



HAL
open science

Test OCdHAL-Dumas

Jean Jean

► **To cite this version:**

Jean Jean. Test OCdHAL-Dumas. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. 2024. dumas-04600332

HAL Id: dumas-04600332

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04600332>

Submitted on 4 Jun 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Francis BERNARD

Les conditions de possibilité de la Joie de Spinoza dans l'état civil

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Parcours :

Sous la direction de M. Philippe SALTEL

Année universitaire 2022-2023

Page de garde. Elle doit rester blanche. La numérotation des pages commence ici mais n'est apparente qu'à partir de la page du sommaire.

Voir les conseils d'utilisation à la fin de ce « modèle ».

-> texte ci-dessus à effacer mais ne supprimez pas le saut de section ci-dessous ni les suivants (sauf quand vous effacez toute une rubrique) : ils conditionnent la numérotation des pages et des notes de bas de page (pour visualiser les sauts de sections et sauts de pages, affichez les caractères non imprimables : ¶).



Francis BERNARD

Titre du mémoire

Mémoire de Master 1 ou 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention :

Parcours :

Sous la direction de M. ou Mme Prénom NOM

Année universitaire 20..-20..

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat

Je soussigné(e)..... déclare sur l'honneur :

- être pleinement conscient(e) que le plagiat de documents ou d'une partie d'un document publiés sur toutes formes de support, y compris l'Internet, constitue une violation des droits d'auteur et un délit de contrefaçon, sanctionné, d'une part, par l'article L335-2 du Code de la Propriété intellectuelle et, d'autre part, par l'université ;

- que ce mémoire est inédit et de ma composition, hormis les éléments utilisés pour illustrer mon propos (courtes citations, photographies, illustrations, etc.) pour lesquels je m'engage à citer la source ;

- que mon texte ne viole aucun droit d'auteur, ni celui d'aucune personne et qu'il ne contient aucun propos diffamatoire ;

- que les analyses et les conclusions de ce mémoire n'engagent pas la responsabilité de mon université de soutenance ;

Fait à :

Le :

Signature :

Remerciements

Sommaire

PARTIE 1 - LA JOIE COMME PUISSANCE ETHIQUE	18
CHAPITRE 1 – LA VOLONTE HUMAINE EST DETERMINEE PAR SA NATURE PASSIONNELLE	19
1.1 Le Désir : une définition de la volonté humaine	20
1.2 L’humain exprime sa volonté en agençant ses désirs	22
1.3 Son désir détermine l’humain à être joyeux ou triste	25
CHAPITRE 2 – UNE THEORIE DE LA CONNAISSANCE QUI RESULTE DU DESIR FONDAMENTAL DE L’HUMAIN	29
2.1 Le Désir produit une imagination : le premier genre de connaissance	29
2.2 La Tristesse comme enchainement confus des affections et perceptions humaines	34
2.3 La Joie comme production de relations adéquates entre le Corps et l’Esprit	38
CHAPITRE 3 – L’UNITE DU DESIR : « DIEU OU LA NATURE »	43
3.1 Une physiologie de la puissance : l’humain est dans la Nature	44
3.2 Une théorie de l’identité humaine : le Désir intellectuel	52
3.3 Une théorie de la nature : Dieu ou la Béatitude	57
Titre niveau 3	61
Titre niveau 3	61
Titre niveau 3	61
PARTIE 2 - TITRE NIVEAU 1	62
CHAPITRE 4 – TITRE NIVEAU 2	63
Titre niveau 3	63
Titre niveau 3	63
Titre niveau 3	63
CHAPITRE 5 – TITRE NIVEAU 2	64
Titre niveau 3	64
Titre niveau 3	64
Titre niveau 3	65
CHAPITRE 6 – TITRE NIVEAU 2	66
Titre niveau 3	66
blablabla	66
Titre niveau 3	67
PARTIE 3 - TITRE NIVEAU 1	68
CHAPITRE 7 – TITRE NIVEAU 2	69
Titre niveau 3	69
Titre niveau 3	69
Titre niveau 3	70
CHAPITRE 8 – TITRE NIVEAU 2	71
Titre niveau 3	71
Titre niveau 3	71
Titre niveau 3	72
CHAPITRE 9 – TITRE NIVEAU 2	73
Titre niveau 3	73
Titre niveau 3	73
Titre niveau 3	74

Introduction

À l'origine de mon projet de recherche, je voulais travailler sur la présence de Baruch De Spinoza dans les œuvres de Friedrich Nietzsche (depuis ma licence 3 de philosophie), car je jugeais que cette présence était problématique et soulevait certaines questions pertinentes, autant dans la philosophie de Spinoza que dans celle de Nietzsche. Mais après la rédaction d'un projet personnel de troisième année de licence de philosophie sous forme d'index où j'ai répertorié toutes les occurrences de Spinoza dans les œuvres de Nietzsche, j'ai conclu à l'issue de mon travail que Nietzsche ne critiquait pas réellement les positions de ce dernier, puisqu'il n'a pas fait état selon moi des véritables thèses de son adversaire : il ne pouvait donc les critiquer sans passer à côté des véritables enjeux de la philosophie de Spinoza. Ainsi, j'ai préféré traiter dans mon mémoire de l'originalité du spinozisme, quitte à revoir mon sujet en profondeur plutôt que de relater une bataille des idées parfois malvenue.

Dès lors, Spinoza propose une philosophie remarquable qu'il me tardait d'étudier en détail, et ce à plusieurs titres : en effet, les caractéristiques de l'*Éthique* permettent à celui qui la comprend d'acquérir la vertu même, c'est-à-dire une connaissance dont on jouit à tout instant et qui permet de réprimer les désirs capricieux¹. Il prétend que tout le monde peut jouir de cette connaissance, bien que cela soit difficile autant que rare². La lecture de son œuvre a ainsi éveillé ma curiosité, cela d'autant plus que Spinoza nous éduque par la forme de son discours : l'*Éthique* est à bien des égards une œuvre de démonstration logique, son ossature comprend des propositions et des démonstrations. Selon moi, cette organisation de l'œuvre correspond tout à fait à un travail de problématisation et de mise en perspective des idées qu'est l'exercice du mémoire, et cela m'a conforté dans mon souhait de m'appropriier son contenu pour l'interroger.

Mais la philosophie de Spinoza m'a saisi plus précisément sur la question des affects, car il y a plusieurs types d'affects à la lecture de son œuvre. Nous avons parlé d'un affect produit par une connaissance mais cet affect peut être mauvais pour l'humain, c'est-à-dire qu'il peut être produit par une privation de connaissance qu'enveloppent les idées

¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), Partie V, proposition XLII, p.559, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010. Nous écrirons désormais les différentes parties de l'*Éthique* suivant cette forme : E1 pour partie 1, E2 pour partie 2, E3 pour partie 3, E4 pour partie 4 et E5 pour partie 5.

² Dans le scolie de la même proposition, p. 561.

inadéquates, autrement dit mutilées et confuses³. En effet, cette distinction du bon affect et de son contraire m'a beaucoup influencé dans ma lecture puisque pour déterminer ce qu'est le bon affect, il faut déterminer ce qui n'en est pas un. Aussi, je voyais en Spinoza le moyen de distinguer mes propres erreurs de jugements (mes idées mutilées et confuses donc, produites par certains affects). C'est donc dans la perspective de mieux me comprendre tout en comprenant l'humain que j'ai choisi les ressources de l'*Éthique* comme sujet de mon mémoire : à ce moment de ma réflexion, je fus plus particulièrement intéressé par l'affect de Joie qui est un affect augmentant la liberté de l'humain. En effet, par la définition du *conatus*⁴, l'Esprit humain va toujours s'efforcer de rechercher ce qui lui provoque de la Joie. Et comme dit Spinoza dans la proposition XII de la troisième partie de l'*Éthique* : « l'Esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du Corps ». Ainsi, on va rechercher les idées qui nous provoqueront de la Joie. Or, plus on sait de choses, plus on est capable d'agir dans et sur le monde, et donc, plus on est libre. En plus d'éduquer l'homme en vue de se rendre plus libre donc, Spinoza nous donne les outils pour comprendre nos affects, entre autres la Joie, pour mieux nous connaître (notamment dans la troisième partie de l'*Éthique* intitulée *De l'Origine et de la Nature des Affects*). Par cela, le lecteur de l'*Éthique* comprend sa propre expérience affective et enrichit sa connaissance du monde.

Ce faisant, trois qualités propres à la philosophie de Spinoza ont retenu mon attention : la possibilité de jouir par la connaissance rationnelle, une recherche approfondie de l'auteur sur les *libidines*⁵, et enfin une assimilation de cette jouissance à la liberté de l'homme (« la vertu même »⁶) : l'enjeu de Spinoza dans l'*Éthique*.

Le sujet de mon mémoire étant trouvé, j'ai dû préciser en quel sens je voulais interroger la notion de Joie. Je suis alors parti d'une question : peut-on comprendre l'humain savant comme détenant une Joie et l'humain ignorant comme ne détenant pas la Joie ? Partant, à quelles conditions les affects de Joie peuvent développer la connaissance humaine ? Et pourquoi est-ce que les passions (ou *libidines*) ne sont pas propices à la

³ E2, proposition XXXV, p. 165.

⁴ E3, propositions VI et IX, p. 227 et 229.

⁵ Notion que Bernard Pautrat interroge dans *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011.

⁶ E5, proposition XLII, p. 559.

connaissance ? Le but étant de comprendre les liens de causalité entre les affects positifs et la connaissance rationnelle en me centrant en particulier sur la Joie.

Mais mes questions en appelaient d'autres : mon choix de penser le lien entre affects et connaissance est justifié par le fait que Spinoza semble remettre en question le pouvoir absolu de la raison à tout connaître, c'est-à-dire d'un esprit qui se construit grâce à son interaction avec le monde sans lequel l'homme ne pourrait se connaître. Ainsi, puisque l'humain ne vit pas séparé des autres mais bien en société, s'il persévère dans sa Joie et trouve dans le monde sa liberté, peut-il contribuer à celle des autres ? Et si la société doit aussi être un État et que ces deux concepts ne pourront désigner qu'une seule réalité, comme le dit Étienne Balibar⁷, quel est l'État politique adéquat dans lequel la Joie de l'humain peut naître et persévérer et quels sont ceux qui ne peuvent pas reposer sur la Joie ? Ce sont ces questions qui ont motivées ma recherche au début de ma première année de master, car comprenant que l'individu se trouve au centre de son action éthique, Spinoza ramène la connaissance de l'humain au seul but utile dans sa vie : l'exercice de sa raison pour se rendre libre dans son environnement social et politique.

C'est donc une théorie de la connaissance qui se construit contre le solipsisme cartésien : en effet, l'originalité du concept d'affect chez Spinoza tient dans le fait que l'affect augmente notre pouvoir de connaissance au lieu de le diminuer. Or, dans certaines théories de la connaissance telle que le pouvoir de la conscience chez René Descartes, les affects sont à éliminer : en effet selon lui, c'est parce que le sujet garde ses pensées en lui que son esprit existe nécessairement car il en est le réceptacle. Ainsi, son esprit qui retient ses pensées pose son identité fondamentale, l'humain se définit donc par son esprit. C'est dans les *Méditations Métaphysiques* que Descartes définit l'identité de l'individu comme suit : « *je suis, j'existe* ; est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit »⁸. Ainsi, Descartes pose la distinction fondamentale entre le corps et l'esprit : l'humain, selon lui, pense son identité grâce à son intériorité (son esprit), et puisque cette intériorité ne peut être observable par les autres, il en résulte que rien ne prouve que le corps existe aussi⁹. À la différence de Descartes, Spinoza pense que l'Esprit

⁷ BALIBAR, Etienne, Spinoza et la politique, chapitre 4 : L'« Éthique » : une anthropologie politique, section 1 : La sociabilité, p. 105, Paris, PUF, 2011.

⁸ DESCARTES, René, Méditations métaphysiques, Méditation seconde, De la nature de l'esprit humain ; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps, p. 93, Marie-Frédérique Pellegrin, Paris, Flammarion, 2009.

⁹ « J'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps », Idem.

qui a une idée est forcément l'idée d'un Corps puisque l'idée est obligatoirement l'idée de quelque chose existant en acte, l'idée d'un corps matériel ou vivant. En effet, si ce n'était pas le corps (de tout corps matériel) qui était la chose existante nécessairement en acte, c'est-à-dire la chose étendue, alors l'idée ne pourrait pas être une idée humaine car « si l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est un corps, il ne pourra rien arriver dans ce corps qui ne soit perçu par l'Esprit »¹⁰. Joignant ainsi l'intérieur (*internus*) et l'extérieur (*externus*), le Corps et la Pensée, c'est-à-dire les déterminations des causes extérieures subites par notre Corps et les actions humaines dirigées par la raison, Spinoza montre que « la puissance de l'âme » consiste « en ce qu'il sépare les affects d'avec la pensée d'une cause extérieure »¹¹, mais tout en concourant à une action, c'est-à-dire en produisant quelque effet dans la nature¹² et dans la société. Spinoza pense ainsi à partir des affects et contre une raison autonome séparée du monde ou séparée des affects, et au sein d'une société politique : une *civitas*.

Ce sont les raisons principales qui m'ont poussé à entreprendre un travail de recherche sur le sujet des affects chez Spinoza, et en particulier de l'affect le plus positif chez l'homme, sa Joie. Je voulais ainsi traiter de l'utilité que la Joie peut apporter à la société et à l'État.

Mais alors, une question vient obligatoirement pour qui s'interroge sur la transmission de la Joie dans la société politique : si tous les humains avaient le désir de suivre leur raison, aimeraient-ils tous la même chose ? Or, dans une société où la Joie est le bien rationnel par excellence :

« Le bien auquel aspire pour soi un homme, et qu'il aime, il l'aimera d'un amour plus constant s'il voit que d'autres l'aiment, et par suite, il s'efforcera de faire que les autres l'aiment ; et comme ce bien est commun à tous, et que tous peuvent en jouir, il s'efforcera donc de faire que tous en jouissent, et d'autant plus qu'il jouira plus lui-même de ce bien »¹³.

Ainsi, dans une société où chaque homme vivant sous la conduite de la raison s'attache à se lier d'amitié avec les autres hommes¹⁴, les hommes s'attacheraient-ils à se

¹⁰ E2, proposition XII, p. 121.

¹¹ E5, proposition XX, scolie, p. 529.

¹² E1, proposition XXXVI, p. 81.

¹³ E4, proposition XXXVII, démonstration, p. 415.

¹⁴ Définition de l'Honnêteté dans E4, proposition XXXVII, scolie 1, p. 415.

transmettre leur Joie ? Peut-on dès lors parler de « liens de Joie » ? Si oui, il semble que la démocratie soit le régime politique qui fait « de la raison un principe pratique »¹⁵, car :

« Dans un État démocratique, l'absurde est moins à craindre car il est presque impossible que la majorité des membres d'un tout [...] s'accordent en une absurdité ; cela est peu à craindre en second lieu à cause du fondement et de la fin de la démocratie qui n'est autre [...] que de soustraire les hommes à l'irrationalité du Désir et de les maintenir, autant que possible, dans les limites de la Raison, pour qu'ils vivent dans la concorde et la paix »¹⁶.

La démocratie valorisant donc la raison humaine, la Joie peut-elle se transmettre en son sein ? Et comment cette démocratie peut entretenir ces « liens de Joie », et faire pour que les humains persévèrent dans leur connaissance ?

Ce faisant, dans une première partie, je voudrais interroger le lien entre affect et connaissance pour délimiter les conditions selon lesquelles l'affect peut développer la connaissance. Il est en effet nécessaire de comprendre comment l'humain peut avoir une connaissance si nous voulons ensuite parler de sa Joie. Nous partirons alors de l'affect en tant qu'il est une « Passion de l'âme », dont Spinoza dit qu'elle est « une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie de son Corps, plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela », dans sa définition générale des affects dans la troisième partie de *l'Éthique, De l'Origine et de la Nature des Affects*¹⁷. Cela étant posé, il existe donc des affects qu'on nomme « Passions de l'âme » qui sont des idées confuses du Corps et qui s'affirment pour exister. Or justement, la nature de cette affirmation est problématique car elle engage toujours, par la nature confuse de l'idée, une imagination¹⁸ : or, l'imagination engage toujours une certaine action de l'Esprit, qui exprime « une attention portée sur ce qui arrive plus qu'une production dont l'Esprit serait l'opérateur »¹⁹. Ainsi, nous pouvons répertorier un certain nombre d'idées confuses causées par ces « Passions de l'âme » : l'Ambition, qui est un « Désir excessif de gloire »²⁰ ; la Gourmandise, une attention portée

¹⁵ BALIBAR, Etienne, Spinoza et la politique, chapitre 2 : Le Traité « théologico-politique » : un manifeste démocratique, section 2 : l'État « le plus naturel » : la démocratie, p. 45, Paris, PUF, 2011.

¹⁶ SPINOZA, Baruch, Œuvres complètes, Traité des autorités théologique et politique, trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1955.

¹⁷ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010

¹⁸ Par la définition de l'imagination dans E2, proposition XVII, scolie, p. 143 : « les affections du Corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons des images des choses, quoiqu'elles ne rendent pas les figures des choses ».

¹⁹ ROVERE, Maxime, Spinoza. Méthodes pour exister, chapitre II : Méthodes pour amender nos erreurs, section I : Pourquoi nos pensées sont confuses, p. 48, Paris, CNRS éditions, 2013.

²⁰ E3, définitions des affects, XLIV, p. 343.

sur « le Désir immodéré, ou même l'Amour de manger²¹ ; l'Ivrognerie, portée sur « le Désir immodéré et l'Amour de boire »²² ; ou encore l'Avarice, « le Désir immodéré et l'Amour des richesses »²³. Ainsi, l'imagination se caractérise par un acte de présence : l'Esprit affirme l'existence d'une chose en pensant son idée, en se focalisant sur cette idée au détriment de tout le reste ; c'est-à-dire en contemplant son image dans un premier temps, sous le rapport de l'imagination qui je le rappelle est l'image d'une chose que l'Esprit se représente comme étant en sa présence, selon le scolie de la proposition XVII de la Partie 2 de l'*Éthique*. Alors, nous verrons comment précisément l'Esprit, lorsqu'il imagine, conçoit l'image des choses et quelles sont les idées humaines qui en découlent.

Mais après avoir dit cela, nous ne sommes pas tout à fait débarrassés des Passions. En effet, nous ne pouvons pas démontrer la possibilité d'une connaissance de l'Esprit par un affect joyeux, si auparavant nous n'avons pas nous-même distinguer la Joie active qui « augmente ou aide la puissance d'agir du Corps »²⁴ de la joie feinte ou incomplète, donc passive. Aussi, nous évaluerons les différents niveaux de participation des affects à la connaissance de l'Esprit en fonction de la répartition des Joies et de Tristesses²⁵ dans les affects en tant qu'ils sont des Passions. En effet, Bernard Pautrat souligne que la Lubricité par exemple, portée sur « [l']Amour de s'accoupler aux corps »²⁶ est un mélange de Joie et de Tristesse dans l'action même de coïter : « observons [...] que cette Joie réciproque ancre l'Esprit de chacun dans la contemplation de l'autre, ce qui empêche chacun d'eux [les partenaires amoureux] d'être affecté par un grand nombre d'autres choses extérieures, et donc [cela] pourrait bien [...] se révéler nuisible »²⁷. Cet exemple nous montre que certaines pratiques ou idées qui sont motivées par la Joie au départ (car « il vit (X) qu'elle (Y) convenait tout à fait avec sa nature, et qu'il ne pouvait rien y avoir dans la nature qui pût lui être plus utile qu'elle »²⁸), peuvent s'avérer finalement nuisibles car « est nuisible [...] ce qui rend le Corps [moins apte à pouvoir être affecté de plus de manières], où [...] à

²¹ E3, définitions des affects, XLV, p. 345.

