





**Faculté de philosophie, arts et lettres**

**Ecole de philosophie**



**BARUCH.**

**DÉSIR DU PHILOSOPHE, AMOUR EN PHILOSOPHIE**

*ESSAI DIALOGIQUE SUR L'AMOUR ET LE DÉSIR DANS L'ETHIQUE DE  
SPINOZA*

[LFILO2005]

Promoteure : P<sup>r</sup> Mylène Baum

Travail de Grégory Slotboom

**Année académique 2017-2018**



En avant-propos de ce travail, nous nous sentons l'obligation de reconnaître notre dette au P<sup>r</sup> Baum pour son accompagnement et pour son invitation proprement spinoziste à nous oser à la pensée. Sous la tutelle du P<sup>r</sup> Baum, cet effort nôtre n'aurait jamais pu donner fruit sans un sol où nous ancrer, sans une eau pour nourrir, sans un soleil pour nous stimuler.

Ainsi, aux amis philosophes Nicolas Marion, Pauline Froissart, Claires Gardes, Christophe Delaetere, Benoît Halet, Julien Lheureux et tant d'autres, merci pour votre soutien, merci de m'avoir ancré dans la fermeté du sol grammatical de la langue française et du langage philosophique.

Ainsi, merci à Bérénice Bloc de m'avoir nourrie d'une question, merci à elle de m'avoir éveillé à la responsabilité infinie de l'amour.

Ainsi, à celle qui donne à l'amour un sens, et éclaire le Monde intérieur lorsque l'esprit s'assombrit et s'affaisse, merci à ma fiancée Justine Manuel.

Enfin, merci à mon papa, parti trop tôt, de m'avoir montré qu'on peut être spinozien sans avoir lu Spinoza ; de m'avoir enseigné cette vérité qu'il n'y a pas une situation, pas même la plus angoissante, dont nous ne puissions former une idée adéquate et joyeuse.



*Pour Jonathan, mon frère.*



## [Sigles et abréviations]

Conformément à la tradition nous utiliserons les sigles suivant pour les textes de Spinoza :

*CT* : *Court Traité*

*TRE* : *Traité de la Réforme de l'Entendement*

*PM* : *Pensées métaphysiques*

*E. ou Éthique* : *Éthique démontrée selon l'Ordre Géométrique*

*TTP* : *Traité théologico-politique*

À l'exception du *TRE* et de l'*Éthique* nous suivrons la traduction de Charles Appuhn. Autrement, nous préférons la traduction plus récente d'André Scala pour le *TRE* et, pour l'*Éthique* celle de Bernard Pautrat en raison de sa plus grande qualité. Pour toutes mentions spécifiques et ou citations de commentateur nous préciserons la traduction employée par eux et ajouterons si nécessaire des corrections à celles-ci. Enfin, pour ce qui est des citations de l'*Éthique*, nous suivrons la règle d'usage en mentionnant le livre, le numéro de l'axiome, définition (Def.), proposition (Pr.), corollaire (cor.) ou scolie (scol.). (Ex. pour la proposition une du livre I nous citerons : *E.*, L.1, Pr. I.). Les références pour les corollaires et scolies seront toujours précédées de la proposition à laquelle elles sont rattachés (Ex. pour le corollaire de la proposition six du livre un nous mettrons : *E.*, L.1, Pr. VI, Cor.). Enfin, nous préciserons toujours si une citation provient d'une démonstration ou d'une reformulation de démonstration et mettrons le numéro de page pour toutes citations tirées des appendices de la traduction de Pautrat.

## Introduction : Désirs du philosophe

Le présent travail se concentrera sur les concepts de désir et d'amour dans la pensée de Spinoza. Proposition des plus simples dira-t-on pour une philosophie déjà largement étudiée. Bénéficiant de nombreuses attentions par des philosophes et commentateurs d'une exceptionnelle rigueur, les œuvres de Baruch Spinoza et la littérature abondante sur celles-ci offrent une simplicité d'accès et une proximité à une pensée en elle-même déjà claire et précise. Nous éprouvons donc une facilité et un net plaisir à travailler avec le corpus spinozien. Mais il faut l'admettre, les dispositions agréables dans lesquelles nous sommes frappés du même coup tout élan créatif, toute fulgurance d'humilité et de (*caute*) prudence. En effet, s'installer dans la pensée de Spinoza, tenter de la faire vibrer à partir d'une perspective qui se voudrait à la fois inédite et innovante est plus difficile du fait de l'important balisage dont elle a bénéficié et du nombre important de dimensions que brossent les concepts et lectures spinozistes. Dès lors, traiter exhaustivement le désir et l'amour en faisant droit à toutes ses dimensions (métaphysique, éthique, anthropologique, ...) nécessite des ressources que nous jugeons inappropriées au présent exercice. C'est là où il nous faut tracer la limite de la recherche, exposer les précautions nécessaires à la lecture de ce travail et aussi, préciser la nature de notre démarche.

Le lecteur ne trouvera ici ni l'expression d'une thèse qui se voudrait originale sur le rapport désir – amour, ni un exposé magistral des concepts susmentionnés. Tout simplement parce que le premier demande une exigence qui n'est présentement pas la nôtre et parce que le second aura déjà suffisamment été exploré. Afin de décrire ce qui se trouve dans ces pages il nous faut expliquer en un mot liminaire ce sur quoi ou ce avec quoi nous cherchons à résonner, autrement dit, quel est le fond de cette recherche, son arrière-plan interrogatif : que voulons-nous vraiment faire ici ?

Commencer ! C'est vers cela que nous tendons. Non pas commencer à chercher mais commencer à penser, à philosopher. Comment commencer ? C'est cela qui définit notre position et nous préoccupe. Comprendons-nous bien, commencer n'est pas la problématique de ce travail mais la disposition, si l'on veut, antérieure à la problématisation. Ce caractère est le signe distinctif de notre méthodologie. Il nous situe sur le terrain de l'essai. Essai pour une problématisation du désir et de l'amour en philosophie. Tentative d'examiner les conditions de possibilité d'une question visant à placer le désir et l'amour au centre d'une recherche proprement philosophique. Poser une question, l'objectif de ce travail ne vise rien d'autre que cela. Là réside la justification du modèle essayiste. L'objectif de ce mémoire est de mettre en application une méthodologie où, partant d'une position d'ignorance, nous cherchons à arriver au terme de ce mémoire, à une prise de parole assumée en lieu et place d'une question. Précisons toutefois qu'il ne s'agit pas pour ce mémoire d'adopter une position subjective irrévérencieuse à l'égard de l'esprit critique, mais de faire de Spinoza le tuteur à notre commencement. En ce sens, c'est la méthodologie qui est essayiste, cherchant une disposition intermédiaire entre le commentaire académique et une herméneutique d'inspiration dianoétique préservant la

« dialogique », c'est-à-dire la mise en rapport entre notre propre rapport à la philosophie et la pensée de Spinoza, sans tomber dans le modèle du dialogue.

Il est vrai, pareil approche est suspecte de nombreuses lacunes. La première est le manque de rigueur critique. Être auprès du texte implique effectivement d'abandonner une position de surplomb et de laisser l'intuition guider la pensée. Afin de pallier à cet excès de subjectivisme, il est convenu de suppléer l'effort de lecture par l'appui aux commentateurs. Le modèle n'étant en rien incompatible avec l'esprit critique et le devoir d'argumenter, l'appel aux commentateurs est non seulement la bienvenue mais impératif. Toutefois, afin de ne pas sortir du cadre dialogique, afin de ne pas perdre de vue Spinoza, il nous faut prêter attention à comment faire intervenir cet apport extérieur. Le commentateur ne pourra pas être une autorité de validation extérieure à l'avancée du propos. Nous convenons que ce n'est pas là être critique, mais consensuel. Tout au long de ce travail, la seule autorité qui nous concerne est la philosophie de Spinoza. C'est avec elle et elle seule que nous débattons, non avec le commentateur. Nous comprenons également pour le commentateur de pas le laisser guider le propos. À moins bien sûr que la dialogique suit une problématique développée par le commentateur selon lignes de cohérences équivalentes à l'herméneutique déployé à notre niveau. Mais c'est là, la seule exception.

Du point de vue de la rigueur académique, la seconde et importante faiblesse de notre méthode est la mise en avant du lecteur à l'intérieur du propos. En effet, tout au long de ce texte, nous chercherons non seulement à déterminer les étapes de la propédeutique philosophique mais essayerons également, et autant que faire ce peu, à les appliquer directement à notre niveau pour faire l'examen de leur effet. L'accusation que nous essuierons, et que nous acceptons, est celle de notre position ambivalente en face du texte. À un niveau, nous tentons d'expliquer la pensée de Spinoza. Nous nous situons alors à l'extérieur ou au-dessus du texte pour en faire le commentaire. À un autre, nous appliquons les leçons et sommes pour cette raisons dans une herméneutique du spinozisme. Doctrine et propédeutique philosophiques se confondent créant une situation d'ambivalence. Cela se ressent stylistiquement par les vitesses de traitement, les descriptions tantôt à distance, tantôt très proche voire même intime. Eu égard aux exigences normatives, cela pose effectivement problème. Nous objecterons pour notre part que la méthodologie vient avec ses propres exigences lesquelles s'accommode, voire même sollicite cette ambivalence. De plus, il nous semble, et cela fera également l'objet d'une démonstration au chapitre premier du texte, que cette situation est l'un des effets de l'écriture spinoziste.

Pour le comprendre, nous devons adresser formellement l'hypothèse que la philosophie de Spinoza est une didactique à la philosophie. Elle prodigue un enseignement dont l'objectif n'est pas de forcer dogmatiquement un contenu, mais de restituer à l'esprit, sa puissance de penser. Or pareil hypothèse se trouve d'emblée récusée par deux importantes autorités des études spinozistes : Martial Guérout et Pierre Macherey. Pour tout deux, la philosophie de Spinoza non seulement ne fournit aucun élément en vue d'une pédagogie mais, Spinoza lui-même serait opposé à l'image du professeur dogmatique refusant à la pensée sa liberté. Face à l'expertise de Guérout et Macherey, comment plaider notre cause ? Suffit-il de rappeler comme

le fait Gilbert Boss<sup>1</sup> dans sa lecture du *C.T.* que Spinoza avait un cercle d'amis auquel il faisait cours ? Suffit-il de rappeler que le *C.T.* lui-même était un cours. Suffit-il enfin de rappeler que l'ouvrage « Principes de la philosophie de Descartes », était destiné à certain Casarius, jeune homme habitant avec Spinoza et recevant des enseignements de lui<sup>2</sup> ? Certes, nous savons de Spinoza qu'il refuse un poste de professeur, mais il n'en est pas moins vrai et sa correspondance en atteste, qu'il a toujours été soucieux d'enseigner à autrui sa pensée laquelle est une invitation à penser droitement. Or, penser droitement, tel est le propos du *TRE* et de l'*Éthique*, c'est penser conformément aux règles de sa nature, éliminer les idées passives pour les ordonner conformément à la norme d'une idée vraie donnée. Or cette idée vraie, n'est autre que nous-mêmes, notre propre nature considérée non pas comme une chose finie et ballotée par la vie passionnelle, mais soi-même tel que nous sommes éternellement en Dieu ; soi-même en tant que notre perfection est une manière de la perfection infinie de Dieu. À la lettre, la seule idée qui nous soit donnée est une idée possédée par l'Infini mais qui, en tant qu'idée, n'a pas l'Infini pour objet mais, quelque chose d'existant en acte, ce quelque chose étant nous-même. L'idée originaire est d'abord idée des affections de notre Corps, et plus l'idée a des idées d'affections, plus elle est capable de former des idées nouvelles par la mise en lien de ces idées d'affections et des idées d'idées d'affection. Toute la complexité est de montrer comment la connaissance de cette idée primitive s'articule avec notre désir, nos aptitudes cognitives et physique et enfin, de montrer comment la connaissance de cette idée n'est pas la fin de la philosophie spinoziste mais son début. C'est là, toute la particularité de l'*Éthique*. En effet, une fois arrivé au bout du dernier livre, nous sommes reconduits au début de l'œuvre, pleinement doté de notre puissance de penser. C'est-à-dire pleinement connaissant de l'éternité de notre Esprit et de notre Corps tel que Dieu connaît notre Esprit et notre Corps et nous aime intellectuellement.

Mais cela suppose quelque chose. Est en effet supposé de véritablement faire l'épreuve de cette connaissance. Or, en admettant provisoirement cette expérience comme la visée de la didactique philosophique de Spinoza, la propédeutique n'est pas un enseignement *ex cathedra* sur des contenus théoriques. Elle correspond ici et exactement à ce que Pierre Hadot nomme des exercices spirituels<sup>3</sup>. La pédagogie de Spinoza n'est pas une philosophie sur l'apprentissage, mais une série d'exercice dédié au développement de notre puissance. Par conséquent, si le but d'une introduction ou d'un commentaire est de rendre intelligible Spinoza au néophyte, de structurer la pensée dans un ordre objectif et nécessaire, cet objectif est performativement contradictoire dès l'instant où elle affirme l'absoluité de l'ordre et de la connexion des idées proposé par le commentaire. Personne ne conteste d'un ordre objectif, d'une structure d'intelligibilité nécessaire et cohérente du spinozisme. Mais comment introduire à une philosophie dont le message constant et unilatéral, tant pour le *TRE*, l'*Éthique* et le *TTP*, est « osez penser », sans pour autant faire du spinozisme ce qu'il ne voulait pas être, un dogmatisme imposant sa vision sur le contenu de la pensée ? À moins bien entendu de délier le

<sup>1</sup> Cfr. G., BOSS, *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du "Court Traité"*, Zürich, Éd. du Grand Midi, 1982.

<sup>2</sup> Au sujet des « Principes de la philosophie de Descartes » voir les notes de Ch. Appuhn dans SPINOZA, B., *Les principes de la philosophie de Descartes*, (trad.) APPUHN, Ch., "coll." Œuvres Complètes, n°1, Paris, GF Flammarion, 1964, pp.221 – 228. Ainsi que les lettres VIII et IX, de Simon de Vries à Spinoza et la réponse de Spinoza, et lettre XIII de Spinoza à Oldenburg: SPINOZA, B., *Lettres*, (trad.) APPUHN, Ch., "coll." Œuvres Complètes, n° 4, Paris, GF, 1966.

<sup>3</sup> Cfr. P., HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie*, « coll. » Folio Essais, Paris, Éd. Gallimard, 1995.

contenu propositionnel de leurs apports pratiques, c'est-à-dire de leurs effets sur les contenus d'une pensée singulière, nous ne voyons pas comment nous pouvons articuler l'ordre objectif avec la spécificité d'une subjectivité apprenante en face du texte.

Derrière cette hypothèse, il y a donc le présupposé que personne, jamais, n'ai vraiment pu lire Spinoza mais un certain Spinoza ou encore une manière du spinozisme. Simultanément, l'accession au troisième genre de connaissance ne peut être qu'une prétention. Tel qu'elle s'inscrit dans l'ouvrage, faire l'épreuve du plus haut genre de connaissance, c'est également faire l'expérience de la béatitude. Or cette expérience engage de manière éminente la singularité. Même si nous n'accordons pas beaucoup de crédit à une mystique pour le cinquième livre, il est néanmoins vrai que la science intuitive partage certains traits facilitant sa confusion avec l'extase. Pourtant, la béatitude se réciproque difficilement avec le mutisme de la philosophie pour l'apophase religieuse. Elle apparaît plutôt comme l'amorce de l'activité philosophique puisqu'elle manifeste au sujet expérimentant l'éternité de son Esprit, de l'orientation véritable du désir qui est de connaître. L'incommunicabilité de la béatitude s'explique par le caractère éminemment personnel et intime de l'intuition. Elle n'a de sens que pour celui qui en fait l'expérience en même temps qu'elle déplace ce sens de l'identité du sujet faisant l'épreuve de l'éternité vers l'ipséité du soi qui est pour-Autruï. L'ipséité pour-Autruï est la thèse interrogée par notre question finale, la question du commencement philosophique. En effet, en tant que le désir de connaître est, comme nous le verrons, désir d'amour, le troisième genre de connaissance ne fait plus du désir un désir ayant le soi pour objet. L'Autre se substitue au soi comme visée du désir dès l'instant où le soi se trouve pleinement être-soi. Or, l'Autre est Autre *éminemment parlant*. En effet, puisque l'intuition du troisième genre saisit l'essence d'autrui tel qu'elle est perçue par Dieu et tel que nous pouvons percevoir Dieu dans une relation d'amour intellectuel, l'altérité est le lieu d'une épiphanie du sens même de la divinité. L'Autre est donc absolu en ce sens qu'elle est intuitionnée dans la singularité essentielle et en son genre infinie, tel que la toute-puissance de Dieu s'y trouve localisée.

Le désir et l'amour ainsi liés à la connaissance sont affirmatifs d'une vérité ou d'un idéal ancien, celui-là même nommant la philosophie « Philosophie » auquel Spinoza montre l'ancrage fondamentalement éthique. C'est pourquoi, chaque manière, en sa façon d'adhérer au contenu et d'en faire l'expérience, délivre une forme d'adéquation laquelle est tout autant une nouvelle pierre à l'édifice de cette philosophie, que l'acte d'une pensée singulière. Acte de pensée tourné vers l'Autre. En un certain sens, la pédagogie philosophique se clôture sur cette leçon que la philosophie n'est pas une activité solitaire à la seule destination du soi. L'écriture philosophique est destinée à l'Autre. Philosophier étant, en soi, sa propre récompense, l'écriture philosophique est donc sans attente de réciprocité, la philosophie est gratuite.

Voilà pourquoi nous acceptons l'ambivalence ; voilà pourquoi le présent mémoire n'est pas totalement un commentaire aux prétentions exhaustives, n'est pas totalement une herméneutique dialogique mais quelque chose entre les deux que nous nommons « essai ». Lire Spinoza, et cela se révèle particulièrement vrai lorsqu'il s'agit de l'*Éthique*, c'est à un certain niveau apprendre à se connaître soi-même pratiquement à travers la mise en exercice de sa propre pensée. Et il en va de même pour Spinoza à son niveau à lui. Il y a, en plus de l'auteur de l'*Éthique*, un homme dont le désir est d'accéder à la béatitude, le Bien suprême qui n'est

autre que penser librement. Dès lors, la méthodologie doit pouvoir faire la part entre le progrès spéculatif de Spinoza à lui-même et montrer comment elle s'effectue à notre niveau. Cette mise en miroir n'est pas la métaphore de la réflexion, opération se déroulant entre les idées dans un esprit. La mise en miroir est métaphore d'un parallèle se déroulant à la fois dans un face-à-face dialogique avec l'auteur et réflexif avec soi. La différence est que là où l'*Éthique* s'achève, la nôtre trouve un commencement par la formulation d'une question.

On peut objecter cette affirmation en avançant la postériorité du *Traité Politique*. Assurément, Spinoza ne cesse pas de philosopher. Nous disons plutôt que le système est achevé et c'est justement le *TP* qui en fournit la preuve. Celui-ci ne s'inscrit pas dans le prolongement du devenir philosophique caractéristique du groupe textuel que sont le *TRE* et l'*Éthique*<sup>4</sup>. Le réalisme politique de l'ultime traité de Spinoza applique les acquis de l'*Éthique* et de sa méthode dans une réflexion sur les conditions de possibilité de la concorde politique. En ce sens, il n'est pas illégitime de défendre que la question philosophique à laquelle Spinoza s'engage est tout entière politique. « Il n'est pas illégitime » est hypothétique or, l'objet de cette étude n'est pas de prendre position sur cette matière. Nous n'avons pas en vue de faire une synthèse philosophique du spinozisme, mais de suivre les mouvements d'une didactique philosophique en l'adaptant *in medias res* dans une herméneutique de la pensée de Spinoza. Autrement dit, le programme didactique ne conclut pas *ipso facto* à tel ou tel question qui saurait la question de Spinoza. La didactique aide l'Esprit à la maturation d'un commencement idiosyncrasique à celui ou celle prenant Spinoza pour « maître de philosophie ».

Le commencement en philosophie et/ou de la philosophie est une question extrêmement difficile. Tel que l'observe Fischbach, la délicatesse du commencement en philosophie tient au paradoxe d'être à la fois en-dedans et au-dehors de la philosophie. Pour Fischbach en effet, avec la question du commencement c'est la totalité de la philosophie qui se trouve adressé ; or, la totalité de la philosophie ne peut se poser comme question qu'à la condition expresse d'être déjà donnée. Autrement dit, il n'y a de commencement possible que dans la mesure où il aurait déjà eu lieu<sup>5</sup>. Sous ces conditions, il n'y aurait pas d'antériorité au commencement, pas de disposition qui serait ante-philosophique ou pré-philosophique nous permettant d'être mis en face du début. L'impossibilité d'un moment ou d'un lieu, l'utopie paradoxale du commencer justifie, pour Fischbach, l'aporie du commencement.

C'est pourquoi à l'impossibilité de commencer, il ne peut y avoir que la reconnaissance d'une réponse déjà donnée à une question déjà posée. Question comprenant en elle, selon ses déterminations particulières un ordre objectif et total qui, déjà, est une philosophie. À l'endroit

---

<sup>4</sup> Remarquons qu'avec le renouvellement des études spinoziste ce groupe de texte s'est élargie jusqu'au *C.T.* comment l'observe Marie-Hélène Belin. Voir. M.-H., BELIN, « Les principes de la philosophie de Descartes : Remarques sur la duplicité d'une écriture », (in.) *Archives de Philosophie*, vol. 51, n°1 (1988), pp. 99 – 105.

<sup>5</sup> « [...] parce que le commencement doit être le commencement de la philosophie, il doit être le seul commencement objectif et nécessairement vrai, mais cette nécessité objective ne peut être telle et reconnue comme telle qu'en vertu de la totalité de la philosophie elle-même : autrement dit, il faut toute la philosophie [...] pour que son propre commencement puisse être formellement reconnue comme nécessaire, comme étant bien le seul et unique commencement vrai [...]. En cette contradiction réside l'aporie du commencement », *cit in.*, V., CITOT, *La condition philosophique et le problème du commencement. Parcours thématique et historiques des gestes fondateurs par lesquels les philosophes ont défini la nature de la pensée et sa vocation*. Paris, Éd. Cercle herméneutique, Phéno, 2009, pp. 45- 46.

du commencement philosophique, question et réponse forment un chiasme par quoi, le désir de philosopher est impossible en-dehors de son effectuation. De là, nous voyons comment le commencement philosophique est une question, mais une question déjà posé, intérieurement et antérieurement à toute acte de formalisation de la question. Apprendre à philosopher en ce sens, consiste à reconnaître ce qui a toujours été là, à l'état de question. Schématisme classique de la réminiscence platonicienne<sup>6</sup> auquel seul une décision suffit pour remettre la mémoire en mémoire<sup>7</sup>.

Or, cela signifie pour l'acte philosophique de toujours s'effectuer dans un repli. La philosophie ferait systématiquement retour sur elle-même, sur son origine. Elle se définirait comme ce retour même. Toute la philosophie, comme mise en mémoire de son origine, ne saurait que la tentative de trouver sa propre adéquation. Ni surplus, ni extériorité, l'apprentissage philosophique consisterait à s'enrouler sur le déjà-connu de l'origine comme question-toujours-déjà-posé. L'autre, l'inconnu, l'étrange, l'extérieur sont des termes vacants de la réminiscence. Dans ce contexte et conformément à l'étymologie du mot, « apprendre » saurait l'acte de s'emparer de soi-même. Mais le commencement dans cette quasi équivalence de la question et de la réponse, non seulement définit l'acte initiateur à la philosophie comme auto-appréhension de soi, elle définit également la philosophie comme maîtrise de l'origine par le savoir<sup>8</sup>. Suivant Levinas sur ce point, toute la philosophie (du moins occidentale) dans ces retrouvailles de l'origine, ne serait rien d'autre que rejoindre l'Être. Par-là, la philosophie est une ontologie.

C'est précisément à cet endroit que situe tout l'intérêt d'une étude du commencement de Spinoza. À l'instar de Levinas contestant le caractère fondamental de l'ontologie<sup>9</sup>, Spinoza adopte lui aussi une position nuancé et critique à l'égard de l'ontologie comme « tout de la philosophie ». Bien que l'ensemble de la problématique développée au prologue du *TRE* s'avancera sur cette même voie du retour à l'origine comme idée vraie servant de norme et de garanti à l'objectivité du progrès gnoséologique ; la détermination de l'Être sert de prérequis nécessaire au déploiement de la vérité. Mais l'objectif du premier chapitre, conformément à sa disposition dialogique, saura montrer les points de dissonances entre ce schématisme classique du retour à l'origine, et une approche subvertissant le classicisme de cette structure pour mieux la quitter. La question de l'Être, opère bien comme point de départ nécessaire à tout commencement mais elle ne peut servir de fondement à ce commencement. Suivant avec attention le prologue du *TRE*, ce n'est pas l'Être mais l'amour et un objet auquel s'attacher par amour qui doivent servir de fondement. Autrement dit, tant que la question de l'Être n'est pas résolue, la véritable question qu'est l'amour ne pourra pas être adressée. Pour dégager cette

<sup>6</sup> Cfr. PLATON, *Ménon* [Le], (trad.) ROBIN, L., (in.) Œuvres Complètes, Tome 1, Paris, Éd. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950.

<sup>7</sup> « Selon l'image dogmatique de la pensée, pour que la philosophie commence, il suffit d'en prendre la décision », A., CHERNIAVSKY, « Au début il y avait le milieu. Le problème du commencement de la philosophie dans différence et répétition », (in.) *Les Etudes philosophique*, Vol. 1, n°12 (2015), p. 129.

<sup>8</sup> « La réminiscence platonicienne, en effet, ne retourne pas à l'origine, mais accroche le Moi à l'éternité des idées. Elle ne réduit pas le concept au souvenir, mais le souvenir au concept », E., LEVINAS, « Pouvoir et Origines », (in.) *Paroles et silence et autres conférences inédites*, (dir.) Jean-Luc Marion, Bernard Grasset/IMEC, 2009, p. 110.

<sup>9</sup> LEVINAS, E., « L'ontologie est-elle fondamentale », (in.) *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1 (1951), pp. 88-98.

nuance, nous userons d'une distinction terminologique entre ce qui de fait est premier mais ne peut se constituer en fondement soit la primarité et, ce qui de fait n'est pas premier mais se constitue comme fondamentale : la primauté. L'idée en somme, est d'expliquer comment *l'opus magnum* de Spinoza, lequel s'avance comme une métaphysique, est tout de fois titré et reconnue comme une éthique.

C'est au chapitre deux que nous expliquerons la primarité de l'Être. Son but est d'établir une assise objective à la réflexion. Non pas le principe ordonnant cette réflexion mais, ce à partir de quoi celui-ci peut être trouvée. La connaissance devant suivre un ordre de détermination objectif elle s'appuie pour ce faire sur une définition de l'Être donné axiomatiquement. Une définition servant de base au système immanent et moniste de Spinoza mais qui n'est pas signifiant. Avec une extrême précocité, Spinoza anticipe l'importante distinction heideggérienne entre l'ontologie et l'ontique, entre l'Être et l'étant<sup>10</sup>. Or, contrairement à Heidegger, l'Être est une détermination pleinement affirmative et positive : l'autoproduction infini de la réalité par elle-même. L'Être est bel et bien un « rien-d'étant » mais il ne se réduit pour autant pas au rien. Il est, pour le dire autrement, un rien-de-signifiant ou le tout-dénotant. Cette pleine positivité fait de l'Être une totalité évidentiel<sup>11</sup>. Autrement dit, la question de l'Être se pose et se répond en même temps, il est tautologique. De ce fait, l'Être n'est peut servir à l'ouverture du sens puisque la question exempte de sens, est déjà affirmative de sa propre réponse également *sinnlos*. D'où la nécessité de « dé-partir » de celui-ci afin d'identifier un point à partir duquel le sens peut s'ouvrir. Point qui une question en laquelle l'engagement philosophique, justement, prend son sens de philosophie. Toutefois, aucun questionnement ne saurait prendre sens tant que l'ontique ne s'arrache pas entièrement à l'ontologique ; tant que la « persévérance en soi » du *Désir* est persévérance en l'Être. Pour paraphraser la célèbre formule de Heidegger, il n'en va pas de l'être du *conatus* comme de l'Être même.

