busson, Henri, *La Fontaine et l'âme des Bêtes*, Source: *Revue d'Histoire littéraire de la France* , 42e Année, No. 1 (1935), pp. 1-32 Published by: Presses Universitaires de France Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40520140>

- Delassus, Eric, *L'éthique narrative selon Paul Ricœur : une passerelle entre l'éthique spinoziste et les éthiques du care*, Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum, vol. 10, n°3, 2015, p. 149-167, URL: <http://id.erudit.org/iderudit/1037655ar>

-Dreyfus-Le Foyer, Camille, *L'imaginaire de la plainte. Spinoza*, in *Théodicées*, Antoine Grandjean (éd.), OLMS, 2010

-Fraise, Jean-Claude, *De l'accord en nature et de l'amitié des sages dans la philosophie de Spinoza*, Source: *Revue de Métaphysique et de Morale* , 79e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1974), pp. 88-98 Published by: Presses Universitaires de France Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40901486>

-Jarrett, Charles, *Spinoza on the relativity of Good and Evil*, in *Spinoza. Methaphysical themes*, Oxford University Press, 2002

-Matheron, Alexandre, *La vie éternelle et le corps selon Spinoza*, Source: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger , T. 184, No. 1, SPINOZA: LA CINQUIÈME PARTIE DE L'ÉTHIQUE (JANVIER-MARS 1994), pp. 27-40
Published by: Presses Universitaires de France Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41100389>

-Pezillo, Lelia, *Rôle et fonction des valeurs à l'origine des sociétés*, Source: Revue de Métaphysique et de Morale , 99e Année, No. 4, SPINOZA : LA QUATRIÈME PARTIE DE L'ÉTHIQUE (Octobre-Décembre 1994), pp. 449-458
Published by: Presses Universitaires de France Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40903354>

- Ramond, Charles, *Un seul accomplissement (hypothèse sur E V, 39)*, Philosophique [En ligne], 1 | 1998, URL : <http://philosophique.revues.org/273> ; DOI : 10.4000/philosophique.273

-Scribano, Emanuela, *La connaissance du Bien et du Mal du Court Traité à l'Éthique*, in *Spinoza transalpin*, sous la direction de Chantal Jaquet et Pierre-François Moreau, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012

-Zaoui, Pierre, « Spinoza : un autre salut par le corps ? », Astérior [En ligne], 3 | 2005, URL : <http://asterion.revues.org/302>

➤ **Instruments de travail :**

-Giancotti-Boscherini, Emilia, *Lexicon spinozanum*, 2 voll., La Haye, Martinus Nijhoff, 1970

- Sur internet:
 - <http://www.ethicadb.org> (Publication hypertextuelle et multi-versions de l'Ethique de Spinoza)
 - <http://hyperspinoza.caute.lautre.net/>
 - <http://spinoza.fr/>

➤ **Autres ouvrages cités :**

-Aristote :

Métaphysique, traduction de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire revue et annotée par Paul Mathias introduction et dossier de Jean-Louis Poirier, Paris, Presses Pocket, 1992

Petits traités d'histoire naturelle, Traduction et présentation par Pierre-Marie Morel, Paris, GF Flammarion, 2000

-Canetti, Elias, *Masse et puissance*, Traduction par Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1966

-Condillac, *Traité des animaux*, Présenté et annoté par Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2004

-Descartes :

Discours de la méthode, Introduction et notes par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1964

Les passions de l'âme, Introduction de Michel Meyer. Présentation et commentaire de Benoît Timmermans, Paris, Le Livre de Poche, 1990

-Gould, Stephen Jay, *La mal-mesure de l'homme*, Traduction par Jaques Chabert et Marcel Blanc, Paris, Odile Jacob, 1997

-Mauss, Marcel, *Les techniques du corps*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950

- Nietzsche, Friedrich, *Par delà le bien et le mal*, Traduit par André Meyer et René Guast. Préface de Daniel Halévy, Hachettes Littératures, 1948
- Pico della Mirandola, *Oratio de dignitate hominis*, A cura di Eugenio Garin, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1994
- Platon :
 - Phédon*, Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut, Paris, GF-Flammarion, 1999
 - Phèdre*, Traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1992
- Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Présentation, commentaires et notes par Gérard Mairet, Paris, Le Livre de Poche, 1992
- Wells, Herbert George, *L'île du docteur Moreau*, Traduit de l'anglais par Henry D. Davaray, Mercure de France, 1905

©Image de couverture : Henri Matisse, *La danse*, 1909

Table des matières :

<u>Introduction</u>	5
----------------------------------	---

Première partie.

Morale imaginaire et morale rationnelle.

Moralisme vs éthique

I. Les combats des mouches et des araignées et les combats de Spinoza.....	12
II. Le paradoxe de la morale spinoziste.....	15
III. Morale ou éthique ?.....	19
IV. Morale rationnelle et morale imaginaire : distinction et ambiguïté.....	27
IV.1. <i>L'exemplar humanae naturae</i> ; les notions de <i>bien</i> et de <i>mal</i>	30
IV.2. <i>L'exemplar</i> avant <i>l'Ethique</i> : le CT et le TRE.....	37
V. Universel et singulier. Existe-t-il une nature humaine?.....	41
VI. Le Christ et Adam. Homme rationnel et homme passionné.....	45
VII. Conclusion.....	51

Deuxième partie.

Corps humain, corps animal et morale

I. Le bien et le mal comme effets d'un « choc » corporel.....	54
II. Qu'est-ce qu'un <i>corps humain</i> ?.....	56
III. La différence en nature: homme et animal.....	60
IV. <i>Bruta sentiunt</i>	64
V. La différence entre les corps: quantité ou qualité?.....	68
VI. Ce que peut un corps, ce que peut le corps humain.....	76
VII. <i>Gaudium sive anima</i>	81
VIII. Vers la communauté humaine. Du présage à l'imitation affective : la lettre 17 à Balling.....	91
IX. Conclusion.....	96

Troisième partie.

Le corps politique

I. Le corps humain <i>sans</i> le corps politique.....	102
II. La morale dans l'Etat.....	105
III. Ce que peut un corps politique.....	111
IV. <i>Una veluti mens, unumque corpus</i>	120
V. Conclusion. Les deux « pactes ».....	124

<u>Conclusion</u>	128
--------------------------------	-----

<u>Bibliographie</u>	133
-----------------------------------	-----