²² E3, définitions des affects, XLVI, p. 345.

²³ E3, définitions des affects, XLVII, p. 345.

²⁴ E3, proposition XII, p. 235.

²⁵ Qui résulte « [du] passage de l'homme d'une plus grande perfection à une moindre » (E3, définitions des affects, III, p. 321).

²⁶ E3, définitions des affects, proposition XLVIII, p. 345.

²⁷ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, chapitre 6 : Aimer et coïter, p. 97, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011.

²⁸ Idem.

affecter les corps extérieurs de plus de manières »²⁹. Par cela, nous démontrerons en quoi l'Esprit développe une idée confuse de ce qu'il contemple et de ce qu'il se représente, se fourvoyant dans une Joie passive ou une Tristesse de l'âme³⁰. Nous interrogerons alors la notion développée par Pautrat, *les libidines*, ainsi que sa thèse (et celle de Spinoza) sur l'impossibilité pour une « Passion de l'âme » de participer activement à la connaissance de l'Esprit.

Enfin, dans le troisième temps de notre réflexion sur le lien entre affect et connaissance, nous expliquerons le cheminement de l'idée inadéquate, née de l'imagination, à l'affect positif et à la connaissance de soi : en effet, Maxime Rovere part du principe que « toute idée rapportée à un Esprit y rencontre une autre déjà là »³¹, autrement dit, nous avons sans cesse des impressions et des idées des choses : il ne nous est donc pas loisible d'envisager l'*Éthique* comme une thérapeutique *a priori* du Corps et de l'Esprit. L'*Éthique* propose au contraire une méthode qui s'incarne dans l'immédiateté de l'expérience vécue : « l'affirmation d'une idée diminue à mesure que d'autres idées s'affirment »³², autrement dit lorsque nous pensons, nos idées suivent déjà l'enchaînement des causes. En cela, l'essence de la pensée constituée des idées des choses, tend à persévérer dans son être selon la démonstration de la proposition IX de la troisième partie de l'*Éthique*³³. Ainsi, l'Esprit prend conscience de cet effort de persévération car il est « nécessairement conscient de soi par l'entremise des idées des affections du Corps »³⁴. Spinoza peut ainsi convertir les idées en affects et pour l'utilité de l'humain, en Joie. Alors, nous déterminerons quelles sont les caractéristiques de cet affect qui participe le plus efficacement à la connaissance humaine, pour qu'enfin nous puissions rendre compte d'un affect de Joie sans Tristesse, un affect qui résulte « [du] passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande »³⁵.

Après avoir constaté les effets de la Joie sur la connaissance de l'humain, il s'agira d'en dessiner les contours politiques dans lesquels cette Joie peut s'affirmer, s'exercer et

²⁹ E4, proposition XXXVIII, p. 421.

³⁰ Cela est aussi valable pour les affects d'Ambition, de Gourmandise, d'Ivrognerie ou d'Avarice, cités plus haut.

³¹ ROVERE, Maxime, Spinoza. Méthodes pour exister, chapitre II : Méthodes pour amender nos erreurs, partie IV : Comment toute idée se comprend comme affect, p. 97, Paris, CNRS éditions, 2013.

³² Ibid, p. 98.

³³ « L'essence de l'Esprit est constituée d'idées adéquates et inadéquates [...] et par suite [...], il s'efforce de persévérer dans son être » (E3, proposition IX, démonstration, p. 229).

³⁴ Ibid, démonstration, p. 229.

³⁵ Définition de la Joie, E3, définitions des affects, II, p. 321.

persévérer dans son être. En effet, il y a pour Spinoza deux conditions préalables à l'affirmation d'un affect de Joie en société : la sécurité des individus et la stabilité des institutions ou « la paix et la sécurité de la vie »³⁶, car :

« Le meilleur État [...] est celui où les hommes vivent dans la concorde, et où la législation nationale est protégée contre toute atteinte. En effet, il est certain que les séditions, les guerres, l'indifférence systématique ou les infractions effectives aux lois sont bien plus imputables aux défauts d'un État donné, qu'à la méchanceté des hommes ».³⁷

Partant, l'État a un rôle essentiel dans la construction et la pérennité de ses lois, et dans sa fonction de créer les conditions de vie adéquates pour préserver la sécurité de tous ; et cela n'est possible que dans un rapport d'équilibre entre l'exercice de l'État et l'activité des individus : ce rapport est d'ailleurs qualifié de « mouvement réciproque entre [ses] parties » par Spinoza dans l'une de ses correspondances avec Henry Oldenburg³⁸. Il faut en effet que les deux opèrent dans le même but : préserver le « corps politique », d'où le nom de la section portant sur cet objectif dans le livre d'Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*³⁹, pour qu'individu et État aient ensemble l'idée de paix et de stabilité, pour qu'ils ne forment plus qu'un seul corps. Or :

« Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appliquent les uns sur les autres [...], de telle sorte qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous diront qu'ils composent tous ensemble un seul corps, autrement dit un Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps »⁴⁰.

Nous verrons alors si ce corps politique réunit toutes les conditions de possibilité permettant l'émergence de la Joie et donc, d'un seul Individu, dépassant toutes les passions tristes des humains.

Mais les conditions de possibilité d'une société joyeuse doivent être posées plus précisément, en cela qu'elles doivent constituer une norme, c'est-à-dire une constitution pour des lois. Et c'est là qu'intervient un type spécifique de régime politique : dans son *Traité politique* (ou *Traité de l'autorité politique* dans la traduction de Roland Caillois),

³⁶ BALIBAR, Etienne, *Spinoza et la politique*, chapitre 3 : Le « Traité politique » : une science de l'État, section 4 : Le « corps politique », pp. 80-81, Paris, PUF, 2011 ; et SPINOZA, Baruch, *Œuvres complètes*, Le Traité de l'autorité politique, chapitre V, section 2, p. 949, trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1955.

³⁷ Idem.

³⁸ SPINOZA, Baruch, *Correspondance*, Lettre 32, p.209, trad. fr. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010.

³⁹ BALIBAR, Etienne, *Spinoza et la politique*, chapitre 3 : Le « Traité politique » : une science de l'État, section 4 : Le « corps politique », p. 78, Paris, PUF, 2011.

⁴⁰ E2, proposition XIII, définition, p. 129.

Spinoza traite du droit vu comme l'étendue de la puissance de la Nature, et il pose la question de celle des individus dans la monarchie et l'aristocratie. En effet, c'est dans le chapitre II, sections 3 et 4 que Spinoza précise son propos sur l'assimilation du droit à la puissance :

« Le droit dont la jouissance appartient à Dieu s'étend sur tout, sans restriction ; d'autre part, ce droit n'exprime rien que la puissance divine, considérée en tant qu'absolument libre ; il s'ensuit que le droit dont jouit, selon la nature, toute réalité naturelle est mesurée par le degré de sa puissance, tant d'exister que d'exercer une action. Car la puissance, grâce à laquelle chacune d'elles existe et exerce une action, n'est autre que la puissance divine absolument libre, elle-même. [...] Ainsi, sous le nom de droit naturel, je désigne les lois ou règles mêmes de la nature, en vertu desquelles tout se déroule dans le monde, c'est-à-dire la puissance de la nature même. Il en résulte que le droit de la nature et, par voie de conséquence, de chaque type de réalité naturelle s'étend jusqu'aux bornes rencontrées par sa puissance. Tout ce qu'un homme quelconque accomplit en vertu des lois de sa nature, il l'accomplit donc d'un plein droit naturel et le droit, dont il jouit activement au sein de la nature, est mesuré par le degré de sa puissance ».⁴¹

Par cela, notre travail fera état des différents « degrés de puissance »⁴² des actions des individus, « en vertu des lois de leur nature »⁴³. En clair, nous constaterons ce « mouvement réciproque entre les parties »⁴⁴ d'un État, si ce rapport d'équilibre entre l'exercice de cet État et l'activité des individus opère au point de ne former plus qu'un seul Individu concourant dans la Joie au droit naturel de chaque constitution (monarchique et aristocratique), exerçant son droit en fonction des « bornes rencontrées par sa puissance »⁴⁵. En clair, il faudra déterminer dans chaque constitution quelle réalité politique produit le plus de connaissance pour tous les Hommes, favorisant ainsi l'effort par lequel chacun persévère dans son être, c'est-à-dire l'effort par lequel chacun réalise son essence actuelle⁴⁶.

Au terme de notre enquête vers la constitution de la Joie, il nous restera enfin à étudier un dernier régime politique : la démocratie. Nous nous interrogerons selon nos propres interprétations de la constitution la plus joyeuse d'après la philosophie politique de Spinoza car il n'a bien entendu pas pu rédiger sa théorie de la démocratie, étant décédé

⁴¹ SPINOZA, Baruch, Œuvres complètes, Le Traité de l'autorité politique, chapitre II, sections 3 et 4, p. 923, trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1955.

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

⁴⁴ SPINOZA, Baruch, Correspondance, Lettre 32, p.209, trad. fr. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010.

⁴⁵ SPINOZA, Baruch, Œuvres complètes, Le Traité de l'autorité politique, chapitre II, sections 3 et 4, p. 923, trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1955.

⁴⁶ Car « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose » (E3, proposition 7, p. 227).

l'année 1677, alors qu'il écrivait le *Traité politique*. Cependant, il n'est pas dit que la démocratie soit le régime parfait pour que naisse et persévère la Joie chez les citoyens, car « il est difficile [...] de soutenir à la fois que toutes les formes d'État existantes sont l'effet de causes naturelles, et que la démocratie est l'État "le plus naturel", celui qui "approche le plus de l'État de Nature" »⁴⁷. En effet, nous avons vu que l'État n'est qu'une réalité naturelle érigée en droit « dont la jouissance appartient à Dieu »⁴⁸. En ce sens, et au terme d'une longue étude, il s'agira de déterminer si la démocratie s'approche le plus de ce par quoi chaque homme révèle sa puissance, au sein d'un pacte social dont seul la « mise en commun des puissances individuelles ou le transfert intégral dont résulte l'obéissance civique »⁴⁹ semble garantir « l'exigence immanente de tout État »⁵⁰. On s'interrogera alors sur le fait que la démocratie puisse offrir aux Hommes le milieu le plus favorable au développement de la raison et de la Joie, simplement pour commencer en reprenant le premier élément conclusif du *Traité des autorités théologique et politique* ; à savoir « il est impossible de priver les individus de la liberté d'exprimer ce qu'ils pensent »⁵¹. Cet élément sera bien sûr interrogé en vertu des notions communes de la raison, parmi bien d'autres caractéristiques de la démocratie (les notions communes sont des idées qui sont plus ou moins générales, suivant qu'elles s'appliquent à tous les corps ou seulement à certains, et cela se trouve confirmé par la proposition XXXIX de la partie 2 de l'*Éthique*⁵²).

Alors, ayant exploré les notions communes de la raison permises par l'État démocratique dans leur expression politique, il nous restera à expliquer en quoi la Joie peut se transmettre par la Générosité en démocratie, car alors, l'humain vivant dans une telle société sera vaillant, c'est-à-dire qu'il s'efforcera de conserver son être sous la seule dictée de la raison⁵³. Et donc, il sera généreux : c'est-à-dire qu'il s'efforcera d'aider les autres

⁴⁷ SPINOZA, Baruch, Œuvres complètes, Le Traité des autorités théologique et politique, trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1955 dans BALIBAR, Etienne, Spinoza et la politique, chapitre 2 : Le Traité « théologico-politique » : un manifeste démocratique, section 2 : l'État « le plus naturel » : la démocratie, p. 45, Paris, PUF, 2011.

⁴⁸ SPINOZA, Baruch, Œuvres complètes, Le Traité de l'autorité politique, chapitre II, sections 3 et 4, p. 923, trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1955.

⁴⁹ BALIBAR, Etienne, Spinoza et la politique, chapitre 2 : Le Traité « théologico-politique » : un manifeste démocratique, section 2 : l'État « le plus naturel » : la démocratie, p. 45, Paris, PUF, 2011.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ SPINOZA, Baruch, Œuvres complètes, Traité des autorités théologique et politique, chapitre XX, p.907, trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1955

⁵² « Ce qui est commun au Corps humain et à certains corps extérieurs par lequel le Corp humain est ordinairement affecté [...] est d'autant dans la partie de chacun de ceux-ci que dans le tout, de cela aussi l'idée sera dans l'Esprit adéquate » (E2, proposition XXXIX, p. 171).

⁵³ E3, proposition LIX, scolie, p. 317.

hommes et de se les lier d'amitié, grâce à la seule dictée de sa raison encore une fois⁵⁴, car c'est ce que sa raison lui commandera de faire. En effet, comme Spinoza l'a dit lui-même : « [de] la société commune des hommes naissent bien plus de commodités que de dommages »⁵⁵. Autrement dit, les hommes sont contraires les uns aux autres en ce sens qu'ils suivent leurs passions⁵⁶. L'intérêt des Hommes est donc de faire société, que chaque Homme trouve sa puissance grâce aux autres, par le scolie de la proposition XVIII de la quatrième partie de l'*Éthique* :

« À l'homme donc, rien de plus utile que l'homme ; il n'est rien de tel, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous ; d'où il suit que les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour tous les autres hommes, et par suite sont justes, de bonne foi et honnêtes »⁵⁷.

Ainsi, l'intérêt de la société pour Spinoza est que chacun concourt à sa propre puissance en obéissant à sa raison, et donc en agissant avec Générosité, car la raison conduit l'humain à vouloir pour lui-même la même chose que pour les autres ; de fait il désire persévérer dans son être avec l'autre, mais il désire aussi que l'autre fasse de même. Nous interrogerons alors la théorie de la Générosité en démocratie dans l'origine de son droit naturel : la recherche commune de puissance qui semble être l'objectif du corps politique démocratique pour que chaque individu qui constitue cette démocratie se transmette la Joie.

Cela étant dit, de nouvelles idées et actions peuvent combler la vie des hommes, des idées et des actions plus libres : en cela, en démocratie, il y aurait une plus libre circulation des idées et de la Joie, ce qui générerait des liens d'affects entre individu, ou au sein même d'un seul Individu. De quelle nature sont alors ces liens ? Dépendent-ils de la libre expression des puissances individuelles ? L'humain, en tant qu'il est libre et généreux, se rapporte à la raison. Or, « le Désir de faire du bien qu'engendre en nous le fait que nous vivons sous la conduite de la raison, [Spinoza] l'appelle Piété »⁵⁸. L'humain

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ E4, proposition XXXV, scolie, p. 411.

⁵⁶ Car « en tant qu'ils sont en proie aux affects qui sont des passions, les hommes peuvent être contraires les uns aux autres » (E4, proposition XXXIV, p. 405).

⁵⁷ E4, proposition XVIII, scolie, p. 387.

⁵⁸ E4, proposition XXXVII, scolie 1, p. 415.

pieux persévère donc dans son être car il vit sous la conduite de la raison, il désire aider les autres humains à faire de même en se liant d'amitié avec eux. Peut-on dire qu'il devient alors plus puissant et si tel est le cas, participe-t-il activement à la connaissance des autres humains, ainsi qu'à leur Joie ? Est-il dépositaire de « liens de Joie », donc ? L'humain pieux, en écoutant sa nature, écouterait Dieu, c'est-à-dire la vertu car « le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et d'autant plus qu'il possédera une plus grande connaissance de Dieu ».⁵⁹ Nous pouvons alors théoriser une vraie religion, c'est-à-dire une religion basée sur la compréhension de la Nature et donc de Dieu, qui consisterait alors en cette « Lumière naturelle commune à tous [...], [qui] ne [consisterait] pas tant dans des actions extérieures que dans la simplicité et la sincérité du cœur »⁶⁰. Ce qui fait dire à Spinoza, et ce qui nous fait dire également « [qu'] en matière religieuse, chacun est souverain »⁶¹. Ainsi, le dernier mouvement de notre propos concernera l'assimilation de cette vraie religion au droit naturel du souverain vu comme l'expression politique de l'ensemble des citoyens, ce qui nous permettra de porter un concept inédit né de notre lecture assidue des œuvres de Spinoza, désigné sous le nom de « liens de Joie », que nous interrogerons sous l'angle de la vraie religion et de « la sincérité du cœur » des humains généreux.

⁵⁹ E4, proposition XXXVII, p. 413.

⁶⁰ SPINOZA, Baruch, Œuvres complètes, Le Traité des autorité théologique et politique, trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1955.

⁶¹ Ibid.

Partie 1

-

La Joie comme puissance éthique

*« Le désir de connaître est la vérité du désir
d'être. »⁶²*

⁶² MATHERON, Alexandre, Individu et communauté chez Spinoza, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, Chapitre 7 : Fondements de la vie raisonnable, p. 253, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

Chapitre 1 – La volonté humaine est déterminée par sa nature passionnelle

Nous devons comprendre comment l'affect est lié à la connaissance, quelles sont les modalités de ce lien, si l'humain sait davantage à mesure qu'il ressent ou qu'il est affecté, et dès lors, de quel affect parle-t-on. Dans notre réflexion, nous supposerons qu'à partir de son imagination, il se représente les choses, c'est-à-dire que l'humain se forme ses idées ou ses pensées à partir d'une volonté qui n'est pas libre, mais au contraire déterminée. En effet, certaines de ses idées ou pensées pourront lui procurer de la Joie, et c'est de cette notion dont il sera question tout au long de notre étude. Il nous appartient donc de bien définir la Joie dans la première partie de notre réflexion. La Joie étant un affect, et les idées qui en découlent étant à la base de la connaissance humaine, nous interrogerons d'abord le lien entre affect et connaissance. Aussi, Spinoza dit que l'essence d'une chose pose nécessairement la chose en acte⁶³ : c'est donc à partir de la reconnaissance de cette essence que nous démontrerons ce qu'est une connaissance rationnelle du monde, c'est-à-dire un moyen pour l'Esprit d'affirmer une chose en acte. Au contraire, les Passions de l'âme l'entravent dans sa liberté, lui conférant ainsi une détermination, c'est-à-dire :

« [Un] affect [qui est] une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie de son Corps [...] et dont la présence détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela ». ⁶⁴

Ainsi, si nous voulons poser rationnellement une définition de la connaissance, il nous faut en premier lieu répondre à cette question : si l'humain est déterminé, pourquoi sa pensée se trouve-t-elle entravée par les « idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses »⁶⁵ ? Autrement dit, se trompe-t-il toujours ? Ne peut-il jamais avoir une idée issue d'un usage libre de la raison ? Et finalement, la connaissance de nos déterminations n'est-elle pas avant tout connaissance d'une caractéristique fondamentale en chacun de nous ? Notre liberté peut-elle être établie à l'aune de cette connaissance fondamentale ?

⁶³ « L'essence d'une chose [est] ce dont la présence pose nécessairement la chose [...] ; ou encore, ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir », dans SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), Partie II, définition II, p. 97, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

⁶⁴ E3, Définition générale des affects, p. 347.

⁶⁵ E2, proposition XXXV, p. 165.