Cette recherche d'une extériorité repose entièrement sur le *Désir* est l'objet du chapitre trois. La problématique du *Désir* s'esquisse à partir de la primarité de l'Être. Tant que le *Désir* est désir-en-question-de-soi comme question de l'Être, l'existence individuelle se déroule selon des modalités extrêmement proches du *Dasein*<sup>12</sup>. Il revient à nouveau à la méthodologie dialogique de montrer que cette proximité avec le *Dasein* est plus complexe qu'une simple validation pré-heideggérienne de l'ontologie existentielle. L'Être comme question ouverte s'articule plutôt pour nous, au stigmatisme de l'impossible retour à l'origine. Cette impossibilité n'est pas décrite par Spinoza en des termes existentiels mais affectif. Pourtant, l'herméneutique pourra rapprocher la thématique du trouble originaire avec l'affection de la *Mélancolie*. En établissant les points de correspondance entre la problématique existentielle et l'affection

<sup>10</sup> H., RIZK, « Conatus et ipséité », in.) *Spinoza: puissance et ontologie*, dir. M., REVALT D'ALLONES, H., RIZK, Actes de colloques organisé par le Collège International de Philosophie, Paris, Éd. Kimé, 1994, pp. 169 - 182.

<sup>11</sup> Conformément à son usage linguistique, l'évidentialité est le marqueur de la preuve d'une assertion grammaticale. Ici, l'évidentialité de l'Être est l'expression ou encore l'affirmation de la vérité des idées.

<sup>12</sup> Sur la proximité entre Heidegger et Spinoza voir VAYSSE, J.-M., *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*, « coll. » Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 2004.

mélancolique, nous montrerons comment l'anthropologie spinozienne se réciproque avec un existentialisme de l'au-delà de l'Être. Trois termes se trouvent dès lors enchaîner : la recherche d'un objet auquel lier l'amour, l'impossibilité pour l'Être d'être cet objet enfin, l'impossibilité pour cet objet de se donner tant que la question de l'Être perdure comme question. Quitter l'Être signifie dépasser la problématique de l'origine pour un commencement qui se situe au-delà de lui. Or pour Spinoza, il revient au *Désir* d'accomplir cette *transition* en accédant à sa pleine puissance de connaître c'est-à-dire, en développant le troisième genre de connaissance. C'est en effet par le *Désir* et non à partir de l'Être qu'une extériorité peut se trouver et se maintenir. La découverte de cette ouverture, épiphanie du divin, coïncide avec la formalisation d'une question qui se pose en-dehors du trouble de l'origine. À ce niveau du développement, la ligne didactique se superpose avec la formulation de notre question. Puisque le dernier chapitre de cette recherche est également la dernière étape de la propédeutique philosophique, celle-ci s'effectue et s'achève avec le dernier exercice : poser une question, notre question.

D'aucuns pourrais encore se demander pourquoi tant d'effort pour une chose en apparence si simple ? Parce qu'une fois la question posée, celle-ci devient, à proprement parler, le début du « commencer », le départ d'une recherche. Or, comme le positionnement de la problématique est au fond le choix d'un engagement – en accord avec le mot de Sartre « choisir c'est renoncer » –, il faut bien poser la question puisque ce choix résonnera avec des milliards de renoncements. Cet engagement se réciproque justement avec tout le parcours de Spinoza qui d'une décision posée au *TRE* parvient fin de l'*Éthique* à déterminer ce à quoi cette décision l'engagea. C'est là l'une des composantes faisant de l'*Éthique*, une éthique. Ce n'est bien sûr pas la seule. Nous l'aurons donc compris, cette situation tendue entre une décision et un engagement médiatisé par la question, est la même pour l'auteur nous accompagnant tout au long de ces pages. Choisir Spinoza fut dès lors dans un premier temps pour nous, choisir un maître dont la pensée est de plus en plus vivante et actuelle, un maître bienveillant dont les vertus pédagogiques sont incontestables, un maître qui explique aussi comment et pourquoi il a commencé à philosopher, un maître enfin qui de son commencement philosophique jusqu'à la fin de ses jours aura été marqué par la question de l'amour<sup>13</sup>.

Nous voyons maintenant aussi pourquoi, méthodologiquement, nos exigences demandaient un soin particulier pour le traitement du texte et l'exposé de notre lecture. Nous l'avouons, ce fut pour nous un problème pour le moins épineux. Il fallut interroger des sources extérieures pour développer un rythme d'exposition et de réflexion adapté à la génération d'une problématique qui, à la fois, ne serait pas dialectique (sans quoi notre entreprise raterait la spécificité de Spinoza) – qui en même temps, ne lesterait pas les lecteurs et lectrices d'une armature conceptuelle trop lourde – mais qui, tout autant, pouvait également adopter une proximité avec les mouvements de la pensée spinozienne, dans un rythme qui déploierait sa philosophie comme si, sans naïveté, nous rencontrions les textes pour la première fois. Nous

---

<sup>13</sup> L'importance du concept d'amour s'atteste en effet dès le *C.T.* où, dans une résonance proche des *Dialogues d'Amour* de Léon l'Hébreu, il est présenté comme l'affection principale à l'existence. Le traitement réservé à l'amour ne s'amenuise pas avec le *TRE* qui en fait la raison principale au commencement philosophique spinozien qu'est l'*Éthique*. Enfin, le *TTP*, dans sa relecture de la Bible fait de la conjonction charité & Justice, le message éthique transversale de la religion. L'articulation entre religion et connaissance du troisième genre sera traitée dans seconde moitié du chapitre IV.

espérons que les dispositions méthodologiques que nous avons prises seront suffisantes pour rendre ce travail intelligible bien que, hélas, celui-ci demandera aux lecteurs et aux lectrices de s'armer de patience. Réquisit inévitable malheureusement, puisque pour se mettre dans une position d'innocence face aux textes, il fallut bien sacrifier la rapidité de l'explication à la lenteur de l'*exposition* laquelle, parfois, se focalisera sur des détails et des nuances qui frustreront peut-être certains ou certaines.

Dans cet exercice d'une recherche de méthode, nous avouons devoir beaucoup à Platon. Tout particulièrement au *Banquet*. Comme source importante au présent travail bien entendu, mais surtout pour la structure narrative de l'éloge de Socrate. Nous nous sentons proche de l'esprit narratif de ce dialogue et c'est cet esprit que nous posons comme base méthodologique. En un certain sens, nous avons tous été socratique quant à nos débuts et Socrate fut peut-être le plus « socratique » lorsque lui-même fut l'élève d'une « maîtresse ». C'est dans cette patience de l'écoute et ce désir de savoir si caractéristique de cet éloge que nous avons lu et que nous présentons ce mémoire où Baruch sera notre Diotime.

Mais revenons à nos préoccupations doctrinales. Désir et amour sont les concepts cardinaux de cette recherche et le lecteur spinozien, au vu du précédent, aura peut-être déjà compris notre choix de partir du *Traité de la Réforme de l'Entendement* pour aller vers l'*Éthique*. En effet, le *TRE* est largement reconnu comme préliminaire à la rédaction de l'*Éthique*. Ce préliminaire sert de marquage du début réflexif au bout duquel une problématique et une voie de recherche seront développées. D'aucuns pourraient sans doute trouver encore étrange de développer une problématique de l'amour en passant d'abord par le *TRE* alors que le *CT* – qui développe un dialogue particulièrement intéressant de l'amour avec l'entendement, la concupiscence et la raison – est antérieur au *TRE* d'au moins un an<sup>14</sup>. Indéniablement la chronologie n'est pas respectée, mais à raison. Car c'est au départ du projet de Spinoza que nous montrerons comment la dimension du commencement philosophique se noue à la recherche de l'articulation désir-amour. Le *CT* ne serait-il pas philosophique ? Si, bien entendu, mais il s'agit ici de travailler à partir d'un *moment*, celui-là même où un projet philosophique se trouve esquissé en même temps qu'il expose les conditions de l'engagement/commencement philosophique. Le *CT* n'a pas ces qualités bien qu'il ne laisse aucun doute sur les aspirations de celui qui l'écrit<sup>15</sup>.

C'est en suivant ce moment *décisif* que le fil narratif trouvera *l'ordre dû* pour se lier à l'*Éthique*. Rapidement, cet ordre s'esquisse comme suit : au positionnement de l'Être comme question première, la voie ontologique devra creuser la séparation avec l'Être définit sous la triple équivalence de Substance, Nature et Dieu. Ce creusement fait la séparation de l'étant avec

<sup>14</sup> La question de la datation exacte du *CT* sera laissée aux spécialistes; relayons seulement l'expertise de Charles Appuhn qui situe le *CT* avant 1660 mais après l'exclusion de Spinoza prononcée en 1656. Pour plus détail, voir la notice d'Appuhn au *Court Traité* : « Origine probable et valeur relative des manuscrits » & « Contenu du "Court Traité" » ; son authenticité ; date probable de ses différentes parties ; sa place dans l'œuvre de Spinoza », (in.) SPINOZA, B., *Court Traité*, (trad.) APPUHN, Ch., "coll." Œuvres Complètes, n°1, Paris, GF, 1964, pp. 18 – 28.

<sup>15</sup> « À juger du premier dialogue par l'impression qu'il produit à la lecture, on le croirait volontiers en effet l'œuvre d'un jeune homme, encore inhabile au raisonnement, embarrassé dans son style, mais ayant à un haut degré le sentiment du réel et pour qui l'on voit que la philosophie *ne sera pas une occupation de l'esprit, mais le plus haut degré de la vie même de l'âme* ». *op. cit.*, p. 26 [nous soulignons].

l'Être et initie la vie de l'étant au sein de la durée. Pour le dire plus simplement, dès cet instant, nous ferons une distinction entre l'Être en tant qu'il *comprend* tout (dans le sens étymologique de « prendre ensemble ») et l'étant en tant qu'il s'*explique* par l'Être (à entendre à nouveau dans son sens étymologique de « déployer »). Nous sommes déployés dans la durée hors de l'emprise (compréhension) de l'éternité. C'est dans cette vie que l'étant (« mode », ou *modum* dans le texte latin, *manière* dans la traduction de Pautrat) continuera la séparation tout en initiant un mouvement de rapprochement avec *son essence*. Pour expliquer ce passage, nous nous appuyerons solidement sur les outils offerts par Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression*<sup>16</sup>, à savoir “expliquer” et “exprimer” où nous éclairons l'articulation entre l'essence singulière de chaque étant en rapport avec l'Être. L'analyse pragmatique<sup>17</sup> que nous aurons de ses outils culminera à la détermination d'un troisième terme, celui d'*ex-expression*, par lequel nous montrerons comment l'existence propre au mode va chercher à *se* maintenir dans une distance avec l'Être et dans une proximité avec *soi*, un soi essentiel, éternel et infini en son genre.

Durant cette lecture difficile, une grille d'analyse pourra être formée par laquelle le désir sera relu dans cette triple détermination (expliquer/exprimer/ex-primer). Le désir, ou *conatus*, est, comme l'indique justement Alexandre Matheron, le fil rouge qui déploie toute la pensée de l'*Éthique*. Il est donc particulièrement important de saisir ce désir et sa fonction mais aussi son lien avec la connaissance et les influences de ses *intensifications* sur notre existence. Selon les genres ou *degrés* de connaissance, l'intensification du désir augmentera de façon proportionnelle. “Intensification”, sommairement, signifie augmentation de la puissance de l'individu et, corrélativement au genre de connaissance, affinement dans l'objet du conatus, le but du désir. En nous secondant des analyses de Zourabichvili, Ueno et Jaquet et Sévérac, nous préciseront comment les intensifications de la puissance sont déterminantes à la résolution de la mélancolie existentielle.

C'est également à cette occasion que nous ferons une première rencontre avec l'*Amour*. *Éthique*, Livre 3, définition VI : « L'*Amour* est une joie qu'accompagne l'idée de sa cause extérieure ». Nous prendrons le temps de comprendre cette définition à la fois simple et puissante dans le cadre anthropologique qui est le sien. Grâce aux études consacrés par Françoise Duroux et Salverio Ansaldi, nous pourront montrer toute la complexité de cet amour anthropologique, tant au point de vue éthico-politique de la concorde interindividuelle qu'au point de vue de la problématique existentielle. Lors de ce traitement, nous ferons un retour en arrière vers le *CT* pour voir comment cette définition se dégage du traitement que lui réservât le jeune Spinoza. Mais l'*Éthique* ne s'achève pas là et notre travail non plus. La vie du désir va encore plus loin, vers le livre V, le 3<sup>ème</sup> genre connaissance et l'*Amour*.

À partir de là, notre texte prendra sa dimension la plus dense et la plus spéculative. Toute la lecture que nous aurons menée jusqu'alors aura eu pour but de situer le conatus, de montrer

<sup>16</sup> DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, "coll." Arguments, Paris, Les éditions de Minuit, 1968.

<sup>17</sup> Par « analyse pragmatique » nous entendons simplement une analyse par utilisation du concept. C'est à force de les utiliser qu'apparaîtra un nouvel usage, une nouvelle dimension signifiante pour le concept.

la fonction du Désir par rapport au genre de connaissance dans ses effets concrets au niveau de l'individu. En parallèle de celle-ci, une réflexion sera dégagée sur la nature *naturée* du mode.

Mais, à notre arrivée au dernier livre, un tournant se produit dans la voie de recherche : on y voit, à la fois, le maintien du désir pour le mode comme nature-naturée (ligne de lecture ontologique) et la cessation du désir dans sa poursuite de nouveau genre de connaissance pour ce que nous appellerons *l'émergence de l'Amour* et la seconde nature spinozienne ou *nature naturante*. Avec cette émergence, l'*Amour* inscrit l'individu dans un tout autre mouvement non plus tourné vers lui-même suivant la ligne ontologique mais vers Autrui et Dieu dans une ligne de lecture cette fois éthique.

À la béatitude correspond l'achèvement du creusement avec l'Être ; elle est le maintien actif de la distance et l'ouverture tout aussi active vers Autrui. L'*Amour* du cinquième livre sera tout différent de celui traitant des affects rencontré précédemment au troisième livre, car à ce moment-là, nous n'aurons plus affaire à un affect, mais à l'aspiration réelle de la philosophie spinozienne, celle de son commencement philosophique au moment du *TRE* : l'aspiration dont il fit part au moment du *Court Traité. Amour* au V<sup>ème</sup> livre se parera d'une dimension coessentielle à sa définition : *Justice*. Grâce à la lecture du *TTP* et des lettres LXXVI à LXXVIII ainsi que des approches osées de Salverio Ansaldi et Jacqueline Lagrée (pour ne citer qu'eux), nous montrerons que celui qui « atteindrait » l'*Amour* du troisième genre deviendrait en même temps *inexcusable* devant Dieu et les hommes. Autrement dit, celui-ci sera éthiquement responsable d'une responsabilité qui n'aura pas d'écho avant Emmanuel Levinas !

C'est sur cette pointe spéculative, dernier moment de notre travail, que nous pourrons fonder notre commencement par la formulation de notre question : « la philosophie est-elle, en son fond, Amour-Justice ?

CHAPITRE I :  
LA DÉCISION DE SPINOZA

*Le maître n'apporte pas un surplus de contenu, mais un point de départ.*

Emmanuel Levinas, *Pouvoir et Origines*

## § 1. Un point de respiration

Quand l'Expérience m'eut appris que tout ce qui arrive fréquemment dans la vie courante est vain et futile, quand je vis qu'aucune des choses qui me rendaient craintif et que je craignais ne contenait en soi rien de bon ni de mauvais sinon dans la mesure où l'âme en était mue, je décidai enfin de chercher s'il n'y avait pas quelque chose qui fût un vrai bien, de lui-même communicable, et par lequel seul, une fois tous les autres rejetés, l'âme serait affectée ; bien plus, s'il n'y avait pas quelque chose dont, par la découverte et l'acquisition, je jouirais dans l'éternité d'une joie suprême et continue. Je dis, *je décidai enfin*<sup>1</sup>.

De ce « je décidai enfin » résonne une petite interrogation : pourquoi rappeler et souligner la décision<sup>2</sup> ?

À l'évidence, l'italique met l'emphase sur la décision de Spinoza dont « l'enfin » suggère le temps, sans doute trop long, qu'il mit à s'affirmer dans une voie de recherche. « Voie de recherche » ? Oui. Au premier niveau de lecture on ne peut manquer la cohérence entre une expérience qui se construit jusqu'à buter sur une question. Ne soulevant aucun obstacle apparent, la lecture se poursuit vers ce qui, semble-t-il, répond à notre question. La répétition de Spinoza paraît au premier abord devoir se lire en contretemps du rythme de lecture. L'interruption soulignerait alors l'hésitation de l'entraîné face à l'engagement nécessaire à la recherche. Au moment où il se « décide », Spinoza anticiperait sur une difficulté d'ordre méthodologique, à savoir : comment établir avec certitude l'existence d'un bien souverain et les moyens de parvenir à lui ?

Je ruminais alors la question de s'il n'était pas par hasard possible de parvenir à ce nouveau plan de vie ou tout au moins à la certitude quant à lui, quand bien même l'ordre et le plan ordinaire de ma vie ne seraient pas changés ; ce que souvent en vain j'ai tenté<sup>3</sup>.

C'est ici dans la recherche de la certitude des moyens et de la fin que se manifeste le projet du traité. Maintenant, arrêtons-nous un peu et revenons en arrière car dans notre précipitation, nous avons manqué de lire le point de ponctuation de notre « [...], *je décidai enfin* ». En effet, nous n'avons pas vraiment marqué d'arrêt mais fait une pause qui nous a permis de passer, non sans une certaine souplesse, de la décision au problème méthodologique. Pour un meilleur rendu de cette courte pause on consultera la traduction de Charles Appuhn – établie sur base de l'édition du *TRE* de Van Vloten et Land, au contraire de la version d'André Scala qui repose sur les *Opera Posthuma* de Gebhardt. Appuhn traduit comme suit notre problématique phrase : « Je résolus, dis-je, *enfin* : [...]<sup>4</sup> ». Deux modifications sautent aux yeux. Tout d'abord la « décision » devient une « résolution ». Ensuite le point final du texte de Scala,

<sup>1</sup> *TRE*, p. 33.

<sup>2</sup> Nous le voyons ici dans la traduction que fait André Scala à partir des *Opera Posthuma* de Gebhardt, nous retrouvons également l'italique dans la traduction d'Appuhn où la « décision » cette fois-ci est une « résolution » : « Je résolus, dis-je, *enfin* ». Cfr. SPINOZA, B., *Traité de la réforme de l'entendement*, (trad.) APPUHN, Ch., « coll. » Œuvres complètes, n°1, Paris, GF, 1964, p. 181. Outre la différence de verbe que nous nous abstenons de commenter une autre différence importante est la ponctuation de clôture. Appuhn poursuit la formule avec un double point au contraire de Scala qui termine la phrase. Il n'est pas possible pour nous de disposer des *Opera Posthuma* de l'un et l'autre éditeur

<sup>3</sup> *TRE*, p. 34.

<sup>4</sup> SPINOZA, B., *Traité de la réforme de l'entendement*, (trad.) APPUHN, Ch., "coll." Œuvres complètes, n°1, Paris, GF, 1964, p. 181.

chez Appuhn devient un double point. C'est sur ce détail que nous souhaitons nous concentrer car il donne une tonalité toute différente au propos. Nous sommes confrontés ici, comme souvent pour les textes issus de plusieurs sources, au choix de la traduction.

Avec Appuhn notre première lecture trouve toute sa cohérence et sa simplicité. Bien sûr, le fait que pour Appuhn, Spinoza se « résout » à la voie de recherche change aussi la tonalité de l'engagement. Elle présente de plus une légère ambiguïté entre s'*affirmer* dans un choix ou un projet, et s'y *contraindre* parce que la situation nous y oblige en raison par exemple de son urgence (souvenons-nous du temps qu'il fallut à Spinoza pour se décider). Heureusement nous pouvons nous épargner de trop gloser sur cette ambiguïté puisque dans les deux cas c'est la dimension de *nécessité* qui ressort nettement. Dès lors, nous pouvons user de cette nécessité comme clé de lecture et décoder plus avant la suite du propos. Nous comprenons que la nécessité dont il est ici question ressort d'une situation problématique, situation qui a trop longtemps duré et que Spinoza entend résoudre. Les lecteurs du *TRE* le savent, il s'agit de soigner la tendance des hommes à tenir comme bien suprême des choses qui apportent une joie relative mais assurent, presque à coup sûr, une tristesse absolue.

De cette lecture nous voyons bien comment le fil narratif expose le contenu de l'expérience accumulé par Spinoza comme l'observation d'une tendance des hommes à tenir pour absolu ce qui est vain et futile<sup>5</sup>. Problématique, le contenu synthétique de cette expérience génère la *nécessité* de résoudre la tendance, laquelle vient interrompre l'accumulation de nouvelles données expérientielles pour initier le projet de recherche. Et comme nous avons déjà avancé sur le texte, nous savons également que la mise en place de ce projet passe d'abord par la découverte d'une méthodologie d'acquisition des moyens. De façon schématique nous avons donc : un diagnostic posé après une longue observation, laquelle conduit à la recherche d'un protocole de « soin ». Le soin en question n'est pas simplement la recherche du bien souverain (il faut noter la superposition du moyen et de la fin) : c'est par la méthode de recherche que le bien souverain devient lui-même communicable ! D'ailleurs, esquissées comme telles, la communicabilité et l'accessibilité donnent à la recherche sa portée universelle. Inutile d'en ajouter plus, on le voit, le *TRE* avance sur le terrain d'une thérapeutique.

Nous tombons ici dans un lieu commun du spinozisme. En effet, maintes fois déjà a-t-on montré la dimension thérapeutique du *TRE*, comme aussi celle de l'*Éthique*. Et rares sont les lecteurs de Spinoza qui ne retournent pas se ressourcer dans ses textes (l'*Éthique* en particulier) ou qui n'y trouvent pas réconfort et apaisement. Spinoza est, on ne le répètera jamais assez, le penseur de la joie. Il n'est donc pas inutile de rappeler le genre philosophique dans lequel s'inscrit le *TRE*, d'autant qu'il est rassurant de voir notre lecture trouver la compagnie de tant d'autres éminents lecteurs<sup>6</sup>. Mais nous n'avons pas non plus le loisir d'arpenter ces sentiers maintes fois parcourus et balisés avec insouciance. Notre petit problème, en effet, nous invite à nous installer au plus près de cette pensée dont des siècles de recherches ont décrit les moindres formes et contours pour s'absorber dans la nuance de ses teintes. Et la nuance se situe,

---

<sup>5</sup> Cfr. *TRE*, trad. CH. APPUHN, p. 181.

<sup>6</sup> Negri rappelle en effet que dans le titre original *Tractatus de intellectus emendatio*, "emendatio" au renvoi au discours médical « qui désigne une technique, une opération en vue d'une fin précise ». A., NEGRI, *L'anomalie Sauvage*, p. 80.

rappelons-le, dans la différence entre un double-point et un point final, entre une ponctuation qui articule les propositions entres-elles et une ponctuation qui fait peser la phrase sur elle-même et pour elle-même, lui donnant une résonance affectée, pensive, solennelle voire inaugurale (à défaut de meilleur mot) : d'un seul trait, *affirmative*. En somme, la nuance se situe entre une inspiration (un double-point) et une respiration (un point). Mais, demandera-t-on, qu'est-ce qui change donc tellement ? Nous répondons: l'enjeu.

Reprenons. Après avoir suivi la version d'Appuhn nous pouvons voir que la structure thérapeutique du propos indique assez bien la position qu'occupe Spinoza dans le texte. Le « je » qui parle c'est Spinoza, le philosophe qui, allant d'expériences en méditations, nous propose de réformer notre entendement. S'inclut-il dans cette réforme ? Autant que Descartes dans les *Méditations Métaphysiques*. Certes la recherche de Spinoza recouvre plus qu'une épistémologie du point archimédien à toutes connaissances vraies<sup>7</sup>, mais la position de l'auteur demeure à peu de chose près identique : il s'inclut autant qu'il s'exclut de son propre propos. En effet, le Descartes des *Méditations* adresse une série de questions dont il narre le développement. Pour intimiste qu'est cette démarche, elle marque et sépare nettement les cogitations de celui qui les effectue<sup>8</sup>. Il en va de même pour Spinoza dont le "je" s'écarte du véritable objet du *TRE* qui est la résolution du problème. L'inclusion de Spinoza par l'usage de la première personne du sujet, indique l'épreuve d'une tendance néfaste pour ensuite s'effacer à l'énonciation du problème méthodologique. Cela permet de rétrospectivement comprendre l'implication de Spinoza comme étant l'*observateur* de la tendance et donc le met dans la même posture passive que celle du Descartes des *Méditations*. Chez Appuhn, le second "je", celui qui rappelle *sa* résolution, n'est donc pas celui qui se résout mais celui qui dit la difficulté que rencontre *la* résolution. Et le lecteur aussi, à ce niveau de lecture, sera ce "je" qui énoncera le problème pour se précipiter vers la *résolution*.

À l'inverse, la traduction de Scala autorise une lecture plus intégrative de la position de Spinoza. D'après nous, nous n'avons plus affaire au philosophe mais à l'homme qui décide de philosopher. Prouver cette hypothèse nécessitera la patience du lecteur puisque ce n'est ni plus ni moins que l'enjeu transversal du présent travail.

Néanmoins, parce que ce point final nous oblige à prendre la mesure de la phrase pour elle-même, sa composition gagne alors une résonance performative où le soulignement ajoute de la force (illocutoire) à l'affirmation<sup>9</sup>. De celle-ci, la *présence* de Spinoza se détache plus clairement dans la répétition de la décision. Autrement dit, notre clé de lecture avec Scala nous fait découvrir un Spinoza qui refait l'épreuve de sa décision pour elle-même, c'est-à-dire à distance d'une inquiétude uniquement théorique de la recherche des conditions de la connaissance vraie. La question méthodologique gagne une dimension nouvelle par, précisément, cette posture intégrant le vécu propre de Spinoza comme appartenant aussi à ceux qui « voient le bien, y adhèrent et pourtant font le mal ». La décision n'est donc plus à

<sup>7</sup> Nous renvoyons pour ce point au « puissant » livre d'Antonio Negri : NEGRI, A., *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, "coll." Cauter !, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

<sup>8</sup> Une abondante littérature aura déjà montré comment la méthodologie du doute, au fond, ne fait que ronger le réel d'une posture théorique et non pas le réel effectif.

<sup>9</sup> Selon le classement établi par Austin cette formule répond aux conditions propre aux *déclaratifs*. Cfr. AUSTIN, J., L., *Quand dire, c'est faire*, "coll." Essais, Paris, Seuil, 1970.

strictement parler celle d'une voie de recherche. Elle l'est encore mais seulement au sens où la problématique épistémologique de la vérité se trouve subordonnée à la recherche de la meilleure et plus sûre manière de philosopher. De voie de recherche nous passons à la recherche « d'un nouveau plan de vie<sup>10</sup> ».

Manifestement pour Spinoza, il n'y a pas, contrairement à Descartes ; d'innéité de la philosophie. Aucune méthode ne saurait développer les facultés de la raison vers l'*Amour* de la sagesse si celle-ci ne suit pas de la fermeté d'une décision. Manifestement pour lui, la philosophie doit être atteinte, recherchée, voulue. Subtilité de la nuance, proximité (de façade) avec le discours cartésien, c'est en vertu de la traduction de Scala que la clé interprétative peut faire entendre la distinction. Dans sa résonance avec elle-même, sa respiration, la décision proclame d'abord la recherche d'un nouveau plan de vie avant tout autre chose. Et les interrogations méthodologiques qui s'en suivent émergent d'abord de la difficulté qu'accompagne une telle décision, comme le montrera à présent ce passage :

En effet, il semblait à première vue imprudent de vouloir abandonner quelque chose de certain pour autre chose d'incertain encore. J'apercevais bien les intérêts qu'offrent honneur et richesses, que je serais forcé d'abandonner de poursuivre, si je voulais me soucier sérieusement d'une autre chose nouvelle. Car si jamais c'était en eux que la félicité suprême se trouvait, je voyais bien que je devrais en être privé ; si en revanche ce n'était pas en eux qu'elle se trouvait, et que cependant je m'y consacre, alors je serais toujours privé de la félicité suprême<sup>11</sup>.