1.1 *Le Désir : une définition de la volonté humaine*

Selon Maxime Rovere dans *Spinoza, Méthodes pour exister*, le désir de l'humain doit être réformé car il est en lutte contre d'autres désirs, de sorte que l'humain désirant vivrait toujours en lutte sous le régime de ses passions⁶⁶. Cette phrase a plusieurs implications : 1) Désir et passions sont liées, en tant que l'un désigne la cause et l'autre sa conséquence. Autrement dit, le Désir produirait des affects en tant qu'ils sont des Passions. 2) Ces Passions sont un problème pour Rovere, car elles doivent être réformées. Arrêtons-nous un instant sur la définition du Désir qu'en donne Spinoza dans l'*Éthique* : « le Désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose ».⁶⁷ Dans cette formule célèbre de l'auteur, nous pouvons constater que l'humain possède des désirs déterminés, et que c'est qu'en tant qu'ils sont déterminés qu'ils produisent un effet dans le réel. Les désirs sont donc Désir en tant que principe premier chez l'humain ou principe ontologique (tiré du grec ancien *ὄν*, ce qui est, et *λόγος*, discours, traité. L'ontologie en philosophie est donc le discours sur ce qui est.) Ainsi, le Désir est la définition de l'humain, c'est-à-dire que nous émettons par notre simple présence dans le monde un désir sur les choses. Pour le dire encore différemment, nous ne pouvons pas ne pas désirer : pour exister, nous devons désirer et si nous ne désirons pas, alors nous n'existons pas (la mort étant la fin de tous désirs). Ainsi, un humain vit et désire des choses : « le Désir est l'essence de l'homme. »⁶⁸. Toute essence étant l'essence d'une chose, « ce sans quoi la chose ne peut ni être, ni se concevoir »⁶⁹, l'humain ressent certains affects et son Désir constitue qui il est ainsi que ce qui est (« *ὄν* »).

Mais alors, qu'est-ce précisément que le Désir ? Et vers quel objet tend-t-il ? Si nous nous référons au désir *Ἔρως*/ *Érōs* de Platon dans *Le Banquet*, le désir est intentionnel, c'est-à-dire qu'il doit obligatoirement être suscité par un objet extérieur à lui⁷⁰. Bien qu'Aristophane dans son mythe des Humains⁷¹ définit *Érōs* comme le désir

⁶⁶ ROVERE, Maxime, *Spinoza. Méthodes pour exister*, Paris, Chapitre IV : Méthodes pour réformer nos imaginations, I. Comment le Désir crée l'illusion des valeurs et des fins, p. 143, CNRS éditions, 2013.

⁶⁷ SPINOZA, Baruch, *Ethique*, Troisième partie, Définitions des Affects, I, p. 319, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ E2, proposition X, scolie, p. 117.

⁷⁰ « N'est-il pas vrai premièrement qu'Érōs porte sur quelque chose [...] ? » PLATON, *Le Banquet*, 201a, Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2016.

⁷¹ *Ibid*, 189c à 191e. Il s'agit du discours d'Aristophane.

ardent d'être uni à une personne particulière, cette attraction se traduisant sexuellement comme puissance de vie ou désir de se reproduire biologiquement ; Aristophane selon Platon considère qu'Érōs met hors de soi, par l'effet qu'un corps extérieur a sur nous (il faut donc être en contact avec ce corps particulier), ou par l'effet que quelque chose a sur nous (il faut donc être en contact avec cette chose hors de nous.) Ainsi, le désir chez le poète comique permet de viser quelque chose d'extérieur à soi : un objet, dirons-nous, qui nous fait quitter un état pour un autre.

Or la définition de l'homme, son « essence actuelle »⁷² qu'est le Désir, reste perfectible pour l'auteur de l'*Éthique*. En effet, l'humain n'est pas parfait en l'état. Nous avons dit en début de partie que Maxime Rovere souhaite réformer les passions, qui sont selon lui « [des] force[s] qui luttent avec certaines, contre d'autres. »⁷³ Rappelons la définition des affects selon Spinoza.

« L'Affect qu'on dit Passion de l'âme est une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie de son Corps, plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la pensée détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela. »⁷⁴

Ainsi, à l'image de l'Aristophane de Platon, pour Spinoza aussi l'affect ou le désir est une force dynamique qui incline notre vouloir vers un objet précis ; une force qui nous fait opérer des choix. L'Esprit de l'humain, c'est-à-dire ses pensées, lorsqu'il pâtit, affirme un Affect qui est une Passion, c'est-à-dire qu'il affirme d'avantage une partie de son Corps qu'une autre. Ainsi, « nos pensées se focalisent sur un objet bien précis, elles expriment une attention sur ce qui arrive plus qu'une production dont l'Esprit serait l'opérateur »⁷⁵. L'Esprit mû par le Désir donc, ou plutôt l'idée que nous avons de la chose que nous désirons, devient alors vouloir ; volonté ; puissance. Or, de quoi le Désir est-il puissance exactement ?

⁷² SPINOZA, Baruch, *Éthique*, Troisième partie, proposition VII, démonstration, p.229, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

⁷³ ROVERE, Maxime, *Spinoza. Méthodes pour exister*, Paris, Chapitre IV : Méthodes pour réformer nos imaginations, I. Comment le Désir crée l'illusion des valeurs et des fins, p. 143, CNRS éditions, 2013.

⁷⁴ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, Troisième partie, définition générale des affects, p. 347, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

⁷⁵ ROVERE, Maxime, *Spinoza. Méthodes pour exister*, Paris, Chapitre II : Méthodes pour amender nos erreurs, I. Pourquoi nos pensées sont confuses, p. 48, CNRS éditions, 2013.

1.2 *L'humain exprime sa volonté en agençant ses désirs*

Parfois, nous pâtissons de la Lubricité et nous devenons lubrique, c'est-à-dire que nous avons « [l']Amour de [nous] accoupler aux [autres] corps »⁷⁶; car notre Esprit est focalisé sur ces autres corps. Parfois, nous pâtissons de l'Ambition et nous nous attachons aux distinctions sociales ou culturelles par exemple, car nous avons le « Désir excessif de gloire »⁷⁷. Parfois encore, nous pâtissons de la Gourmandise, et notre Esprit se focalise sur la nourriture, unique possibilité de la réalisation du Désir dans cet objet en question. En clair, une partie du Corps humain s'affirme au dépend des autres parties, la Lubricité fait tendre le Corps vers un désir primaire, unique possibilité de sa réalisation dans l'accouplement. Il en va de même pour la Gourmandise, que l'estomac d'un corps affirme dans toute son insatiabilité, pour se nourrir ou plutôt se gaver. Ainsi, ce Corps exprime une puissance d'agir, ou une « puissance ou effort par lequel [il] s'efforce de persévérer dans son être » selon la formule de Spinoza dans l'*Éthique*⁷⁸. Mais cette partie d'un corps, qu'elle soit gourmande, ambitieuse ou lubrique⁷⁹, n'en demeure pas moins restreinte dans ses possibilités d'affirmation, car elle ne peut s'affirmer que dans l'Idée que l'Esprit a d'elle, c'est-à-dire dans une idée restreinte qui ne conçoit l'objet que sous sa forme la plus utile pour l'humain à l'instant où il désire. Voilà pourquoi Spinoza parle d'« essence actuelle » qu'est le Désir, car il n'existe pas d'essence définitive que l'humain peut connaître parfaitement : il s'agit donc de définir les idées de cet humain comme étant les « résultats d'une réflexion sur [son] existence [...] ou sur sa condition de chose finie en apprentissage »⁸⁰.

En effet, puisque l'idée s'exprime essentiellement par l'affirmation ou la négation, c'est-à-dire par l'apprentissage des propres goûts et dégoûts de l'humain (ses inclinations personnelles, tout comme un corps n'existe que par le mouvement et le repos) ; une idée se mue en volonté à partir du moment où elle s'imbrique avec les autres idées, lorsqu'elle s'accorde ou non avec les pensées des autres humains. Autrement dit, je vais préférer cette table particulière à cette autre, et par mon désir, j'affirme une volonté d'avoir cette table particulière dans mon salon. Ainsi, l'idée que j'ai d'une table particulière n'exprime rien

⁷⁶ E3, définitions des affects, XLVIII, p. 345.

⁷⁷ Ibid, définition XLIV, p. 343.

⁷⁸ E3, proposition VII, démonstration, p.229.

⁷⁹ Ibid, définitions XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, p.345.

⁸⁰ RENZ, Ursula, *Le bien de l'homme chez Spinoza : vers un existentialisme positif*, Lyon, Astérian, ENS Editions, 2020.

d'autre que mon observation de cette table à un moment donné de mon existence, et l'effet que cette table a eu sur moi, c'est-à-dire l'affection qu'elle a provoqué sur mon corps : car selon le postulat I de la partie III de l'*Ethique : Des Affects*, « le Corps humain peut être affecté de nombre de manières qui augmentent ou diminuent sa puissance d'agir »⁸¹. Ainsi, l'affection que les choses extérieures ont sur nous (comme la table par exemple), réprime ou diminue notre volonté d'agir sur cette chose, selon l'idée que nous nous faisons de notre affection. J'ai donc été affecté par la table de mon salon (la table a « retenu mon attention »), mais j'ai également une idée précise de mon affection (« elle est singulière, elle possède un certain design »). L'idée de mon affection est affect, le Désir « en tant qu'essence de l'homme [est alors] déterminée »⁸² par une affection particulière de mon esprit. Nous constatons alors que la définition de notre début de chapitre prend tout son sens, c'est-à-dire que l'affect né de l'affection de notre corps est « une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps [...] et dont la présence détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela ».⁸³

Ainsi, dès lors que je désire cette table particulière en verre ou celle-ci en bois, pour l'accorder non seulement avec mon salon mais aussi avec tout le mobilier de mon appartement par exemple, alors je mêle l'idée de la table avec sa couleur, son design et nombre de ses autres caractéristiques ; avec l'agencement de cette table dans mon appartement, autrement dit dans un ensemble de choses complexes et donc d'idées de ces choses complexes. À ce moment, je désire une table précise, j'affirme mon désir de la voir présente dans un ensemble plus vaste qu'est mon appartement. En fait, mon Esprit a voulu la table en tant qu'existante à partir de mon idée de la table, qui elle, a été suscitée par mon Désir d'« affirme[r] une force d'exister de [m]on Corps, ou d'une partie de [m]on Corps »⁸⁴, c'est-à-dire par mon affect. Mon affect n'est plus uniquement porté sur un objet, dont son utilité conviendrait à satisfaire mon Désir, car mon idée de la table porte sur plusieurs objets, et donc convoque plusieurs affects. À la manière de Gilles Deleuze dans son *Abécédaire*, nous dirons que « désirer, c'est construire un agencement »⁸⁵.

⁸¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), Troisième partie, postulat I, p. 213, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010

⁸² E3, Définitions des affects, p. 319.

⁸³ E3, Définition générale des affects, p. 347.

⁸⁴ E3, Définition générale des affects, p. 347.

⁸⁵ DELEUZE, Gilles, *L'Abécédaire de GILLES DELEUZE : D comme Désir*, YouTube, France, 18/04/2020.

Autrement dit, on ne désire jamais seulement l'objet de notre désir, mais aussi le paysage inscrit dans cet objet. En prenant l'exemple d'une femme devant une robe, Deleuze souligne l'importance de l'imagination dans le désir. Cette femme ne désire pas la robe en soi, abstraitement, seulement pour ses qualités réelles ou supposées, mais dans une perspective particulière : avec tel bijou, pour telle saison, entre amis ou au travail. Ainsi, le Désir peut recouvrir un ensemble de causes et produire un ensemble d'effets. Autrement dit, d'innombrables objets peuvent me provoquer une affection et l'idée que j'ai de mon affection peut incliner mon vouloir sur d'innombrables objets, de sorte que la réactivation de mon désir par cette affection dépend des circonstances dans lesquelles ce désir a été engendré, à la manière de Bernard Pautrat qui décrit point par point le paysage dans lequel deux amants se sont aimés :

« Cette scène d'Amour [ici, entendre la Lubricité de Spinoza ou le désir « Ἔρως » d'Aristophane dans le Banquet], disons qu'elle ait duré des heures. Ils étaient dans l'alcôve. C'était le jour, ou bien la nuit [...]. On peut considérer que ces circonstances environnent toute la scène d'Amour, de son début jusqu'à sa fin, qu'elles en sont comme le décor, les costumes, les lumières et la bande-son. Et l'action, c'est Z jouissant de Y, maître et possesseur de Y. »⁸⁶

Ainsi, nous savons que nous avons des Passions, et que ces Passions sont suscitées par des objets extérieurs à nous (objets de notre désir). La connaissance de notre nature désirante revient alors à la comprendre comme postulat nécessaire dans la définition de notre être. Notre connaissance est donc ontologique. Notre désir, au moment où nous désirons, est notre essence actuelle et non-définitive, une essence en œuvre dans l'affirmation ou la négation de nos propres idées. Nous avons ainsi esquissé un lien entre affect et connaissance car la connaissance fondamentale de notre être est de pouvoir connaître nos désirs, pour connaître notre essence et donc le Désir.

Mais alors, pourquoi l'humain qui a le pouvoir de se connaître et de connaître ses désirs a-t-il besoin d'être réformé ⁸⁷ ? N'est-il pas parfait comme il est ? Sa connaissance illustre-t-elle une genèse de son désir ? C'est-à-dire un moyen de comprendre comment le désir se manifeste en lui ? Et si, comme le pense Gilles Deleuze, nous n'aimons qu'en fonction d'un certain agencement du désir, quelle est la nature de cet agencement ?

⁸⁶ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Chapitre 6 : Aimer et coïter », p.101, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011.

⁸⁷ Allusion au début de notre partie sur le propos de Maxime Rovere dans Spinoza, *Méthodes pour exister*.

1.3 *Son désir détermine l'humain à être joyeux ou triste*

Avant de vouloir opérer un changement sur nos affects comme le prétend Rovere, afin de réformer le Désir, il s'agit d'en comprendre les interactions ; c'est-à-dire l'agencement des idées de l'Esprit déterminé par les affections du Corps chez un seul individu, pour enfin parler de l'agencement de ces mêmes idées lorsqu'elles affectent plusieurs individus, et donc plusieurs corps. Dans un second temps, il nous faudra dire en quoi une idée mutilée et confuse est une erreur, c'est-à-dire pourquoi elle ne pose pas la chose dans l'existence ; ou bien encore pourquoi elle ne l'admet pas dans l'existence. En somme, sur le mode de l'erreur, il s'agira d'expliquer en quoi « les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plus l'état de notre corps que la nature des corps extérieurs. »⁸⁸ Ainsi, dans son très célèbre commentaire de l'*Éthique*, Alexandre Matheron affirme que nous nous trompons sur la cause de notre plaisir :

« Nous ignorons que l'objet qui, un jour, nous a donné de la joie n'a pu le faire que moyennant un contexte transitoire, où intervenaient à la fois l'état présent de notre corps et une série infinie de causes. »⁸⁹

En reprenant l'exemple de Z qui a rencontré Y et a vécu avec cette personne une « scène d'Amour »⁹⁰, et en supposant que Z est attaché à Y et que réciproquement, Y est attaché à Z, il y aurait donc « une série infinie de causes » qui a suscité cet attachement, ainsi que l'état des corps de Z et de Y. Mais alors, de quelle nature précisément est cet attachement et comment l'esprit et le corps de Z et de Y ont pu s'affecter réciproquement ? Déjà, l'attachement dont on parle ici est la Joie, mais pas n'importe quelle Joie. Il s'agit de la Joie comprise, c'est-à-dire de cette connaissance dont nous parlons depuis que nous prétendons établir un lien entre affect et connaissance, c'est-à-dire l'Amour⁹¹ (nous définirons ce terme dans ce qui suit.) De fait, la Joie est « le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande. »⁹² En cela, il semblerait que la relation supposée

⁸⁸ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, Seconde partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition XVI, corollaire II, p. 139, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

⁸⁹ MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, chapitre 5 : fondement et déploiement de la vie passionnelle, p. 101, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

⁹⁰ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Chapitre 6 : Aimer et coïter », p.100, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011.

⁹¹ Par la définition VI des définitions des affects de la troisième partie de l'*Éthique*, De l'Origine et de la Nature des Affects, SPINOZA, Baruch, *Éthique*, p. 323, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

⁹² *Ibid*, définitions des affects, II, p. 321.

entre Z et Y ait profité aux deux partis, de sorte que chacun a affirmé ses idées positives sur l'autre (il est élégant, elle est plaisante, il ou elle est aimable ; et tant d'autres qualités qui les ont fait s'aimer.) Dès lors, cette Joie a été conçu à partir d'idées sur l'autre, Z a affecté Y d'idées positives, déterminées par son désir pour Y, ce qui a eu pour cause qu'il a affecté l'essence de Y car Y a été déterminé par Z, « par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose »⁹³ : en l'occurrence, si Z a manifesté son intérêt pour Y, Y a pu soit accepter, soit refuser ses avances ; Y a été déterminé dans ses actes et dans ses affects : ainsi, il se peut qu'Y ait affecté Z d'une certaine manière, l'Admiration⁹⁴ ou la Mésestime⁹⁵ par exemple.

Ainsi, le Désir de Z pour Y a provoqué en Z une Joie : il a une idée plus claire de qui il désire (Y), de pourquoi il désire (ses qualités intrinsèques par exemple), de la manière dont il désire (en augmentant sa connaissance de lui-même, donc en étant satisfait de lui par exemple⁹⁶) c'est-à-dire qu'il a une plus grande connaissance sur sa manière d'affecter et d'être affecté, et donc, il sera satisfait de lui-même en cela qu'il aura augmenté sa connaissance du réel (ὄν/ ὄν, onto ; ce qui est complètement achevé, ce qui ne manque de rien⁹⁷). En passant à ce stade plus parfait de connaissance, il a un nouveau statut dans l'être : il est plus puissant. Il se « contemple [donc] lui-même, ainsi que sa puissance d'agir »⁹⁸ avec le sentiment de progrès dans la conscience de son être, de son essence. La Joie est le passage de l'homme d'une moindre perfection, ou d'une essence de soi imparfaite, à une essence de soi plus parfaite ; c'est-à-dire que le Désir de Z sera déterminé à être affecté de plus de causes, et d'autant plus que ces causes seront connues de Z : ainsi, il se comprendra mieux et sera plus joyeux.⁹⁹ Aussi, en plus de sa Joie, Y fait de Z un être amoureux, car « l'Amour est une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »¹⁰⁰, c'est-à-dire que Z a l'idée de Y comme cause de sa Joie, et donc, il l'aimera encore plus.

⁹³ Ibid, I, p. 319.

⁹⁴ Ibid, IV, p. 321.

⁹⁵ Ibid, V, p. 323.

⁹⁶ Ibid, XXV, p. 333.

⁹⁷ Par la sixième définition de la seconde partie de l'Éthique, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, p. 99.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Par la proposition LIII dans E3, p. 303 : « quand l'Esprit se contemple lui-même, ainsi que sa puissance d'agir, il est joyeux, et d'autant plus qu'il s'imagine plus distinctement lui-même ainsi que sa puissance d'agir ». Par cette proposition, une quantité de Joie finie produit une quantité de Joie finie elle-aussi.

¹⁰⁰ Ibid, définitions des affects, VI, p. 323.

Autrement dit la joie de Z sera croissante à mesure que son Amour pour Y sera effectif, c'est-à-dire tout le temps qu'Y l'aimera en retour, Z sera joyeux. Ainsi, Z fera en sorte que l'Amour de Y pour lui perdure, « quand nous aimons une chose semblable à nous, nous nous efforçons, autant que nous pouvons, de faire qu'elle nous aime en retour ».¹⁰¹ Son Amour subira des variations d'affects : tantôt, il imaginera « grand l'affect dont la chose aimée est affectée à son égard », et il se glorifiera¹⁰² ; tantôt il imaginera que « la chose aimée joint à elle-même un autre lien d'Amitié [...] que celui par lequel il la possédait seul »¹⁰³, et alors, il aura l'idée de sa propre Tristesse (une diminution de sa Joie avec l'idée de la personne aimée comme cause de cette diminution)¹⁰⁴ et de l'envie à l'égard de cet autre¹⁰⁵. Nous observons par ce raisonnement que l'humain cherchera tout le temps ce qui est bon pour lui, c'est-à-dire à connaître la Joie qu'il s'efforcera de faire perdurer aussi longtemps que les circonstances de son affect, son paysage émotionnel, perdure en sa présence. En cela, ses jugements positifs sur les choses qui l'affecteront de Joie s'en trouveront renforcés car un tel humain souhaite avant toute autre chose l'accroissement de sa puissance : « nous nous efforçons d'affirmer, de nous et de la chose aimée, tout ce que nous imaginons affecter de Joie nous ou la chose aimée »¹⁰⁶.

Cependant, au-delà du cas particulier de Z et Y, notre Joie n'est pas pure dans le sens où, bien souvent, la connaissance de notre essence est entravée par des idées mutilées et confuses, nées du plaisir excessif et localisé qui résulte de nos passions (en l'occurrence, dans le cas de Z et Y, de l'Amour ou « attachement » dont nous parlions précédemment.) En effet, L'Esprit de Z va vouloir « re-jouir » de Y :

« Seulement, aujourd'hui il veut en re-jouir, de nouveau la posséder, dans les mêmes circonstances exactement. Pourquoi ? parce que chacune des circonstances ayant été vue par Z « en même temps que la chose dont il s'est délecté » s'est trouvée associée à sa Joie, et donc, a été, par accident cause de Joie, comme nous l'avons vu se faire par la Proposition 15 de la [...] Partie III [de l'Éthique]. »¹⁰⁷

¹⁰¹ Ibid, proposition XXXIII, p. 269.

¹⁰² Ibid, proposition XXXIV et sa démonstration, p. 269.

¹⁰³ Ibid, XXXV, p. 271.

¹⁰⁴ Ibid, définitions des affects, III p. 321 et VII p. 325.

¹⁰⁵ Ibid, XXIII, p. 331.

¹⁰⁶ Ibid, proposition XXV, p. 253.

¹⁰⁷ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Chapitre 6 : Aimer et coïter », p.101, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011. Aussi, Pautrat ici cite la proposition qui dit que « n'importe quelle chose peut-être par accident cause de Tristesse ou de Désir », SPINOZA, Baruch, *Éthique (1677)*, Troisième partie, Des Affects, proposition XV, p. 239, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010

Ainsi, imaginons que Z retrouve Y pour un autre rendez-vous, mais cette fois, pas dans les mêmes conditions, pas dans le même paysage. Z sera alors triste, c'est-à-dire que son Désir se portera sur des objets qui ne se trouvent plus à sa disposition : Z voudra peut-être se promener avec Y dans le parc où ils avaient leurs habitudes, il voudra peut-être la voir dans la robe à fleurs qu'elle portait ce jour-là, etc.¹⁰⁸ Ainsi, l'essence de Z se trouvera en retour affecté par l'absence de cette arrière-plan sensitif et remémoratif nécessaire pour restituer l'entièreté de son désir, à la manière de la table qu'on considère pour son agencement dans le paysage de Deleuze : « si donc, [Z] vient à découvrir que manque une de ces circonstances, [il] sera attristé. [En cela], il imaginera quelque chose qui exclut l'existence de Y »¹⁰⁹. En effet son imagination se portera sur ce qui n'est pas, sur ce qui lui manque et c'est dans la mise en rapport de ce qu'il imagine, c'est-à-dire l'objet de son désir, avec l'état présent de son corps que se fondera sa Tristesse. Dit autrement, son idée de l'ensemble des causes qui fondent son Amour pour Z (la couleur des rideaux, la robe à fleurs qu'elle portait ...) sera limitée par son observation empirique des choses (les rideaux ne sont plus les mêmes, elle est habillée différemment), et il en sera profondément affecté : il ressentira une douleur ou un manque, c'est-à-dire une tristesse de l'âme.

Mais alors, comment cette douleur impacte-t-elle la création de nos idées, c'est-à-dire la perception de nos affections ? Nos idées sont-elles toutes intrinsèquement déterminées par les affections de notre corps ?

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Idem.

Chapitre 2 – Une théorie de la connaissance qui résulte du désir fondamental de l’humain

2.1 *Le Désir produit une imagination : le premier genre de connaissance*

Nous avons ainsi pu constater qu’en désirant Y, Z se faisait une idée précise de lui-même ; il était satisfait et éprouvait de la Joie¹¹⁰. Maintenant, alors qu’il est privé d’un certain nombre d’objets de son Désir, il ne réalisera plus son « essence actuelle »¹¹¹ et aura en Haine sa situation présente : c’est-à-dire qu’il liera la cause de sa Tristesse avec « l’idée d’une cause extérieure ».¹¹² Autrement dit, la cause de sa Haine sera sa Tristesse : l’essence de Z se révélera à son Esprit comme inaboutie, contrainte, impuissante ou imparfaite. Et cette Tristesse déterminera l’ordre et l’enchaînement des idées de Z ; autrement dit, des idées qu’il imagine : la chambre, Y, le lit, etc., selon le décor posé par la scène d’Amour entre Z et Y.

En effet, Z interagit dans le monde grâce à son corps qui est affecté par les autres corps. Il a l’idée de son corps et quand il est affecté, il a l’idée de l’effet du corps de l’autre (Y en l’occurrence) sur son propre corps. Autrement dit, il pâtit d’une imagination de son Esprit : c’est-à-dire qu’une idée n’est jamais considérée par Z en soi seule, claire et distincte ; non plus que l’idée de son Esprit ni les idées des affections de son Corps, car aucune de ses idées ne se rapportent à son Esprit seule¹¹³ mais à l’interaction des corps entre eux et à l’imagination de l’Esprit sur ces corps, autrement dit, par l’influence du Corps sur l’Esprit. La définition de l’Affect qu’en donne Spinoza résume bien cela :

« Par Affect, j’entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d’agir de ce Corps, et en même temps, les idées de ces affections »¹¹⁴.

Ainsi, Spinoza définit l’imagination comme suit :

« Les affections du Corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons des images des choses, quoiqu’elles ne rendent pas les

¹¹⁰ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, Troisième partie, définitions des affects, XXV, p. 333, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010

¹¹¹ Ibid, proposition VII et démonstration, p.229.

¹¹² Ibid, définitions des affects, VII, p. 325.

¹¹³ Selon le scolie de la proposition XXVIII, pp. 157-158, de la troisième partie de l’*Éthique*.

¹¹⁴ Ibid, définitions, III, p. 213.

figures des choses. Et quand l'Esprit contemple les corps de cette façon, nous dirons qu'il imagine ». ¹¹⁵

Ainsi, les images des choses sont des idées dont il manque quelque chose pour qu'elles ne soient plus des images, ce sont des idées incomplètes, car ce n'est pas :

« [En tant] que [l'Esprit humain] imagine [qu'il se trompe], mais c'est seulement en tant qu'on le considère manquer d'une idée qui exclue l'existence des choses qu'il imagine avoir en sa présence. » ¹¹⁶

Autrement dit, l'humain a conscience des affections de son corps sur les autres corps et des affections des autres corps sur son corps, mais il ne comprend pas qu'au moment où il est affecté, il pourrait connaître la nature de son affection pour en exclure sa cause et donc l'affection elle-même. Par conséquent, l'humain se forme une idée des autres corps dans son propre corps qui est déterminée par les affections extérieures, c'est-à-dire les choses qui viennent l'affecter. Les rideaux gris au lieu des rouges du rendez-vous amoureux vont être pour Z causes d'un manque, donc d'une affection extérieure, et il imaginera que sans les rideaux rouges, il ne jouira pas de Y de la même manière (c'est-à-dire qu'il n'aura pas autant de Joie pour Y) ; mais au contraire, sa Joie sera mêlée de Tristesse, de cette Tristesse qui fait que Z a une idée de lui-même mutilée et confuse : c'est-à-dire une idée qui consiste en une privation de connaissance ¹¹⁷ puisqu'il n'exclura pas cette cause (les rideaux gris ou rouges) de son affection. Il ne fera pas la séparation entre sa rencontre avec Y et les rideaux. Ce qui fera dire à Bernard Pautrat :

« Ce n'est guère s'avancer que de dire : il sera nécessairement triste. Car par quel miracle l'ordre commun de la nature resservirait-il la même scène, à l'identique ? La même lumière oblique dans les carreaux, la même natte de Y ? [...] À chaque manque, désormais, sa Tristesse, « qui en tant qu'elle concerne l'absence de ce que nous aimons, s'appelle Regret (Desiderium) », comme dit le Scolie de la Proposition 36. » ¹¹⁸

Ainsi, l'humain croit aux images des choses comme étant réelles, il a des affects tristes car il est animé de Regret et est dominé par ses Passions. Il est alors déterminé à affirmer ses idées, « plus grande ou moindre qu'auparavant » ¹¹⁹, c'est-à-dire à affirmer son

¹¹⁵ E2, proposition XVII, scolie, pp. 141-143.

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ E2, proposition XXXV, p. 165.

¹¹⁸ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Chapitre 6 : Aimer et coïter », p.101, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011. Pautrat cite ici la définition du Regret, p. 273, dans la troisième partie de l'Éthique.

¹¹⁹ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, Troisième partie, définition générale des affects, p. 347, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

essence actuelle en omettant une partie de la réalité, et c'est en cela qu'il est impuissant et qu'il doit donc être réformé. C'est ainsi que nous pouvons comprendre la locution latine qu'emploie Spinoza « *libidines coercemus* » (désirs capricieux) dans la proposition XLII de la cinquième partie de l'*Éthique*¹²⁰. Il parle bien du Désir qui est une force d'affirmation du Corps de l'humain, mais sous l'influence capricieuse des affects de son Corps sur son Esprit, en tant que ces affects sont des Passions de l'âme, c'est-à-dire des idées du Corps déterminées par l'environnement ou le paysage de Deleuze (et « dont la présence [de ce paysage] détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela ».¹²¹)

Cet agencement des idées qui suit l'agencement des désirs ou affections du Corps est signifié dans l'*Éthique* par cette formule :

« Aussi longtemps que le Corps humain est [...] affecté, aussi longtemps l'Esprit humain contempera cette affection du corps [...] qui enveloppe [involvit] la nature du corps extérieur. »¹²²

En effet, envelopper dans le langage courant signifie entourer complètement. Or, nous nous formons l'idée de quelque chose tant que cette chose est en notre présence¹²³, et ainsi, nous nous retrouvons dans l'état de jouir ou de pâtir de l'objet de notre désir, en même temps que de ses circonstances : « [*Dans le cas de Z*], en jouissant de Y, [*il*] s'est trouvé jouir, en même temps, de toutes les circonstances, et sa jouissance était jouissance de Y dans ces circonstances. »¹²⁴.

Ainsi, notre désir est nécessairement extensif : il s'étend et entoure complètement les objets sur lesquels il se porte ; et il dépend de cette multiplicité d'objets pour être satisfait dans un plaisir compulsif et identique. Ainsi, lors d'un changement de circonstances, nous pouvons penser à une autre table dans le salon ou des rideaux d'une couleur différente ; le corps de Z qui aura affecté par le passé la table et les rideaux d'une idée positive, car il aura rencontré Y dans ce décor et ce décor lui aura donné de la Joie¹²⁵, le corps de Z sera affecté lorsqu'il rencontrera Y à nouveau, suivant les traces de ces

¹²⁰ E5, p. 559.

¹²¹ E3, définition générale des affects, p. 347.

¹²² E2, proposition XVII et démonstration, p. 139.

¹²³ Idem.

¹²⁴ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Chapitre 6 : Aimer et coïter », p.101, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011.

¹²⁵ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, par les propositions XVI et XVII de la deuxième partie, pp. 137-139, et par la proposition XXXVI de la troisième partie, p. 273, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

affections sur son corps, et imaginera ce deuxième corps (la table ou les rideaux) l'affecter¹²⁶.

Il s'ensuit que l'humain est pris dans l'enchaînement des idées entre elles : il recherchera une affection ou la fuira selon qu'elle lui procure de la Joie ou de la Tristesse¹²⁷. L'humain n'aura quasiment jamais, à part quelque exceptions près, une idée neutre du corps qui l'affecte car il réagira selon la façon dont ce corps va l'affecter, c'est-à-dire s'il augmente ou s'il diminue sa puissance d'agir. Il aura en Amour l'idée de la cause extérieure qui augmentera sa perfection¹²⁸ et il aura en Haine l'idée de la cause extérieure qui diminuera sa puissance¹²⁹. En somme, nous pouvons dire que l'humain se forme des idées et a des appréhensions par rapport aux idées qu'il s'est formé et il va juger les choses bonnes ou mauvaises en fonction de ces idées-là. C'est le « mode « hédoniste »¹³⁰ ou cyrénaïque de l'humain, comme le dit Alexandre Matheron dans son commentaire célèbre *Individu et Communauté chez Spinoza*, car l'humain juge en permanence des choses sous l'emprise de ses Passions. Ses idées sont donc, sous ce rapport, nécessairement inadéquates, « mutilées et confuses »¹³¹. Ainsi, je suis affecté par les corps extérieurs et par l'idée que je me fais de ces corps extérieurs. Par-là, puisque « le Corps humain peut être affecté de nombre de manières qui augmentent ou diminuent sa puissance d'agir [...] »¹³², les affects varient d'état et déterminent le Corps à supporter passivement ces variations. Nous disons alors que l'humain connaît de manière passive, ou déterminée.

Autrement dit, quand il se formule des idées sous ce rapport, il n'est pas libre car il est dans le premier genre de connaissance, régit sous le mode de la connaissance incomplète du corps qui subit ses propres affections : l'imagination.

Mais alors, l'humain peut-il quitter ce mode incomplet de connaissance ? Peut-il se faire une meilleure idée des objets de son Désir ? Enfin, il s'agira de nommer les choses avec plus de précisions : après les exemples entre X et Y, nous formulerons nos idées (en

¹²⁶E2, proposition XVIII, p. 143.

¹²⁷ Selon les propositions XVII et XVIII de E3, pp. 255-259.

¹²⁸ Ibid, définitions des affects, VI, p. 323.

¹²⁹ Ibid, VII, p. 325.

¹³⁰ MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, chapitre 5 : fondement et déploiement de la vie passionnelle, p. 98, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

¹³¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, Deuxième partie, proposition XXXV, p. 165, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

¹³² E3, postulat 1, p. 213.

même temps que leur démonstration) de manière plus adéquate, notamment en arrêtant de parler d'objet de Désir ou de connaissance. En effet, le terme est inadéquat car il implique qu'un objet soit *de facto* extérieur au sujet, à travers l'opposition conceptuelle traditionnelle sujet/objet. Pourtant il n'en est rien, car nous tenterons de comprendre l'objet comme un « Corps » au sein d'un monde physique (à la manière de Spinoza dans la deuxième partie de son *Éthique, De l'Esprit*). Aussi, si nous développons nos idées plus adéquatement, nous atteindrons en pratique une connaissance plus grande sur le sujet de la Joie.

Les questions que nous nous posons alors à cette étape de notre réflexion sont les suivantes : à quelles conditions peut-on parler de Joie ? Puisque la Joie est entravée par la Tristesse et de manière plus large, par le premier genre de connaissance nécessairement passif, existe-il un mode actif de la connaissance ? En effet, c'est en développant notre pensée que nous développerons notre puissance d'agir, notre corps et notre esprit recouvreront alors une plus grande liberté. En quoi consiste alors précisément cette puissance d'agir qui comprend notre liberté de connaître ?

Pour provoquer soi-même des actions joyeuses dans son quotidien et augmenter sa propre perfection, il est important de rappeler que l'humain doit connaître le fondement de ses actions, c'est-à-dire les causes de ses agissements. Mais la majorité des actions de l'humain ignorant des causes de ses propres affections sont provoqués par les Passions de l'âme, que nous avons vu comme étant un mode inadéquat de la connaissance, car l'humain se concentre sur la satisfaction de ses Passions. Les perceptions de son esprit seront donc limitées par ces mêmes affections, et par les moyens qu'il mettra en œuvre pour en jouir : les idées de l'esprit seront alors déterminées des objets et des buts communs : X a en Haine Y car Y a volé un bien matériel à X¹³³, par exemple. Y va alors avoir en Aversion l'acte de voler car il s'en est trouvé par hasard victime¹³⁴, alors que X va craindre que Y puisse un jour récupérer son bien¹³⁵ tandis que Y va espérer le récupérer¹³⁶.

¹³³ « La Haine [étant] une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », E3, dans définitions des affects, VII, p. 325.

¹³⁴ « L'Aversion est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose qui est par accident cause de Joie », Ibid, IX, p. 325.

¹³⁵ Car « la Crainte est une Tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée sur l'issue de laquelle nous avons quelque doute », Ibid, XIII, p. 327.

¹³⁶ « L'Espérance [étant] une Joie inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée sur l'issue de laquelle nous avons quelque doute », Ibid, XII, p. 327.

Ainsi, Crainte, Espoir, Aversion ou Haine¹³⁷ sont des états de la conscience (ou de l'Esprit) produits par une forme dérivée de Tristesse, qui ne peut produire une connaissance complète des objets du monde et de soi-même car :

« L'Esprit, en tant qu'il est attristé, a en cela sa puissance de comprendre, c'est-à-dire d'agir, diminuée ou réprimée ; et par suite, il ne peut y avoir d'affects de Tristesse qui se rapportent à l'Esprit en tant qu'il agit »¹³⁸.

Mais alors, existe-il un désir fondamental de l'humain dans lequel il n'est pas pris dans l'enchaînement exclusif de ses Passions mais au contraire, dans un enchaînement où il se trouve libre de penser ? Autrement dit dans la pleine expression de sa puissance d'agir ? En ce sens, la connaissance rationnelle des objets de nos perceptions mentales n'implique-telle pas forcément un état de Joie, même passager ? En ce sens, quels sont les états joyeux de la conscience et comment se les approprier ? Et pour comprendre cela, comment fonctionne précisément l'Esprit triste ?

2.2 La Tristesse comme enchaînement confus des affections et perceptions humaines

Tout affect déterminé par l'Esprit à être perçu l'est selon un certain enchaînement des idées entre elles car « l'Esprit humain perçoit non seulement les affections du Corps, mais aussi les idées de ces affections »¹³⁹.

En effet, cette proposition se base sur le fait que « tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est nécessairement perçu par l'Esprit humain. »¹⁴⁰. Ainsi, « si l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est un corps, [alors] il ne pourra rien arriver dans ce corps qui ne soit perçu par l'Esprit ».¹⁴¹ En clair, l'idée est toujours l'idée de quelque chose « précis et existant en acte »¹⁴², une chose physique que l'Esprit de l'humain perçoit (il s'en formule une idée). Ainsi, ce qui est objet de l'idée, l'idéat, est nommé « Corps » avec un C majuscule, contrairement au corps avec un c minuscule qui est un corps singulier, car le Corps est ce sans quoi la chose ne peut ni être (par l'Etendue),

¹³⁷ Toutes ces notions sont expliquées dans les définitions des affects VII, IX, XIII, XV et XVII dans SPINOZA, Baruch, *Éthique, Troisième partie, De l'Origine et la nature des affects*, pp. 325-329, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

¹³⁸ Ibid, démonstration de la proposition LIX, p. 317.

¹³⁹ E2, XXII, p. 149.

¹⁴⁰ Ibid, XII, p. 121.

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² Ibid, XIII, p. 121.

ni se concevoir (par la Pensée). Autrement dit, le Corps est nécessairement l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain, selon la proposition XIII de la deuxième partie de l'*Ethique*, De la Nature et l'Origine de l'Esprit, qui précise que « l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps [...] et rien d'autre ».