Entendez l'inquiétude de Spinoza ! L'homme portant une bague avec l'inscription « *caute* » – prudence ! – se décide à l'imprudence, s'expose lui-même, engage la félicité de sa propre vie ! Celui-là qui cherche une issue aux tristesses se lance alors un pari tout sauf pascalien dont les alternatives sont la certitude d'être privé du salut ou, l'incertitude de ne jamais l'obtenir. Voilà ce que Spinoza affronte dans ces pages. Le penseur des idées adéquates n'a pas encore idée de ce dans quoi il se lance mais, il s'y est décidé.

## § 2. Polypnée<sup>12</sup> de la décision.

À partir de ce moment, Spinoza commence l'inspection des biens communément tenus pour bon : les plaisirs des sens, la richesse et l'honneur. Cependant, ce passage en revue ne se déroule pas de façon sereine. Il avance par secousse. Un remous qui le ramène systématiquement à reconsidérer l'alternative dans laquelle sa décision le place, prise entre les

---

<sup>10</sup> Scala traduit en effet "*institutem*" par "plan de vie" en référence à *Mille Plateaux* de Deleuze et Guattari « le plan n'est pas un principe d'organisation, mais un moyen de transport ». D'autres traductions ont été utilisées pour "*institutem*" mais suivant la traduction de Scala nous préférons pour le moment nous en remettre à son choix. Mentionnons cependant que nous ne retiendrons pas les traductions de Lecrivain (principes de vie), Beyssade (règle de vie), Saisset (règle) et Rousset (état) en raison du statisme impliqué dans chacune des occurrences. Nous l'avons vu, la recherche d'un point théorique n'est pas, selon notre option méthodologique, la recherche de Spinoza. L'aspect dynamique de "instituer une vie" et "plan de vie" (dans la stricte acception qu'en donne Scala) répondent mieux à nos exigences. Seul demeure le cas problématique de "manière d'être" de la traduction de Pautrat. Sans pouvoir être immédiatement rejeté, nous jugeons son application trop précoce pour le *TRE* parce que trop proche de l'*Éthique* et sa conception ontologique renouvelé (voir plus loin chap 2).

<sup>11</sup> *TRE*, pp. 33-34.

<sup>12</sup> « Ventilation rapide et superficielle, plus forte que celle de repos, mais qui correspond généralement à des besoins métaboliques ». Dictionnaire médical en ligne de l'académie national de médecine (France), version 2016-1, URL : [dictionnaire.academie-medecine.fr/?=polypnée](http://dictionnaire.academie-medecine.fr/?=polypnée), consultée le jeudi 3 novembre 2016.

biens communs et le bien suprême. Et Spinoza recommence avec une intensité réflexive toujours plus difficile comme si, à chaque étape – l'enjeu de sa position se clarifiant – elle s'accompagnait d'un accroissement de l'exigence qui va jusqu'à l'essoufflement. Moment intensément dramatique du texte où Spinoza est haletant. La recherche se situait d'abord entre des biens certains et un bien incertain pour ensuite renégocier cette nature du point de vue des moyens d'acquisition et puis finalement, saut qualitatif, l'alternative est repensée en dernière instance entre des maux certains et un bien certain. Au premier coup d'œil on croirait le travail facilité, simplifié par le manichéisme de l'alternative, rassuré dans sa justification. Il n'en est rien. Car un autre marqueur textuel accompagne le mouvement et, celui-là, ne va pas en se simplifiant. « Ruminer », « réfléchir un tant soit peu » et « méditer pour réfléchir à fond » marquent les étapes réflexives, mesurent (si on nous le permet) le rythme respiratoire de la pensée. Polypnée de la décision : plus Spinoza avance, plus l'effort est intense et plus vite ses ressources s'épuisent<sup>13</sup>.

Restituer au mieux cette montée dans toute sa gravité est difficile. Le texte est abrupt, imprécis à certains endroits, son élan impétueux et dramatique. Comme on le voit, l'analyse des biens communs n'est pas à lire comme une simple liste. Chaque étape réflexive a son propre rythme, son propre niveau de compréhension ; chacune fait retour sur la situation de Spinoza, offre un éclairage particulier sur sa position et ce à quoi sa décision l'engage. Elles méritent donc un traitement à part entière, lequel, malheureusement, se fait au détriment d'une lecture souple allant d'un point à un autre. Nous devons monter et descendre le texte, reproduire à l'instar de Spinoza le roulis de sa pensée, éprouver ses remous comme les nôtres. C'est un exercice ardu et surtout solitaire. Il n'y a pas ici de recours extratextuel pertinent, pas de secours autre que nos propres ressources. Car ce qui engage Spinoza engage pareillement ceux et celles qui avec sincérité se sont décidé à chercher un bien supérieur. Ceux-là donc ne pourront sans doute pas éviter de reproduire pour leur compte cet effort tant il s'avère nécessaire à la fécondation de leur commencement à eux et au déploiement des axes problématiques de leur question à eux. Au risque de l'impertinence et de la surinterprétation donc, nous allons tenter de reproduire ces moments réflexifs et de déployer ce que dans la solitude, ils présentent à nos yeux.

Première étape : ruminer. Opération rapide. Elle consiste à passer en revue la possibilité d'acquérir le bien souverain. À ce stade, Spinoza pose formellement l'hypothèse qu'un bien souverain existe et qu'il est accessible. Son attention, pourtant, va se concentrer sur les biens communément tenus pour bon. Cette liste des biens, il la tire de son expérience, celle-là même qui l'enjoignit à chercher autre chose. Nous nous situons dès lors sur la couche superficielle du problème, une réflexion qui se fait sur base d'une certaine empirie, une analyse de ce qui est manifeste. Il n'est alors pas étonnant que le plus gros de l'étude soit focalisée sur le plaisir des sens. Il est en retour beaucoup plus intéressant de voir Spinoza rapporter ensuite une

---

<sup>13</sup> Spinoza confiera plus loin que l'exigence de cet effort diminue à force de s'y consacrer (*cfr. TRE*, p. 38.) mais ce n'est malheureusement pas vrai. En tout cas pas à ce moment-là du parcours de Spinoza comme le prouve entre autres la brusque interruption du *TRE*. À nouveau, nous tombons d'accord avec Antonio Negri ; ce à quoi Spinoza se décide va requérir des trésors d'ingéniosités qui, à l'époque du *TRE*, ne sont pas en encore en sa possession. *Cfr. NEGRI, A., op.cit., p. 88.*

équivalence entre ces plaisirs-là et les deux autres, nommément : richesses et honneur. Commençons donc avec les plaisirs sensitifs :

Ainsi le plaisir des sens tient l'âme en suspens comme si elle se reposait dans un bien, par quoi elle est absolument empêchée de penser à un autre. Mais après en avoir joui, suit une grande tristesse qui, quand elle ne suspend pas l'esprit, le trouble cependant et l'affaiblit<sup>14</sup>.

Cinq éléments se distinguent nettement de la citation. Cinq observations de l'action du plaisir des sens sur l'âme. L'action immédiate avant consommation ou jouissance<sup>15</sup> suivi de son effet immédiat<sup>16</sup>. Ensuite, troisième temps, la conséquence direct après jouissance<sup>17</sup>. Enfin, les quatrième<sup>18</sup> et cinquième<sup>19</sup> parties spécifient deux cas de figure de l'action «triste». Pris ensemble nous avons un propos plutôt « médical », axé sur une certaine physiologie de l'esprit. Pour chacune de ces parties Spinoza montre comment l'objet génère de la tristesse et en quel sens la tristesse s'entend comme diminution de la capacité de l'esprit/de l'âme à penser. Passivité de l'esprit focalisé sur l'objet du plaisir suivi d'une calcification de la génération d'autres idées. Voilà à quoi nous avons tout d'abord affaire. L'idée de l'objet, l'envie de l'objet, sature dans un premier temps l'esprit. Il prend toute la place. Ensuite, dans la jouissance et après consommation, nous avons une fixation de cette diminution. Ce sont, disons, les séquelles de la tristesse; la blessure, une perte de la « plasticité cognitive » qui *peut* (quatrième partie) prolonger l'état de saturation avant consommation créant une équivalence entre ce qui se passa avant et après celle-ci. Cette rigidité totale de l'esprit que décrit Spinoza correspond à un état d'addiction. C'est un effet possible mais non-nécessaire. La cinquième partie de la phrase décrit par contre l'issue inévitable après consommation, à savoir une diminution partielle de la capacité de penser.

En résumé, en amont et en aval du rapport entre nous et les plaisirs des sens nous sommes affectés de tristesse laquelle, dénote une incapacité relative ou totale à penser. Il n'est pas clair que notre attraction pour ces objets soit un mouvement spontané ou inné mais elle apparaît néanmoins obsessive à un certain degré en raison, d'une part, de la répétition nécessaire de la consommation et, d'autre part, de l'attraction constante qu'exercent ces objets sur nous.

Passons maintenant à la richesse et à l'honneur. Spinoza nous dit que le rapport qu'elles entretiennent avec nous sont les mêmes que pour le plaisir de sens. Equivalence de structure. Difficile en effet d'affirmer une stricte similitude de l'action alors même que, dans le texte, des variations sont notables dans la force d' "attraction" qu'exercent richesses et honneurs et, à la fois, dans les effets tristes<sup>20</sup>. Cette structure intrigue. Sa forme se superpose remarquablement bien à une conception du besoin largement répandue au XVII<sup>ème</sup> siècle à tel enseigne même que

<sup>14</sup> *TRE*, p. 34.

<sup>15</sup> « Ainsi le plaisir des sens *tient l'âme en suspens comme si elle reposait dans un bien* [...] ». *Ibidem*. Nous soulignons.

<sup>16</sup> « [...] *par quoi elle est absolument empêchée de penser à un autre* ». *Ibidem*. Nous soulignons.

<sup>17</sup> « *Mais après en avoir joui, suit une grande tristesse* [...] ». *Ibidem*. Nous soulignons.

<sup>18</sup> « [...] *quand elle ne suspend pas l'esprit* [...] ». *Ibidem*. Nous soulignons.

<sup>19</sup> « [...] *le trouble cependant et l'affaiblit* ». *Ibidem*. Nous soulignons.

<sup>20</sup> C'est assez facile à repérer car elle fait immédiatement suite à la formule d'équivalence : « À poursuivre les honneurs et les richesses l'esprit ne s'égare pas moins, *surtout quand celles-ci ne sont cherchées que pour elles-mêmes, car alors elles sont supposées être le bien suprême* ». *Idem*, p. 35.

cette proximité est beaucoup trop criante pour ne pas être questionnée plus avant. La rumination conduirait-elle à une analytique du besoin ? Peut-être. L'étude combinée de la richesse et de l'honneur offrira sans doute plus de grain pour moulin cette intuition.

Quant à l'honneur, il égare plus encore l'esprit qui le prend en effet comme toujours bon par lui-même et comme la fin ultime vers laquelle tout est dirigé. En outre, il n'y a pas en eux, comme dans le plaisir des sens, de repentir. Mais plus on possède de l'un ou les autres, plus la joie s'accroît et par conséquent plus nous sommes incités à les accroître. Si par contre, en quelque occasion, notre espérance est déçue, naît alors une grande tristesse. L'honneur enfin est un grand obstacle, en ce que, pour le gagner, on doit nécessairement régler sa vie selon l'opinion des hommes, fuir et chercher ce que communément ils fuient et cherchent<sup>21</sup>.

Outre qu'elle décrit les effets néfastes relatifs à l'honneur, cette imposante citation explicite un peu mieux le soubassement structurel des biens communs. Et un indice textuel se détache plus que les autres : « avoir et avoir tout le temps ». Difficile pour nous de ne pas relever ici l'influence du *Banquet* de Platon<sup>22</sup>. Digressons.

Précédant son éloge, Socrate adresse une série de questions sur la nature du désir et offre à cette occasion une réflexion qui joint l'avoir et l'avoir-tout-le-temps avec l'être<sup>23</sup>. C'est parce qu'Éros se définit essentiellement comme manque, nous dit Socrate, qu'il *est* désir. De là une immixtion de l'avoir-tout-le-temps avec être. Au fond c'est très simple. Avoir des richesses, c'est en posséder. Par contre, avoir tout le temps des richesses, c'est *être* riche. Et l'originalité du dialogue (à notre goût trop peu souvent souligné) provient de l'extrême fidélité de Platon à la définition qu'il donne du désir. Ce dernier, en effet, ne s'accomplit que dans la contemplation du Bien<sup>24</sup>. Entendons-nous bien, « le désir s'accomplit » ne veut pas dire qu'il trouve satisfaction. Non ! Fidélité à la définition, il s'accomplit dans un rapport insaturable, « insatisfaisable ». Il est, pour le dire autrement, toujours désirant, toujours en vue du Bien dont il ne peut que contempler la Forme. La contemplation, c'est le désir dévoilé, le désir dans sa vérité.

Néanmoins, avant d'aboutir à cet état d'équilibre, le désir, dans sa montée, se sera noué à des objets qui se seront révélés être impropres au désir mais propres à la nature du besoin<sup>25</sup>. C'est que le besoin chez Platon a le manque pour marque essentielle à ceci près qu'il ne peut se maintenir dans ce manque. Là gît sa différence essentielle avec le désir. En résumé donc, le désir avance vers des objets mais obtient à un certain niveau une satisfaction incompatible avec sa nature essentielle. Montant en degré, le mouvement désirant continue alors pour se lier à une autre chose. Elle reproduit ainsi ce processus jusqu'à s'arrimer à une source intarissable (parce

<sup>21</sup> *Idem*, p. 35.

<sup>22</sup> PLATON, *Le Banquet*, (trad. L., BRISSON), Paris, GF-Flammarion, 2005.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, pp. 130 – 137 [199c – 201d].

<sup>24</sup> « C'est à ce point de la vie, mon cher Socrate, reprit l'étrangère de Mantinée, plus qu'à n'importe quel autre, que se situe le moment où, pour l'être humain, la vie vaut d'être vécue, parce qu'il contemple la beauté en elle-même ». *Ibid.*, p. 158 [221d].

<sup>25</sup> « Car, dans le monde animal, la nature mortelle obéit au même impératif que celui qui vient d'être formulé quand elle cherche, dans la mesure du possible, à perpétuer son existence, c'est-à-dire à être immortelle. *Ibid.*, p. 152 [207d].

que non consommable) où la tension désirante du désir trouve dans la contemplation son équilibre.

Le besoin est donc le manque qui demande remplissage. Il est manque et satisfaction là où le désir est manque et insatisfaction. Spinoza, qui très probablement a le texte du *Banquet* en tête, fait subtilement allusion à cette conception pour la renverser et la critiquer. Critique dans la monstration des effets pernicieux et néfastes de la consommation de ces biens, en particulier lorsqu'il s'agit de les avoir tout le temps mais aussi dans l'explication de ces effets pernicieux ; renversement de la conception dans le comment du mécanisme. Souvenons-nous : saturation, remplissage, obsession, passivité. Ces éléments qui se détachaient nettement du plaisir des sens renvoient tous vers un état d'encombrement. Le besoin par conséquent doit être du côté du plein. Non pas plénitude avant un état de manque mais plénitude dans l'état de manque, obsession pour l'objet lorsqu'elle n'est pas compulsive dans l'état d'addiction. Charge et décharge, tension et relâchement mais, relâchement au prix d'une remise en tension : rétention.

Autant cette relecture est en soi innovante, autant le mode opératoire par lequel il établit les effets néfastes est surprenant. Pourquoi la diminution des facultés à réfléchir signifie *per se* quelque chose de négatif comme une tristesse ? Quel est l'enjeu au fond ? Spinoza nous dit : la conservation de soi.

Accordée, la « conservation de l'être » n'apparaît textuellement qu'au dernier et plus dur effort de pensée mais, rappelons-le, tout ce passage s'effectue dans la houle d'un aller-retour réflexif qui est à prendre (et à reprendre) sous ses différents niveaux d'intensité<sup>26</sup>. Nous réservons donc la « conservation de l'être » pour plus tard mais, il n'empêche que la conservation est ici l'enjeu persistant et continu de tout ce propos. Et c'est cette mise en relation de la conservation avec la flexibilité cognitive qui explique l'évaluation négative de Spinoza. La diminution de la faculté de penser impacte négativement la conservation de soi. La tentation est même très grande de rapprocher l'enjeu de conservation avec celui de l'« adaptabilité », dans le sens darwinien du terme. C'est une tentation mais nous ne sommes pas en mesure de vraiment l'affirmer. Par contre cela montre plus franchement dans quel registre de pensée nous nous situons ici et, par là-même, nous donne quelques éléments qui permettent de comprendre pourquoi les biens communs sont à ce niveau encore perçus comme des biens (par opposition à des maux). Si on tient compte du registre plutôt « naturaliste » du propos, il n'est pas tellement étonnant que de ce point de vue les biens communs aient une valeur, une utilité relativement à des nécessités biologiques, celles qui relèvent de l'ordre du besoin.

Parvenu à cette conclusion nous devons réfléchir un tant soit peu plus, nous devons aller au-delà de la rumination pour pénétrer plus en profondeur le texte. C'est que le mouvement de la pensée, déjà, se replie comme la vague qui s'enroule avant de repartir :

Bien sûr, comme je l'ai dit, il me semblait vouloir abandonner un bien certain pour quelque chose d'incertain. Mais comme j'y réfléchissais un tant soit peu, je découvris d'abord que si, ces choses-là

---

<sup>26</sup> À la lettre, Spinoza nous dit que ces biens sont des empêchements au nouveau plan de vie parce qu'ils y sont opposés. *Cfr. TRE*, p. 36. Mais en vérité la nature de cet empêchement et de l'opposition de ces biens n'apparaît clairement qu'au moment où la conservation de l'être est présentée comme un enjeu.

laissées de côté, je me disposais à ce nouveau plan de vie, je renoncerais à un bien incertain par nature, comme on peut l'inférer clairement de ce qui a été dit, pour un bien incertain non quant à sa nature (je cherchais en effet un bien stable) mais incertain plutôt quant à son obtention même<sup>27</sup>.

Ici, le travail est venu remonter le fil de la rumination. Comme pour notre métaphore, la pensée remonte le tracé de son effort et ramasse au passage, les dépôts de son premier mouvement. Pareille remontée est propre à une opération d'induction où les éparses données empiriques sont rassemblées dans une nouvelle règle. Double effet donc. D'abord une réévaluation de l'alternative appuyée par une compréhension nouvelle, ensuite la mise en place d'une nouvelle alternative à partir de l'inférence. À notre niveau, cette remontée n'est pas si surprenante puisque nous émettions déjà au moment de la rumination la possible structure commune à tous ces biens. Ce que donc à présent nous devons faire, c'est relire cette structure informé cette fois du déplacement qu'elle opère dans la compréhension de notre situation. Concrètement dit, il nous faut relire les biens à partir de l'articulation entre leurs natures et leurs accessibilités. Et pour ce faire, notre attention va se porter sur la description de l'honneur et de la richesse qui, comme nous l'avons vu, met plus d'emphase sur ce rapport-là. Reprenons à nouveau la citation :

Quant à l'honneur, il égare plus encore l'esprit qui le prend en effet comme toujours bon par lui-même et comme la fin ultime vers laquelle tout est dirigé. En outre, il n'y a pas en eux, comme dans le plaisir des sens, de repentir. Mais plus on possède de l'un ou de l'autre, plus la joie s'accroît et en conséquent plus nous sommes incités à les accroître. Si par contre, en quelque occasion, notre espérance est déçue, naît alors une grande tristesse. L'honneur enfin est un grand obstacle, en ce que, pour le gagner, on doit nécessairement régler sa vie selon l'opinion des hommes, fuir et chercher ce que communément ils fuient et cherchent<sup>28</sup>

Premièrement, en périphérie de ce qui nous importe vraiment, on notera le temps d'action de ces biens. C'était une question que nous avons laissée pendre mais nous avons à présent les moyens d'y répondre. En effet, l'attraction qu'exercent ces biens sur nous est spontanée. Spontanéité qualifiable de « naturelle ». La description de l'honneur ne laisse plus aucun doute et c'est cela même qui constitue le risque supplémentaire de ce bien : il est en soi et sans aucune raison autre que sa nature, perçu, spontanément, comme un bien. Que l'honneur soit vu par l'esprit comme une « fin ultime », cela lui est manifestement propre. Que spontanément par contre nous percevions l'honneur comme un bien, cela a trait à la structure de ce bien. Cela vaut pour la richesse et donc également pour le plaisir des sens.

À partir de là nous pouvons avancer un peu plus sur le rapport qui nous intéresse vraiment, c'est-à-dire l'articulation entre la nature du bien et son accessibilité. C'est la seconde partie de la citation et le risque supplémentaire lié à l'honneur. Comme il l'est dit, la dépendance à l'honneur entraîne nécessairement l'aliénation. Or, celui-ci est « toujours tenu par l'esprit comme bon ». Autrement dit, les objets rapportés à l'honneur comme bien sont hyper-valorisés par rapport aux autres. C'est un premier point d'où il suit que l'attraction immédiate pour ce bien suppose que les conditions de l'aliénation soient déjà suffisamment bien établies. En effet, ce n'est pas l'esprit qui conclut à partir de ses propres ressources l'utilité de l'honneur, non, il

---

<sup>27</sup> *TRE*, p. 36.

<sup>28</sup> *TRE*, p. 35.

le perçoit *spontanément*, lui, ainsi que les moyens de son acquisition, comme bon. C'est une implication, comme le dit Spinoza, « nécessaire ». La poursuite de celui-ci nécessite de régler son esprit et sa vie sur des esprits (des opinions) et des comportements qui pourtant ne sont pas les nôtres, voire pire encore, qui nous sont nativement étrangers. La dépendance à l'honneur décrit à la fois une soumission (à autre que soi), une hypocrisie (transformation de soi) et suppose par conséquent aussi une impitoyable compétition « interindividuelle »<sup>29</sup>.

La procuration de ces biens nous met en effet devant la possibilité d'en être dépourvu et c'est cela même qui définit l'instabilité de leurs natures. L'acquisition s'entend donc dans le sens de l'exclusivité : tant que je le possède, j'en suis heureux. Or, comme la satisfaction de « l'avoir » court le risque de la dépossession, celle-ci ne s'articule pas nécessairement à la suffisance : ce n'est pas seulement avoir, mais avoir toujours plus et avoir tout le temps. Nous ne disons « pas nécessairement » car, pour rappel, la dépendance totale est une issue possible. Elle est plus forte pour les biens spontanément perçus comme bons *en soi*, mais elle ne décrit toutefois qu'une *tendance* – insistons tout de même là-dessus – plus ou moins forte selon l'objet et qui se renforce à mesure que nous le cherchons toujours de plus en plus pour lui-même.

Maintenant, rappelons-nous de ce que nous disions sur le besoin comme structure commune et nous voyons mieux comment celle-ci décrit un processus circulaire. En effet, la précarité du bien (dans sa possession ou son effet), c'est-à-dire son instabilité ou impermanence, oblige le renouvellement de l'acquisition. Obligé par quoi ? Par l'effet positif (joie) résiduel de la consommation/possession. D'où le besoin. C'est par lui que le rapport se noue, se maintient, et, dans la mesure où le bien occupe de plus en plus d'espace dans l'esprit, ne dure pas longtemps ou se conserve difficilement. L'esprit, ne pouvant rien changer à la qualité et ne pouvant plus ou de moins en moins réfléchir ce bien, poursuivra, naturellement, la quantité pour la permanence ou garantie de la permanence.

Ce circuit, à proprement parler, est une boucle réursive : elle revient à son point de départ en traçant des cercles toujours de plus en plus grand. Consommer (possiblement) revient à devoir consommer plus, produire/acquérir des richesses de même implique de produire ou d'acquérir plus de richesses et enfin, être honoré ne suffit jamais puisqu'il faut gagner plus d'honneurs encore.

Nous pouvons aller plus loin encore et remonter encore plus le texte et les informations qu'il nous donnât sur cette structure. Ces biens communs, en effet, sont à ce niveau de réflexion approfondie toujours compris comme des « biens ». Ils ont donc une utilité mais aussi un coût. Utilité en quel sens ? Au sens de la conservation et de l'« adaptabilité ». Autrement dit, la structure de ces besoins et notre rapport à eux nous inscrivent dans un « système » où conservation (et/ou adaptabilité) sont constamment négociées à l'intérieur d'un régime de dépendance (minimale) nécessaire et, où l'accumulation est la réponse logique à la conservation. Tout cela au prix, malheureusement, de l'innovation. Pourquoi ? Parce que, du fait de sa constance, l'effet le plus pernicieux est la diminution de notre aptitude à réfléchir.

---

<sup>29</sup> Cfr. A., MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, "coll." Le sens commun, Éd. Minituit, 1988.

Cette conclusion est particulièrement perturbante. Serions-nous à ce point influencés par Négri ? Peut-être. Mais il faut néanmoins aller jusqu'au bout et admettre qu'ici, dès le *TRE*, Spinoza déploie pour la critiquer une conception du libéralisme et du consumérisme comme *tendance*, et *tendance naturelle* s'il vous plaît ! Sommes-nous vraiment capables de soutenir une telle avancée ? Non, pas encore. Une telle conclusion nécessite d'être réfléchi encore plus intensément, c'est-à-dire sérieusement. Il faut penser à fond ce que pareille tendance implique et ce qui pourrait supporter, fondamentalement, une telle conclusion.

Nous avons égrené les différentes données empiriques rapportées par l'expérience personnelle de Spinoza pour ensuite les rassembler, les critiquer et remonter jusqu'à sa structure et finalement parvenir à une compréhension du monde. Il faut maintenant repartir en avant, approfondir cette compréhension afin d'aboutir à sa pure expression. Troisième et ultime moment : méditer ce qui a été dit pour pouvoir le réfléchir à fond. Temps long dans sa mise en place mais intense et court dans son exécution.

Par une méditation assidue je parvins de plus à voir que, pour autant que je puisse y réfléchir sérieusement, je renoncerais à des maux certains pour un bien certain<sup>30</sup>

Moment intense pour Spinoza puisqu'à la lettre, la « méditation assidue » sert à ouvrir l'espace d'une *réflexion sérieuse*. Et le produit de cet effort nous est tout de suite donné dans une sorte de brutalité radicale. Ce qui, il y a quelques instants encore, était un bien incertain à présent est un mal certain ! Nous sommes pris de court. Quel genre d'opération Spinoza a-t-il mobilisé pour effectuer un tel saut ? Là encore, il nous faut revenir en arrière et regarder comment nous-mêmes avons opéré.

Par strates. Couches après couches, la description est venue serrer de plus en plus près notre position face au monde. Chaque étape avance en se débarrassant de ce qui perturbe la « vue compréhensive » de cette position. Elle réduit autrement dit son champ perceptif pour la focaliser sur un point : notre relation au monde, notre situation au monde. L'opération est phénoménologique. L'époque est le temps long des différentes couches rassemblées dans la méditation. Temps court, la perception phénoménologique elle-même.

Mais la perception produit un choc qui revoit complètement sa situation. À partir de ce moment, l'engagement demandé devient à ce point immense que le souffle en est coupé. L'effort performatif de la décision ne permet plus à Spinoza de reculer, son engagement va devoir être à la hauteur de ce que cet intense effort a su percer :

En effet je me voyais dans un danger extrême *et forcé de chercher de toutes mes forces un remède*, si incertain qu'il soit ; à l'instar d'un malade atteint d'un mal mortel, qui prévoit une mort certaine s'il ne prend pas un remède, s'efforcera de toutes ses forces de le chercher, si incertain qu'il soit, puisque là, n'est-ce pas, demeure tout son espoir<sup>31</sup>.

Le troisième niveau nous emmène donc sur le plan de l'analyse ontologique. Au terme de la réduction, Spinoza parvient, à bout de souffle, à décrire la configuration existentielle dans laquelle nous sommes, le rapport ontologique que nous avons avec nous-mêmes et les choses.

<sup>30</sup> *TRE*, p. 36.

<sup>31</sup> *TRE*, pp. 36 – 37. [Nous soulignons]

Sous cet angle d'approche, la suite du texte devient particulièrement explicite. Il n'en va plus du tout des influences des biens communs sur notre esprit ou sur notre corps : il en va de notre *être* et de sa conservation.

Citant par différents cas ce qui advient le plus souvent à ceux qui se complaisent dans la recherche des plaisirs, richesses ou honneurs, Spinoza aboutit à une conclusion à la fois radicale mais aussi très peu explicite sur ce que signifie « conservation de l'être » : ces gens qui se laissent guider par les biens communs « meurent » ou sont prêts à souffrir pour leurs biens<sup>32</sup>. Mais qu'est-ce qu'il s'agit de conserver ici ? Son corps ? Son intégrité physique et mentale ? Ses possessions, ses œuvres ? “Mourir” s'entend en effet en plusieurs sens et la souffrance elle-même peut être de différents types. Spinoza note pour lui-même aussi que ce passage mérite plus de précision.

Ultimement donc, il nous faut décider si l'être en question est spécifiquement lié à quelque chose ou s'il s'agit de notre être en tant qu'être. Il y a plusieurs moyens de procéder pour répondre à cette question mais le plus simple reste encore de voir que, toutes traductions confondues, “conservation de l'être” n'apparaît qu'à partir de cette troisième étape. Et c'est parce qu'il s'agit de réfléchir notre être et sa conservation que les biens communs se révèlent être des maux. Parvenu au terme de la polynée, les conclusions des différents efforts trouvent leurs points d'articulation pour informer la décision de son engagement et de ce qu'elle demande.

Autant dans les manières requises pour les acquérir que dans leurs possessions/consommations, les biens communément poursuivis génèrent de la tristesse. Soit médiatement (cas de la richesse et de l'honneur), soit immédiatement (cas des plaisirs sensuels). Leur impermanence et la tristesse petit-à-petit nous asservissent et nous corrompent. Asservissement de consommation ou d'acquisition, nous sommes tenus par eux autant que nous tenons à eux. Donc, de plus en plus, puisque la corruption opère dès l'avoir (dans son intention ou dans sa réalisation) pour l'avoir tout le temps. La conservation de notre être passe alors vers la conservation d'une *configuration d'être dans l'objet* où le rapport de l'être à l'objet définit l'être à conserver. Souvenons-nous de notre dérivation vers Platon et le *Banquet* : c'est ça. Avoir-tout-le-temps est concomitant avec être ou vouloir être ; « devenir-être » devient l'obsession (devenir oisif, riche, célèbre, etc.) et, dans le cas de l'honneur, l'obsession existentielle se pare d'un « devoir-être » (pour être un citoyen respectable je dois faire telle et telle chose, avoir telle et telle chose, être telle et telle personne).

Mais pourquoi agissons-nous de la sorte ? Parce que c'est notre tendance naturelle. “Naturelle” signifie propre à l'être ou propre à notre être. Autrement dit, nous agissons de la sorte parce que c'est notre façon spontanée d'être, notre *manière d'être*<sup>33</sup> par défaut. Et par là nous comprenons un peu mieux la difficulté. Dans la mesure où cette tendance est ontologiquement naturelle, elle est *de facto* plus avenante, plus commune, mieux répandue et

---

<sup>32</sup> « Combien d'exemples en effet avons-nous de ceux qui ont souffert la persécution jusqu'à même s'exposer à la mort pour leurs richesses [...] », *Ibid.*, p. 37.

<sup>33</sup> Ce n'est qu'à partir de ce moment précis que la traduction de Pautrat nous semble adaptée. Voir dans ce chapitre §1 Un point de respiration, note de bas de page 10, page 4.

donc plus persistante. L'articulation des termes devient plus claire : si le libéralisme nous est naturel, c'est que l'ontologie s'énonce d'abord comme ontologie du besoin, comme mouvement dialectique de la satisfaction et de l'insatisfaction, mouvement toujours plus intense de l'avoir pour l'être, confusion tragique de la philosophie occidentale. Pourquoi tragique ? Parce que cette tendance est *morbide et mortifère* ! C'est la mort qui entoure cette ontologie. Spinoza nous le dit de manière, précise-t-il<sup>34</sup>, très spécifique. Après avoir « médité assidûment », il put « réfléchir sérieusement<sup>35</sup> ». C'est dans cet état, à cette occasion seulement, que s'éclaire sa situation comme prise au sein d'une ontologie dévorante où le danger est à ce point extrême qu'elle est similaire à la certitude de la mort pour un malade. L'intensité critique de la situation atteint ici son paroxysme dramatique.

En résumé, l'analyse fondamentale montre un rapport privilégié avec le besoin et sa dépendance avec la souffrance mais surtout avec la mort. En se décidant, Spinoza s'est donné les moyens de prendre du recul sur sa position existentielle pour, aux termes d'immenses efforts, en identifier la configuration ontologique. La décision se donne alors plus qu'un objectif positif à saisir. Ce n'est pas simplement un « oui » à la recherche d'un bien suprême, c'est aussi et surtout un refus de vivre une existence qui privilégie la mort sous ses différentes formes : statisme, saturation, passivité, souffrance et aliénation. L'*institutem*, l'institution d'une nouvelle vie, la recherche d'un nouveau plan de vie culmine dans la recherche d'une autre manière d'être et par conséquent aussi, d'une autre ontologie ! Ce que la décision enveloppait se développe à présent pour façonner l'enjeu primitif de l'engagement spinozien. Et, anticipant sur la suite de notre propos, il sera dès lors parfaitement pertinent pour Spinoza, cherchant une autre ontologie, de poser comme exigence de la raison – une fois celle-ci purifiée de ce qui l'encombre – d'identifier le plus rapidement possible « [...] un être et du même coup *quel être*, qui soit la cause de toutes choses [...]»<sup>36</sup>.

### § 3. Essoufflement : l'amour, enjeu de la décision ?

Nous ne sommes pas encore dans cette recherche pour une autre ontologie. Elle viendra tardivement, après le *TRE*. Pour l'instant, Spinoza continue de développer sa décision. Et jusqu'ici, les éléments cardinaux de notre lecture se tiennent entre eux. Rappelons que nous découvrons à peine ce cheminement : nous sommes tout seul au milieu de ces détails, impulsions, traits, souffles. Le risque de se perdre est réel et l'autocritique est notre seule défense. Elle va nous servir beaucoup car nous atteignons une nouvelle étape, la dernière révélation sur le rapport existentiel aux biens communs.

En plus, il semblait que ces maux naissaient de ce que la félicité ou le malheur dépende tout entier de ceci seul, à savoir la qualité de l'objet auquel nous nous attachons *par Amour*. En effet pour une chose qu'on n'aime pas il n'y aura jamais litiges, ni tristesse si elle disparaît, ni envie si une autre la possède, ni crainte, ni haine et pour le dire en un mot nulle émotion : tous ces maux échoient à l'*Amour* des choses périssables, de toutes celles, par exemple, dont nous sommes en train de parler. Mais l'*Amour* d'une chose éternelle

<sup>34</sup> « Or, je ne me suis pas servi de ces mots sans raisons : *pourvu que je puisse y réfléchir sérieusement* », *TRE*, p. 38.

<sup>35</sup> « Réfléchir à fond » dans la traduction d'Appuhn. *Op.cit.*, p. 182.

<sup>36</sup> *TRE*, p. 102. Nous soulignons « quel être » pour relever la pertinence d'une alternative dans la recherche de l'être. Nous reprendrons cette discussion §4. L'ordre dû.

et infinie nourrit l'âme d'une joie pure et dépourvue de toute tristesse, et c'est elle qu'il faut désirer et chercher de toutes nos forces<sup>37</sup>.

Ce n'était pas anticipé. Nous ne nous sommes pas préparés à faire face à l'*Amour* comme désignation active de la relation. « Par amour » dans le texte de Scala, « par l'amour<sup>38</sup> » chez Appuhn. « amour » modal ou « amour » causal<sup>39</sup>, la difficulté est monstrueuse ! Allons à tâtons. Nous savons que la recherche s'oriente vers une nouvelle ontologie et lisons à présent que l'amour y est à ce point impliqué qu'il en est l'enjeu. La focale se déplace donc vers l'articulation entre l'amour et la nature de l'objet. L'un et l'autre apparaissent respectivement comme la constante et la variable. Maintenant, à la lettre, l'amour précise le type d'attachement à l'objet et l'analyse énonce la solution au problème : ce n'est pas l'amour qui est en cause, c'est la nature de l'objet. Sous cet angle, la décision de Spinoza, au fond, est de trouver un nouvel objet auquel l'amour pourra s'attacher. En ce sens, l'amour fait partie du problème en tant qu'il est un élément important à la conservation de notre être. Amour et conservation de notre être sont à l'évidence intimement liés. Mais comment ? Quel est le rapport ? Et surtout, pourquoi l'amour tend-il, spontanément, à s'attacher à des objets dont la nature configure notre existence, sa conservation et sa façon dans une vie mortifère ? Pourquoi aimons-nous des choses qui nous font du mal ?

Nous butons ici sur notre première difficulté. Difficulté de type herméneutique : quelle valeur donner à l'amour dans ce passage ? Serait-ce une coquille ? Impossible, ce passage est l'aboutissement d'un effort de recherche intense, il serait ridicule et inconvenant de ne pas voir l'amour comme un concept mûrement réfléchi. Nous pourrions nous tourner vers le *Court Traité* pour éclairer un peu mieux la situation mais nous ne le ferons pas. Ce serait lire le texte à contre-courant de son effort et nous foulerions au pied nos exigences méthodologiques. La réponse est forcément dans le texte et si c'est le cas, alors nous l'avons déjà.

Pourquoi l'amour, notre amour se lie-t-il plutôt à des choses de nature malheureuse ? Parce que nous nous lions aux choses que l'actuel plan de vie perçoit comme bon. La présente institution existentielle est celle-là même qui facilite à rendre naturelle et spontanée la mort comme ultime objet ontologique de l'amour. Dès lors, l'actuelle configuration ontologique favorise les objets de nature éphémère et corruptrice de telle sorte que l'amour ne puisse plus se lier à autre chose, considérer autre chose (un bien suprême par exemple) comme méritant son émoi. L'amour se perd et devient amour d'objet. L'amour et l'existence sont rétrécis autour de la jouissance consumériste. Cette hypothèse est vacillante au mieux et pour cause, nous ne savons toujours pas ce qu'est amour, ce qu'est aimer.

Tout ce que nous savons pour l'instant c'est qu'il sert de liaison déterminante dans le rapport entre un individu pris dans sa nature essentielle<sup>40</sup> et l'objet également compris dans sa

<sup>37</sup> *TRE*, pp. 37 – 38. Nous soulignons.

<sup>38</sup> « Ces maux d'ailleurs semblaient provenir de ce que *toute notre félicité et notre misère ne résident qu'en un seul point : à quelle sorte d'objet sommes-nous attachés par l'Amour* » Op.cit., p. 183 nous soulignons.

<sup>39</sup> Nous sommes ici en dette à Mr. Nicolas Marion dont l'intelligence a su trouver les mots justes pour donner à cette distinction, sa fondamentale envergure.

<sup>40</sup> L'individu est en effet invoqué dans sa totalité ; comme corps sous l'aspect sensoriel de la jouissance, du plaisir, bref de l'affect ; comme esprit relativement à la pensée subissant une diminution dans ses aptitudes cognitives ; comme être à conserver.

nature essentielle. Nous savons également que l'individu est du côté du patient puisque le vecteur relationnel va de l'objet vers l'individu. C'est l'objet qui agit sur lui. Spinoza est assez clair là-dessus, l'objet dans sa « nature » fondamentale, essentielle, exerce la plus grande force de détermination sur l'individu lorsque l'attachement « s'enracine » dans l'amour ou a l'amour pour « source ». Seule certitude donc, l'amour est un enjeu, voire peut-être même, l'enjeu majeur de la décision. Or, dans la mesure où la recherche d'un autre objet d'amour sous-entend la recherche d'une autre ontologie, il devient indéniable que l'amour est à préserver par-dessus tout !

Là est l'aboutissement de la tension dramatique de la décision, le résultat d'un effort maximal. La méditation par laquelle Spinoza communique l'effort réflexif ne pouvait pas aller plus loin dans son intensité cognitive et son extension (c'est-à-dire, la durée de sa concentration). Dans cet espace de solitude où la réflexion devient sérieuse et fondamentale, Spinoza aura pu, pour un bref moment en tout cas, s'isoler des tentations extérieures et contrecarrer la tendance intérieure. Mais l'effort se relâche et Spinoza ne peut ultimement pas renoncer au monde tel qu'il est présentement. Il ne peut complètement devenir imperméable à la tendance :

Car si clairement que je perçusse par mon esprit, je ne pouvais cependant pas renoncer à toute avarice, à tout plaisir des sens ni à toute gloire<sup>41</sup>.

Le parallèle avec Descartes est superbe. Dans les *Méditations*, Descartes prétendait pouvoir maintenir l'isolation et l'intensité cogitative dans le maximum de sa force. C'est une échappée radicale du monde, arrogante et sans complaisance. Elle cultive une vision fantasmatique de la solitude et de la toute-puissance de l'autonomie rationnelle. Descartes est face au monde comme un enfant devant son jouet. Cette arrogance, Spinoza la conjure par une humilité emphatique à ce point radicale qu'elle en est proprement humaine. Que fait-il ? Il admet tout simplement la fragilité de sa condition. Il est ici-bas, modeste individu craignant la soif, la famine, le froid, la pauvreté. Il admet sans vergogne qu'il ne peut se passer des plaisirs sensoriels, de possessions et de reconnaissances. Voilà un homme qui admet que la pensée ne se suffit pas à elle seule, que celle-ci ne remplit pas tous les espaces de l'existence. L'enseignement du maître est doux et simple : pour penser, il faut manger<sup>42</sup>. C'est à cette condition que se trouve garantie la liberté de penser et, eu égard à sa biographie, Spinoza aura su rester fidèle à cette exigence. Intègre et probe, peut-être est-ce pour cela qu'il a toujours refusé un poste de professeur, conscient sans doute que la liberté ne se trouvait pas là.

---

<sup>41</sup> *TRE*, p. 38.

<sup>42</sup> Nous sommes à des siècles de ce qui se fait aujourd'hui où, pour manger, il faut penser ! Les conditions contemporaines sont celles-ci : la pensée est en vue de la nourriture, en vue de la jouissance. Ce drame, à vous fendre en deux, ce lis dès les premières pages de *Anomalie Sauvage*. Même en prison, s'écrit Negri, où les nécessités de la vie biologique sont prises en charge par l'institution, son régime de fonctionnement, pourtant, cannibalise autant que les couloirs « policés » de l'université, le temps de la création et de l'innovation. Elle refuse à la pensée et peut-être même à l'*Amour* de prendre leurs espaces, d'avoir leurs temps. « C'est ainsi que ce travail, comme tous les autres, a été pris sur le sommeil, arraché au régime de la quotidienneté », NEGRI, A., *op.cit.*, p. 38. À titre personnel, nous pensons vraiment que la solitude de sa cellule a été aussi féconde que l'atelier de Spinoza, ne fut-ce que pour avoir fait émerger toute l'énergie sauvage de l'*Éthique*.

Et l'amour ? Sans plus d'explication nous savons qu'il n'est pas en cause dans le problème qu'affronte Spinoza mais bien plutôt ce qu'il faut sauver. En lui cherchant un objet qui « nourrit l'âme d'une joie pure et dépourvue de toute tristesse<sup>43</sup> », nous nous demandons si le schème de pensée n'est pas similaire au désir platonicien du *Banquet*. Il est difficile d'y répondre car tout est confus dans ce passage. Certes nous notons que Spinoza en sait plus que ce qu'il veut nous dire mais la description du bien suprême est trop abrupte. Défini par simple opposition formelle (à ce qui est périssable, on oppose un bien impérissable dans tous les sens que peut revêtir ce terme), nous n'avons pas assez de matière pour travailler. Celle-ci est de plus décevante. En effet, c'est un raisonnement prêt-à-porter qu'aucune nécessité logique ne supporte. Tout aussi obscur est l'action de l'amour lié à cet objet (ou l'effet sur l'amour car cela aussi n'est pas évident) sur nous. Peut-être les conditions difficiles de la méditation sont pour quelque chose dans cette description très lacunaire et particulièrement abstraite ? Ou peut-être est-ce notre espace de réflexion qui est encore trop étroit, trop sombre pour répondre à ces questions ?

Serrer de plus près la fonction de l'amour dans ce passage requiert de mieux appréhender ce bien souverain et ses effets. Il n'y a pas vraiment beaucoup d'options pour articuler une joie pure à une chose, en nature, infinie et éternelle. Un premier cas de figure est celui de la joie contemplative. L'âme se repait, l'amour est le véhicule de cette relation et aucune passion ne pourra être suffisamment forte pour rompre cette relation. Félicité de type stoïcienne, joie statique de support. Comme on entend souvent parler des influences stoïciennes sur Spinoza, cette hypothèse n'est pas si ridicule. L'autre cas de figure est plus dynamique. La joie est productive, elle génère des effets : hypothèse deleuzienne. L'âme se nourrit, l'amour est une qualité active et détermine un genre d'activité qui n'est pas une contemplation passive ou un état de rassurement. Cette activité génère une joie pure qui n'émeut point et prend le pas sur toutes les activités.

Dans le premier cas, les activités liées à la vie biologique seront perçues comme des nécessités de la vie qu'on assouvi dans la stricte mesure de ce qui est nécessaire à la conservation, la joie suprême enlevant toute utilité autre que celle-là. Le second cas de figure renverse ce rapport. Les biens communs auront une fonction de support à l'activité supérieure. Autrement dit, nous nous attacherons à ceux-ci dans les limites nécessaires à l'activité de celle-là. Les deux hypothèses se tiennent, mais nous penchons nettement pour la seconde. Elle se conforme beaucoup mieux à la lecture que nous avons menée jusqu'ici. Les biens communs sont problématiques parce que leurs effets diminuent l'activité de l'esprit, le fige et le sature. Notre bien suprême ne peut donc pas se situer du côté passif et ne pourra pas non plus jouer un rôle de support, il doit être actif voire être une activité. Autrement dit encore, cette joie doit nourrir l'esprit, pas le satisfaire. La décision de Spinoza est de trouver quelque chose qu'il pourra aimer et qui, par son amour, nourrira son esprit, son âme d'une joie qui n'émeut point mais, suprême et pure, lui donnera les clés de la félicité. De plus, n'oublions pas qu'il y a superposition de la méthode et du bien suprême. En plus d'être un autre indice sur la piste de

---

<sup>43</sup> *TRE*, p. 38.

notre seconde hypothèse, elle s'accorde avec l'aveu de Spinoza admettant que plus il réfléchit sérieusement à ce bien, plus il parvint à détourner son esprit des choses qui rendent triste :

Et bien qu'au début ces intervalles fussent rares pour ne durer qu'un fort court espace de temps, cependant que le vrai bien me fut de mieux en mieux connu, ces intervalles furent plus fréquents et plus long [...] <sup>44</sup>

Que fait Spinoza au fond ? Il lit, il cherche, il réfléchit sérieusement. Au début c'est compliqué, au début c'est fastidieux. On s'est décidé à quelque chose de difficile, on s'est mis dans une position presque insupportable mais petit-à-petit on y arrive, on comprend mieux et on prend du plaisir et le plaisir dure de plus en plus longtemps. On aura été harcelé par ces autres biens – se repaître de bonnes choses, gagner de l'argent, avoir des titres – jusqu'à ce qu'enfin, après la douleur des premiers efforts, on voit mieux, on s'agite moins parce qu'on sait « que l'acquisition des richesses ou le plaisir des sens et la gloire ne sont nuisibles tant qu'on les recherche pour eux-mêmes, et non comme moyens pour autre chose » <sup>45</sup>. Ces choses ne méritent donc pas notre amour, seul ce bien suprême s'accorde, s'harmonise avec lui. Et rien que l'activité d'y réfléchir résonne déjà par l'amour – cette « chose » mystérieuse – avec nous.

Nous ne savons toujours pas ce qu'est l'amour et Spinoza ne nous le dira pas dans ces pages. Il faudra encore attendre. Ce qu'il nous dit par contre, c'est que les objets communs « comme moyen [...] au contraire contribueront grandement à l'atteinte de la fin pour laquelle on les recherche, comme nous le montrerons en son lieu » c'est-à-dire dans l'*Éthique*.

#### § 4. L'ordre dû.

En se dégageant un espace de réflexion serein, en adaptant un régime de vie propice au sein de l'actuel plan de vie, Spinoza aura fait le premier pas en direction de son projet : réformer l'entendement. Les différents niveaux de lectures se tressent ensemble.

Au début de ce chapitre, nous avons une ligne disons « systolique » de lecture. La décision y était lue dans un souffle prolongé : contraction de la décision et de la démarche avec pour résultat le diagnostic d'une tendance triste et la recherche méthodologique d'un remède. Ligne de lecture facilement accessible par la traduction de Charles Appuhn, elle nous aida à comprendre le projet de Spinoza comme une *voie de recherche*. Nous nous trouvions d'ailleurs rassuré d'aboutir sur le terrain commun de la thérapeutique philosophique. Et, bien que nous ne l'ayons pas suivie jusqu'au bout, ce niveau de compréhension intègre également les différentes étapes réflexives qu'elle déroule pour son compte dans une explicitation simple du contenu des observations et un approfondissement de la problématique. Pas de remous ici, seulement une mise en place pour expliquer la nécessité d'adopter ce que Negri nomme une « morale provisoire <sup>46</sup> ». L'idée est de sécuriser à l'instar de Descartes l'espace de travail nécessaire à une réforme de l'entendement.

Or, parce que nous voulions mieux saisir la position « commençante » de Spinoza impliquée par le fait de se décider, nous n'avons pas suivi la lecture systolique mais choisissons plutôt une lecture en « contretemps » où le but est de « décontracter » le texte si on nous permet

<sup>44</sup> *TRE*, p. 38.

<sup>45</sup> *Cfr. TRE*, p. 39.

<sup>46</sup> *Cfr. A., NEGRI, op.cit.*, pp. 80 – 81.

cette expression. Concrètement, nous avons désolidarisé le fait de la décision de la problématique méthodologique. Parce que l'objectif était de laisser la décision prendre toute son amplitude, nous nommons cette lecture « diastolique ». Elle nous a permis de nous faufiler en-dessous du texte auprès de l'auteur pour accomplir le passage d'une *voie de recherche* à la poursuite d'un *nouveau plan de vie*. Lecture dès lors plus intégrative de Spinoza au sein de ce travail, tentative de vouloir reproduire sous son exemple et sa bienveillante tutelle les mouvements réflexifs du texte, ses respirations. L'épreuve en est sans doute plus scabreuse, moins lisse, mais son éclairage en contrechamps qui vient s'appesantir sur les arrières plans de la recherche spinozienne et ses éventuels non-dits auront trouvé des nuances au propos et fait avancer notre recherche jusqu'au premier terme de sa problématique : « amour ».

Toutefois, rappelons-le, cet approfondissement de notre propre problématique et de nos options de recherche dans et avec le texte de Spinoza courent le risque de la surinterprétation par projection trop directe de ce que nous lisons sur ce qui devrait être lu. Accusation d'infidélité au texte qui, certainement, ne sera pas la dernière de ce travail. C'est le risque inévitable du registre essayiste dans lequel nous nous inscrivons. Mais à notre défense il faut bien garder à l'esprit que l'étape parcourue dans ce chapitre est le préliminaire à la philosophie du réquisit nécessaire de la philosophie. Elle-même philosophique cette étape ne procède pas selon *l'ordre dû*. Cet ordre qu'à la suite d'un parcours plus tortueux nous allons sous peu rejoindre ne pouvait à notre sens délivrer toute sa signification, toute son importance, si la décision de réforme n'avait pas été lestée du poids de l'engagement. D'où, au fond, l'intérêt d'un métissage entre un parcours qui n'a pas encore trouvé l'assise de son commencement et un parcours qui, lui, éparpille dans sa narration les conditions et les étapes de son *commencé*. Réformer son entendement, en effet, n'a de sens que dans le désir pour un Bien supérieur. Le désir de commencer, la décision de commencer et la recherche se superposent et se complètent pour donner à l'enjeu et à l'engagement tous leurs poids, toutes leurs importances.

L'ordre dû appartient alors à la décision comme son corollaire. En effet, si à partir de la décision nous sommes amenés à faire l'expérience de notre puissance à penser, la décision n'empêche pas d'épuiser notre puissance de penser sur un contenu doctrinal unique ou erroné. Nous tomberions en effet dans le piège de l'honneur où notre pensée s'éteint en épousant un contenu qui n'est pas le nôtre ou plus précisément un contenu que nous n'aurions pas réfléchi ou pas correctement. C'est ce que nous dit Spinoza au paragraphe douze du traité. Bien et mal, parfait et imparfait « ne se disent que relativement, au point qu'une seule et même chose peut être dite bonne ou mauvaise selon divers rapports, de même parfait et imparfait<sup>47</sup> ». Cette relativité fait comprendre que toute fixation sur une chose dite bonne s'inscrit dans le circuit malsain de la compétitivité interindividuelle, de la logique belliciste où la vérité des uns s'oppose à la vérité des autres. Cela dit, on pourra faire remarquer que l'introduction d'un bien suprême ne fait que reproduire cette même logique en encensant un bien contre les autres. Les critères du Bien suprême répondent à cette question.

Il doit être communicable et partageable par tous, accorder les désirs et les entendements et il ne peut contribuer à la félicité individuelle qu'à la condition expresse qu'elle soit

---

<sup>47</sup> TRE, p. 39.

collectivement atteinte. En d'autres mots, ce bien n'est pas exclusif et échappe par conséquent à toute logique compétitive. Il est de plus, éminemment collaboratif parce que ce bien doit garantir la compréhension des uns et des autres et maintenir vivace un commerce sain entre les idées, autrement dit : accorder désirs et entendements. Difficile ici de passer à côté de la profonde aspiration démocratique de Spinoza. Mais c'est le dernier critère qui porte le mieux cette aspiration, d'autant mieux d'ailleurs qu'elle peut se lire en opposition directe avec la situation ontologique de l'actuel plan de vie. En effet, le dernier critère synthétise très bien les deux premiers et montre clairement le déplacement entre les biens inscrits dans le circuit du besoin et un Bien du désir. Lorsque Spinoza nous confie que l'objectif, ultimement, est de faire société ensemble, là, à cet instant, s'entend la différence ontologique de cette société future voire utopique par rapport à l'actuelle société. Celle-là est une société du désir alors que celle-ci est une société du besoin.

La relation entre ontologie et plan de vie est le résultat auquel l'inspection de la décision (de ce à quoi elle se décide) aboutit. Ultime et intense moment où Spinoza revoit sa situation irrémédiablement vouée à la mort si de tout son espoir et de toutes ses forces il ne cherche pas un remède, aussi improbable soit-il.

De là l'ordre dû, passage clé du *Traité de la Réforme de l'Entendement* :

En ce qui concerne l'ordre et pour que toutes nos perceptions soient ordonnées et unies, il est requis, aussitôt que possible, et [que] la raison l'exige, que nous cherchions s'il n'y a pas un être, et du même coup quel être, qui soit la cause de toutes choses, afin que son essence objective soit aussi la cause de toutes nos idées et qu'ainsi notre esprit, comme nous l'avons dit, reproduise la Nature du mieux possible : car il en possédera objectivement et l'essence et l'ordre et l'union<sup>48</sup>.

Si le *TRE* n'a pour but de rénover la métaphysique<sup>49</sup>, il n'en énonce pas moins le projet. La réforme elle-même est le programme d'assainissement de l'âme, la mise en place de ses facultés et de ses moyens de connaissance. C'est un programme critique et transcendantal au sens kantien. Mais épousseter les outils en vue de quoi ? En vue d'établir la plus sûre et la plus correcte voie « de parvenir le plus rapidement à la connaissance de l'Être<sup>50</sup> ». Comme le dit Gilles Deleuze dans ses cours sur Spinoza, « il y a un ordre dû mais il ne commence pas par l'Être ». Cette finesse de lecture que Deleuze met sur le compte de la critique interne du texte est ce qui permet non seulement de comprendre que l'ordre dû ne commence pas par l'Être, qu'il y a une distinction nette entre le début et le commencement<sup>51</sup>. Mais elle répond alors aussi au mystère soulevé par Deleuze : qu'est-ce que ce début différent de l'Être, cet ailleurs qui n'est pas encore le plein déploiement de la pensée de Spinoza mais sa préparation ? La lecture diastolique répond : cet ailleurs est une décision. Décision de commencer qui dans son « décider », dans la performativité de l'acte, se positionne dans l'espace, mesure la situation dans laquelle celui ou celle qui se décide est ancré-e. Et le contenu même de la décision doit être pris en compte. Car il ne s'agit manifestement pas d'un simple acte de penser l'Être ou de

<sup>48</sup> *TRE*, pp. 101-102. L'ajoute vient des cours de Gilles Deleuze sur Spinoza, séance 1, University Paris-VIII, 2 décembre 1980, 23'30'', <https://www.youtube.com/watch?v=EK2u798HgK4>.