Ainsi, une idée de l'affection du Corps par l'Esprit consiste à ce que cet Esprit perçoive le Corps qui agit sur lui, l'idée de l'objet qui a provoqué son affection. L'idée de l'affection est donc idée de l'idéat, de son objet, mais également l'idée de l'affection en tant que tel, l'affect :

« Par Affect, j'entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps, les idées de ces affections »¹⁴³.

Ainsi, l'humain ne peut cesser de percevoir ses affections tant qu'elles ne cesseront d'agir sur lui comme des Passions de l'âme, c'est-à-dire comme des influences extérieures sur son propre corps. Ainsi, les idées de ses affections le conditionnent à avoir une certaine image de lui-même, image qui ne correspond qu'à une certaine idée incomplète, inadéquate de ses affects en tant qu'ils sont des Passions. Ces images conditionnent le rapport sujet/objet dans le paysage perceptif du corps affecté. Autrement dit, l'Esprit affecté par le Corps produit une imagination, c'est pourquoi « l'Esprit ne se connaît pas lui-même, si ce n'est en tant qu'il perçoit les idées des affections du Corps »¹⁴⁴.

Ainsi, si l'humain ne se connaît pas, il est en permanence dans la perception des corps qui l'affecte, mais ceci n'est pas une action de son esprit, car Spinoza nous dit bien que l'Esprit qui perçoit « [augmente ou diminue] sa puissance [...] d'agir »¹⁴⁵ mais il n'y a qu'un affect qui augmente la puissance d'agir du corps : la Joie¹⁴⁶. Il y a donc une idée active de la Joie (qui produit une action de l'Esprit) car percevoir la Joie ou percevoir alors que l'Esprit est joyeux est une action. La manière de percevoir expliquée précédemment (l'imagination), ne permet pas une connaissance adéquate des choses « [puisqu'] il ne peut y avoir d'affects de Tristesse qui se rapportent à l'Esprit en tant qu'il agit. »¹⁴⁷ Il n'y a donc pas d'idée active de la Tristesse mais un « passage de l'homme d'une plus grande

¹⁴³ E3, définitions, III, p. 213.

¹⁴⁴ E2, XXIII, p. 151.

¹⁴⁵ E3, démonstration de la proposition LIX, p. 317.

¹⁴⁶ Ibid, définitions des affects, II, p. 321.

¹⁴⁷ E3, démonstration de la proposition LIX, p. 317.

perfection à une moindre »¹⁴⁸ qui produit son état, c'est-à-dire que l'Esprit, selon les mots de Spinoza, « pâtit » lorsqu'il est triste.

L'imagination correspond alors à cette passivité de l'Esprit qui reçoit des informations en tant que manière déterminée de penser. Ainsi, l'Esprit n'est pas l'opérateur de ses pensées sous le régime de l'imagination, il n'en est que le réceptacle car : « quand les images dans le corps se confondent entièrement, l'Esprit aussi imaginera tous les corps confusément sans aucune distinction »¹⁴⁹ : l'ordre et l'enchaînement des idées sous l'imagination suivra de l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps, qui seront eux-mêmes confus. Sous ce rapport, nous pouvons dire que l'humain pâtit de ses affections car il en développe des idées « mutilées et confuses »¹⁵⁰. En effet, comment ne pas être sûr que X, alors qu'il s'était rendu compte du larcin de Y, n'aurait pas mieux fait de demander à Y de lui rendre le bien qu'il lui avait volé ? N'aurait-il pas développé, au lieu de l'Aversion pour le vol de Y, un Penchant pour le dialogue et le pardon ? Car en effet, le Penchant étant « une Joie qu'accompagne l'idée d'une chose qui est par accident cause de Joie »¹⁵¹, X aurait pu s'affecter lui-même d'une plus grande Joie, à mesure qu'il se serait contemplé dans le fait de dialoguer avec Y, et il aurait alors été satisfait de lui¹⁵². Il aurait ainsi été plus joyeux même après avoir subi un vol, le vol n'étant plus la cause directe de sa Tristesse mais au contraire, de sa Joie. N'était-ce pas fondamentalement plus avantageux pour X ?

En effet, « [l]'aspiration au savoir [est] la vérité [du] conatus »¹⁵³. Cette formule d'Alexandre Matheron explique le lien que Spinoza opère dans son *Éthique* entre la vérité épistémologique (le fait de connaître entièrement, sous un rapport adéquat l'objet de l'idée, donc le Corps), et le désir de l'homme à jouir de cet vérité (désir favorisé par la Joie ou au contraire, empêché par la Tristesse). En effet, « l'aspiration au savoir », ce désir de connaître, correspond parfaitement bien à l'expérience de l'humain. Nous sommes tous, à différents niveaux, mus par des désirs multiples mais le désir de connaître est le plus

¹⁴⁸ Ibid, définitions des affects, III, p. 321.

¹⁴⁹ E2, scolie 1 de la proposition XL, p. 173.

¹⁵⁰ Ibid, scolie 2 de la proposition XL, pp. 175-177.

¹⁵¹ E3, définitions des affects, VIII, p. 325.

¹⁵² Ibid, XXV, p. 333 : « la Satisfaction de soi est une Joie née de ce qu'un homme se contemple lui-même ainsi que sa puissance d'agir »,

¹⁵³ MATHERON, Alexandre, Individu et communauté chez Spinoza, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, Chapitre 7 : Fondements de la vie raisonnable, p. 257, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

puissant d'entre tous. En effet, Bernard Pautrat dit dans son *Ethica Sexualis* : « mieux vaut jouir de toutes choses « selon l'esprit », que jouir d'une ou de quelques choses « selon la chair » ». ¹⁵⁴ Il semblerait alors que la Joie serait un affect rationnel puisque le lieu privilégié de la jouissance humaine serait son esprit. Ainsi, « jouir selon l'Esprit » impliquerait la jouissance d'une forme de connaissance, comme Spinoza le définissait déjà à travers son concept de vertu, c'est-à-dire d'une connaissance dont on jouit à tout instant et qui permet de réprimer les désirs capricieux ¹⁵⁵.

Malgré cela, X a eu de l'Aversion pour l'acte de Y, il s'en est trouvé plus triste : il a donc eu moins d'idées et a pu donc moins agir sur la situation pour régler le conflit (la perfection de son corps a été diminué par l'ordre et l'enchaînement de son Aversion à ses autres affections de Tristesses, qui ont elles-mêmes déterminées ses idées). Ainsi, « il ne peut y avoir d'affects [en lui] qui se rapportent à [son] esprit en tant qu'il agit » ¹⁵⁶ car l'ordre et l'enchaînement de ses affects tristes ont dicté ses idées, et donc ont ordonné son comportement à se produire d'une certaine manière, c'est-à-dire selon cet ordre et cet enchaînement. X n'a donc pas choisi lui-même le meilleur comportement à adopter pour récupérer son bien.

Ainsi, tout type d'imagination de l'Esprit est Tristesse. En soi, la Joie peut donc être définie comme une augmentation de « [la] puissance de comprendre [ses propres affects, puissance de s'auto-affecter et donc, de s'autodéterminer], c'est-à-dire d'agir » ¹⁵⁷, et les affects de Haine, d'Aversion ou de Crainte sont, selon les définitions que nous en avons donné, des formes dérivées de la Tristesse en tant que ces affects empêchent la pleine utilisation de cette puissance de Joie.

Ainsi, comment l'Esprit de l'humain peut-il quitter le régime de l'imagination qui enchaîne confusément ses idées ? Peut-il seulement se soustraire à ce régime, c'est-à-dire ne plus pâtir de la Tristesse mais au contraire, jouir de la Joie ? Et puisqu'une idée plus juste de l'affection dans l'esprit humain consiste à ce que l'esprit perçoive la cause de l'affection du corps (en l'occurrence, l'Aversion comme cause de tant d'autres Tristesses

¹⁵⁴ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis*. Spinoza et l'amour, Chapitre 9 : Une confirmation pour le *Court Traité*, p. 257, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011

¹⁵⁵ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), Partie V, proposition XLII, p.559, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

¹⁵⁶ E3, démonstration de la proposition LIX, p. 317.

¹⁵⁷ Ibid, démonstration de la proposition LIX, p. 317.

dans notre exemple), et que nous avons dit que cette cause était le Corps, existe-il un Corps plus puissant que la Tristesse, c'est-à-dire un objet de la Pensée qui favoriserait la Joie de l'Esprit ?

2.3 *La Joie comme production de relations adéquates entre le Corps et l'Esprit*

Il existe une manière de penser sous laquelle on peut percevoir les affections du Corps. Il s'agit de l'Esprit qui pense, qui s'exprime à travers les pensées singulières humaines. L'Esprit est donc la capacité mentale, cognitive sous laquelle les humains se font des idées des choses (perceptions) et des idées des affections de leurs corps (affects).¹⁵⁸ Chaque être humain a donc un esprit, qui a en outre la capacité de percevoir les affections du Corps : ainsi, l'humain sait qu'il perçoit quand il se fait des idées des choses ou des affections, et il sait qu'il perçoit ces affections comme étant des affects, donc il a l'idée de l'idée de son corps (son esprit perçoit sa perception)¹⁵⁹. Cependant, si toutes les affections du Corps peuvent être perçues grâce aux idées que l'humain s'en fait, c'est qu'il y a une unité dans l'Esprit, qui permet à tous les humains de percevoir leurs affections d'une seule manière (ainsi qu'une unité dans le Corps, car si tous les humains peuvent percevoir leurs affections de la même manière, c'est que leurs corps sont affectés partout de la même manière).

Ainsi, l'affect désigne chez Spinoza la détermination qu'une chose du paysage perceptif a sur le Corps qui est affecté, ainsi que l'idée que l'Esprit a de cette affection. En cela, il y a deux régimes de détermination qui se rejoignent en une unité : le Corps et l'Esprit appartiennent tous deux à la même organisation physique et psychique qu'est l'humain. En ce sens :

« Il n'y a aucune raison d'opposer la simplicité de l'âme à la complexité du corps, puisque c'est la même forme d'unité, le même rapport entre des parties et un tout, qui constitue l'organisation de l'un comme de l'autre [...]. »¹⁶⁰

¹⁵⁸ En effet, « nous ne sentons ni ne percevons d'autres choses singulières que les corps et les manières de penser » dans E2, axiomes, V, p. 101.

¹⁵⁹ Ces idées ou concepts sont par ailleurs incomplets car « les idées des affections du Corps humain, en tant qu'elles se rapportent seulement à l'Esprit humain, ne sont pas claires et distinctes, mais confuses », E2, XXVIII, p. 157.

¹⁶⁰ MACHEREY, Pierre, Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale, chapitre 3 : La connaissance immédiate. Propositions 14 à 31, p. 170, Paris, PUF, 1994.

Alors, la proposition XIV de la deuxième partie de l'*Éthique, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit*, résume parfaitement bien la thèse du parallélisme du Corps et de l'Esprit (nommée ainsi d'après les commentateurs) : « l'Esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son Corps peut être disposé d'un plus grand nombre de manières »¹⁶¹. En d'autres termes, nous interagissons avec ce que nous percevons sous l'effet de notre corps, puis nous pensons ce qui l'a affecté et nous en avons des idées. En termes plus techniques, nous dirons que :

« [L'interaction se résume aux] affections du corps [avec les autres corps] et [nous pensons lorsque nous formulons des] idées de ces affections [affects] que forme l'âme lorsqu'elle perçoit les affections du corps. »¹⁶²

Mais nous aspirons avant tout à nous comprendre nous-même, et à comprendre les autres, puis à comprendre que ce que l'on imagine fondamentalement « autre » comme une partie de nous-même, et nous-mêmes, comme la partie d'un tout : en effet, rappelons que le Désir est bien plus qu'une aspiration, mais une volition, un appétit : un désir au sens commun du terme donc, animé par une affection particulière « en tant qu'on la conçoit déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose ».¹⁶³ Or, nous avons établis que l'affection était une détermination de notre Esprit à penser ceci plutôt que cela par suite d'une affection réciproque du Corps. Or « [le] Désir [constitue] tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme, lesquels varient en fonction des variations de l'état d'un même homme »¹⁶⁴, et nous savons que beaucoup d'hommes ont des variations d'affections si excessives (le cas de X envers son amant Y dans le chapitre 1 de notre raisonnement par exemple), « [qu']il n'est pas rare de les voir tellement opposés entre eux que [ceux-là], tiraillé[s] dans des sens divers[es], ne sache[nt] où se tourner ».¹⁶⁵ Il est alors tout à fait envisageable qu'après avoir compris les effets des affections de notre esprit sur notre corps, nous voulions en comprendre les interactions ou les relations pour prédire les bonnes affections qui engendrent les bonnes idées ; ainsi que pour bannir les mauvaises affections qui n'engendrent que confusion de l'Esprit.

¹⁶¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, Seconde partie, XIV, p. 135, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

¹⁶² MACHÉREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, chapitre 3 : La connaissance immédiate. Propositions 14 à 31, p. 170, Paris, PUF, 1994.

¹⁶³ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, Troisième partie, définitions des affects, I, p. 319, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 321.

¹⁶⁵ *Idem*.

Ainsi, une connaissance de ce type délivre généralement une forme de vérité empirique : nous savons que nous désirons lorsque nous le désirons, et nous connaissons adéquatement ce que nous voulons désirer. Ainsi, nous savons que nous ne désirons plus ce que jadis, nous imaginions, et nous savons que nous ne souhaitons plus, ni l'imaginer, ni le désirer.

Or, comme Spinoza nous le dit dans les définitions des affects « la Joie est le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande »¹⁶⁶. C'est en effet par la connaissance des relations adéquates entre les affections et les idées de ces affections que l'humain sera joyeux, car son esprit agira en fonction des idées qu'il se sera lui-même formulé, en connaissant adéquatement la cause et son effet. Cette connaissance nouvelle provoquera en lui certains affects. Et cette connaissance est la plus avantageuse pour l'humain, c'est-à-dire la plus utile car « mieux vaut jouir de toutes choses « selon l'esprit », que jouir d'une ou de quelques choses « selon la chair » »¹⁶⁷, selon Bernard Pautrat dans son *Ethica Sexualis*. Pautrat recommande en effet la jouissance de l'esprit car il part d'un constat logique : « un Désir qui naît de la raison ne peut être excessif »¹⁶⁸ car nous avons vu que les désirs excessifs répugnent la raison, pour privilégier le mode instantané de la jouissance cyrénaïque, car l'idée que nous avons de la chose que nous désirons devient vouloir ; volonté ; puissance mais cette puissance est empêchée, cette volonté est endiguée par une partie du corps qui l'obsède complètement : la Lubricité est l'état de l'Esprit lorsqu'il est obsédé par « l'Amour de s'accoupler aux corps »¹⁶⁹ par exemple. Il en est de même pour la Gourmandise, l'état de l'Esprit obsédé par « le Désir immodéré [...] de manger »¹⁷⁰. Ainsi, les désirs de la raison ne peuvent être excessifs en cela qu'ils ne se complaisent pas immodérément dans la satisfaction d'une seule partie du Corps, car précisément, une bonne utilisation de la raison consiste en ce que l'Esprit perçoit les relations adéquates entre le Corps (la partie d'un monde physique cohérent, régi par des séries de cause à effet), et l'idée que cet Esprit s'en fait (la perception de cette partie au sein d'un tout structuré par ses interactions).

¹⁶⁶ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, Troisième partie, définitions des affects, II, p. 321, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

¹⁶⁷ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis*. Spinoza et l'amour, Chapitre 9 : Une confirmation pour le *Court Traité*, p. 257, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011

¹⁶⁸ E4, proposition LXI, p. 457.

¹⁶⁹ E3, définitions des affects, XLVIII, p. 345.

¹⁷⁰ Ibid, XLV, p. 345.

Alors, il semblerait que la Joie serait l'affect rationnel privilégié de la connaissance adéquate des relations entre le Corps et l'Esprit, puisque le lieu privilégié de la jouissance humaine serait son esprit, et que cette jouissance augmenterait la capacité de son corps à agir sur le monde, à bénéficier d'une « plus grande perfection »¹⁷¹. En effet, pour reprendre notre exemple de X qui a su le vol de son bien par Y dans ce chapitre, X saura dès lors comment agir pour non seulement récupérer son bien, mais également ne pas le vouloir au prix de nombreuses Tristesses : privilégier la compréhension des motivations de Y pour lui donner une raison de ne pas recommencer par exemple. Ainsi, la Joie amène comme nous l'avons dit à une plus grande Satisfaction de soi car l'Esprit joyeux contempera l'augmentation de sa puissance d'agir¹⁷². Or « la Satisfaction de soi peut naître de la raison, et seule la satisfaction qui naît de la raison est la plus haute qu'il puisse y avoir ».¹⁷³

Ainsi, « jouir selon l'Esprit » impliquerait la jouissance d'une forme de connaissance, comme Spinoza le définissait déjà à travers son concept de vertu, c'est-à-dire d'une connaissance dont on jouit à tout instant et qui permet de réprimer les désirs capricieux¹⁷⁴ (la Lubricité, par exemple, est un désir capricieux car c'est l'effet d'une jouissance immédiate d'une partie d'un corps). Or, cette connaissance ne pourrait s'accomplir que dans la Joie suprême de l'Esprit, qui délivrerait une forme de vérité sur notre affectivité, c'est-à-dire sur nos désirs ou nos appétits : nous voulons jouir de nombreuses fois de nombreux Corps différents, et ces Corps, nous les voulons en relation avec les autres Corps pour jouir également de ces autres Corps. Nous unifions alors nos désirs, car sous le régime de la connaissance relationnel des choses, nous percevons les propriétés adéquates des Corps et nous nous en faisons des idées adéquates « et cette manière-là, [Spinoza] l'appelle raison et connaissance du deuxième genre »¹⁷⁵, par opposition à la connaissance du premier genre qu'est l'imagination.

Ainsi, la vérité de la connaissance humaine sur nos affections se trouve ici assimilée à une connaissance des relations et non plus seulement une connaissance des effets des affections sur notre esprit. Ce qui fait dire à Maxime Rovere que :

¹⁷¹ E3, définitions des affects, II, p. 321.

¹⁷² Car « la Satisfaction de soi est une Joie née de ce qu'un homme se contemple lui-même ainsi que sa puissance d'agir », Ibid, XXV, p. 333.

¹⁷³ E4, proposition LII, p. 441.

¹⁷⁴ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), Partie V, proposition XLII, p.559, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

¹⁷⁵ E2, scolie II de la proposition XL, p. 177.

« Toute déduction n'est valide qu'à se fonder sur une mise en rapport. Or, c'est précisément comme cela que fonctionne la causalité. Il s'agit d'un rapport entre cause et effet. »¹⁷⁶

Alors, nous pouvons dire que les bons « rapports entre cause et effet » sont les procédés d'affection du corps et de perception de l'Esprit qui permettent de lier l'effet (l'idée) à sa cause (le Corps), c'est-à-dire la Joie de l'Esprit à l'enchaînement adéquat qui la produit. Les affections du Corps qui permettent cette relation suivraient un certain ordre et enchaînement des idées dans un ensemble causal et cohérent, l'humain joyeux en déduirait alors une connaissance adéquate du Corps perçu avec l'idée de ses propriétés intrinsèques, et non pas les propriétés imaginées du Corps affecté, et il désirerait cette connaissance d'une volonté supérieure et incomparable aux appétits charnels, puisque l'origine des désirs humains serait l'Esprit et non plus le Corps et qu'en cela, l'Esprit rechercherait de plus grands biens que lorsque le Corps est affecté : en effet, « sous la conduite de la raison, nous recherchons de deux biens le plus grand, et de deux maux le moindre ».¹⁷⁷

Ainsi, puisque l'idée n'est qu'idée d'un Corps, et que nous nous sommes décentrés du point de vue de l'Esprit passionné pour privilégier la perception adéquate de l'Esprit raisonné (ou joyeux, c'est la même chose), quelle est la partie de l'ensemble qui puisse encore provoquer de la Joie à l'Esprit ? Puisque toutes limites appliquées par l'Esprit sur le monde physique l'empêchent de penser la globalité, et donc à créer une Joie non mélangé à de la Tristesse, ne faut-il pas plutôt jouir selon l'Esprit de l'ensemble des parties du monde réunifié en ce tout qui affecte les Corps et qui donne à l'Esprit la faculté de percevoir ? Mais quel est donc cet ensemble et permet-il à l'Esprit de l'humain joyeux de jouir en tout instant, sans aucune Tristesse, c'est-à-dire en « réprim[ant] [s]es désirs capricieux »¹⁷⁸ ?