<sup>49</sup> Cf. NEGRI, A., *op.cit.*, p. 77.

<sup>50</sup> *TRE*, p. 63.

<sup>51</sup> Pour des raisons de clarté et de concision nous n'aborderons pas la question excessivement complexe du début, commencement, pré-commencement et de leurs articulations à la question du passage entre liberté et déterminisme.

penser tout court. L'Être est bien la question à laquelle Spinoza va chercher à répondre le plus rapidement possible mais, ce n'est pas n'importe quel Être ! Il y a, de la décision de Spinoza à l'ordre dû, une condition supplémentaire et à notre sens fondamentale qui est que l'Être recherché n'est pas à rechercher pour lui-même mais comme étape, certes nécessaire, à *l'acquisition d'un Bien*. Or nous avons vu que ce Bien réorganise l'actuel plan de vie (destiné à la mort) dans un nouveau plan où l'*Amour* trouve toute sa puissance.

L'ordre dû est donc celui par lequel l'Être est la question première mais non fondamentale que la raison, après une méditation assidue et sérieuse, exige d'atteindre le plus rapidement possible et ce, afin de passer à ce qui est second mais fondamental : la question éthique du Bien et de la béatitude. Selon l'ordre dû donc : il y a primarité de l'ontologie mais primauté de l'éthique. Et sans doute est-ce pour cette raison que Spinoza nomme *Éthique* ce qu'il reconnaît comme *sa philosophie*.

## CHAPITRE II : ATHÉISME ET ANONYMAT

*« [...] après que nous serons ressasiés des choses divines, nous pourrons plus sincèrement parler de notre amitié humaine ».*

Judas Abravanel, *Dialogues d'Amour*

## § 1. La conscience athée de la démonstration géométrique.

Aller à l'Être le plus rapidement possible mais, pas n'importe quel Être et pas n'importe comment. C'est avec cet enthousiasme que nous ouvrons le Livre I de l'*Éthique* pour le refermer aussitôt. Pas d'introduction ? Pas de préface, ni d'avertissement ? Ces explications préliminaires auxquelles nous sommes tellement habitués, ces notices *pré-textuelles* où l'auteur étale les « comment » et « pourquoi » qui nous installent auprès de lui ; absentes. La première rencontre, brusque, aride, sèche nous saisit et, comme le fouet qui claque, nous redresse. En titre « De Dieu », en sous-titres « Définitions », on referme le livre. Nous avons pourtant été prévenus : « *Ethica. Ordine Geometrica demonstrata* ». Démontrée selon l'ordre géométrique. Pourquoi ce mode opératoire ? Et Spinoza alors ? Son souffle, son rythme textuel ? Oublié ? Perdu sous la *mathesis* qui scande *staccato* ses définitions, axiomes et propositions ? Comment opérer une lecture diastolique dans un texte apparemment dénué de toute inspiration ? Quelle disposition l'*Éthique* requiert-elle pour l'ouvrir elle – sa lettre et son esprit – et ainsi accéder au fort intérieur de sa dynamique ?

Abruptement abandonné au texte, à la merci de ce complexe ouvrage, il est difficile de ne pas se sentir tout à la fois seul, perdu et en retard au rendez-vous du sens. En retard sur Spinoza. Nous voulons retrouver notre professeur et quitter la solitude de notre position pour un dialogue et une direction mais, l'inflexible rythmique avance sans nous attendre. La brièveté des propositions autant que sa structure - laquelle bondit des définitions aux axiomes, des axiomes aux démonstrations et corollaires - piège la lecture dans une scansion qui avance par à-coup. En espérant trouver dans ce qui suit les éclaircissements à ce qui a précédé, nous avançons sous la diane du retard pour s'en cesser, manquer le sens qui vient. La compréhension en est irrémédiablement compromise, parfois même au point de vouloir la substituer pour une révélation extraordinaire où la limpidité sauterait aux yeux. Bien évidemment, celle-ci se fera toujours attendre. Chronophage et énergivore, cette espérance n'effacera point ce qui persiste tout du long : la hâte du retardataire et l'urgence de l'esseulé.

Pourtant, ce n'est pas là une situation partagée par tous. Deleuze pour son compte, assure qu'il en va ici d'un mouvement lent et nullement en proie à ce qui nous accable. Une lenteur contrastée uniquement par les scolies dont la vitesse « rapide » semble toute entière traversée par un affect de colère<sup>1</sup>. Or nous, nous ne les avons pas encore rencontrées ces violentes scolies. Nous pourrions trouver l'apaisement en clamant artificiellement le relativisme des vitesses, suivre Deleuze plutôt que Spinoza. Malheureusement, en ignorant ainsi notre situation nous risquons tout autant de rater quelque chose du geste de Spinoza. Il importe donc de prendre toute la mesure du rapport à ce texte qui, en ce moment, dans l'urgence et la hâte où il nous apparaît, est trop pressé pour nous attendre.

Intuitivement, l'urgence comme empressement résonne bien entendu avec l'agitation rencontrée plus tôt dans le *TRE*. Ce traumatisme - découvrant l'enjeu véritable, fondait la

---

<sup>1</sup> DELEUZE, G., *Spinoza*, Séance 1 (retranscription) Université de Vincennes, cours donnée le 02/12/1980, consultation en ligne le vendredi 8 septembre 2017 : [www.2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php/3/id\\_rubrique/6](http://www.2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php/3/id_rubrique/6) .

rapidité avec laquelle Spinoza commandait d'aller à l'Être. Transposée à l'*Éthique*, elle peut expliquer la célérité du texte. Cependant et contrairement au traité, l'*Éthique* ne cède pas une seule fois à l'affolement dramatique. Une retenue possiblement imputable à l'exigence méthodologique accompagnant la décision. Conséquemment, la rigueur démonstrative, laquelle tient à son temps, justifie la retenue. On le voit, les acquis du traité en tête, une double exigence se déduit ; exigences dont il faut à présent évaluer la pertinence pour l'*Éthique* elle-même. L'*Éthique* est-il un texte ferré entre urgence éthique et patience démonstrative ?

Nous nous souvenons encore bien de cet instant aigu où la compréhension fondamentale de l'actuel plan de vie généra un choc. Nous avons été marqués par cette panique soudaine de Spinoza qui, comme atteint d'un mal mortel, cherche remède : la salvation du Bien, une béatitude promise par l'énigme *Amour*. Mais le Bien, ici en question, n'est pas par-delà l'Être comme chez Platon. Pour être découvert et aimé il faut, d'après Spinoza, partir de quelque part, d'un Être justement dont le Bien dépend comme sa suite. Inversement, cela signifie gagner un quelque part, un « ici », à partir duquel un « là-bas » pourra laisser entendre son sens. Et comme l'Être recherché doit servir cette vocation d'aller, là-bas, simplement définir un Être ne suffit pas. En tant que point de *dé-part*, il faut à l'Être posé la clarté nécessaire pour celui et celle qui aspire à quitter leurs actuels plans de vie. Or, seule une compréhension claire du « quoi » apporte à sa suite le « comment » ne plus y demeurer attaché.

Assurément, l'austérité de la démonstration s'y trouve partiellement justifiée. Partiellement car, si cela avait été le tout, nous ne serions pas dans cette agitation furieuse courant derrière des miettes de sens. Et nous pourrions blâmer jusqu'à plus soif notre manque de capacité, d'intelligence ou de culture, nous ne serions-nous imputer ni la rudesse, ni la compacité et encore moins la diligence de l'*Éthique*. À l'évidence, il nous manque un point d'accroche. Malheureusement, notre inaptitude à le trouver grossit notre frustration jusqu'au point de rupture. Car de deux choses l'une : ou bien nous ne possédons pas, par nous-même, le talent ou le sens par lequel la compréhension ouvrirait ses portes et en ce cas, c'est terminé, notre commencement philosophique n'aboutira pas et jamais nous ne pourrions changer de plan de vie. Ou alors, ce serait le texte qui, par l'une ou l'autre lacune de l'auteur, est obscur. Or, cela va de soi, nous ne serions accuser une faiblesse au texte sans nous accuser nous-mêmes de manquer de certaines forces. Le texte ne manque donc de rien. Mais nous non plus ! Et cela, nous le savions déjà. C'est d'ailleurs Spinoza lui-même qui nous en a assuré : commencer ne demande qu'une chose et une chose seulement : décider d'oser penser. Mais à l'évidence, cela ne suffit pas.

Pris dans cette impasse, nous allons devoir chercher ailleurs ce qui fait défaut. Car en effet, tant que la dis-position est absente, les raisons intrinsèques de la méthodologie et conséquemment le rythme d'exposition, demeureront eux aussi obscures. Nous ne serions comment aborder le livre, comment lire ses phrases, comment lire le passage entre les phrases, ni comment articuler ces interstices qui séparent les propositions les unes des autres. Sans ces éléments, l'*Éthique* se dresse devant nous, massive et imposante, comme une œuvre compacte et monolithique : illisible.

Que devons-nous donc faire face à ce texte apparemment tendu entre patience démonstrative et urgence éthique ? Où devons-nous placer l'accent ? Un vieux réflexe - dont nous évoquons plus haut le possible écueil - nous enjoint à chercher secours auprès des commentateurs pour adopter la posture d'une méthodologie déjà éprouvée. Sans vouloir faire le tour de toutes les options possibles, une première consiste à mettre l'emphase sur le relativisme des vitesses. Elle transforme le *more geometrico* en une partition mathématique. Quant aux clés interprétatives, elles seront recherchées dans les espaces de l'impétuosité philosophique. C'est-à-dire dans les scolies et en particulier les appendices.

Mais nous pouvons tout aussi bien suivre l'exemple de Negri pour qui le véritable moyen d'aborder l'*Éthique* réside dans son écriture en palimpseste. Le déploiement des différentes couches de sens et la dynamique les articulant, est à chercher ailleurs que dans le texte. Pour Négri, elles suivent les lignes de tensions qui parcourent les Pays-Bas au XVII<sup>e</sup> siècle. Seront alors mis en parallèle les mouvements de l'histoire et les déplacements philosophiques de Spinoza.

Voilà esquissées deux approches distinctes entre lesquelles il nous faut choisir pour ensuite, argumenter laquelle des deux est la plus appropriée. Le *more geometrico* convient-il à une lecture cinétique (des propositions) ou tectonique (des différents plans) ? Or nous avouons, à tout bien considéré, la richesse analytique de ces deux options sont tant équivalentes qu'aucune des deux ne prend le pas sur l'autre. En plus de l'échec personnel qu'enveloppe l'adoption de la méthode d'un autre, nous manquons de l'élément qui pourrait nous décider et persistons dans l'indécision, comme l'âne de Buridan dans son étable persiste dans la famine. Dans ces conditions, une seule chose à faire : prendre du recul.

Plutôt que de trouver la disposition herméneutique adéquate en partant de la compréhension du choix méthodologique de Spinoza (ou d'un commentateur), distançons-nous du texte pour regarder en nous-mêmes ce que l'écriture de Spinoza génère en nous. À la différence de la démarche adoptée vis-à-vis du *TRE* où nous faisons parler le texte en choisissant le point d'accentuation, essayons l'inverse et laissons au texte la possibilité de s'adresser à nous. Ne préparons pas l'*Éthique* à la lecture, laissons plutôt l'*Éthique* nous préparer à sa lecture et voyons quels fruits tomberont de ce renversement de la perspective herméneutique. Autrement dit, avant d'expliquer formellement pourquoi la démonstration est géométrique, l'attention va devoir se retourner en elle-même pour découvrir ce que la lettre demande de faire *avant* sa lecture.

Dans la mesure où ce n'est plus moi qui regarde le texte, mais le texte qui me regarde, il semble plus juste de dire que ce n'est pas moi que le texte repousse, mais l'ensemble des choses avec lesquelles je souhaite m'emparer de lui : une interrogation, un présupposé méthodologique, un axe problématique décelé à la lecture du *TRE*, une envie d'écrire, un désir de faire de la philosophie. « Pourquoi ne serait-ce pas nous » demandera-t-on ? Parce que la nature même d'un texte est d'être lu. Sans cela, il cesse d'être un livre pour devenir n'importe quoi d'autre, comme une décoration d'intérieur par exemple.

Il n'en reste pas moins vrai que l'auteur ait pétri son propos dans une exigence qui, pour les lecteurs, définissent les compétences dont ils doivent disposer s'ils veulent pleinement jouir

du contenu. En général, cette tâche de prévenir le lecteur revient aux propos préliminaires<sup>2</sup>. Cependant, des préambules, il n'y en a pas ici. Comme si le texte n'attendait, ni n'exigeait rien de nous. Le texte ne prévient, ni ne promet. Une gratuité d'accès qui efface quelque peu la rudesse de la première rencontre. L'immédiateté avec laquelle nous tombons tout contre le corps de l'ouvrage indique derechef l'absence de pré-requis.

Encore que, cette immédiateté pourrait bien être une exigence cachée ; la demande de ne pas venir pré-parer le texte. Pris sous cet angle, *l'Éthique* nous sommerait de gagner la passivité de celui qui écoute et l'humilité de celui qui veut entendre. Voilà une attente on-ne-peut-plus radicale. Peut-être est-ce celle-ci qui explique la difficulté liée à cette absence de pré-requis ? Néanmoins, si tel est ce qu'il nous faut faire, tentons honnêtement de remplir cette condition. Même si, dans les faits, nous ne sommes pas parvenus à accéder pleinement à cette disposition, nous reconnaissons toutefois un changement. Le détail de cette transformation est encore hasardeux. Nous manquons en vérité de ressources pour pleinement décrire phénoménologiquement les modifications liées au changement de l'intentionnalité. Nous nous cantonnerons donc aux aspects les plus généraux.

La reconfiguration de la relation –jusqu'alors problématique– avec l'ouvrage, trouve son point de départ dans la libération de ce qui charge la conscience et de ce avec quoi la conscience, en retour, vient charger l'intelligibilité. Une mise à distance de l'ouvrage qui par rétrospective, est parfaitement compréhensible. En effet, puisque la démonstration est en vue d'un Bien pluraliste, intersubjectif, invitant à la communication des esprits – avec l'emphase sur la « communauté » que le terme « communication » porte avec lui – elle doit tout autant rendre accessible son intellection par tout lecteur possible. Mais il y a ici, on le voit, plus qu'une disposition pédagogique ou didactique où la simplicité de l'écriture est censée gagner la compréhension de chacun. Car c'est en amont de la lettre que le texte cherche à évincer toute erreur de compréhension, mieux encore : devant le livre, notre enthousiasme à l'investir de nos impressions, de nos idées, de nos croyances et de nos aprioris aura été freiné. L'*impeto* de notre intelligente subjectivité a rencontré une résistance à son mouvement, au point d'en être devenue quasi nulle. Certes ce fut inconfortable. Mais ce brusque ralentissement n'est pas vécu par nous comme l'insulte de notre incompetence. Plus exactement, il n'est plus vécu comme accusant une lacune dans nos capacités.

La résistance du livre, en effet, ne s'oppose pas à la pauvreté de notre esprit mais l'exige tout au contraire. Cette résistance est là pour que nous lui cédions. Mais pourquoi ? Pourquoi donc rétrocéder notre position de maîtrise face au texte ?

Une seule hypothèse nous vient à l'esprit : d'une façon ou d'une autre, cet acte de dessaisissement doit servir de condition de possibilité au déplacement de la position ordinaire sur laquelle nous sommes installés ; c'est-à-dire une position au sein d'un certain plan de vie, imbibée de ce qui en fait son ambiance, son *Element* (dans l'emploi hégélien du terme). La forme démonstrative de *l'Éthique* facilite la mise à distance avec un Être préétabli, pré-compris

---

<sup>2</sup> Il est tout aussi juste de dire des avant-propos qu'ils font « venir » le lecteur au livre. La prévention est alors tout à la fois *prévenance* (à quoi faut-il prendre garde), *préparation* (que nous faut-il avoir et/ou savoir avant) et *prétention* (qu'est-ce que l'auteur promet de nous faire découvrir et/ou comprendre).

(consciemment ou non), et, par-là, rend possible l'écartement du plan de vie que cet Être définit et tout ce qui, dans ce plan de vie, le compose et nous encombre<sup>3</sup>. Si l'on veut, par cette mise à distance, l'on activerait le principe actif de la démarche. Cela conclut à une interpénétration du niveau propédeutique et du niveau thérapeutique.

Nous voilà donc devant l'œuvre et non plus au-dessus d'elle comme un manuel prêt à l'emploi. En face d'elle, mais dans une certaine distance. « Factuellement », nous avons déplacé notre point de vue et approchons le livre sous un jour nouveau. En premier lieu, nous avons cessé de considérer le texte comme le support d'une matière intellectuelle qu'il faudrait extraire et raffiner. Une industrie savante dont les opérations sont définies par la matière elle-même. Avec la distance, ce type de subordination cesse d'être pertinent. Le face-à-face fait du livre une altérité. Un échange se prépare, un commerce intellectuel communément nommé, *réflexion*. En second lieu donc : la distance reconnaît dans le livre le support d'une réflexion. Celle-ci se décrit à partir de la proximité avec soi que cette distance implique.

En quel sens ? Et bien, dans la mesure où les conditions de ce rapport sont l'humilité et la passivité, nous avons abandonné l'initiative de l'intellection. L'humilité reconnaît en l'ouvrage la capacité de nous instruire, et la passivité garantit l'effet de l'instruction : l'apprentissage. *Nudité et intimité*. Dans ce face-à-face avec le livre, « quelqu'un » va s'adresser à nous, nous donner des choses qui vont nous affecter. Ce « quelqu'un », c'est bien sûr Spinoza mais c'est également nous-mêmes. Ces deux interlocuteurs qui se confondent, sans être totalement miscibles, forment une entité hétérogène que nous nommons pour l'instant l'« altérité ». Le commerce avec l'altérité façonne les bases de la recherche. L'interpénétration de l'échange est ce qui permet la mise en forme du texte en excitant cette sensibilité proprement réflexive. L'apprentissage s'annonce donc comme un processus de maturation plus que comme un mécanisme d'intégration.

Lentement mais sûrement notre parcours trouve sa cohérence. En effet et à sa suite, la décision, découverte à la lecture du *TRE*, posait un engagement. Dans un premier temps, l'engagement est notre précaution contre le piège de l'honneur. Dans un second temps, il porte à l'attention du « vouloir penser » qu'il n'est pas tout à fait gratuit. *Sapere ode* n'est pas un jeu. « Oser penser », c'est se risquer à quelque chose, pour quelque chose ou pour quelqu'un<sup>4</sup>. Devant l'*Éthique*, nous découvrons un troisième temps par lequel le *sapere ode* va donner à l'engagement toute son envergure. Oser penser implique *oser apprendre*. Et c'est de ça dont nous avons manqué pour ouvrir l'*Éthique*. Cette exigence enfin dévoilée, nous découvrons également ce qu'oser apprendre implique au niveau didactique, à savoir : humilité et patience.

---

<sup>3</sup> Parmi ces éléments, nous pourrions à l'instar de Deleuze ajouter la pensée elle-même. La pensée en tant qu'elle a une vitesse. Au moment du *TRE*, la recherche du niveau diastolique de lecture venait donner au texte l'impulsion de sa vitesse sur base d'une décision interprétative. Avec l'*Éthique*, dans l'expérience pré-textuelle que nous avons du livre, les impulsions de la pensée sont freinées voire annulées afin de gagner la conscience que la formation de la pensée, comme le dit Deleuze, va de pair avec des vitesses qui, selon les dispositions cognitives ou affectives seront lentes ou rapides. *Cfr.* DELEUZE, G., *Spinoza*, Séance 1 (retranscription) Université de Vincennes, cours donnée le 02/12/1980, consultation en ligne le vendredi 8 septembre 2017 : [www.2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php/3/id\\_rubrique/6](http://www.2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php/3/id_rubrique/6).

<sup>4</sup> Pour Spinoza il s'agit de sa vie, pour nous il s'agit de l'*Amour*.

Dans le face-à-face au texte, humilité et patience s'éprouvent par une « nudité » et une « intimité avec soi ». Nudité parce que nous allons être affecté par cette rencontre. Intimité avec soi en ce que cette rencontre extériorise dans des sujets multiples, une conscience apprenante. Le mot paraît simple mais : nous allons être *touché*. Et nous allons l'être parce que nous avons abandonné une position de surplomb et parce que la recherche est notre responsabilité. C'est nous qui échangeons avec l'altérité, c'est nous qui *répondons* de et à cette altérité.

Comment qualifier cette disposition ? S'il fallait lui donner un nom, nous dirions qu'elle est *athée*<sup>5</sup>. De la nécessité didactique de reléguer au second plan toute pré-compréhension ; à la trajectoire thérapeutique qui cherche l'écartement d'un plan de vie dominé par une conception d'un Être (lequel peut être Monde ou Dieu), *athée* est ce qui semble le mieux convenir pour décrire l'attitude face au texte. Un athéisme propédeutique ou didactique (c'est comme on veut) à différencier absolument d'un athéisme de confession.

En somme et pour faire simple, pourquoi ne faut-il pas pré-parer l'*Éthique* ? Quel est le gain d'un athéisme didactique ? Et bien, c'est par ce dispositif que l'*Éthique* va pouvoir mettre en forme la réflexion qui a mené à la décision. À notre échelle, nous pouvons dire que c'est de cette façon que l'*Éthique* va nous conduire vers notre question. Tout aussi important est de comprendre comment cet athéisme provient d'une mise en articulation des composantes de la décision de philosopher. De l'« oser apprendre » à l'« oser savoir » ou l'« oser penser ». Le message présent derrière cette articulation complexe du niveau didactique est lapidaire : la philosophie ne sort pas toute faite d'une tête, tel Athéna émergeant adulte et casquée de la tête de Zeus<sup>6</sup>.

Il ne faut pas y voir là une idolâtrie du texte. Car si vraiment c'était le cas, nous ruinerions la possibilité pour le savoir d'être le pavé à la marche du progrès. Progression du savoir autant liée à ce que nous pouvons apprendre, qu'à ce que le texte peut encore nous dire. Un excès de révérence pour l'œuvre réduirait celle-ci à la seule surface de son écriture. Elle enfermerait le temps de son intellection dans un temps passé et à jamais inactuel. En ce sens, l'œuvre ne perd pas seulement de sa fécondité, elle perd surtout de sa fertilité. Nous tenons à cette nuance en ce que l'herméneuticité de la démarche, ici, n'a pas l'ouvrage pour *terminus ad rem*. Il s'agit de saisir comment le texte peut ouvrir sur autre chose que lui et nous ouvrir à être chose que nous même, c'est-à-dire un autre plan de vie. Or cela, nécessairement, passe par celui qui le lit. Mais tout autant, et pour ces mêmes raisons, la distance n'est pas licence pour dire n'importe quoi. Inévitablement nous nous risquons à dire des bêtises, mais c'est pour cela que le texte existe, c'est pour cela que l'altérité a été sollicitée. C'est elle (l'altérité) qui nous oriente,

---

<sup>5</sup> Voir E., LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhof, 1971. En particulier *Séparation et Discours*, L'athéisme ou la volonté, pp. 45 – 53.

<sup>6</sup> Et par-là s'entend aussi l'absence pour la philosophie de conception virginale. La philosophie, semble-t-il commence avec le deux.

nous corrige, nous pousse à ressasser encore et encore ce qu'elle vient titiller en nous<sup>7</sup>. Il a fallu méditer sur cette relation, être attentif à ce que nous avons (en trop ou en trop peu), réfléchir à ce que le texte demande et s'essayer à une réponse. Si cela, c'est dire des bêtises, alors toute tentative serait, par définition « bête ».

Désormais, nous pouvons aller à la rencontre de ce livre, l'ouvrir et revenir sur ce que nous disions plus tôt. Nous voyons à présent ce qui, auparavant, avait causé le labour et la lourdeur. Littéralement, nous le voyons : ces phrases qui ne supposent rien, l'économie des mots qui laissent peu de place à l'excogitation, et enfin, ces interstices, immenses, qui freinent systématiquement l'automatisation de la lecture. Elles sont encore loin ces violentes *scolies* et ces appendices convaincues. Ici, à la première page, il n'y a que la surface lisse et transparente des définitions et des axiomes. Un espace de peu de friction où il faut prendre son temps. L'impression d'une hâte, d'une urgence relevée en début de lecture se révélait provenir de *notre* anticipation sur le texte. Mais désormais, après avoir reconnu la préséance du livre sur nous, nous nous soulageons du fardeau de savoir comment lire et comment justifier la pertinence de la lecture. Nous nous soulageons du devoir de comprendre, de l'urgence de l'écriture et délégons à la relation, la fruition du sens.

Le calme atteint, l'hypothèse d'un texte ferré par l'entre-deux de la patience et de l'urgence s'invalide. Il n'y a pas d'empressement de l'*Éthique* mais plutôt, une assurance dans la démarche qui, loin d'être le signe d'un dogmatisme quelconque, est l'expression d'une suspension, voire d'une conjuration de l'angoisse morbide, le rejet de la dramatique existentielle et de sa mélancolie. Et nous parlons bien entendu de cette angoisse qui frappa Spinoza au début du *TRE*. Cet instant haletant où le texte se fit drame. L'assurance, ici, dénote le regain d'une maîtrise de soi sans pour autant signifier que le remède au mal soit en notre possession. Nous ne sommes donc plus dans une polypnée qui vient s'articuler à une démarche exploratoire à la recherche du meilleur moyen à la connaissance et qui, impulsée par sa volonté de savoir, se lançait dans la « grande extériorité de l'aventure et la sublime intériorité de la conscience<sup>8</sup> ». Ici, la sauvagerie, si elle n'a pas disparue<sup>9</sup>, a au moins été intériorisée et tempérée<sup>10</sup>. Cet apaisement montre le dépassement de la tension lue dans le *TRE*. La phase de problématisation s'est déplacée vers le mouvement positif de la résolution. La difficulté lue

---

<sup>7</sup> « L'*Éthique* n'est pas seulement un livre sur des grandes questions philosophiques, traitées avec le détachement spéculatif propre à une réflexion qui, comme on dit, se penche sur ses objets ou ses contenus, mais un véritable exercice de pensée, on pourrait parler à ce propos de pratique théorique, dont il ne suffit pas de prendre connaissance de l'extérieur dans une perspective d'information, mais qu'il faut assimiler et en quelque sorte assumer en se l'appropriant, en l'intégrant de manière active à son mode de vie ». Macherey, P., « Spinoza une philosophie à plusieurs voix », (in.) *Philosophique, annales littéraire de l'Université de Franche-Comté*, vol. 1 (1998), p. 5

<sup>8</sup> « [...] c'est justement cette approche qui met en évidence non pas une philosophie des Lumières et son projet abstrait de domination intellectuelle, mais la volonté de savoir, de connaître : traverser le monde dans sa totalité, se lancer vers la grande extériorité de l'aventure et de la découverte, se lancer vers la sublime intériorité de la conscience ». NEGRI, A., *Op. Cit.*, p. 87.

<sup>9</sup> Il faudrait, pour le savoir, ouvrir le dialogue avec Negri ce que nous ne ferons pas.

<sup>10</sup> Une autre façon de le présenter concerne la *stimmung* de cette sauvagerie dont l'énergie perd les traits angoissés d'une recherche médicale. Une sérénité accompagne la démarche spinozienne de telle manière qu'elle permet de relire la résolution (traduction de Appuhn) comme une émancipation de la nécessité, de l'obligation. Elle devient acte libre en intériorisant la nécessité, en allant à sa rencontre, en l'épousant. Peut-être alors, la résolution perd son caractère « résolu » pour se faire vocation.

dans le traité, si elle est encore présente dans l'*Éthique*, ne s'adresse plus à Spinoza sous la forme d'un problème faisant obstacle. Les saccades, hésitations et imprécisions du traité sont désormais ordonnées et alignées par le traitement positif de la mécanique géométrique.