¹⁷⁶ ROVERE, Maxime, Spinoza. Méthodes pour exister, Paris, Chapitre premier : La possibilité d'une éthique, II. Comment les causes déterminent les possibles, p. 19, CNRS éditions, 2013.

¹⁷⁷ SPINOZA, Baruch, Éthique (1677), Quatrième partie, De la servitude humaine, proposition LXXV, p. 463, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

¹⁷⁸ E5, proposition XLII, p. 559.

Chapitre 3 – L'unité du Désir : « Dieu ou la nature »

Le Corps et l'Esprit sont liés, d'un lien qui les rendent dépendants l'un de l'autre. Ils agissent ensemble sur la production d'une connaissance adéquate par leurs interactions réciproques et équilibrées : ni l'Esprit, ni le Corps ne déterminent l'autre plus que de raison, car il en est ainsi des « choses communes [...] qui ne peuvent se concevoir qu'adéquatement. »¹⁷⁹ Mais alors, si nous imaginons quelque chose dont nous n'avons rien en commun, c'est-à-dire aucune caractéristique commune avec les lois physiques, rationnelles de notre monde, nous n'en aurons pas une idée adéquate. L'idée du cercle carré en est une bonne illustration, nous ne pouvons ni l'imaginer, ni le définir car un cercle carré réunit deux définitions contraires : le carré est une forme géométrique qui a quatre angles droits, sa définition ne peut alors rentrer en adéquation avec celle du cercle, c'est-à-dire celle d'une courbe plane fermée dont tous les points sont à égale distance du centre. En effet, nous ne pouvons concevoir dans notre esprit une surface courbe avec quatre angles droits !¹⁸⁰ Alors, cette idée sera nécessairement inadéquate, mutilée, confuse. Autrement dit, elle lui manque quelque chose pour exister, il lui manque une définition qui ne se contredit pas dans les termes : une essence : « ce dont la présence pose nécessairement la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être, ni se concevoir ». ¹⁸¹ L'essence du cercle carré est donc empêchée par sa contradiction interne. Alors, à l'inverse, existe-il un Corps et un Esprit capables de réunir un ensemble de définitions non-contradictoires ? En effet, tel est l'enjeu de la connaissance, connaître l'ensemble des phénomènes du monde, c'est-à-dire l'ensemble des manières dont une chose (un fait du monde physique - objet ou action, psychique - idée ou émotion, ou social - produit d'interactions sociales) se manifeste à notre sensibilité, c'est-à-dire à notre affectivité. Et puis, de cette affectivité humaine (affection du Corps de l'humain dans son interaction avec le monde), il en résulte des idées dans son Esprit. Puisque le plus grand bien peut être conçu à partir de l'idée que l'humain s'en fait, car « sous la conduite de la raison, nous recherchons [...] le plus grand [bien] »¹⁸², il appert que l'Esprit sous la conduite de la raison, cherche ce qui lui est le plus avantageux (c'est-à-dire son propre bien

¹⁷⁹ E2, proposition XXXVIII, p. 169.

¹⁸⁰ L'exemple du cercle carré se trouve dans la démonstration de la proposition XI, Première Partie de l'Éthique, De Dieu, p. 31 : « À toute chose, on doit assigner une cause ou raison, tant du fait qu'elle existe que du fait qu'elle n'existe pas. [...] Par ex., la raison qui fait qu'il n'existe pas de cercle carré, sa nature même l'indique : c'est parce qu'elle enveloppe contradiction. »

¹⁸¹ E2, définitions, II, p. 97.

¹⁸² E4, proposition LXXV, p. 463.

car « par bien, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être le plus utile »¹⁸³). Mais alors, quel est le bien le plus utile à l'homme ? La connaissance adéquate, et donc par extension, la Joie de l'Esprit, serait-elle augmentée par un type précis de Corps et d'idées ?

3.1 *Une physiologie de la puissance : l'humain est dans la Nature*

Le Corps et l'Esprit liés entre eux ne peuvent percevoir et concevoir un cercle carré. Mais qu'en est-il des objets de notre monde ? Nous ne pouvons concevoir dans notre esprit et donc percevoir dans le monde que ce qui existe, comme démontré plus tôt à partir de l'idée de Joie : c'est-à-dire ce qui possède une essence, ce dont on peut avoir l'idée adéquate. L'Esprit ne peut alors percevoir que ce qui lui est commun, car « les choses qui sont communes à tout, et sont autant dans la partie que dans le tout, ne peuvent se concevoir qu'adéquatement »¹⁸⁴. Mais quelles sont les choses concevables par le « tout » ? Et en quoi consiste ce « tout » ?

Il s'agit potentiellement des deux manières par lesquelles nous pensons et sommes affectés : les affects du Corps et les idées de l'Esprit. L'affect du Corps, en effet, est une certaine idée de l'Esprit car « par Affect, j'entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections »¹⁸⁵. Il s'agirait alors de l'Esprit et du Corps, deux manières de connaître, deux manières d'appréhender le monde, de faire fructifier sa puissance d'agir et finalement, deux causes indispensables de la puissance : l'augmentation de la puissance d'agir du Corps dépend de la perception adéquate de l'Esprit qui perçoit ce Corps, pour déterminer l'idée adéquate de sa puissance.

En effet, la puissance d'agir se définit comme suit : l'humain est pris dans l'enchaînement des idées entre elles, puisqu'il possède un corps et qu'il interagit dans le monde grâce à ce corps qui est affecté par les autres corps, et qu'il a l'idée des affections de ces autres corps sur son propre corps. Les corps extérieurs qui l'affecteront et par là augmenteront sa puissance d'agir lui donneront de la Joie et les corps extérieurs qui diminueront sa puissance d'agir lui provoqueront de la Tristesse¹⁸⁶. L'augmentation de la

¹⁸³ Ibid, définitions, I, p. 359.

¹⁸⁴ E2, proposition XXXVIII, p. 169.

¹⁸⁵ E3, définitions, III, p. 213.

¹⁸⁶ Comme expliqué dans la deuxième partie du chapitre 1 de notre raisonnement.

puissance d'agir de l'humain correspond à cette Joie suscitée par l'interaction de son corps avec les corps extérieurs, quand son esprit perçoit adéquatement ces mêmes Corps. Or, si l'humain tient compte du fait qu'il est déterminé à agir, ressentir, être affecté du fait de son intégration nécessaire au monde physique et psychique, il comprendra que ses passions lui sont naturelles, car elles sont :

« [Des] propriétés qui lui appartiennent, comme appartiennent à la nature de l'air chaleur, froid, tempête, tonnerre et autres phénomènes de ce genre, [c'est-à-dire des propriétés] nécessaires et [qui ont] des causes déterminées par lesquelles nous nous efforçons de comprendre leur nature. »¹⁸⁷

Or nous l'avons dit plus tôt, pour que l'humain puisse comprendre ses affections, il doit penser une certaine interaction réciproque et nécessaire entre les Corps et son esprit, qui conditionnerait la Joie suprême de son esprit délivrant une forme de vérité sur notre identité : le Corps et l'Esprit sont « la même forme d'unité, le même rapport entre des parties et un tout, qui constitue l'organisation de l'un comme de l'autre [...] ». ¹⁸⁸ Alors, l'un comme l'autre, l'humain qui a des idées adéquates les comprend comme un donné de l'existence, et son « esprit, en tant qu'il comprend toutes les choses comme nécessaires, a en cela plus de puissance sur [ses] affects, autrement dit, [il] en pâtit moins ». Nous pouvons donc en revenir au constat anthropologique de l'affectivité humaine : il nous faut être excité par plus de causes rationnelles en ce monde pour jouir plus intensément, pour augmenter notre capacité à être affecté et donc, à affecter selon le principe d'idées ou de relations adéquates¹⁸⁹ entre les choses affectées car :

« Les affects qui naissent ou sont excités par elles sont, si l'on tient compte du temps, plus puissants que ceux qui se rapportent aux choses singulières que nous contemplons comme absentes. »¹⁹⁰

Alors, l'humain doit reconnaître les Corps qui lui sont communs afin de s'en faire des idées adéquates dans son esprit. Or, justement « nous ne sentons ni ne percevons

¹⁸⁷ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, p. 91.

¹⁸⁸ MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale, chapitre 3 : La connaissance immédiate. Propositions 14 à 31*, p. 170, Paris, PUF, 1994.

¹⁸⁹ Car « ce qui dispose le Corps humain à pouvoir être affecté de plus de manières, ou ce qui le rend apte à affecter les corps extérieurs de plus de manières, est utile à l'homme ; et d'autant plus utile qu'il rend le Corps plus apte à être affecté, et à affecter les corps extérieurs, de plus de manières » dans SPINOZA, Baruch, *Éthique, Quatrième Partie, De la servitude humaine, proposition XXXVIII*, p. 421, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

¹⁹⁰ E4, proposition VII, p. 513.

d'autres choses singulières que les corps et les manières de penser »¹⁹¹, autrement dit, nous n'enchainons dans notre esprit que les idées qui nous semblent être les plus communes avec nos affections, qui répondent donc aux mêmes lois de la perception (revenant alors au constat anthropologique de la connaissance dans l'introduction de ce chapitre, à savoir que nous ne pouvons connaître adéquatement les aberrations logiques comme le cercle carré). Les « manières de penser »¹⁹² sont donc autant de Corps que nous percevons sous le rapport de la durée, la durée est donc « la continuation indéfinie de l'exister »¹⁹³, autrement dit « l'expérience immédiate que nous avons de la manière dont les corps [...] existent »¹⁹⁴. À partir de cela, il semblerait que certains corps possèdent des caractéristiques particulières que d'autres n'ont pas au sein de cette durée. Ainsi, Spinoza dans son *Éthique*, décrit une logique abstraite de la physique qui a pour but de démontrer la loi de causalité qui relie chaque Corps entre eux (« tous les corps sont soit en mouvement, soit au repos »¹⁹⁵), faisant ainsi reposer le principe de causalité sur le mouvement et le repos, règles physiques fondamentales de l'inertie (l'inertie étant en science physique le principe des propriétés des corps : chaque corps ne peut de lui-même changer l'état de repos ou de mouvement dans lequel il se trouve). Cet exposé de Spinoza sur la physique « abstraite », c'est-à-dire la petite physique de l'*Éthique* (appelée ainsi d'après les commentateurs), n'est pas observable dans l'expérience car a pour seul but de démontrer le principe de causalité (ou d'inertie) des objets physiques. En effet, la physique traditionnelle n'est applicable qu'aux relations de causes à effets entre les corps matérielles existants dans la durée, par le principe de mouvement. Au contraire, ici il s'agit de comprendre la base des liens logiques qui unissent les Corps. Ainsi :

« [Ils s'appliquent] les uns les autres [...] s'ils sont en mouvement (à la même vitesse ou à des vitesses différentes), de telle sorte qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis »¹⁹⁶.

Alors, pour retrouver une certaine cohérence entre les opérations de l'Esprit joyeux, concept thématique de notre réflexion, et les Corps de « la configuration de l'univers pris

¹⁹¹ E2, axiomes, V, p. 101.

¹⁹² Idem.

¹⁹³ Ibid, définitions, V, p. 99.

¹⁹⁴ MACHEREY, Pierre, Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale, Chapitre 2, Des corps en général et du corps humain en particulier, Propositions 13 et 14, p. 149 Paris, PUF, 1994.

¹⁹⁵ E2, axiome 1, p. 125.

¹⁹⁶ Ibid, définition (de l'Individu), p. 129.

en totalité »¹⁹⁷, ainsi que pour définir les lois physiques de la causalité entre ces Corps, il faut pouvoir définir ces Corps selon le contenu qu'ils recouvrent ou qu'ils recèlent, contenu que nous avons déjà défini dans le corps et l'esprit humain : le *conatus*. En effet :

« Nous dirons [ces corps] unis entre eux [...] qu'ils composent tous ensemble un seul corps, autrement dit un Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps ».¹⁹⁸

Il y a alors une correspondance de nature entre le Corps humain qui est affecté de Joie et les objets du monde physique. Les corps (affectants) et les corps humains (affectés) obéissent aux mêmes lois naturelles et forment un Individu, car « chaque chose (qui enveloppe la nature du Corps humain et la nature du Corps extérieur selon la proposition XVI de la deuxième partie de l'*Éthique*, p. 137) autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »¹⁹⁹. Alors, nous recommençons la lecture de la troisième partie de l'*Éthique* pour en comprendre ses aboutissements, car « il faudra se souvenir [...] en lisant, dans la troisième partie de l'*Éthique*, les passages consacrés au *conatus* : celui-ci détermine [...] la réalité des choses à partir d'un principe intrinsèque à leur nature [...] : ce qui est considéré alors, [c'est] l'être de celle-ci, qui est encore autre chose que son existence individuée, »²⁰⁰, c'est-à-dire son principe de persévération dans l'être, au-delà de l'existence particulière du Corps et des lois physiques particulières liées à ce Corps.

En effet, l'humain est pris dans l'enchaînement des idées entre elles, puisqu'il possède un corps et qu'il interagit dans le monde grâce à ce corps qui est affecté par les autres corps, et qu'il a l'idée des affections de ces autres corps sur son propre corps. C'est la définition du *conatus* à laquelle nous nous étions arrêtés dans le début de cette sous-partie. Le *conatus* du point de vue de la durée (sous le régime des Passions donc) concerne la perpétuation dans l'*exister* des corps composés : nous passons ainsi d'une physique abstraite, (la « petite physique »), où les corps étaient simples car seulement régis de la même manière par une loi de mouvement et de repos (inertie), à une physique pratique car il en va de l'ensemble des Corps dans l'univers, c'est-à-dire dans leur relation causale réelle :

¹⁹⁷ SPINOZA, Baruch, Correspondance, Lettre 64 à Schuller, trad. fr. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010. C'est-à-dire l'étendue infinie de Dieu, l'attribut de l'Étendue (toute la nature corporelle).

¹⁹⁸ E2, définition, p. 129.

¹⁹⁹ E3, proposition VI, p. 227.

²⁰⁰ MACHEREY, Pierre, Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale, Chapitre 2, Des corps en général et du corps humain en particulier, Propositions 13 et 14, p. 145, Paris, PUF, 1994.

« Étant composés, les individus sont constitués de parties qui, qu'elles soient de même grandeur ou de grandeurs différentes, sont déterminées de l'extérieur « à s'appliquer les unes aux autres » ; et, que ces composantes se meuvent à la même vitesse ou à des vitesses différentes, elles maintiennent, du fait de la contrainte qui s'exerce sur elles, « un certain rapport » entre leurs mouvements respectifs. »²⁰¹

Ainsi, les corps matériels non humains suivent ces mêmes modifications de leur nature que les corps humains : en effet, les corps humains, comme les Corps de nos perceptions, ne sont pas simples mais composés :

« Les corps dont les parties s'appliquent les unes sur les autres suivant des grandes surfaces [c'est-à-dire] durs [donc des corps plus résistants au changement qui tend à modifier leur forme] ; suivant de petites surfaces, mous [donc des corps moins résistants au changement qui tend à modifier leur forme] ; et ceux enfin dont les parties se meuvent les unes dans les autres, fluides [les corps réceptifs au changement] »²⁰².

Précisons que ce modèle est purement démonstratif car les corps sont en réalité tous :

« [...] plus ou moins durs, plus ou moins fluides, c'est-à-dire plus ou moins résistants au changement qui tend à modifier leur forme, les corps individués, en raison du principe de composition qui est le leur, sont tous exposés à des altérations ; c'est-à-dire qu'à la limite ils sont inégalement fluides. »²⁰³

En effet, étant des corps composés de plusieurs parties, chaque partie des Corps de nos perceptions serait tendanciellement plus ou moins affectée au changement (donc plus ou moins fluide). Ainsi, les corps (composés) extérieurs qui affecteront le corps (composé) humain et qui augmenteront sa puissance d'agir lui donneront de la Joie, et les corps (composés) extérieurs qui diminueront sa puissance d'agir lui provoqueront de la Tristesse²⁰⁴. Ainsi, l'augmentation de la puissance d'agir de l'humain correspond à cette Joie suscitée par l'interaction des parties composées de son corps en une unité de perfection, d'augmentation positive de sa puissance en un tout : un Individu, puisque toutes ces parties composent un même corps et donc, un même Individu en concourant toutes au même but. Nous avons alors une unité du Désir de l'humain, qui souhaite conjointement augmenter la Joie des différentes parties de son corps en liant ses perceptions des autres

²⁰¹ Ibid, p. 148.

²⁰² E2, axiome III, p. 131.

²⁰³ MACHEREY, Pierre, Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale, Chapitre 2, Des corps en général et du corps humain en particulier, Propositions 13 et 14, pp. 149-150, Paris, PUF, 1994.

²⁰⁴ Comme expliqué dans la deuxième sous-partie du chapitre 2 de la partie 1.

Corps à des idées adéquates grâce un lien d'affects réciproques entre corps affecté et corps affectant :

« [Les parties d'un corps sont toutes] pressées de telle sorte qu'elles s'appliquent les unes sur les autres [...] de telle sorte qu'elles se communiquent les unes aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis », c'est-à-dire un rapport d'unité ou de Joie.²⁰⁵

Dans ce cas présent, l'humain agit car il comprend les choses par sa seule raison. Alors, il sera à tout moment affecté par de nouvelles interactions ou relations d'affection à idée (de nouveaux paysages deleuziens) qui seront joyeux, et il développera alors d'autres Joies, qui augmenteront sa puissance d'agir. Cela correspond à une théorie de la physiologie de la puissance (la physiologie étant la science qui étudie les fonctions et les propriétés des organes et des tissus des êtres vivants, donc du corps humain), passant ainsi de la « petite physique » logique et formel, à une application empirique de la théorie aux corps matériels réels et composés, dont les corps humains sont issus, et qui constituent l'ensemble du monde physique.