Comment peut-on le voir ? Par l'absence totale d'interrogation<sup>11</sup>. Et assurément, c'est un argument tout à fait trivial. Certains n'y verront même pas un argument. Malheureusement nous ne pouvons pas vraiment ajouter quoique ce soit d'autre. Sans point d'interrogation, le texte perd toute forme d'aspérité qui indiquerait ici ou là une survivance de la tension, un reliquat de la problématique initiale. À dire vrai, lorsqu'on ouvre l'*Éthique*, nous ne savons même pas quelle est la question à laquelle Spinoza entend répondre. Textuellement, il n'y a pas la moindre trace d'un problème<sup>12</sup>. Or, sans problème, pourquoi et comment lire l'*Éthique*, quel est l'intérêt ? Cette absence d'interrogation est importante à plus d'un titre. Au premier chef desquels, nous pouvons déjà mentionner son *ouverture*<sup>13</sup>. Ce caractère abrupte, considéré depuis l'athéisme didactique, rend particulièrement flexible l'ordonnement des points de contrastes et d'emphases. Il en va de même pour la problématique de l'œuvre qui est indéterminée au sens où elle est « à déterminer ».

Sous ce rapport, la compréhension, geste maître avec lequel nous venons prendre les choses ensemble, est déplacée vers son envers passif : connaître. Aller avec Spinoza, découvrir avec lui, naître à ce qu'il nous montre<sup>14</sup>. La connaissance, participation au devenir d'un savoir - registre de la natalité où la fécondité de l'esprit dépend de sa relation à une altérité fécondante, est bel et bien présente dans un texte aussi âprement aride que l'*Éthique. Bildungsroman*, nous dit Negri : on ne saurait être plus d'accord avec lui, d'autant plus d'accord que, dans ces pages, Baruch est notre Diotime.

Dans la mesure où la vitesse de lecture se superpose à des dynamiques de gestation et de naissance, on ne saurait donc « décider » et/ou dessiner les différents pans du texte avant lecture et prétendre à l'universalité de ce plan. Nous pouvons le faire mais, seulement dans la mesure où nous traiterions le texte comme un manuel. Or, toute cette réflexion préliminaire sert précisément à conjurer cette tentation. Et le résultat en est assurément heureux car à présent, nous nous sommes garanti le plaisir de jouir du texte, de sourire devant sa créativité et de nous laisser inspirer et revigorer par lui. Nous avons son lait et son miel, en plus de son sel et de sa

<sup>11</sup> L'on retrouve bien, par contre, des points d'interrogations à l'occasion de certaines scolies et dans les appendices. Mais à chaque fois, elles sont rhétoriques. Ce sont ou bien des attaques faites sous le ton de l'ironie, ou bien ce sont des objections qui ont été adressées à Spinoza et non pas des questions que l'auteur se pose.

<sup>12</sup> Afin de bien montrer cette extraordinaire spécificité de l'*Éthique*, comparons-la tout simplement à un autre grand texte également logico-mathématique, le *Tractatus* de Wittgenstein. Même ce monument de la pensée contemporaine, premièrement, dispose d'une préface de l'auteur, et cette préface, deuxièmement, indique clairement la question à laquelle le texte entend répondre (à savoir que tous les problèmes de la philosophie reposent sur une mauvaise compréhension du langage).

<sup>13</sup> Cette dimension d'ouverture du livre sera approfondie lorsque nous traiterons du concept de « puissance ». Voir Chapitre III, § 1.

<sup>14</sup> Et l'on pourrait penser que nous allons trop loin dans le « sensualisme », que, un texte géométrique, relevant du sérieux mathématique, ne se prête pas à ces lectures en apparence subjectives, gratuites et légères. Il y a pourtant un poids à la gratuité, un sérieux dans la légèreté et une subjectivité à l'œuvre dans toute recherche. Qu'on ne s'y trompe pas, même dans les mathématiques il y a une « élégance », une « créativité » relevant précisément de la « création » proprement esthétique.

moelle. Dès lors, la position passive de pure réception, laquelle avait été confondue à de l'incompétence, est favorablement adoptée. Car c'est à partir d'elle, en suivant le mouvement propositionnel que nous pourrions déployer la dynamique du texte. Si une harmonie est présente dans le texte (une cohérence univoque indépendante de la manière de l'approcher), alors elle viendra à nous et s'esquissera dans l'intimité de l'échange. Patience et douceur sont à nouveau les maîtres mots. Rétrocédant ainsi sur notre position, nous rejoignons une démarche cinétique avisée toutefois de cette curieuse particularité à savoir que : la voix de l'altérité n'est pas entièrement identifiable à celle de Spinoza.

En effet, au relativisme des vitesses convient également un relativisme des voix. Rappelons le cas des scolies. Ces instants éclairs où Spinoza perce l'enveloppe de la lettre<sup>15</sup>. Sa présence s'y manifeste par le fort contraste de l'écriture sur la sobre composition des propositions. Les scolies, à la différence des autres propositions, sont affectées. Deleuze parle de colère et c'est vrai, la plupart du temps Spinoza y est assez sec<sup>16</sup>. Mais il peut tout autant se montrer compréhensif et bienveillant<sup>17</sup>.

En dehors de ses arias, nous sommes en droit de nous demander où est passé Spinoza. Nous savons bien que cette bâtisse géométrique est son œuvre, sa philosophie. Pour autant, la disposition athée, en se rapportant au livre comme une altérité dialogique n'a les traits de Spinoza qu'à certains moments. Comme l'exprime Osamu Ueno :

Qui est, si l'on peut dire le *sujet démontrant* de la démonstration ? Est-ce Spinoza ? Pas exactement, parce que cela n'est pas moins invraisemblable que si l'on entendait, en suivant les démonstrations géométriques euclidiennes, la voix revivifiée d'Euclide<sup>18</sup>.

Autrement dit, il y a un autre. De lui ou d'elle, nous ne savons pas grand-chose si ce n'est qu'il ou elle est le « sujet démontrant [...] un sujet anonyme sans substance personnelle<sup>19</sup> » à qui Spinoza parfois, coupe la parole. L'athéisme rencontre donc un anonyme. Une altérité qui se fait jour sous deux personnes différentes. Un singulier distinct (je) et un pluriel indéfini (nous). Deux personnes, un lecteur, un sujet démontrant, et l'auteur. Il y en a du monde là-dedans.

---

<sup>15</sup> Et le même peut être dit pour les appendices concluants les différents livres. La lente maturation de la connaissance s'arrête là où commence l'appendice. Mais cette dernière ne fait pas retour sur les données accumulées. L'appendice ne ressasse pas le parcours comme pourrait le faire une conclusion. Nous dirions plutôt qu'elle se reconnecte avec l'espace extérieur, elle rapporte ce que l'auteur a compris et comment il le comprend. Les indications de l'appendice sont utiles quand on veut saisir les intentions de Spinoza. À qui, à quoi, contre qui et contre quoi, Spinoza pensait-il ? Dans cette écriture qui se rattache au concret d'un monde avec ses questions et problématiques, l'appendice est en arrière-plan du mouvement démonstratif. Elle est comme une pause dans l'effort, la sortie hors de l'intimité dialogico-réflexive. Le moment de la bougeotte où il faut se lever de sa chaise et faire quelque pas dans la chambre. À l'instar des scolies, l'écriture des appendices tranche beaucoup trop sur le mouvement propositionnel. Toutes deux ne se lisent pas avec la même concentration. Et toutes deux, affirment la présence de l'auteur. Non, pas l'auteur, le premier lecteur, plutôt.

<sup>16</sup> *É*, L.1., Pr. VIII, seconde scolie, dans lequel Spinoza se montre très cassant voir injurieux.

<sup>17</sup> *É*, L. 2, Pr. XI, scolie dans lequel Spinoza concède que nous pouvons être embarrassés et nous demande de garder patience.

<sup>18</sup> UENO, O., « *Mentis oculi ipsae demonstratione*: jouissance et démonstration », (in.) *Spinoza: puissance et ontologie*, dir. M. REVALT D'ALLONES, H., RIZK, Actes de colloques organisé par le Collège International de Philosophie, Paris, Éd. Kimé, 1994, p. 74.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

L'auteur se montre sous sa personne à lui. Nous y reconnaissons Spinoza. Le lecteur, c'est nous ; impliqué dans un dialogue réflexif qui échange avec cet autre démontrant et Spinoza, lequel tantôt nous secoue, tantôt nous secoure. Quant à l'altérité dialogique, celle-ci ne peut être magiquement attribuée à quelque autre tout autre qui ne serait ni Spinoza, ni nous-mêmes. Et comme Spinoza s'est déjà réservé les scolies pour s'adresser en sa propre personne, l'anonyme doit être rapporté au lecteur qui, pour reprendre le titre éponyme de Paul Ricoeur, est soi-même (nudité devant le texte) comme un autre (intimité avec soi dans le texte). Le caractère impersonnel de l'*Éthique* s'en trouverait-il défait ? L'écriture cacherait-elle sous ses airs de froid détachement un fond plus personnel, voire même intime<sup>20</sup> ? Cela n'est peut-être pas impossible. Quoiqu'il en soit, nous ne pouvons pour autant conclure de l'identité entre le lecteur et l'autre anonyme. Au minimum, il y a entre ces deux sujets une existence partagée. Cet anonyme n'existe en effet que par ma présence. Mais il est tout aussi certain qu'il ou elle ne se situe pas sur le même plan que moi. Il, elle, est quelque chose de moi que j'ignore. Il, elle est quelque chose de moi à qui je délègue mon instruction<sup>21</sup>.

Donc, bien que cette altérité que nous rencontrons soit quelque anonyme qui existe (en ou par nous), celle-ci a préséance sur nous. L'initiative de l'apprentissage lui revient. C'est l'altérité qui donne la matière réflexive. Pour sa part, le philosophe Osamu Ueno, qui lui aussi, interroge cette énigmatique présence, reconnaît en elle un « autre vécu de la conscience<sup>22</sup> ». Celle-ci parle démonstrativement. Et en effet, l'altérité n'apparaît que dans le déroulé géométrique du texte. Les scolies comme les appendices (sans oublier les explications), appartiennent à Spinoza et sont toujours écrites à la première personne.

Pour ce qui est de cet « autre vécu », il est difficile de savoir si Ueno fait coïncider l'altérité avec les démonstrations elles-mêmes ou si celle-ci est révélée par les démonstrations. En effet, il nous dit que « l'Autre-en-nous » apprend sa propre existence au cours du développement, qu'il/elle apprend à concevoir des choses inaccessibles à la conscience réflexive<sup>23</sup>. Ueno assure toutefois, et nous le rejoignons sur ce point, que c'est cette altérité qui veille au déplacement de notre plan de vie<sup>24</sup>.

Par contre, il nous semble insuffisamment fondé d'accorder à celle-ci une capacité à apprendre. En effet, apprendre suppose un sujet en chair et en os. Nous ne saurions l'attribuer à une figure stylistique qui sert à mettre en forme cette altérité. Ou alors, si l'on y tient vraiment,

---

<sup>20</sup> Le caractère « intime » de l'écriture risque fort de prêter à sourire, voire d'être considéré comme niais. Soit. N'en demeure pas moins vrai que les sujets adressés par Spinoza dans son *Éthique* préoccupent encore aujourd'hui les hommes et les femmes. Il n'en pourra pas être autrement pour ce chemin qui veut nous mener à la joie, adresse la question de l'*Amour* et de la haine, de la servitude et de la liberté et tant d'autres choses encore. Le flegme avec lequel sont traitées les affections des Hommes prévient certes les excès de sensiblerie, il ne rend pas leurs expositions moins sensibles.

<sup>21</sup> Il est important de remarquer que l'ancrage de l'Autre ne peut se faire au stade où nous en sommes. Ce n'est pas au seuil du livre que l'altérité se dévoilera d'où le caractère particulièrement précaire de nos analyses. Au fur et à mesure de notre avancée, en particulier le chapitre III, nous arriverons à mieux saisir cet Autre sans jamais pouvoir totalement le ou la mettre en lumière. Cette discrétion de l'altérité, nous le verrons plus loin, lui confère un caractère pudique.

<sup>22</sup> UENO, O., *op. cit.*, p. 75.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>24</sup> « Si nous sommes conduits “comme par la main” à la “suprême béatitude”, cette main que nous prête l'*Éthique* n'est autre que les démonstrations ». *Ibid.*, p. 74.

il faudrait tenir compte de la fixité de l'écriture. Ce faisant, en admettant que l'Autre « apprenne », il faudrait tout autant admettre que ce qu'il/elle a à apprendre, il/elle l'a en réalité déjà appris. L'acte de l'écriture étant passé - puisque nous sommes devant un texte achevé - nous devrions articuler l'apprentissage de l'Autre comme le ressouvenir de ce qu'il/elle connaît. Semblable interprétation met très mal à l'aise. Elle occulte la proximité au présent avec l'ouvrage et, nie la progression dia-logique du parcours démonstratif. De plus, en sacrifiant ainsi la dualité de la dialectique nataliste, nous ferions de cet Autre une altérité à la fois égoïste et pédante.

Il est plus cohérent et plus convenable de partir de l'idée que c'est nous qui apprenons à connaître cette altérité ou encore, que c'est l'altérité qui se fait connaître en nous. Et celle-ci le fait de deux manières différentes : par le « je », et par le « nous ». Sensible à cette particularité, Pierre Macherey développe avec force originalité deux niveaux d'interprétation pour cette disparité. Le premier fait de Spinoza son propre lecteur. Une perspective intéressante qui permet d'articuler l'usage de la première personne à une responsabilité/responsivité de Spinoza à lui-même<sup>25</sup>. Le « je » nous fait entendre la voix de Spinoza, cet homme surprenant qui s'essaye à la pratique philosophique, la désire et ne se refreine pas de manifester ses propres aspirations. La voix en « nous » est celle, non plus de l'homme, mais du philosophe qui démontre. Celle-ci laisse au procès de la raison (c'est-à-dire aux démonstrations), le soin de s'adresser dans le ton impersonnel de l'universel.

Il y aurait beaucoup de choses à dire et à faire avec ce premier niveau interprétatif. Cependant, celui-ci convient nettement mieux à cette analyse « tectonique » des différentes strates de sens. Si nous l'avions adoptée, nous aurions pu effeuiller les couches polyphoniques de la rédaction, les séparer, et tenter de mesurer la situation épistémologique de Spinoza à tel ou tel endroit du texte. Nous aurions alors pu poser des questions telles que : « où en est-il dans l'avancement des questions posées dans le *CT* et le *TRE* ? », « quel est le niveau de connaissance qu'il a atteint à cet endroit? ».

Différent mais plus prometteur (car directement liée à l'altérité comme « Autre vécu de conscience ») est le second niveau interprétatif. Au fur et à mesure de son article, Macherey détache la personne de Spinoza de l'usage des pronoms. En rappelant çà et là comment l'incarnation de Spinoza garantit la libre adhésion du lecteur à son propos, il garde implicite la libre identification du lecteur à la première personne. Ce ne sont plus seulement des « je (autrement dit « moi, Spinoza ») » ou des « nous (c'est-à-dire « moi, Spinoza qui fait une démonstration ») », ce sont aussi des pronoms rattachés à une personne tout autre que Spinoza. Et chacun de ces pronoms vient avec sa vitesse. La première personne, utilisée pour les en-têtes, les définitions, appendices et scolies, est rapide. Le « nous » présent dans les démonstrations et corollaires est au contraire nettement plus lent. Avec ces différentes vitesses d'interventions, nous pouvons spéculer que le partage avec l'altérité se fait sous des modes de connaissances

---

<sup>25</sup> Parlant de l'avertissement du livre II, Macherey nous dit en effet : « Ici donc Spinoza lui-même prend la parole à l'intérieur de son texte, texte qui par ailleurs continue à se dérouler selon l'ordre dû : il le fait pour y *assumer sa propre part de responsabilité*, ce qui a aussi pour effet de laisser son lecteur entièrement libre de le suivre ou de ne pas le suivre », MACHEREY, P., *op.cit.*, p.8.

distincts<sup>26</sup>. Selon qu'elle s'adresse au singulier ou au pluriel, nous sommes en face d'un genre de connaissance<sup>27</sup>. Au singulier convient une connaissance de type rapide. Une spontanéité comme peut l'être l'imagination qui invente ses figures au galop, ou l'intuition qui s'empare d'un savoir dans l'immédiateté d'un voir, brûlant au passage, toutes les étapes intermédiaires à la démonstration de ce savoir. Le « je », de plus, affiche la maîtrise de ce qu'il/elle connaît, il/elle s'identifie pleinement au contenu produit. Quant au « nous », il peut s'agir d'une connaissance qui, parce qu'elle a été manœuvrée par le calcul intellectuel, ne s'identifie pas encore pleinement à ce qu'elle découvre mais, reconnaît néanmoins l'objectivité ou l'universalité de son apport. Elle est ou bien dans la phase encore tâtonnante de production de ce savoir, sa mise en œuvre ; ou alors elle se trouve dans la phase de maturation où la connaissance doit encore s'approfondir.

Ce n'est là qu'une hypothèse très marginale et il y a encore beaucoup de choses à lire avant de pouvoir vraiment mettre tout cela en forme. Néanmoins, elle nous fait avancer dans la compréhension des enjeux du dispositif méthodologique. Avec Ueno et Macherey, nous commençons à voir en quel sens l'*Éthique* initie cette praxis philosophique que Deleuze apprécie tant chez Spinoza. Par l'intermédiaire de cette altérité fécondante, la disposition athée nous met dans la matrice d'une pensée qui se fait. Il s'agit tout autant de la pensée de l'apprentie que de la pensée de Spinoza. L'axe du propos de Ueno, établit une corrélation entre cette altérité et le déplacement du plan de vie pour la joie salvatrice du Bien. Selon lui, le dialogue avec l'altérité dynamiserait l'activité de la pensée et l'enrichit<sup>28</sup>. Gagnant ainsi en flexibilité et en joie, la pensée ne ferait que grandir, toute enthousiasmée qu'elle est devant sa propre fécondité. De son côté, Macherey n'assure pas moins que cette interrelation mobilise le désir, l'excite et l'oriente à cette fin très précise d'oser penser<sup>29</sup>. Pour les deux, la maturation touche tout autant la faculté à penser que la joie de penser<sup>30</sup>. Et celle-ci est toujours accompagnée par Spinoza qui vient nous interrompre, fait des explications<sup>31</sup>, porte à notre attention des

---

<sup>26</sup> Spéculation en ce que nous ne sommes pas encore rentré dans le corps du texte mais, « spéculation » pour Macherey qui en fait l'objet de son article. Le partage du « je » et du « nous » rendent compte de deux niveaux, chacun nécessaire, de la connaissance à savoir l'imagination et la raison : « Dans le premier cas, nous ne savons pas tout où nous allons, nous sommes désorientés ; dans le second au contraire nous voyons se dessiner à l'intérieur d'une réalité qui nous apparaît non toute faite, mais en gestation des lignes de forces potentielles ». Pour plus d'explications, nous renvoyons le lecteur à MACHEREY, P., « Spinoza une philosophie à plusieurs voix », (in.) *Philosophique, annales littéraires de l'Université de Franche-Comté*, vol. 1 (1998), pp. 5 – 22 ainsi qu'au chapitre III du présent essai qui approfondit en plus de détails les différents niveaux de la connaissance.

<sup>27</sup> Voir plus loin chapitre III.

<sup>28</sup> « Il serait difficile de ne pas constater qu'il y va d'une étroite liaison entre jouissance et démonstration. [...]. C'est bien cette décision-là, manifeste, mais toutefois paradoxale [démonstration *et* jouissance] de Spinoza, qui nous concerne. UENO, O., *op. cit.*, pp. 73 – 74.

<sup>29</sup> Citant un extrait de la préface au livre IV « étant donné que nous désirons former une idée de l'homme à titre de modèle de la nature humaine que nous ayons en vue [...] », Macherey dit ceci : « Le principal intérêt de ce passage se trouve dans le terme auquel il est accroché : " désirer ". [...] Ceci exprime le fait que le jugement de valeur indique à travers la référence à un modèle de cette sorte n'a pas, au départ du moins, le statut d'une connaissance objective, mais se situe dans le prolongement d'un besoin directement éprouvé et vécu comme tel, qui a pour contenu la tendance innée en chacun d'échapper à la servitude [...] De cette manière, la démarche philosophique est liée à une demande, demande que bien sûr elle ne suit pas de manière aveugle, mais à laquelle elle reconnaît un caractère irrépressible qui lui vient de son ancrage au plus profond de notre nature ». MACHEREY, P., *op. cit.*, pp. 11 – 12.

<sup>30</sup> Voir plus loin chapitre III.

<sup>31</sup> Et effectivement on trouvera çà et là des notes intitulées « Explication ».

problématiques, prévient de certaines difficultés et, en appendice, partage ce que lui a voulu faire. Il y a là un apport cognitif et affectif que nous rapportons volontiers à l'articulation entre les niveaux didactique et thérapeutique. L'interpénétration de ces deux niveaux renchérit sur cette idée largement répandue dans les milieux spinozistes que l'*Éthique* est une pensée qui produit des effets.

Au fond, cette affaire n'est pas si compliquée que cela. La particularité de l'*Éthique* est qu'elle met en exergue notre sensibilité intellectuelle. Elle ne va pas chercher à la domestiquer mais va, au contraire, tenter de l'émanciper. L'altérité mystérieuse, en-dehors de toutes les hypothèses formulées plus haut, s'interprète comme l'instance manifestant une partie inconnue, peut-être même réprimée de notre subjectivité. Et en effet, si la thérapeutique passe effectivement par un jeu dialogique, nous ne sommes pas loin d'une auto-thérapie assez semblable à la psychanalyse. Avec cette différence assez notable, que l'« autre vécu de la conscience » n'a pas pour fonction de nous plonger dans l'inexprimable pour faire l'aveu de l'inavouable. Elle ne se recroqueville pas autour du moi psychologique, mais prétend tout au contraire ouvrir l'espace de ce « moi » pour dilater sa créativité et son expressivité (et nous retrouverons souvent ce mot).

Certes, il est vrai, la philosophie ne remplit pas tous les espaces de l'existence. Spinoza l'admettait également<sup>32</sup>. Sans doute, le geste philosophique ne fait qu'ouvrir la conscience sur l'immensité de ces espaces? Elle ne nous fait que humer cet air extérieur et nous invite à pousser la porte? Et s'il est vrai que c'est « elle » qui nous y invite, il faut avouer : ouïr sa voix n'est pas aisée. Ce « elle » qui donc nous hèle, qui veut « nous prendre par la main », n'a-t-elle pas quelque commune appartenance à cette altérité? La philosophie et cette altérité sont-elles sœur? Peut-être. Mais il faudra s'armer de patience avant d'approfondir cette corrélation car, il y a un ordre dû, et c'est vers l'Être qu'il nous faut tout d'abord tourner notre regard. Approcher l'altérité devra attendre, attente qui (et peut-être que le lecteur l'éprouve aussi) fait naître une lueur de désir.

## § 2. Généalogie et générativité. L'athéisme épistémologique de l'*Éthique*.

L'athéisme didactique qualifie - à la suite d'une réflexion sur les possibles exigences de la lettre - le rapport herméneutique par nous adopté. À présent devant le contenu, il convient de vérifier si notre manière d'aborder le livre s'articule effectivement avec le mode par lequel Spinoza nous livre sa philosophie. L'enjeu tourne prioritairement autour du libellé d'« athéisme » dont, à présent, il nous faut évaluer s'il est applicable au « *more geometrico* ». Et si tel est le cas, il ne suffit pas de simplement en attester la connexion pour aller de l'avant. Il faut, en plus, déterminer en quel sens les deux termes s'articulent. Répondre à ces questions nous permettra de voir si le dispositif extrinsèque de lecture se réciproque avec le dispositif intrinsèque de l'écriture.

Parmi les nombreuses choses étonnantes qui font l'*Éthique* il y a ce manque patent d'interrogation. Mais attention, l'interrogation ne renvoie pas ici à la ponctuation interrogative, elle est le signe d'une question posée. L'interrogation n'a donc rien à voir avec ces saillies

---

<sup>32</sup> Cfr., TRE, p. 38.

ironiques lancées çà et là par Spinoza. L'*Éthique* n'est assurément pas sans questions mais est largement dépourvue d'interrogations. D'un côté, cet effacement renchérit le caractère ouvert du texte ou la possibilité pour le lecteur de conduire sa propre investigation. D'un autre côté, c'est également la marque d'une subordination des questions de Spinoza pour le procès positif de leurs résolutions. En effet, l'absence de tout élément à caractère provisoire ou hasardeux tend à confirmer la positivité et l'assurance épistémologique de la méthode. Les dix premières propositions, fait ainsi remarquer Deleuze, ne se prêtent nullement à une démarche hypothético-déductive. Et, en vérité, à aucun moment de l'*Éthique* il n'y aura de place pour le douteux, le conditionnel ou le présumé. Or, cette absence met sous pression l'applicabilité de la notion d'athéisme tel que décrite plus haut. Notamment parce que cette démarche résolutive (et donc résolue) s'oppose nettement à la posture désirante ayant fait fi de tout ce qui la précède et l'entoure. Évidemment, il faut bien pour progresser que quelqu'un ouvre la marche et partage son savoir. Mais là se situe le piège. Car si le savoir partagé est de hautaine certitude<sup>33</sup>, le caractère nataliste de l'apprentissage est perdu pour l'intégration compréhensive. Il n'en saurait être autrement lorsque (pour paraphraser Goya) le convaincu prêche le crédule, la raison en est irrémédiablement bercée dans le sommeil et parfois même, produit des monstres.

Éclairer la dynamique démonstrative se révèle donc cruciale si nous questionnons la compatibilité entre le dispositif extrinsèque de lecture et le dispositif intrinsèque de l'écriture. En effet, toutes les connaissances de l'*Éthique* dépendent de cela seul qu'elles sont démontrées. C'est ce terme qui qualifie à la fois l'opération et le contenu. L'exécution mathématique n'est donc pas un simple effet de style que nous prendrions trop au sérieux. Et cela est d'autant plus vrai que de l'aveu même de l'auteur, la « Mathématique » est une discipline qui s'efforce de connaître l'essence des choses<sup>34</sup>. Un mode de connaissance privilégié par Spinoza dans le *TRE* comme la quatrième forme de « Perception »<sup>35</sup>. Celle-ci est de type généalogique en ce qu'elle comprend une chose depuis son essence ou - ce qui pour Spinoza semble revenir au même - comprend la chose depuis la cause qui produit la chose<sup>36</sup>. Il y a donc remonté de l'effet à la cause. Soit que différentes causes concourent à l'explication d'un effet, soit qu'une cause enveloppe adéquatement l'effet, et ce, indépendamment du nombre adjacent d'autres causes qui concourent à ce même effet.

Dans l'*Ethique*, cette dimension généalogique est bien présente mais ne résume cependant pas la complexité du mode démonstratif. Pour chaque proposition, il est vrai, convient une démonstration. Or ces dernières, nonobstant le type d'argument mobilisé, se déroulent toujours de la même manière. Toujours aurons-nous au moins un appui sur une donnée antérieure à la présente proposition et, toujours la démonstration bouclera sur un satisfait « CQFD ». Chacun d'eux estampille la démonstration comme achevée, déclare la proposition prouvée.

---

<sup>33</sup> Et le flegme de l'approche n'est pas sans favoriser pareil sentiment.

<sup>34</sup> *Cfr. E*, L.1, Appendice, p. 86.

<sup>35</sup> « Seule la quatrième manière comprend l'essence adéquate d'une chose et sans danger d'erreur. On devra par conséquent beaucoup l'utiliser », *TRE*, p. 49. Les trois autres sont les Perception par ouï-dire, par expérience vague et par déduction d'essence. *Cfr. Ibid.*, pp. 43 – 44.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 44.