Or, il appert que l'humain, étant un corps composé, est plus ou moins réceptif au changement qu'il l'affecte, qui le détermine à se faire une idée mutilée et confuse des Corps qu'il perçoit. Autrement dit, il ne peut toujours se déterminer à ressentir de la Joie grâce à une interaction équilibrée des parties de son Corps. Puisque l'humain cherche à combler ce « désir d'être » dont parle Alexandre Matheron²⁰⁶, il nous faut désormais comprendre ce fonctionnement inadéquat de l'Esprit quand il est déterminé par autant de Joie que de Tristesse, ou par plus de Tristesse que de Joie, ou encore par une Joie mêlée de Tristesse. De ces trois cas, on peut dire que :

« La force et l'accroissement d'une passion quelconque, et sa persévérance dans l'exister, ne se définissent pas par la puissance avec laquelle nous nous efforçons de persévérer dans l'exister, mais par la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre. »²⁰⁷

Ainsi, il y a un premier constat à faire : nous ne pouvons en même temps, nous déterminer par la seule essence de notre vertu, c'est-à-dire de notre puissance (comme dit dans la définition VIII de la Partie IV de l'*Ethique : De la servitude humaine*), et en même

²⁰⁵ E2, définition, p. 129

²⁰⁶ MATHERON, Alexandre, Individu et communauté chez Spinoza, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, Chapitre 7 : Fondements de la vie raisonnable, pp. 252-253, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

²⁰⁷ E4, proposition V, p. 369.

temps admettre que nous sommes en permanence empêché d'exprimer cette puissance par « la puissance de la cause extérieure composée à la nôtre ». ²⁰⁸ C'est toute la tension qui existe entre la définition VIII et son axiome :

« Il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante par qui la première peut être détruite. » ²⁰⁹

En fait, cette tension résulte du mélange des affects entre eux : il n'existe pas dans l'état naturel de l'humain de Joie pure, c'est-à-dire en tant que ces affects sont :

« [Des] propriétés qui lui appartiennent, comme appartiennent à la nature de l'air chaleur, froid, tempête, tonnerre et autres phénomènes de ce genre, [c'est-à-dire des propriétés] nécessaires et [qui ont] des causes déterminées par lesquelles nous nous efforçons de comprendre leur nature. » ²¹⁰

Il existe au contraire, des combinaisons d'affects, car les corps (nous l'avons vu) sont composés, et chaque partie composée d'un corps est plus ou moins fluides et « sont [donc] déterminées de l'extérieur à s'appliquer les unes aux autres » car ces corps entretiennent « un certain rapport entre leurs mouvements respectifs. » ²¹¹ Spinoza utilise le terme « fluide » car la fluidité correspond dans le langage populaire à ce qui est coulant, limpide. Ainsi, une matière coulante est liquide, elle n'a donc pas de forme car elle s'adapte au contenant dans lequel on la place : l'eau prend la forme du vase qui la contient. Il en va de même des affects, qui sont « en raison du principe de composition qui est le leur, sont tous exposés à des altérations ; c'est-à-dire qu'à la limite ils sont inégalement fluides. » ²¹² Alors, ces idées nouvellement formées par l'altération de l'effet d'un corps extérieur sur l'Esprit (constituant une idée mutilée, comme la forme de l'eau est altérée par celle du vase), constituent une interprétation de l'idée du corps original alors que ces idées auraient pu être une représentation claire de ce Corps dans l'Esprit (c'est-à-dire une idée adéquate) ; mais l'influence des causes extérieures a confiné cet Esprit à une interprétation erronée de ce qu'il percevait. Ainsi :

²⁰⁸ Idem.

²⁰⁹ Ibid, définitions, VIII et son axiome, p. 361.

²¹⁰ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, p. 91.

²¹¹ E2, proposition XV, p. 137.

²¹² MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, Chapitre 2, *Des corps en général et du corps humain en particulier*, Propositions 13 et 14, pp. 149-150, Paris, PUF, 1994.

« Toute représentation est simultanément une interprétation, c'est-à-dire qu'elle implique, à quelque degré, une prise de position, un jugement, qui est indissociable des conditions dans lesquelles elle a été formée. »²¹³

Alors, le corps extérieur « filtre » en quelque sorte sa représentation par l'Esprit en fonction de l'état du corps qu'il affecte : un corps « dur » sera moins réceptif au changement, on parle alors d'un corps affecté de Joie et dont l'Esprit fait directement naître sa perception de cet affect. Un corps « fluide » sera d'autant plus susceptible à être altéré dès lors que la force ou la puissance du corps affectant sur le corps qu'il affecte sera grande. Ainsi :

« La force avec laquelle l'homme persévère dans l'exister est limitée [en tant que sa perception est altérée par ses Passions], et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment [en tant que ces causes extérieures déterminent l'Esprit à penser ceci plutôt que cela]. »²¹⁴

La nature ou la condition humaine est en effet l'état de l'humain affecté par l'ensemble des causes de l'existence qui déterminent ses pensées et ses actes : ainsi, il est logique de dire que cette puissance extérieure « surpasse infiniment »²¹⁵ la nôtre, notre *conatus*, si la physiologie de la puissance (telle que démontrée dans cette sous-partie, c'est-à-dire l'interaction des parties composées des Corps), est aussi détériorante pour l'Esprit de celui que la raison ne guide pas. À l'inverse, l'interaction des Corps entre eux peut-être aussi avantageuse qu'utile pour l'humain affecté de Joie. Or justement, la Joie de l'Esprit n'est en aucun cas épargné par cette interaction des Corps composés : « nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la Nature qui ne peut se concevoir par soi sans les autres. »²¹⁶ La Nature, cette interaction des Corps qui enchainent les idées entre elles, nous dicte sa puissance qui surpasse infiniment la nôtre, et cela constitue notre nature car notre corps humain est affecté par l'ordre et enchainement des corps extérieurs de la même manière que nos idées suivent de l'ordre et de l'enchainement des affections des corps extérieurs sur notre propre corps. Les deux manières que nous avons d'interagir avec le monde, la Pensée et l'Etendue, sont alors eux-mêmes déterminées par un tout naturel, et ce tout naturel détermine notre puissance, donc notre nature humaine. La Joie est alors prise dans cette interaction et n'a pas une puissance infinie comparée à celle des causes extérieures. Le corps humain est alors une partie du corps entier, du corps que nous

²¹³ Ibid, Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine, Chapitre 1, La force des affects. Propositions 1 à 18, p. 62, Paris, PUF, 1994.

²¹⁴ E4, proposition III, p. 365.

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ Ibid, proposition II, p. 365.

composons tous, du corps de la Nature. Ou comme le dit le titre de la première sous-partie du chapitre 1 de *l'Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine*, p. 67 : « L'homme [est une] partie de la nature »²¹⁷.

Ainsi, pour permettre à ce corps humain joyeux et puissant de conserver sa Joie pleine et entière, c'est-à-dire de perdurer ainsi au sein d'une interaction des corps qui surpasse infiniment sa propre puissance, l'humain doit-il chercher l'idée du Corps le plus propice à une connaissance adéquate et à son Désir ? Et dans ce cas, quel est ce Corps, qui perçu adéquatement, n'offre plus aucune tristesse à l'Esprit qui perçoit ?

3.2 *Une théorie de l'identité humaine : le Désir intellectuel*

Ainsi, ce n'est pas en percevant tel Corps particulier que l'humain pourra concevoir les relations adéquates entre ce Corps particulier et son idée dans l'Esprit, car il ne pourra la relier aux autres idées adéquates. Par exemple, il appert qu'un corps de souris a comme puissance le fait de manger un bout de fromage (admettons-le pour l'exemple), mais la souris ne se forme pas d'idée adéquate de sa propre puissance : son Esprit est empêché par son essence à agir. L'essence de la souris n'est pas de penser l'idée du fromage ! L'homme cependant, perçoit un grand nombre de choses grâce aux différentes parties qui constituent son Corps et qui lui donne un très grand nombre d'idées car « l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps »²¹⁸ et qu'un Corps est composé de plusieurs Corps agissants pour sa puissance, comme démontré dans la proposition XIV de la deuxième partie de *l'Éthique, De l'Esprit*, selon laquelle « l'esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son Corps peut-être disposé d'un plus grand nombre de manières ».²¹⁹ Ainsi, l'humain est plus affecté que la souris, il a des idées plus adéquates et donc, il agit. En effet, si la souris pouvait penser l'idée du fromage qu'elle convoite, elle n'en serait pas moins déterminée par une idée mutilée de son affection : la souris est affectée par l'odeur du fromage, elle en a surtout l'idée de son propre bien immédiat (dans la durée) alors même si le fromage est avarié. Donc les affections de son corps produisent des actions dans le réel qui peuvent être sources de désagrément, voire de réduction de sa propre puissance (si la souris tombe malade par exemple, ou si elle meurt à

²¹⁷ Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine, Pierre Macherey, chapitre 1, La force des affects, Propositions 1 à 18, p. 67, Paris, PUF, 1994.

²¹⁸ Ibid, proposition XIII, p. 121.

²¹⁹ P. 135.

cause du fait qu'elle ait mangé le fromage avarié). L'être humain en revanche, peut percevoir plus de choses et donc, se faire une meilleure idée de ses actions : il peut par exemple sourire ou exprimer son contentement par des mots lorsqu'il est satisfait de lui-même²²⁰, retenir sa colère lorsqu'il est frustré, plutôt que choisir de l'exprimer au risque de quelques conséquences néfastes. L'humain a une plus grande palette d'affections car plus d'idées liées à son essence :

« L'idée qui constitue l'être formel de l'Esprit humain est non pas simple [comme l'idée du fromage constitue l'Esprit de la souris par exemple, une seule idée pour un Esprit simple donc], mais composée d'un très grand nombre d'idées »²²¹.

Il y a alors une identité particulière du corps humain : celui-ci est composé d'un très grand nombre d'idées, donc selon la définition de la partie 2 de l'*Éthique, De l'Esprit*, d'un très grand nombre d'Individus « de telle sorte qu'ils se communiquent les uns les autres leurs mouvements »²²²

En effet, un humain perçoit ses affections en tant qu'affect, c'est-à-dire « l'idée de ces affections »²²³, il perçoit l'idée des affections de son propre corps (de son corps d'humain) ainsi que « la nature du corps extérieur »²²⁴ et par cela, il est déterminé à plus de possibilités d'agir ou dit autrement, à plus de possibilités d'exprimer sa puissance. La souris n'a pas cette puissance car elle n'a pas l'idée adéquate du corps extérieur qu'est le fromage avarié, mais l'Esprit humain a une volonté, un Désir (« le Désir est l'essence même de l'homme »²²⁵) : en clair, il peut comprendre que ce fromage est avarié et il peut alors décider de ne pas le manger.

Puisque ce n'est pas en percevant tel Corps particulier que l'Esprit trouvera ce qui lui est le plus commun mais en percevant les corps les plus complexes, les plus composés, donc ceux semblables à sa nature, la connaissance humaine résulte du fait d'opérer des liens entre les choses (d'où le terme logos, en grec ancien « λόγος » qui signifie « parole, discours, raison » ou encore « relation »). La raison fait donc des relations entre certains Corps, ou entre tous les Corps (humains ; végétaux ; minéraux, animaux etc : un humain

²²⁰ Selon la définition de la Satisfaction de soi, dans E3, définitions des affects, XXV, p. 333.

²²¹ E2, proposition XV, p. 137.

²²² Ibid, définition, p. 129.

²²³ E3, définitions, III, p. 213.

²²⁴ E2, proposition XVI, p. 137.

²²⁵ E3, définitions des affects, I, p. 319.

peut faire le lien entre une souris qui sent son fromage et lui-même qui le sent, mais il ne pourra pas se faire une idée adéquate de qu'est-ce « qu'être souris » plutôt qu'humain ? Quelles affections particulières définissent l'essence de la souris ? Quelles causes la déterminent en tant que souris ?) Pour trouver ce qui est absolument commun à la raison humaine, on peut supposer que les Corps de même nature (donc les corps humains entre eux) doivent être mis en relation ensemble, pour en faire une connaissance adéquate, et donc une Joie supérieure à l'Esprit que ne pourrait concevoir cet Esprit par la connaissance de quelques Corps (ou de quelques souris) : ces corps, en effet, ne possèderaient que quelques caractéristiques semblables à l'Esprit de l'humain (la souris sent le fromage comme l'humain), mais insuffisantes pour concevoir une essence commune et adéquate (entre l'idée de souris et d'humain).

Il en résulte que l'essence de l'humain est unique en ce monde, car seuls son Corps et son Esprit interagissent de façon à produire des relations équilibrées et adéquates entre ses parties (de telle partie de Corps, le fromage étant l'objet de convoitise de l'Esprit gourmand, par exemple, cet Esprit stimule donc les appétits d'une partie du Corps : l'estomac). Une bonne interaction entre le Corps et l'Esprit dans le cas de l'appétit du Corps pour le fromage aurait été que l'Esprit forme une idée de Joie à partir de sa perception du fromage : si le fromage est bon pour moi, alors l'idée du fromage pose ma puissance d'agir, car « la puissance de l'Esprit [ou son essence] affirme seulement ce qu'est et peut l'Esprit [...] et par suite il s'efforce de n'imaginer que ce qui affirme, autrement dit pose, sa puissance d'agir. »²²⁶ Or, manger ce fromage bon pour moi participe à mieux déterminer ce que peut et ce dont mon Corps a besoin pour pouvoir agir, ainsi mon esprit « s'efforcera de n'imaginer que ce qui pose [ma] puissance d'agir »²²⁷, et en cela, il imaginerait le fromage comme bon pour mon corps, « mon esprit se [contempera] lui-même, ainsi que sa puissance d'agir, [il sera donc] joyeux, et d'autant plus qu'il s'imaginera plus distinctement lui-même ainsi que sa puissance d'agir. »²²⁸ De mon idée de Joie découlera une Satisfaction de moi-même, car « la Satisfaction de soi est une Joie née de ce qu'un homme se contemple lui-même ainsi que sa puissance d'agir »²²⁹, et de l'idée de fromage impliquant l'idée d'une Satisfaction de moi en tant que mon esprit contemple la puissance d'agir de mon corps, découlera un Esprit Vaillant, c'est-à-dire que mes actions

²²⁶ Démonstration de la proposition LIV dans E3, p. 303.

²²⁷ Ibid, proposition LIV, p. 303.

²²⁸ Ibid, proposition LIII, p. 303.

²²⁹ Ibid, définitions des affects, XXV, p. 333.

se rapporteront en tout temps à mon utilité. En effet, « par Vaillance, [Spinoza] entend le Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être [ou son essence] sous la seule dictée de la raison. »²³⁰ Mon esprit sera donc vaillant car il s'efforcera de conserver son être, son essence actuelle en tout cas, c'est-à-dire dans l'instant le fait que mon corps peut manger le fromage pour se conserver et même pour augmenter ma puissance d'agir sur mon alimentation en l'occurrence, en tant que l'Esprit connaît désormais ce qui convient en nourriture pour mon corps.

Ainsi, nous réussissons une part de notre entreprise. En effet, selon la définition qu'en donne Spinoza dans l'*Éthique*, le but de notre étude était de comprendre en quoi consistait la liberté humaine, « la vertu même »²³¹ afin de jouir d'une certaine connaissance pouvant réprimer les désirs capricieux²³². Notre entreprise s'est soldée par une idée de la Joie comme puissance d'agir ou *conatus*²³³ : la Joie est l'affect du Corps et l'idée de l'Esprit le plus puissant, comparée aux autres affects et idées de l'humain. En effet, nous percevons sous la dictée de la raison, c'est-à-dire sous les lois adéquates de l'Esprit, les meilleures affections du Corps, celles qui ne restreignent pas l'agent dans une impuissance ou un empêchement (l'agent étant celui qui agit, par définition). Il se libère alors de tout obstacle pouvant l'enfermer dans son essence actuelle, dominée par l'instantanée jouissance des plaisirs charnels, c'est-à-dire par la durée du corps humain. L'essence actuelle du Corps ne définit alors pas l'essence de la Joie, la puissance de l'Esprit sur les Passions, et en définitif, la puissance ou essence de l'humain raisonnable, car celui-ci peut conserver une Joie pleine, c'est-à-dire non empêchée par ses tristesses, en cherchant l'idée du Corps le plus propice à une connaissance adéquate de ses affects et de son Désir : le corps humain. Ainsi, il « s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de [sa] raison. »²³⁴ En clair, l'humain est le seul à pouvoir augmenter sa puissance d'agir par sa raison et en cela, son essence est de plus en plus parfaite à mesure qu'il est affecté de Joie : l'essence humaine correspond alors à cette perfection résultant de sa propre nécessité : « par réalité et perfection, j'entends la même chose »²³⁵. L'humain est nécessaire affecté par les Corps qui l'entourent et en cela, le comprendre c'est comprendre notre nature

²³⁰ Ibid, scolie de la proposition LIX, p. 317.

²³¹ E5, proposition XLII, p. 559.

²³² Idem.

²³³ « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. » E3, proposition VI, p. 227.

²³⁴ E3, scolie de la proposition LIX, p. 317 (définition de la Vaillance).

²³⁵ E2, définitions, VI, p. 99.

objective car la perfection est un degré de réalité ou de Joie : de plus nous sommes joyeux, de plus nous réalisons notre essence et de plus nous existons par cette interaction entre les affections du Corps et les idées de l'Esprit, car nous avons plus de causes qui déterminent notre essence, c'est-à-dire nous jouissons de plus de causes rationnelles dans le monde qui augmentent notre pouvoir de comprendre par la Joie. En effet :

« Plus chaque chose a de perfection, plus elle agit et moins elle pâtit, et inversement, plus elle agit, plus elle est parfaite ». ²³⁶

Il en résulte que chaque chose a un degré de perfection ou de réalité, et qu'augmenter notre puissance d'agir par la Joie, c'est augmenter notre degré de réalité, autrement dit notre essence. La Joie étant une jouissance intellectuelle, nous pouvons dire que notre essence se perfectionne à travers l'utilisation de notre intellect et qu'en cela, Spinoza propose une théorie intellectualiste de la puissance : c'est-à-dire une tendance éthique à tout subordonner à la vie intellectuelle, un mode d'être suborné à la raison donc, en tant qu'elle se définit par ses propres désirs (moteur du *conatus*), pour que l'humain rationnel persévère dans sa propre existence. L'humain libre augmentera sa puissance d'agir car il ne dépendra plus que de lui-même, puisqu'il agira pour son propre bien en ayant des idées adéquates (car « nous savons avec certitude être un bien [...] ce qui contribue véritablement à comprendre » ²³⁷) et pour cette raison, il désirera persévérer dans sa propre compréhension de lui-même et de son rapport au monde. Ainsi cet homme, par son intellect, désirera dépasser ses propres idées inadéquates : il est celui « que mène la raison » ²³⁸, c'est-à-dire celui qui vit essentiellement par la connaissance adéquate en satisfaisant les désirs de sa raison, c'est-à-dire son désir d'être car :

« L'homme étant un être qui n'est pleinement lui-même que lorsqu'il conçoit clairement la vérité, le modèle idéal de la nature humaine est l'être qui, en toutes circonstances, fait tout ce qu'il faut pour avoir des idées claires. Le désir de connaître est la vérité du désir d'être ». ²³⁹

L'humain est alors en tout temps, dans cette interaction, parfait : son désir d'être constitue son essence. Il n'est pas de meilleur désir pour lui et de ce fait, c'est son désir fondamental : il souhaite persévérer dans sa connaissance intellectuelle des Corps lui

²³⁶ E5, proposition XL, p. 555.

²³⁷ E4, proposition XXVII, p. 397.

²³⁸ Idem.

²³⁹ MATHERON, Alexandre, Individu et communauté chez Spinoza, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, Chapitre 7 : Fondements de la vie raisonnable, pp. 252-253, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

apportant de la Joie. Ainsi, puisqu'il nous faut être excité par plus de causes rationnelles en ce monde pour jouir plus intensément, pour augmenter notre capacité à être affecté et donc, à augmenter notre perfection et notre être (c'est la même chose), les Esprits joyeux comme les Corps affectés de Joie possèdent-ils une essence rationnelle commune ? Et si oui, l'Esprit peut-il percevoir l'essence commune des choses ? Quel est le Corps et l'Esprit le plus adéquate à la connaissance (ou au *conatus*) de l'humain vaillant ?