L'aspect « généalogique » des démonstrations est là, dans cette structure circulaire qui, dans un premier temps, rappelle à elle le passé démontré pour, dans un second temps prouver ce qu'il fallait démontrer. La validité de telle démonstration dépend donc de telle autre donnée (définition, axiomes, etc.) antérieure. Remontant ainsi le passé démontré pour le ramener dans le présent de la preuve, il s'ensuit inversement que le passé de l'*Éthique* n'est jamais révolu, n'est jamais « laissé au passé ». Cela est également vrai pour les autres livres de l'*Éthique* qui, loin d'être isolées les uns des autres, ont un passé commun ne fut-ce que dans le livre I. Par conséquent, seul le premier livre est anhistorique. Un problème sommes-toutes déjà évoqué (mais à notre connaissance jamais résolue) par Deleuze dans ses cours sur Spinoza<sup>37</sup>. À s'en remettre uniquement à l'aspect généalogique de la méthode il est certain que ce problème demeure insoluble. Car à moins de sortir du spinozisme, nous ne pouvons pas postuler un passé hyperboliquement antérieure (un « plus-que-passé ») ou un abîme du fondement à l'*Éthique*. Il n'y a, rappelons-le, pas de préface, pas de propos préliminaire, ni aucune autre sorte de préparation pour le livre I. La généalogie s'arrête donc là où commence le problème du fondement.

L'an-archè du premier livre trouve cependant une sorte de début hypostatique dans le fait de la décision<sup>38</sup>. La croyance élevée en postulat dans l'existence d'un monde concret par lequel la décision philosophique aurait un sens ; la conviction en sa propre subsistance qui, craignant réellement la soif et la faim, redoute pareillement de ne point trouver la salvation. Or ce n'est pas là et ce ne peut être là, l'antériorité généalogique au fondement de l'Être. Car si tel est le cas, toute l'*Éthique* ne serait rien d'autre qu'une pétition de principe, l'incohérence d'une prémisse qui conclut en elle-même. Ici, le procédé est moins généalogique qu'il est génératif et où l'an-archè du début est positivement fondé par l'hypostase de la décision que traduit l'axiomatique. Mais c'est là une situation particulièrement complexe où à la fois l'Être est supposé et à la fois, il ne l'est pas.

L'Être est comme entre guillemets le temps que le calcul axiomatique génère sa preuve. Ce n'est pas une mise en doute de l'Être ou une « hypothétisation » mais une suspension d'un tout autre genre. Celle-ci maintient en effet quelque chose de la réalité de l'Être en l'abstrayant. En effet, au lieu de l'Être, Spinoza va travailler avec des échantillons théoriques de l'Être, les substances<sup>39</sup>. Et là encore, « substance » n'est pas affirmée, elle est seulement définie dans une axiomatique. Une convention de langage pour une opération de mathématique. C'est-à-dire qu'aucune réalité tangible n'est affirmée pour les substances ; elles n'ont de réalité que nominale, conceptuelle, théorique. De plus, cette définition n'est pas posée mais générée à partir de deux autres définitions qui elles-aussi sont des abstractions, de petites parties de l'abstraction initiale.

---

<sup>37</sup> « Je prends le début de l'*Éthique*. Comment est-ce qu'on peut commencer dans une ontologie ? Dans une ontologie du point de vue de l'immanence où, à la lettre, l'Être est partout, partout où il y a de l'Être. [...] Par quoi il [Spinoza] commence ? On semblerait avoir une réponse imposée. Dans une ontologie on ne peut commencer que par l'Être. Oui, peut-être. Et pourtant ... et pourtant Spinoza – le fait est – ne commence pas par l'Être ». Cfr. DELEUZE, *Spinoza*, Séance 1 (retranscription), *op. cit.*.

<sup>38</sup> Voir Chapitre I, §3

<sup>39</sup> *E.*, L.1, Def III, « Par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi : c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose d'où il faille le former ».

La première définition<sup>40</sup> établit une cause de type ontologique qu'elle articule à un jugement logique : « ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante » renvoi à ce qui est cause de soi c'est-à-dire « ce dont l'essence enveloppe l'existence ». Nous voyons ici comment l'hypostase de la décision est axiomatiquement traduite : un existant nécessaire peut se concevoir, par conséquent, il doit exister et est donc démontrable.

Quant à la seconde définition<sup>41</sup>, celle-ci indexe aux choses un type ou, dans les termes de Spinoza, un « genre » auquel elle se rapporte. Le genre permet d'inscrire une finitude de type logico-mathématique aux choses, ce qui est tout différent de la « finitude » au sens ontologique du terme. La finitude ici en question, porte sur un ensemble dont la chose en est un membre. Ainsi, si pour une chose (par exemple un corps ou une pensée) nous sommes en mesure d'en concevoir (*concupere*) un autre plus grand, alors le genre auquel appartient cette chose est dit « fini ». Chaque chose, de plus, sera comparée avec des choses appartenant au même genre, « un corps, précise Spinoza, n'est pas borné par une pensée, ni une pensée par un corps<sup>42</sup> ». Les substances également, appartiennent à un genre seulement, étant conçues en soi et par soi, le genre auquel elles appartiennent n'est pas logiquement borné par un autre, autrement dit, les substances ne sont pas finies en leurs genres.

Que ce soit dans la cause ou dans le genre, nous y retrouvons un élément propre à la réalité des substances. Il y a, de plus, un rapport progressif de ces éléments qui – en partance des deux premières définitions -, se *compliquent*, s'intègrent ou se nouent ensemble dans la troisième définition. Ce mouvement linéaire et progressif constitue l'endroit du mode démonstratif dont la généalogie est l'envers. En effet, c'est le « aller-vers » qui prime pour Spinoza, et c'est bien ce mouvement progressif qui exprime ou encore, osons-le, « expire » cet effort. Cette seconde dynamique se situe au niveau inter-propositionnel de l'*Éthique*, dans le passage d'une proposition à la suivante. Elle ne se limite donc pas qu'aux définitions et, à l'instar des définitions, la numérotation des propositions n'est pas une façon commode d'organiser le texte mais, un ordonnancement légitimé par une rationalité qui génère de nouveaux contenus. Chaque idée (propositionnelle), en effet, prépare et s'articule à une autre ou, mieux encore : chaque idée est (peut-être) porteuse de plus qu'elle-même. Or, cette dynamique générative est, elle aussi, une partie importante de la quatrième forme de perception et, un critère essentiel de la « vraie méthode » recherchée par le *TRE*. Spinoza y précise en effet qu'« une idée considérée selon son essence formelle [laquelle] peut être l'objet d'une autre essence objective, et à son tour cette autre essence objective sera aussi, prise en elle-même, comme quelque chose de réel et d'intelligible<sup>43</sup> ».

Donc, contrairement à ce que nous disions plus haut, même la quatrième forme de perception n'est pas toute entière tournée vers le passé. Celle-ci comprend aussi un mouvement « future » dans cet « aller-vers » décelé dans le présent démontré. La circularité intra-

<sup>40</sup> *E*, L.1, Def I, « Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante ».

<sup>41</sup> *E*, L.2, Def II : « Est dite finie en son genre, la chose qui peut être bornée par une autre de même nature. Par ex. un corps est dit fini parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même une pensée est bornée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas bornée par une pensée, ni une pensée par un corps ».

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *TRE*, p. 52.

propositionnelle seconde la ligne inter-propositionnelle. Chaque idée, donnée comme un point dans l'espace géométrique, ouvre sur un autre point, une autre idée. Par suite, ce second point n'est pas simplement posé mais « proposé » à la démonstration généalogique qui se charge de la prouver. La vérité de chaque idée ainsi démontrée, non seulement renforce la cohérence du système, relance la dynamique démonstrative mais aussi, optimise son processus et rassure, tout en les déployant, les forces de notre esprit :

Ensuite, plus l'esprit connaît mieux il comprend et ses forces et l'ordre de la Nature. Mieux aussi il comprend ses forces plus facilement il peut se diriger et se donner des règles, et plus il comprend l'ordre de la Nature plus il peut facilement se débarrasser de ce qui est inutile ; en tout cela consiste entièrement la Méthode, comme nous l'avons dit<sup>44</sup>.

L'interrelation du niveau didactique et thérapeutique est indéniablement présente dans cette citation où, comme nous pouvons le voir, l'opérateur est épistémologique. La méthode du *TRE* sert à nous faire connaître. Or, comme le dit la citation, connaître beaucoup de choses n'est pas une fin en soi. La quantité des choses *expliquées* doit être mobilisée afin de mieux connaître et mieux se connaître. Mouvement généalogique. Et ce, afin d'avancer avec toujours plus de sérénité dans la connaissance des choses et de soi, de *s'exprimer* toujours mieux. Mouvement génératif. Cercles et droites, points et lignes, révolutions et évolutions, systole et diastole ; l'intrication organique de ce doublet est entièrement positif. Elle n'a rien de commun avec l'organicité propre à la dialectique hégélienne où chaque aspect s'extasie, s'*aufhebe*, dans un autre. Jamais la géométrie spinozienne ne réduira une ligne à un cercle encore inachevé ; ne prendra une expiration pour une inspiration extérieure ou pire encore, ferait de la violence l'élément dynamique du Monde en confondant l'évolution pour la révolution qui en serait la forme véritable. Avec l'*Éthique*, il y a dans l'hétéronomie du double mouvement démonstratif, une positivité de la différence et une complémentarité de la « non-sursumabilité ».

Traduite dans une matière théorique encore fragile car axiomatique, la décision hypostasiée met en mouvement la Méthode. Les dix premières propositions de l'*Éthique* travaillent ce premier filon d'idée en direction d'un point de correspondance, l'ancrage nécessaire à l'ouverture du réel. Le mouvement génératif ne se laisse donc pas envahir par sa propre fécondité. La ligne inter-propositionnelle est « vectorielle », elle va dans une direction bien précise dont la numérotation suit la progression à chaque stade du parcours. Car l'apport de cette géométrisation des idées est bien celui de pouvoir prendre n'importe quelle idée vraie pour un point indistinct à l'intérieur d'un réseau. Grâce aux coordonnées essentielles de ce premier point nous pouvons découvrir les coordonnées essentielles d'un autre et ainsi de suite. Comme l'idée vraie n'est nullement isolée, n'importe laquelle peut servir de point de départ au déploiement du réseau de la connaissance. Seulement, en bon mathématicien pourrions-nous dire, Spinoza cherche l'élégance de la simplicité. Parce que la vraie méthode est celle qui accorde le mieux ensemble les niveaux didactiques et thérapeutiques – est tout autant explicative qu'expressive – l'idée de départ doit nous aider à progresser avec aisance vers notre but et la méthode aussi, tout entière tournée vers l'obtention de cette première idée, doit soutenir cet effort:

---

<sup>44</sup> *TRE*, p. 57. Nous soulignons.

D'où la bonne Méthode sera celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme d'une idée vraie donnée. De plus, puisque le rapport entre deux idées est le même que le rapport entre les essences formelles de ces idées-là, il suit de là que la connaissance réflexive de l'Être le plus parfait sera supérieure à la connaissance réflexive des autres idées ; c'est-à-dire, la Méthode la plus parfaite sera celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée donnée de l'Être le plus parfait<sup>45</sup>.

Et c'est précisément ce à quoi s'attèlent les dix premières propositions de l'*Éthique*. Mais, comme nous l'avons vu, ce n'est pas avec ces dix premières propositions que l'*Éthique* commence. Aller à l'Être le plus rapidement possible suppose que Spinoza ne se donne pas l'idée de l'Être dans l'immédiateté d'une évidence qu'il aurait toujours eue. L'Être chez Spinoza n'est pas une idée innée comme elle l'est chez Descartes et chez qui, les médiations une à trois sont l'exemple même d'une généalogie de l'idée vrai. Avec Spinoza, Dieu ne sera pas « posé » avant d'avoir été démontré. Explicitement donc, ce n'est pas l'idée de Dieu qui sert de prémisse à la Méthode, quand bien même c'est toujours avec une abstraction de Dieu que nous avons affaire.

Comme le véritable début de l'*Éthique* est la *décision* de Spinoza de chercher l'idée vraie, soit Dieu, il faut, inversement pour Spinoza, s'être débarrassé au préalable de sa prétention d'avoir déjà pareille idée. Celle-ci, à la différence de Descartes, n'est donc pas en lui et aucune introspection dans son esprit ne saurait lui révéler Dieu et encore moins lui en donner le signe. La Méthode a donc ceci de particulier qu'elle a dû obliger Spinoza à rétrocéder sur sa position pour gagner l'humilité d'un univers où ni Dieu, ni l'Être n'y sont affirmés. Or, là était la condition nécessaire au commencement de notre apprentissage laquelle à présent, rencontre l'exigence de la raison elle-même<sup>46</sup> à l'instruction de cette idée. Il y a donc bien réciprocité entre l'athéisme didactique avec laquelle nous opérons et la méthode appliquée par Spinoza : un athéisme que nous nommerons cette fois « épistémologique ». Celui-ci est le dispositif analytique par lequel la réalité (immanente), et l'unicité de Dieu seront démontrés sans passer par des démonstrations métalinguistique (opération négative), ni à établir Dieu comme une réalité seulement logique (Dieu vérace).

### § 3. Un point anonyme.

Le double mouvement de la méthode n'est pas sans rappeler le roulis réflexif au début du *TRE*. Cependant, elle ne saurait en être plus éloignée. À l'inquisition creusant toujours plus profondément le vécu d'une situation, l'articulation entre la généalogie et la générativité déploie un Monde depuis une idée vraie. La génération d'une première couche théorique fait place à une remontée analytique cherchant à établir la cohérence des éparses éléments (définitions et axiomes) proposés. Les dix premières propositions sont en ce sens comparables à un lent processus de gestation ; une formation du corps conceptuel par le déploiement de la cohérence interne le structurant lequel, une fois arrivé à terme, donne un premier point de correspondance.

---

<sup>45</sup> *TRE*, p. 56.

<sup>46</sup> *Cfr. TRE*, p. 55.

Ce « saut » d'un rapport cohérentiste entre concepts à la relation correspondantiste du concept à une chose n'a rien de magique et pour une part, nous pourrions presque dire qu'elle était déjà pressentie voire préméditée par Spinoza au moment des définitions.

Souvenons-nous. La troisième définition apparaissait déjà comme intégrant les données des deux définitions précédentes<sup>47</sup>. À partir de là, les définitions quatre et cinq se rapprochent du concept de substance pour en extraire deux éléments distinctifs : les attributs<sup>48</sup> et les modes ou « manières » dans la traduction de Pautrat<sup>49</sup>. La « focale » en allant comme à l'intérieur de la substance pour en déceler les composants, donne un relief à la définition trois comme si, une fois posée, un seuil avait été atteint empêchant tout retour en arrière. Au premier mouvement allant vers la substance suit un second mouvement qui pénètre à l'intérieur de la substance, se prolonge jusqu'à désigner une substance :

VI. Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie<sup>50</sup>.

De la qualification « substance » pour un type de chose nous passons à la nomination d'une de ces substances. « Dieu », identifie une substance absolument infinie et possédant une infinité d'attributs. Néanmoins, c'est bien encore et toujours une substance parmi tant d'autres. Or, rien dans les caractéristiques de cette substance ne justifie de la nommer « Dieu » plutôt que « Logos » ou « Nature ». Autrement dit, la désignation ne reconnaît pas Dieu parmi les substances mais nomme une substance quelconque en raison de ces caractéristique, la désignation « Dieu » n'est donc pas un « constatif » mais un « déclaratif »<sup>51</sup>.

L'emphase sur cette question de nomenclature est d'autant plus justifiée qu'au-delà de la définition six il ne sera plus question (pour les définitions s'entend) de substance. Un nouveau seuil, le dernier, a été atteint puisque d'une part, Spinoza, à partir d'un nombre indéterminé de substance en épingle une, et que d'autre part Spinoza se sente obligé d'ajouter pour celle-ci une « explication » avant de passer à la suite<sup>52</sup>:

<sup>47</sup> Voir Chapitre II, §2.

<sup>48</sup> « Par attribut, j'entends ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence », *E.*, L.1, Def. IV.

<sup>49</sup> « Par manière, j'entends les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose et se conçoit aussi par cette autre chose », *E.*, L.1, Def. V.

<sup>50</sup> *E.*, L.1, Def VI.

<sup>51</sup> Dans toute l'*Éthique* nous avons pu trouver au moins une occurrence explicitement favorable à cette lecture : l'avant-propos du livre quatre où Spinoza écrit ceci : « Nous avons en effet montré, dans l'Appendice de la Première Partie que la Nature n'agit pas en vue d'une fin ; car *cet Étant éternel et infini que nous appelons Dieu, autrement dit la Nature, agit avec la même nécessité par laquelle il existe* [nous soulignons] ». *E.*, L.4, Avant-propos (trad. Pautrat), p. 353. Remarquez comme Spinoza tout d'abord fait identifier une définition vague de la Substance (« Étant éternel et infini ») par un nom (« que nous appelons Dieu ») pour ensuite spécifier « Dieu » (c'est le « autrement dit ») pour un terme indéfini « Nature ». La Nature, en effet, n'est pas une chose (*res*) au sens habituelle puisqu'elle n'est nulle part localisable. Nous n'avons jamais affaire à la Nature, mais à des productions de celles-ci ou des productions de choses produites par la Nature.

<sup>52</sup> Spinoza interrompt donc son mouvement. Or, comme montré au paragraphe 1 de ce chapitre, chaque intervention de Spinoza est

Je dis absolument infini, et non en son genre ; en effet, ce qui n'est infini qu'en son genre, nous en pouvons nier une infinité d'attributs ; tandis que ce qui est absolument infini, appartient à son essence tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe pas de négation<sup>53</sup>.

À la lecture de l'explication, il semble manifeste que « Dieu » ne soit pas une substance parmi tant d'autre précisément parce que ses caractéristiques sont telles que le concept même de genre, ne lui est pas applicable. Cependant, Spinoza ne saurait démentir la définition deux et son application à la définition des substances. Cela a pour effet de générer une contradiction, car où bien toutes les substances appartiennent à un genre et Dieu également, ou bien Dieu, non-conforme au genre, n'est pas une substance. *Tertium non datur*<sup>54</sup>. Ce statut paradoxal avait déjà été envisagé par Gilbert Boss dans son commentaire du *CT*<sup>55</sup>, et Deleuze rappelle sans cesse l'actualité des avancées du *CT* pour la discussion de l'*Ethique* de cette triade que sont Dieu, l'essence divine et les attributs. Conclure de cet état contradictoire avec Boss et confirmer sa pertinence par l'intermédiaire de Deleuze est un geste théorique pour le moins malhonnête. Aussi, il n'est pas dans notre intérêt de faire retour sur le *CT*, ni de laisser cette question sans réponse. La nomenclature constitue ici le premier terme d'un problème. Il ne saurait se résumer à ce seul terme, ni être résolu au niveau des définitions puisqu'il manque encore à cette matière théorique leurs traitements démonstratif. Et quand bien même certain-e-s en connaissent l'issue, à savoir l'unicité de Dieu parmi les substances, comprendre comment les propositions ont été articulées pour arriver à cette conclusion est tout aussi essentielle.

De cette première couche problématique nous ne pouvons retirer que ceci : l'ordre des définitions n'est pas à lire comme une simple liste. Il y a entre les contenus définis une articulation certes subtile, mais néanmoins présente. Un terme affectionné par Deleuze celui de « complication » illustre parfaitement ce tressage des définitions une et deux vers le premier seuil définitionnel : la substance. La complication ne s'arrête pas là, c'est la « nature » de ce geste ou mouvement qui se précise comme composition cellulaire : les substances ont un dynamisme intrinsèque établi par leurs attributs composites et les modifications ou affections éprouvées par elles. De là, ce fameux « saut », ce dépassement de l'intérieur vers l'extérieur lequel ne bondi pas au-dessus d'un fossé mais serre - dans la continuité de la *complicatio* des substances et de leurs organicités - une substance, cette substance. Si complication illustre si bien cette dynamique c'est précisément parce que cette concentration sur « Dieu » vient avec une mise en tension qui se trouve exacerbée par l'*explicatio*. Ironique pour une note censée « expliquer » c'est-à-dire déplier la complication de la définition six.

C'est aux propositions I à X que revient la tâche de relâcher cette tension. L'enjeu de la maturation est donc d'aboutir à un point de correspondance qui, en même temps obtenu, doit relâcher la tension en résolvant la contradiction. Or, pour ce faire, elle va devoir remonter le fil de cette tension et faire culminer celle-ci jusqu'à son paroxysme. Suivons donc cette progression.

---

<sup>53</sup> *E*, L.1, Explication, p.17.

<sup>54</sup> Pour une justification exhaustive sur pourquoi une troisième option n'est pas et ne saurait être donnée, voir l'avertissement en introduction « La réalité des nombres. Cantor contre Spinoza ».

<sup>55</sup> BOSS, G., *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du « Court Traité »*, Éd. Du Grand Midi, Zürich, 1982, p. 16.

Parmi les choses qui sont, les substances ne sont pas finies en leur genre parce que leur conception n'est pas bornée ou conditionnée par la conception de quelque chose d'autre. Ce que la définition considère théoriquement, la proposition I la prouve au niveau de la causation : « Une substance est par nature antérieure à ses affections<sup>56</sup> ». C'est pour cette raison que les substances ne sont pas finies en leurs genres. Autrement dit encore, la chose qui est substance s'inscrit dans un genre qui n'est pas fini, un genre dans lequel la chose n'est pas, logiquement, bornée par une autre. Et à nouveau, les propositions prouvent au niveau de la causation la conception théorique<sup>57</sup>. Cela signifie-t-il que les substances sont des incomparables ?

Oui et non et nous rejoignons notre problème. En tant que seul exemplaire du genre auquel elle appartient, « substance » qualifie à la fois un genre de chose et la chose elle-même. S'agissant de la substance en tant que chose, nous ne pourrions n'étudier qu'elle. Par contre, considéré depuis le genre où elle s'inscrit, l'analyse du genre nous amènera à opposer des substances qualifiées pour montrer en quoi et comment elles ne se bornent pas les unes les autres. Comment Spinoza le fait-il ? Tout d'abord en montrant que ce qui qualifie une substance ce sont ses attributs<sup>58</sup> puis, en montrant que ce qui qualifie des choses distinctes sont : les attributs de la substance par/dans laquelle la chose est comprise et les affections de cette substance<sup>59</sup>. Il y a donc deux façons de comparer les substances entres-elles : ou bien nous comparons leurs attributs ou bien nous comparons les choses qui sont comprises par les substances, ce qui ne revient ni plus, ni moins à comparer les affections.

En résumé, que font les quatre premières propositions ? Elles projettent sur l'espace géométrique un nombre indéterminable d'objets ayant même définition. Que font les suivantes, nommément les propositions V à X ? Elles renforcent la disparité incomparable de cette constellation d'objet car : « dans la nature des choses il ne peut y avoir deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut<sup>60</sup> ». Pourquoi ? Parce que tout d'abord elle ne se produise pas l'une l'autre<sup>61</sup>, et qu'ensuite, toutes peuvent servir de point départ car toutes sont également nécessaire existentiellement, conceptuellement et, causalement parlant<sup>62</sup>. Nous recherchions la cohérence liant tous ces objets entres-eux et réalisons finalement qu'elles sont sans rapport les unes avec l'autres. D'où il s'ensuit qu'elles sont toutes égales. N'importe laquelle convient mais, souvenons-nous « n'importe laquelle » ne nous suffit pas. S'il faut en choisir une, autant que ce soit la « meilleure », c'est-à-dire la plus fiable à notre avancée.

Mais d'après quel critère sélectionner celle-ci étant donné l'égalité de surface des substances ? La proposition IX répond : « Plus chaque chose a de réalité ou d'être, plus elle comporte d'attributs<sup>63</sup> ». La monotonie égalitaire s'efface pour une variation dans le degré de réalité, gradation estimable par le nombre d'attributs lesquels se conçoivent par soi<sup>64</sup>. Dès lors,

---

<sup>56</sup> *E.*, L.1, Pr. I.

<sup>57</sup> *E.*, L.1, Pr. I à IV.

<sup>58</sup> *E.*, L.1, Pr. II.

<sup>59</sup> *E.*, L.1, Pr. III et IV.

<sup>60</sup> *E.*, L.1, Pr. V.

<sup>61</sup> *E.*, L.1, Pr. VI.

<sup>62</sup> *Cfr. E.*, L.1, Pr. VI à VIII.

<sup>63</sup> *E.*, L.1, Pr. IX.

<sup>64</sup> *E.*, L.1, Pr. X.

parce que certaines ont plus d'attributs que d'autres elles sont pour cela, plus réelles. Spinoza cherchera donc cette substance ayant la plus grande quantité d'être. Encore une fois, la possession s'acoquine avec l'existence<sup>65</sup> mais avec cette fois, nous le verrons<sup>66</sup>, des implications bien différentes.

Parmi les substances, il y en a une (définition VI) nommée par Spinoza « Dieu », parce qu'elle comporte un nombre infini d'attributs. Intuitivement nous savons donc que c'est vers celle-là que Spinoza va porter son choix. Or notre intuition aura, dans ce cas, tort.

À la suite des dix premières propositions nous savons qu'il existe, nécessairement, une occurrence pour le concept substance et la proposition XI désigne par « Dieu » l'une de ces occurrences. Seulement, il n'est pas interdit de penser qu'il existe au moins une autre substance ayant une infinité d'attributs. Certes, un point de correspondance a été atteint mais cela ne suffit pas. Il faut à présent chercher à faire de la substance « Dieu », un point d'ancrage, un fondement. Mais c'est aussi que soit résolue, dans le même temps, la contradiction :

Nul attribut de substance ne peut en vérité se concevoir d'où il suivrait qu'une substance puisse se diviser (*E.*, L.1, Pr. XII).

Une substance absolument infinie est indivisible (*Ibid.*, Pr. XIII).

À part Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir de substance (*Ibid.*, Pr. XIV).

*Tsimtsoum.* L'espace géométrique au départ éclairé d'une possible infinité de substance vient de se contracter en un point, en une seule et unique substance. Notre intuition nous invitait à croire que Spinoza avait sélectionné une substance or il s'avère à présent que rien n'est plus faux. Car en vérité, il n'y a pas de choix à faire. Spinoza aurait pu sélectionner une substance, n'importe laquelle, celle-ci aura toujours été cette substance-ci. La proposition XII montre l'unicité de la substance c'est-à-dire, que : les attributs d'une substance ne sont eux-mêmes pas des substances et inversement, une substance unique peut comprendre une infinité d'attributs sans pour autant perdre en degré de réalité ou falsifier sa définition<sup>67</sup>. La proposition XIII reprend et renforce cette articulation entre unicité de la substance et pluralité d'attributs. À cela, Spinoza ajoute une scolie :

Qu'une substance est indivisible, on le comprend plus simplement de cela seul, que la nature de substance ne peut se concevoir qu'infinie, et que, par partie d'une substance, on ne peut rien entendre d'autre qu'une substance finie, ce qui (par la prop. VIII) implique une contradiction manifeste<sup>68</sup>.

L'infinité de la substance est désormais solidaire du nombre de ses attributs. Comme une substance, nécessairement possède une essence et que cette essence est toujours l'essence d'une chose infinie, il s'ensuit nécessairement pour cette substance qu'elle ait un nombre infini d'attribut. Or, les propositions précédentes ont montrées la mutuelle exclusivité des substances sur base de leurs attributs, donc, s'il y a une substance infini (et il y en a par la proposition XI), celle-ci est un incomparable par conséquent : « À part Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir

---

<sup>65</sup> *Cfr.* Chapitre I, § 2

<sup>66</sup> Voir Chapitre III de ce mémoire.

<sup>67</sup> *E.*, L.1, Pr. XII, démonstration.

<sup>68</sup> *E.*, L.1, Pr. XIII, scolie.

de substance<sup>69</sup> ». La contradiction se résout par la « contraction » du plurielle vers le singulier, Spinoza évite l'écueil de rapporter les substances à un genre en démontrant qu'il ne peut y avoir qu'une seule occurrence au concept substance. En ce sens, c'est la substance qui explique le genre pour les choses, mais le genre comme l'indique l'explication de Spinoza, ne peut servir pour une chose absolument infinie.

Pour résumer, toutes les substances considérées théoriquement sont contractées dans une substance, un point-espace nommé « Dieu ». L'identification des « coordonnées » de ce point indistinct et les subséquentes démonstrations de son absoluité sur les plans ontologique, physique et logique, auront réorganisés l'espace autour de ce point ou, si l'on veut, auront fait coïncider ce point avec l'espace tout entier.

Cependant, comme nous le voyons, la preuve de la nécessité, infinité, réalité et unicité de celle-ci, autant que la « contraction » de l'espace avec ce point, n'ont rien de commun avec des démonstrations théologiques. Or cela, n'est pas sans conséquence dans le traitement que nous devons avoir de cette substance. Car « Dieu », non seulement n'a pas le sens du divin révélé à Abraham et Isaac, mais nous soutenons en plus, qu'il n'a en soi pas le moindre sens. Le Dieu de Spinoza ne signifie rien, il est *anonyme*.