3.3 *Une théorie de la nature : Dieu ou la Béatitude*

La Joie est un affect puissant, au-delà de la Tristesse. Ainsi, nous pouvons développer cet affect partout dans le monde, à mesure que nous comprenons les Corps qui nous sont communs : alors par cela, nous augmentons notre « désir d'être »²⁴⁰. Ainsi, le monde semble être un champ d'objets qui nous est plus ou moins commun, en fonction des liens adéquats que nous opérons entre les Corps et notre Esprit. Ainsi, de plus un Corps possède des parties composées et de plus ces parties concourent toutes à un même but (les différentes parties du Corps humain donne à l'Esprit plus de possibilités de percevoir : l'humain qui sent un fromage mobilise son odorat donc son nez, mais il peut également le goûter, il le prend alors dans sa bouche et fait intervenir les sensations du palais pour déterminer s'il peut le manger, c'est-à-dire si le fromage est bon pour lui²⁴¹). Ainsi, les différentes parties d'un Corps qui participent ensemble à donner une Joie à l'Esprit forment un seul Individu²⁴², et cette Joie nous donne une meilleure connaissance du bien car « 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 ».²⁴³ Mais alors, le Corps humain est-il le seul Corps à mobiliser toute cette Joie en nous ? Ne pouvons-nous pas percevoir au-delà de ce qui nous semble le plus commun pour percevoir une essence commune dans chaque partie composite de « la configuration de l'univers pris en totalité »²⁴⁴ ?

En fait, si Spinoza parle de « l'univers pris en totalité », c'est qu'il existe (comme nous l'avons déjà dit dans la troisième sous-partie du chapitre 2 de notre raisonnement),

²⁴⁰ Idem.

²⁴¹ Donc s'il constitue un bien car « par bien, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile » dans SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), Quatrième partie : De la servitude humaine, définitions, I, p. 359, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

²⁴² E2, définition, p. 129.

²⁴³ E4, proposition VIII, p. 371.

²⁴⁴ SPINOZA, Baruch, *Correspondance*, Lettre 64 à Schuller, trad. fr. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010.

une manière de penser sous laquelle on peut percevoir les affections du Corps. Il s'agit de l'Esprit qui pense, qui s'exprime à travers les pensées singulières humaines. À partir de là, si toutes les affections du Corps peuvent être perçues grâce aux idées que l'humain s'en fait, c'est qu'il y a une unité dans l'Esprit, qui permet à tous les humains de percevoir leurs affections d'une seule manière (ainsi qu'une unité dans le Corps, car si tous les humains peuvent percevoir leurs affections de la même manière, c'est que leurs corps sont affectés partout de la même manière). Par unité du Corps, j'entends l'unité de conversion de la puissance d'agir des parties d'un Corps humain, lorsqu'il est affecté de Joie (un Individu). Ainsi, l'unité de la Joie est unité du Désir, de ce « désir de connaître [de l'humain qui] est la vérité du désir d'être ».²⁴⁵ Ainsi l'humain désire, donc l'humain veut, donc l'humain est. S'il désire être joyeux, il est plus puissant, donc plus vertueux car :

« Par vertu et puissance, j'entends la même chose, c'est-à-dire, la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de produire certains effets qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature »²⁴⁶.

Ainsi, Spinoza identifie la vertu et la puissance au sens fort : le « pouvoir », c'est-à-dire la possibilité qu'à l'humain de produire des effets par lui-même, par une nécessité intérieure (celle de sa nature propre) et non seulement par l'effet de causes extérieures. En cela, il est plus libre, il comprend mieux la nécessité naturelle de chaque Corps de persévérer dans son être (*conatus*) car il comprend sa propre liberté, donc son propre *conatus*. Voilà pourquoi les affects joyeux mêlés de tristesse ne peuvent rendre compte de la totalité de l'univers, et de la totalité des idées que nous nous formons de cet univers, car la Tristesse est un empêchement de la puissance d'agir du Corps. En effet : « la Joie, directement, n'est pas mauvaise, mais bonne ; et la Tristesse est, au contraire, directement mauvaise »²⁴⁷. En effet, comme nous l'avons dit dans la deuxième sous-partie du chapitre 2 de notre raisonnement : « tout type d'imagination de l'Esprit est Tristesse. En soi, la Joie peut donc être définie comme une augmentation de « [la] puissance de comprendre [ses propres affects, puissance de s'auto-affecter et donc, de s'autodéterminer], c'est-à-dire d'agir »²⁴⁸, et les affects de Haine, d'Aversion ou de Crainte sont, selon les définitions que nous en avons donné, des formes dérivées de la Tristesse en tant que ces affects empêchent

²⁴⁵ MATHERON, Alexandre, Individu et communauté chez Spinoza, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, Chapitre 7 : Fondements de la vie raisonnable, pp. 252-253, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

²⁴⁶ E4, définitions, VIII, p. 361.

²⁴⁷ Ibid, proposition XLI, p. 425.

²⁴⁸ Ibid, démonstration de la proposition LIX, p. 317.

la pleine utilisation de cette puissance de Joie. » C'est pourquoi Spinoza dit « [qu'un] Désir qui naît de la Joie est, toutes choses égales d'ailleurs, plus fort qu'un Désir qui naît de la Tristesse »²⁴⁹.

Ainsi, il réinvente son rapport au monde, et peut « réprimer les désirs capricieux ». En cela, il désire ce que tout être humain devrait désirer pour être plus puissant, et il est animé de la même force vitale qui anime chaque Individu (parties composites tendant vers une puissance augmentée). Ainsi, son Corps est une partie d'un Corps plus vaste, universel car l'universalité de son Désir (son désir s'attache à mieux connaître tous les objets de sa perception, donc c'est un désir théoriquement infini), est en même temps universalité de son « désir d'être », c'est-à-dire de son vouloir, de sa puissance d'agir. En clair, les humains, en tout temps, lorsqu'ils comprennent par la Joie, désire la même chose : être et perdurer dans l'être.

Alors, l'humain joyeux qui désire perdurer dans son être est une partie du Corps universel, qui désire perdurer dans l'être de cet étendue ou « configuration de l'univers pris en totalité »²⁵⁰. L'humain est donc parfait, comme la totalité de l'univers. Ainsi, cette totalité universelle et parfaite, Spinoza l'appelle : « Dieu ». Le Corps de l'idée (l'idéat : corps humains, êtres vivants non-humains, corps matériels inertes, etc.) est alors une partie du Corps de Dieu, et l'idée que nous avons de ce corps, suivant la même logique, est une partie de l'Esprit de Dieu (on pourrait dire, pour faire suite à la formule de Spinoza dans ses correspondances, « la configuration de la pensée pris en totalité »).

Rappelle du Cercle carré : il ne peut y avoir plusieurs substances de même(s) attribut(s) ou nature (prop. 5, E1). Il ne peut donc y avoir qu'une seule substance, un seul

²⁴⁹ Ibid, proposition XVIII, p. 385.

²⁵⁰ SPINOZA, Baruch, Correspondance, Lettre 64 à Schuller, trad. fr. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010.

Corps. Il en est de même de l'Esprit, un seul Corps produit des affections communes, donc un Esprit capable de se faire une idée de toutes ces affections.

Ainsi, en connaissant, l'Esprit a plus d'idée et le Corps est affecté de plus de choses et qu'en cela, l'humain joyeux connaîtra plus de choses car il se fera plus d'idées des Corps qui l'affectent. (La Joie s'étend, elle croît). Et qu'en cela, découvrir ce qui nous est commun, c'est comprendre que tout est lié par des séries de causes à effets, et que cela s'appelle Dieu.

P. 167 à 177.

Voilà pourquoi les affects joyeux mêlés de tristesse ne peuvent rendre compte de la totalité de l'univers, et de la totalité des idées que nous nous formons de cet univers, car la Tristesse est un empêchement de la puissance d'agir du Corps. En effet :

Dire pourquoi les affects passifs (Joie mêlée de Tristesse) sont des empêchements pour l'Esprit de connaître adéquatement les Corps. Décrire le jeu des affects tristes dans les joies passives (cf De la servitude humaine, quatrième partie de l'Éthique).

Voilà pourquoi seul Dieu peut se connaître adéquatement, peut avoir une idée vraie de lui-même et donc une Joie pure : la Béatitude.

Conclusion :

FAIRE DERIVIER L IDEE DE JOIE, DE CONNAISSANCE JOYEUSE, DE BON ENCHAINEMENT DES IDEES ET DONC QU'IL FAUT QU'IL Y AIT UN ORDRE ET UN ENCHAINEMENT SIMILAIRE ENTRE LES IDEES ET LES AFFECTIONS DU CORPS POUR PERMETTRE UNE TELLE CONNAISSANCE. DONC UNE SEULE UNITE, UNE SEULE REALITE, UN SEUL ORDRE DES

CHOSSES, DIEU, ET UN SEUL DESIR POUR MIEUX L'APPREHENDER, LE DESIR DE CONNAITRE PAR LA RAISON, DONC PAR L'AFFECT DE JOIE, ET SES DECLINAISONS L'ALLEGRESSE ET LA VAILLANCE. Explication des affects de Joies (de leurs dérivés – sur mon portable). Dire quand-même si la béatitude de l'Esprit est possible pour l'humain. Non, seul Dieu connaît parfaitement.

Partie 2, Chapitre 1 :

Ouverture : la Joie comme puissance éthique : définition de l'éthique selon Deleuze, opposé à la morale Dans Spinoza, Philosophie pratique. + droit politique.

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Partie 2

-

Titre niveau 1

Chapitre 4 – Titre niveau 2

Texte, texte²⁵¹

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

²⁵¹ Par défaut, la numérotation des notes de bas de page est en continu. On peut toutefois recommencer la numérotation à 1 au début de chaque partie, par exemple. Il suffit de préciser si le saut de page est un « saut de section page suivante » ou « saut de section page continue ».

Chapitre 5 – Titre niveau 2

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Chapitre 6 – Titre niveau 2

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

blablabla

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Partie 3

-

Titre niveau 1

Chapitre 7 – Titre niveau 2

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Chapitre 8 – Titre niveau 2

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Chapitre 9 – Titre niveau 2

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 3

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Titre niveau 4

Texte, texte

Conclusion

Postface

Sources

Veillez vous référer en priorité aux consignes de votre directeur de recherche.

Le document « Rédiger une bibliographie » mis à votre disposition sur le site [Moodle](#) peut aussi vous être utile.

Le centre de ressources de l'UFR met à votre disposition des ouvrages relatifs à la mise en forme des références bibliographiques et à la typographie.

Pour constituer une bibliothèque de références bibliographiques au gré de vos recherches, il existe des logiciels de gestion de références bibliographiques tels que Zotero.

Bibliographie

Veillez vous référer en priorité aux consignes de votre directeur de recherche.

Le document « Rédiger une bibliographie » mis à votre disposition sur le site [Moodle](#) peut aussi vous être utile.

Le centre de ressources de l'UFR met à votre disposition des ouvrages relatifs à la mise en forme des références bibliographiques et à la typographie.

Pour constituer une bibliothèque de références bibliographiques au gré de vos recherches, il existe des logiciels de gestion de références bibliographiques tels que Zotero.

Exemple simple :

BEAUD, Michel, *L'art de la thèse : comment préparer et rédiger un mémoire de master, une thèse de doctorat ou tout autre travail universitaire à l'ère du Net*, Édition révisée, mise à jour et élargie, La Découverte, 2005, (Grands Repères. Guides)

BOULOGNE, Arlette, *Comment rédiger une bibliographie*, A. Colin, ADBS, 2005, (128. Information, documentation ; 278)

Table des annexes²⁵²

Annexe 1 : Titre	80
------------------------	----

²⁵² Les annexes doivent être annoncées dans le texte principal en note de bas de page. On évitera de renvoyer à la page où se situe l'annexe mais on renverra plutôt au n° de l'annexe. On peut ici détailler ou illustrer des informations qui n'ont pas pu être développées dans le texte mais qui méritent de l'être. Les annexes sont numérotées et titrées. On évitera donc de faire figurer plusieurs annexes sur une même page. Pour enlever cette note de bas de page, supprimer l'appel de note ci-dessus.

Annexe 1 : Titre

Table des illustrations (dans le texte)²⁵³

Figure 1 **Erreur ! Signet non défini.**

²⁵³ La table des illustrations fait le récapitulatif des tableaux, graphiques, cartes, photographies, figures, dessins, plans, etc., s'ils ne sont pas trop nombreux dans le texte, et en permet le renvoi. Si ces éléments sont nombreux, il est préférable de les regrouper hors texte, en fin de mémoire, et de les traiter séparément : table des tableaux, table des figures, table des cartes, etc. La table donne la liste de toutes les illustrations selon l'ordre où elles sont mentionnées dans le texte. Elle doit donner la numérotation de l'illustration, son titre et le numéro de la page. Quelquefois, le nombre peut justifier un 2^e volume (catalogue, par exemple). Pour enlever cette note de bas de page, supprimer l'appel de note ci-dessus.

Sigles et abréviations utilisés

Abréviation : abréviation développée, abréviation développée, abréviation développée,
abréviation développée, abréviation développée, abréviation développée

Sigle : sigle développé, sigle développé, sigle développé, sigle développé, sigle
développé, sigle développé

Glossaire

Terme : définition, définition, définition, définition, définition, définition.

Terme : définition, définition.

Index des noms de lieux, de personnes, etc.

Table des matières

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat	3
Dédicace, Épigraphe, etc.	Erreur ! Signet non défini.
Remerciements	4
Sommaire	5
Introduction	6
PARTIE 1 - LA JOIE COMME PUISSANCE ETHIQUE	18
CHAPITRE 1 – LA VOLONTE HUMAINE EST DETERMINEE PAR SA NATURE PASSIONNELLE	19
1.1 Le Désir : une définition de la volonté humaine	20
1.2 L'humain exprime sa volonté en agençant ses désirs	22
1.3 Son désir détermine l'humain à être joyeux ou triste.....	25
CHAPITRE 2 – UNE THEORIE DE LA CONNAISSANCE QUI RESULTE DU DESIR FONDAMENTAL DE L'HUMAIN	29
2.1 Le Désir produit une imagination : le premier genre de connaissance.....	29
2.2 La Tristesse comme enchainement confus des affections et perceptions humaines.....	34
2.3 La Joie comme production de relations adéquates entre le Corps et l'Esprit.....	38
CHAPITRE 3 – L'UNITE DU DESIR : « DIEU OU LA NATURE »	43
3.1 Une physiologie de la puissance : l'humain est dans la Nature	44
3.2 Une théorie de l'identité humaine : le Désir intellectuel.....	52
3.3 Une théorie de la nature : Dieu ou la Béatitude	57
Titre niveau 3	61
Titre niveau 3	61
Titre niveau 3	61
PARTIE 2 - TITRE NIVEAU 1	62
CHAPITRE 4 – TITRE NIVEAU 2	63
Titre niveau 3	63
Titre niveau 4	63
Titre niveau 3	63
Titre niveau 4	63
Titre niveau 3	63
Titre niveau 4	63
CHAPITRE 5 – TITRE NIVEAU 2	64
Titre niveau 3	64
Titre niveau 4	64
Titre niveau 4	64
Titre niveau 4	64
Titre niveau 3	64
Titre niveau 4	64
Titre niveau 4	64
Titre niveau 4	64
Titre niveau 3	65
Titre niveau 4	65
Titre niveau 4	65
Titre niveau 4	65
CHAPITRE 6 – TITRE NIVEAU 2	66

Titre niveau 3	66
Titre niveau 4	66
Titre niveau 4	66
Titre niveau 4	66
blablabla	66
Titre niveau 4	66
Titre niveau 4	66
Titre niveau 4	66
Titre niveau 3	67
Titre niveau 4	67
Titre niveau 4	67
Titre niveau 4	67
PARTIE 3 - TITRE NIVEAU 1	68
CHAPITRE 7 – TITRE NIVEAU 2	69
Titre niveau 3	69
Titre niveau 4	69
Titre niveau 4	69
Titre niveau 4	69
Titre niveau 3	69
Titre niveau 4	69
Titre niveau 4	69
Titre niveau 4	69
Titre niveau 3	70
Titre niveau 4	70
Titre niveau 4	70
Titre niveau 4	70
CHAPITRE 8 – TITRE NIVEAU 2	71
Titre niveau 3	71
Titre niveau 4	71
Titre niveau 4	71
Titre niveau 4	71
Titre niveau 3	71
Titre niveau 4	71
Titre niveau 4	71
Titre niveau 4	71
Titre niveau 3	72
Titre niveau 4	72
Titre niveau 4	72
Titre niveau 4	72
CHAPITRE 9 – TITRE NIVEAU 2	73
Titre niveau 3	73
Titre niveau 4	73
Titre niveau 4	73
Titre niveau 4	73
Titre niveau 3	73
Titre niveau 4	73
Titre niveau 4	73
Titre niveau 4	73

Titre niveau 3	74
Titre niveau 4	74
Titre niveau 4	74
Titre niveau 4	74
Conclusion.....	75
Postface	76
Sources	77
Bibliographie.....	78
Table des annexes.....	79
Table des illustrations (dans le texte)	81
Sigles et abréviations utilisés.....	82
Glossaire.....	83
Index des noms de lieux, de personnes, etc.	84
Table des matières	85

Ce support a pour objectif de vous aider dans la mise en page de votre mémoire. Classique, il se veut aussi complet que possible. Sa souplesse vous permet d'adapter son organisation (emplacement de la table des sigles, des sources et/ou de la bibliographie, sommaire et/ou table des matières, etc.) aux directives de l'enseignant qui encadre votre travail.

Pour utiliser ce « modèle », enregistrez-le sur votre ordinateur. Il vous suffit ensuite de remplacer les titres et le texte par vos titres et votre texte.

Positionnez le curseur sur le sommaire et/ou la table des matières, les tables d'annexes, d'illustrations, etc., pour les mettre à jour. L'objet se grise, clic droit souris : mettre à jour les champs, mettre à jour toute la table, OK. **Ne jamais travailler directement dans ces tables. Leur gestion est automatisée.**

Évitez d'alterner les types d'ordinateurs (PC, Mac) ou les traitements de texte (Word, Open office).

Travaillez en affichant les caractères non imprimables à l'aide du bouton : 

Quand vous vous trompez, prenez l'habitude de cliquer sur l'icône Annuler 

Un traitement de texte fonctionne sur une logique de création de paragraphes. Chaque fois que vous appuyez sur « Entrée », il crée donc un paragraphe. Il vous suffit ensuite d'attribuer des styles (police, taille, espacement avant/après le paragraphe, interligne, retrait de 1^{re} ligne, etc.) à ces paragraphes. Utiliser les styles vous permet ensuite de modifier globalement vos choix typographiques.

Notes de bas de page : voir quelques conseils page 9.

Tableaux, graphiques, cartes et illustrations : ils peuvent être insérés dans le texte pour mieux illustrer un raisonnement ou rassemblés dans les pages d'annexes, à la fin du mémoire. Les tableaux, figures, etc., doivent être numérotés, avoir un titre et une légende. Ne pas oublier de mettre à jour les tables (annexes, illustrations, etc.) comme une table des matières. Voir conseils pages 34 et 38.

Pour l'orthographe, la conjugaison, les synonymes, la grammaire, etc., le site suivant vous sera utile : http://www.lexilogos.com/francais_langue_dictionnaires.htm

Une fois votre mémoire terminé, renseignez les métadonnées qui se trouvent dans « Propriétés » (Fichier -> Propriétés) : Nom, Prénom, Titre de votre mémoire.

Supprimez cette page.

Mettez vos tables à jour.

Créez ensuite un PDF de votre travail. L'application PDFCreator est libre, gratuite et simple d'utilisation. Une fois installée sur votre ordinateur, ouvrez votre mémoire, cliquez sur Fichier, puis Imprimer. Dans la fenêtre qui s'ouvre, vous pouvez développer le premier champ qui vous proposera PDFCreator en plus de votre imprimante habituelle. Choisissez-le, puis cliquez sur OK. Suivez ensuite les indications.