L'anonymat ici en question sera entendu dans le sens fort d'« inconnu », de « sans-nom », « sans-visage » et de « non-manifeste ». Conséquemment, son sens ne sera en aucune façon dépendant d'une « révélation » comme c'est le cas pour le Dieu biblique. L'athéisme épistémologique chapotant toute la démarche rend, en effet, incompatible la notion même de « révélation ». Pourtant, Spinoza, à l'évidence semble convaincu de pouvoir gagner une connaissance de Dieu. Cela n'implique-t-il pas dès lors pour Dieu de venir à la connaissance ou du moins, d'entretenir un certain rapport avec la connaissance telle que celle-ci puisse comprendre Dieu ? Après-tout nous sommes bien parvenus à le désigner ? N'avons-nous pas réellement aboutit à faire coïncider ce point-espace avec la réalité divine ?

Nullement, et c'est bien pour cela que nous soulevions cette question de la nomination. Et en vérité, non seulement cette nomination n'est en rien nécessaire mais elle est de plus, rendue tout à fait contingente une fois atteint la proposition quatorze. À partir de là, en effet, les termes de « substance » et « Dieu » deviennent synonymique (et donc interchangeable). Une synonymie à trois termes puisque Spinoza ne se privera pas de l'étendre également au concept de « Nature ». Autrement dit, quel que soit la dénomination intrinsèque de ce point-espace (Dieu, Nature, Substance) celle-ci n'est pas fixe. Seule compte sa définition puisque seule la définition demeure insoumise aux changements. Conséquemment, la désignation ne peut se délivrer d'un usage entre guillemets. Quand bien même le texte ne le montre pas, l'usage du terme « Dieu » est toujours parenthétique.

A priori cela est tout à fait contre-intuitif et ne semble pas convenir avec les intentions affichées de Spinoza. L'appendice au premier livre est à cet égard très clair. Pour Spinoza, la vocation des démonstrations sont d'analyser la *nature divine* afin de révoquer comme insensé toute une série d'usage du concept et, de montrer l'ineptie d'un ensemble bien déterminé de

---

<sup>69</sup> E., L.1, Pr. XIV et démonstration.

croyances et de jugements sur la nature de Dieu<sup>70</sup>. Manifestement, l'appendice cherche à faire passer l'idée que « Dieu » n'est pas une substance comme les autres. Mais ce n'est là qu'une impression laquelle, au fond, ne change rien à la contingence d'une nomenclature établit axiomatiquement. C'est précisément parce qu'il déclare sans autre raison que cette substance sera référé comme "Dieu" que les démonstrations ne peuvent la *révéler* comme étant réellement Dieu. Au mieux, les démonstrations peuvent conclurent de la réalité de cette substance, en d'autres termes conclurent de la réalité de la définition. Dire pour la définition six qu'il en va de Dieu *in se* reviendrait en effet à saper tout le travail démonstratif. Bien sûr puisque, si tel avait été l'objectif, la définition aurait « dé-parenthésisée » la notion de Dieu en concluant *in medias res* à la réalité divine. Ce faisant, elle aurait commis une grave entorse à une méthode qui d'une part veut *aller vers* l'Être et qui, d'autre part veut produire une démonstration réelle (par opposition à théologique) pour la Substance.

Que faut-il en conclure alors ? Simplement que "Dieu" n'est rien de plus qu'une commodité, une désignation parmi tant d'autres mais en aucun cas réelle. Assurément, elle n'est pas innocente. Derrière celle-ci se cache une intention, un projet plus vaste mais qui à ce stade, demeure implicite. Pour peu que nous puissions vraiment déduire quelque chose de ce double jeu, nous dirons que la désignation "Dieu" indique plutôt la soumission de Spinoza à des conventions de langage pour des problèmes métaphysiques, plutôt qu'elle n'indique une sorte de prétention de sa part de se faire le secrétaire du divin.

Mais en quoi ce problème de nomenclature joue-t-il un rôle dans l'hypothèse de l'anonymat ou dans notre compréhension de la nature divine ? S'agit-il de juger Spinoza d'athéisme, de relancer la vicieuse querelle du panthéisme ? Non. De façon catégorique nous ne voulons pas, ni n'avons d'intérêt à nous épuiser sur ces questions. Ce qui, quant à ces qualifications pour la substance unique, aiguise notre curiosité c'est leur aspect générique. Elle étend le débat sur « les noms de Dieu », pour lequel Deleuze rappelle que « [...] les manifestations divines sont des paroles par lesquelles Dieu se fait connaître sous tel ou tel nom »<sup>71</sup>.

Sur ce sujet, Deleuze s'attache à montrer l'importante distinction spinoziste entre les noms de Dieu et les propres de Dieu. Il rappelle à cette occasion l'une des thèses fameuse de Spinoza d'après laquelle « la nature de Dieu n'a jamais été définie, parce qu'elle fut toujours confondue avec les "propres" <sup>72</sup> ». Les propriétés comme l'omniscience, l'omniprésence ou l'infinie perfection n'expliquent rien de l'essence de Dieu. Ce sont des modalités de l'essence divines qui, dès lors, ne sont pas des noms mais des « dénominations extrinsèques » de Dieu, ou encore des *signes* relevant du langage théologique de la révélation. Un langage, dont Spinoza et Deleuze rappellent qu'il est aussi largement commun aux philosophes s'étant essayé à une définition réelle de Dieu. Et c'est contre cette prise de partie des philosophes que Spinoza se positionne en faux. Ces signes n'aident en rien la compréhension de la nature de Dieu, plutôt servent-elles un propos d'ordre moral dont le but est de fonder l'obéissance.

<sup>70</sup> E, L.1, Appendice, pp., 83 – 95.

<sup>71</sup> DELEUZE, G., *op. cit.*, p. 44.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 46.

L'appendice du premier livre, il est vrai, ne présente pas cette argument distinguant le signe du nom. Néanmoins, elle ne cible pas moins un même problème, soit : une polarisation du Monde ou ce qui convient ou disconvient aux hommes est rapporté au niveau divin comme une intention ou une volonté de Sa part. Ainsi, le signe n'est jamais univoque ou pleinement affirmatif de l'essence de Dieu, mais toujours équivoque et par conséquent sujet à interprétation. Or cette équivocité amène systématiquement à se demander comment le signe se rapporte à nous, qu'est-ce qu'il veut (me) dire ? L'illustration ironique du raisonnement *ad ignorantiam* – où l'explication de pourquoi une pierre est tombée sur la tête d'un homme conclut sur la volonté de Dieu- montre précisément la vacuité d'une connaissance par signe. En tant que connaissance vague, elle est toujours sujette à questions et spéculations. De plus, elle nous laisse deviner ce que cet homme a fait pour offenser Dieu pour qu'Il fasse concourir tant de circonstances afin de frapper cet homme d'une pierre ? Pour Spinoza, c'est précisément ce genre d'interrogation qui se trouve derrière l'invention de notions morale (Bien, Mal, Ordre, Confusion, etc.). Par suite, la justification du pôle positif amena à user des propres pour définir Dieu. Les propres comme Bonté, perfection, omnipotence etc., se trouvèrent rapportés par analogie à Dieu ou alors lui ont été attribués de manière éminente. C'est d'ailleurs à cet endroit de l'appendice que Spinoza loue les Mathématiques<sup>73</sup> qui refusent d'en rester à une connaissance imaginaire des choses pour une connaissance des essences. L'idée y est donc à peu de chose près la même : il s'agit de cesser de voir dans les actions de la nature des signes interprétable de la disposition de Dieu et de se tourner vers une étude des vraies causes<sup>74</sup>.

Dans ce débat où il en va de la qualification exacte de l'essence divine il faut tout de même porter crédit à Spinoza d'user des termes du langage des théologiens et métaphysicien pour mieux les subvertir. En séparant clairement les propres de Dieu de ce qui Le qualifie essentiellement, Spinoza rapporte les manifestations de Dieu (les noms divins donc) aux attributs. En effet, si les noms divins renvoient à une « manifestation » de Dieu alors ils ne peuvent convenir qu'aux attributs puisqu'eux seuls sont affirmatifs de son essence ; seuls les attributs qualifient Dieu. Or ici, deux choses sont à faire remarquer.

Premièrement : si les attributs qualifient l'essence de Dieu tel qu'ils en sont les noms, il s'ensuit que la qualification "Dieu" pour la substance unique n'a, indépendamment des attributs, aucune signification. Pour mieux comprendre cette articulation entre Dieu et ses attributs, il nous faudra nous tourner vers le concept d'expression dont Deleuze, dans son excellents *Spinoza et le problème de l'expression*, a su montrer la cardinalité pour tout le projet de l'*Éthique*. Mais avant de nous y plonger il reste, deuxièmement, à faire observer qu'en-dehors d'une mise en rapport de Dieu aux attributs, la désignation "Dieu" est trop générique pour pouvoir vraiment désigner quelque chose.

"Dieu" réfère ou renvoi à une substance dont la définition nous dit ce que c'est. Mais ce « à quoi » ou « vers quoi » cette désignation renvoie est beaucoup trop générique pour pouvoir être véritablement approchée. D'autant plus générique qu'il faut toujours rapporter une action

<sup>73</sup> Il faut entendre par là une discipline qui s'occupe de la connaissance des essences ou, des vraies causes des choses. *E.*, L.1, Appendice, p., 86.

<sup>74</sup> *E.*, L.1, Appendice, p., 89.

de Dieu à un attribut par lequel nous pouvons le comprendre. Une compréhension morcelée par un point de vue (sur une infinité d'attributs) sous lequel nous entendons l'action de la Substance.

Nous sommes ici en présence d'une définition presque paradoxale ; à ce point spécifique de la réalité désignée qu'elle ne peut l'approcher que par un concept ultra-générique. La précision de la définition englobe tant de choses que nous ne pouvons pas, en toute honnêteté, exhaustivement comprendre cette réalité. À l'instar du nombre  $\pi$  pour lequel il nous est impossible d'avoir en tête tous les nombres qui le compose quand bien même la définition de  $\pi$  est très précise et applicable uniquement à  $\pi$ . Encore que, cette comparaison n'est pas tout à fait exacte. Car  $\pi$  représente quelque chose de déterminé *en son genre*, à savoir le rapport constant de la circonférence d'un cercle à son diamètre. Cela n'est pas le cas pour la Substance dont la nature absolue n'est pas subordonnée à un genre. À proprement parler, la Substance n'est pas une *chose* (res), étymologiquement parlant elle ne peut être *com-prises*, puisque toute chose se trouve comprise par la substance. Elle est le tout de la réalité autoproduite, cause première et cause efficiente car cause de soi. Or, si la désignation "Dieu" est celle du tout indistinct, alors il faut se rendre à l'évidence et admettre simplement que seule sa définition nous importe car quel que soit notre façon de la qualifier, indépendamment de ses attributs, ce ne sera jamais que cela, une désignation générique et non-spécifique<sup>75</sup>. La recherche d'un Être et lequel dont nous avons fait part lors de la lecture du *TRE* a subi un glissement terminologique vers la notion de « substance ». Et nous nous rappelons également, pour cette recherche, de *l'ouverture* quant à l'Être à définir. La détermination de *quel* « Être » est tout aussi importante que la recherche de l'Être. Si « Substance » oriente déjà le regard vers une conception immanente de l'Être, la Substance, redoublé par les désignations de « Dieu » ou de « Nature », est dès lors tout autant indicative de thèses futures. *L'Éthique* nous les révélera en temps voulu.

En somme, la mathématique spinoziste rencontre la limite propre à toute démarche positiviste. Elle ne pourra jamais rien affirmer au-delà d'un certain seuil. Au-delà de la démonstration de la réalité de l'Être, elle ne peut pas attribuer une désignation qui donnerait à ce concept générique un sens déterminé, un sens qui court le risque de confondre la Substance avec ses propres ou ses attributs. À ce stade, l'athéisme démonstratif rend impossible la « dé-parenthétisation » du terme "Dieu" avec, pour inévitable conséquence, l'inhabilité du Dieu de Spinoza d'être manifeste donc : d'être associé d'une manière ou d'une autre à une forme de révélation. Par conséquent, "Dieu" opère comme une notion commune et interchangeable, sans *nécessité* intrinsèque. Ce n'est qu'en « dé-parenthétisant » le terme que toutes les affirmations eu égard à l'Être pourront être affirmées de la réalité divine. Avant cela, la réalité divine, tout comme son existence d'ailleurs, sera toujours ce que Frege appelait une fonction insaturée. Un «  $f( )$  » ou fonction expressive pour lequel il faut déterminer l'attribut pour lequel y appliquer la fonction. Par contre, cela ne veut pas dire que la Substance unique ou l'Être n'ont pas réellement été démontrés. Nous cherchons simplement à dire que c'est faussement que l'ontologie de Spinoza s'apparente à une onto-théologique. Mais alors quid des attributs alors ?

---

<sup>75</sup> Peu importe la qualification ? Non, dans une métaphysique de la présence, il y a bien une équivalence terminologique au terme Substance convenant à la fois à la spécificité définitionnelle et à l'ultra-généralité du concept : Être.

N'avons-nous pas dit d'eux qu'ils sont réellement les noms de Dieu ? Ne sont-ils pas les *expressions* – manifestation autre que révélée – de la réalité divine ?

S'agissant de la théorie des expressions celle-ci se présente (pour Deleuze) comme une triade dont il faut bien distinguer les termes à savoir la Substance, les attributs et l'essence de la substance des essences des attributs. Soit la règle générale : « La substance s'exprime, les attributs sont des expressions, l'essence est exprimée<sup>76</sup> ». Afin de faciliter la compréhension et avancer sur notre propos nous allons nous représenter cette triade sous la forme du schéma communicationnel. La substance est locutrice, les attributs des véhicules (ou canaux), et l'essence est le message.

Premier point : la substance exprime. En tant que locuteur, dire de la Substance qu'elle exprime revient ni plus ni moins à dire qu'elle est « causante ». La Substance, premièrement est cause de soi<sup>77</sup>. Une auto-causation qui, à l'image du procédé formel qui rend compte d'elle ne comporte ni efficience, ni finalité, « déborde l'opposition entre contingence et fondement » en ce qu'elle est autant cause de l'existence de Dieu qu'elle est cause de son activité<sup>78</sup>. La Substance existe pour la même raison qu'elle fait, son essence enveloppe son existence<sup>79</sup>. Activité et existence sont indissociables l'une de l'autre. Or, c'est précisément cela qui qualifie la Substance non seulement comme une substance mais comme cette Substance infinie et nécessaire. On saurait sous-évaluer ici le génie de Spinoza qui de la nécessité logique d'un Être (démonstration a priori)<sup>80</sup> justifie la nécessité ontologique de la Substance (démonstration a posteriori)<sup>81</sup> et de son immanence, lesquelles en retour valident la nécessité logique<sup>82</sup>: La Substance est en raison de ce qui la fait être, et ce qui la fait être est, en raison de son existence. Elle est, deuxièmement cause première, efficiente et nécessaire de tout ce qui dépend de la Substance pour exister. Proposition quinze « Tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être, ni se concevoir » autrement dit si une chose, différente de la Substance existe, elle existe en étant *comprise*, c'est-à-dire prise dans ou en la Substance. Il s'ensuit que, la cause de l'existence de cette chose est la Substance en tant qu'elle est dans la Substance. En plus court, la Substance est cause immanente et non-transitive de ce qui est ou encore, la Substance ne sort pas d'elle-même pour causer. D'où également la proposition seize et corollaires : si une chose existe ou peut exister (c'est-à-dire qu'elle est concevable), elle est telle, en raison de la nature de la Substance par quoi, la Substance est cause première et efficiente.

On le voit, l'auto-causation de la Substance enveloppe tout une série d'autres causes à l'exception d'une seule, la cause finale. Pourquoi pas celle-là ? Parce que, proposition dix-sept : « Dieu agit par les seules lois de sa nature, et contraint par personne<sup>83</sup> ». Dès lors, il n'y a pas de raison « pour laquelle » la chose existe, il n'y a que la raison « par laquelle » la chose existe.

<sup>76</sup> DELEUZE, G., *op. cit.*, p. 21.

<sup>77</sup> E. L.1, Pr., VII & Pr., XI. La proposition dix renvoi d'ailleurs à la proposition quant à sa justification.

<sup>78</sup> Cfr. RIZK, H., "Conatus et ipséité", (in.) *Spinoza: puissance et ontologie*, dir. M. REVALT D'ALLONES, H., RIZK, Actes de colloques organisé par le Collège International de Philosophie, Paris, Éd. Kimé, 1994, p., 170 – 171. E, L.1, Pr., XI et démonstrations

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> E, L.1, Pr., VII, Pr., VIII et scolie I de la proposition VIII.

<sup>81</sup> E, L.1, Pr., XI, seconde et troisième démonstrations.

<sup>82</sup> E, L.1, Pr., XV, Scol.

<sup>83</sup> E, L.1, Pr. XVII.

Chez Spinoza, la cause finale disparaît au profit de la cause libre comme il l'explique dans les corollaires de la proposition dix-sept : « De la suit I<sup>o</sup> qu'il n'y a pas de cause qui, du dehors ou du dedans, incite Dieu à agir, hormis la perfection de sa propre nature<sup>84</sup> » d'où « Il suit II<sup>o</sup> que seul Dieu est cause libre. En effet, Dieu seul existe par la seule nécessité de sa nature, et agit par la seule nécessité de sa nature. Et par suite lui seul est cause libre<sup>85</sup> ». La cause finale écartée, il n'y a, hormis elle-même, rien, ni personne en vue de quoi ou de qui la Substance agit. Du point de vue de la théorie de l'expression, notre schéma fera dès lors coïncider la fonction locutrice avec la fonction interlocutrice. La Substance n'exprime qu'à elle-même. Et ce qui est exprimé c'est son essence, soit à nouveau elle-même et elle seule. Toutefois, gardons-nous de rapporter la locution/ l'interlocution à une subjectivité de la Substance. Contrairement à Hegel, aucune négation n'accable la Substance par quoi elle viendrait se ressaisir elle-même. Pas plus le dynamisme de la Substance n'est-il indicatif d'une volonté. Comme nous venons de le voir, c'est par la nécessité de son essence que la Substance cause. Et cette nécessité n'étant limitée par rien, la nature substantielle est en ce sens cause libre. Autrement dit encore, la Substance s'affirme toujours elle-même.

Maintenant comment exprime-t-elle ? Par quel « moyen » l'expression de la Substance est-elle expressive de son essence ? Tout comme pour le langage, la locution d'un message passe par un véhicule, une « forme » dans lequel le message est contenu. Et ces véhicules qualifient le message, ou plus exactement, ils déterminent la nature de ce message. Par exemple un message oral, écrit, ou autres. Disent-ils quelque chose du locuteur ? Non absolument pas. Au minimum, nous pouvons dire des véhicules qu'ils nous informent sur l'expression du locuteur. Or, dans la mesure où le locuteur n'est ni plus ni moins « qu'expression », la Substance étant *absolument parlant* « expressive », les moyens d'expressions qualifient dès lors, réellement, la nature du locuteur. Ici nous tombons sur un point assez technique. Lorsque nous disons des moyens d'expressions qu'ils qualifient *réellement* la Substance, à strictement parler, cette qualification n'est pas exactement réelle, mais *formelle*.

La difficulté est la suivante. Tout comme pour la différence entre locuteur et véhicule, nous devons distinguer la Substance et les attributs. Dans un premier temps, dire que les attributs se distinguent réellement de la Substance tend à infirmer l'unicité de la Substance. Pourquoi ? Chaque attribut, explique Spinoza, « doit se concevoir par soi<sup>86</sup> », autrement dit chaque attribut doit avoir une essence par laquelle nous pouvons le concevoir. Or, l'essence de l'attribut doit en même temps pouvoir être rapportée à l'essence de la Substance de façon telle que : concevoir l'attribut c'est concevoir *autre chose* qu'une substance sans quoi il y en aurait une infinité. Mais ce sont là des exigences contraires puisque l'attribut doit pouvoir être conçu par soi, doit donc être quelque chose de différent de la Substance, or il ne peut en même temps être quelque chose de *séparé* de la substance. Si la distinction est réelle dans un sens très étroit, cela fait alors de l'attribut quelque chose de différent et de séparé, concevable en-soi et par-soi et existant en-soi et par-soi : donc une substance. Dans ce cas de figure « substance » serait un genre, « attribut » serait une chose appartenant au genre substance. C'est un peu près la même

---

<sup>84</sup> E, L.1, Pr. XVII, Cor., I.

<sup>85</sup> E, L.1, Pr. XVII, Cor., II.

<sup>86</sup> E, L.1, Pr. X.

différence entre les pommes et les poires pour le genre fruit. Nous n'avons pas besoin de faire un effort pour voir que pommes et poires ne sont pas la même chose. Or, Substance est un genre avec une occurrence unique. Pour solutionner ce point, l'analyse de Deleuze a su montrer l'influence sur Spinoza de la distinction formelle de Dun Scot. Seulement, là où pour Scot, la distinction formelle est « l'appréhension objective par un acte de l'entendement ; des formes actuellement distinctes qui composent un seul et même objet<sup>87</sup> » c'est-à-dire d'après Deleuze « un minimum de distinction réelle<sup>88</sup> », la « distinction formelle cesse avec Spinoza d'être un minimum de distinction réelle, elle devient toute la distinction réelle, donnant à celle-ci un statut exclusif<sup>89</sup> ».

La distinction réelle dépend derechef d'un acte de l'entendement par lequel une chose unique et indivisible se montre composée de *formes* réelles. C'est un pléonisme malencontreux puisque la « réalité de la forme » ne fait pas de celle-ci une chose existante par soi. Les attributs ont bien une essence mais celle-ci n'enveloppe pas l'existence. Dès lors, elles doivent être comprises comme des formes affirmatives de l'essence de la Substance. En conclusion, tout comme l'essence du locuteur ne se confond pas avec l'essence du véhicule par lequel nous nous exprimons, l'essence d'un véhicule diffère de l'essence d'un autre véhicule<sup>90</sup>.

Mais, que ce soit par un véhicule ou par un autre, le message, c'est-à-dire le contenu exprimé, ici l'essence, ne change pas. Le message sera toujours attribué à son locuteur et destiné à son interlocuteur. Une fois compris que l'essence de la Substance est expressive, on comprend également que les attributs expriment quelque chose de la nature de la Substance et nous pouvons alors comprendre comment se fait l'articulation entre l'unicité de la Substance et la pluralité des attributs<sup>91</sup>.

Sur l'infinité des attributs formant l'essence de la Substance, nous n'en connaissons que deux: l'étendu et la pensée. Donc, l'implication immédiate pour la Substance est d'être étendue et pensante. L'étendu et la pensée sont des formes réelles de la Substance que nous pouvons concevoir indépendamment d'elle et par suite, tout ce qui existe comme étendu ou pensée trouve en la Substance sa seule cause.

Parce qu'elle est à la fois locutrice et interlocutrice, parce que l'expression est le fait essentielle et l'acte existentiel de la Substance et parce qu'elle se compose d'un nombre infini d'attributs, l'action expressive de la Substance est continue et (infiniment) polymorphique. L'articulation originale de la continuité et de la polymorphie des expressions fonde l'équilibre entre unicité et multiplicité. L'action productive, causante, de la Substance produit et cause au pluriel. Nous avons ici un simple dont la nature est de se multiplier sans division. Générativité géométrique et générosité créatrice sont parfaitement superposées à l'univocité de la Substance. Dès lors, l'action quidditative des attributs n'est pas sérielle par quoi il y aurait une temporalité. La temporalité de la Substance n'est pas référentielle mais absolument inertielle, elle est éternelle c'est-à-dire sans début, ni fin. Dès lors que la Substance n'exprime pas tantôt sous un

<sup>87</sup> DELEUZE, G., *op. cit.*, p56.

<sup>88</sup> *Ibidem.*

<sup>89</sup> DELEUZE, G., *op. cit.*, p. 56.

<sup>90</sup> Par exemple l'essence de la parole n'est pas la même que l'essence de l'écriture.

<sup>91</sup> Voir également *E*, L.1, Pr. X, Scol.

attribut, tantôt sous un autre, les expressions quidditatives sont donc communes. Pris ensemble, ces éléments définissent un système expressif continu. Et par continu il faut entendre qu'en soi, c'est-à-dire réellement, la Substance est insécable et inentamable.

Du point de vue de l'éternité, toutes les actions productrices de la Substance existent communément dans les attributs puisque, quand bien même les attributs sont formellement divers, ils sont ontologiquement un<sup>92</sup>. De notre point de vue par contre, aucune action productrice ne peut être comprise comme l'action collective des attributs. Toutes les affections s'expliquent par la Substance qui en est la cause mais aucune ne peut être comprise en-dehors des attributs.

Cette distinction de point de vue est importante puisqu'elle montre comment notre compréhension des attributs va significativement varier lorsque nous parlons de la Substance ou lorsque nous parlons des modes. Du point de vue de l'éternité, les attributs appartiennent et expriment collectivement l'essence de la Substance. De notre point de vue, celui de la durée, ne saisissant pas l'expression dans sa collectivité, nous rapportons une expression à un attribut qui l'exprime. Pour nous, une chose sera comprise d'après l'attribut étendu ou l'attribut pensée, jamais les deux ensembles.

Dès lors concernant les noms divins sous lesquels Dieu se manifeste, il faut bien faire attention au point de vue adopté. Lorsque nous attribuons à la notion de « manifestation » l'idée d'un « sens » sous lequel Dieu se montre, nous devons garder à l'esprit que cette attribution confond le mode avec l'attribut. La manifestation entendue comme modification ou manière, n'est jamais qu'une appréhension de la manifestation, une action qui, en raison du point de vue adopté confère un sens à ce qui autrement n'en a pas. L'intrication entre la Substance et les attributs fait de ces derniers des entités dénotant l'essence unique.

Une conclusion similaire s'obtient eu égard aux conditions logiques de l'existence de la Substance. Si la définition ne peut dans la foulée conclure à l'effectivité du divin, la structure logique de la définition nous renseigne par contre sur les conditions sous lesquelles le concept est vrai. De la vérité d'un concept dépend la possibilité pour ce concept d'avoir une occurrence, c'est-à-dire d'exister réellement. Et s'agissant de la Substance, la définition suffit pour comprendre l'inconditionnalité de l'Être. Les démonstrations, quant à elles, permettent d'exploiter cette inconditionnalité sur les plans physiques de la causation et ontologique de l'existence, précisant pour ces deux plans de la libre causation et donc de la nature absolument nécessaire de la Substance. Dans ces raisonnements de l'extrême, la pleine positivité de la nature substantielle conduit à sa détermination comme *inconditionnellement vrai*. Du point de vue de la logique, la définition de "Dieu" est tautologique.

Cette conception tautologique ne permet pas d'articuler la vérité du concept à sa réalité quand bien même les définitions précédentes préparèrent l'équivalence entre les plans de la logique, de l'ontologie et de la physique. L'accord explicite de ses trois plans intervient à la suite des démonstrations, soit après avoir démontré l'équivalence. C'est à la suite de celles-ci

---

<sup>92</sup> DELEUZE, G., *op. cit.*, p., 56.

que nous pouvons étendre les conséquences de la véri-conditionnalité du concept sur les autres plans. Elles sont aux nombres de trois.

Premièrement : toute tautologie est *sinnlos*, c'est-à-dire dépourvue de sens<sup>93</sup>. Ce non-sens confirme sur le plan logique l'articulation expressive de l'Être et de ses attributs à savoir: les expressions de la Substance n'opèrent pas comme des signes<sup>94</sup>.

Deuxièmement : le concept est uniquement dénotant. C'est-à-dire qu'il n'existe pas de modèle ou de monde<sup>95</sup> possible pour lequel le concept n'est pas vérifié puisque sa définition s'applique quel que soit le modèle ou le monde considéré. La tautologie, parce qu'elle ne peut correspondre à une connexion déterminée d'objets, ne peut fonctionner comme une image du monde ou une image d'objet puisqu'elle est le monde indépendamment de la présence ou non d'occurrences pour ce monde c'est-à-dire de faits. Cette absolue « dénotativité » de la Substance signifie que tout ce que nous pouvons rencontrer dans le monde confirme simplement l'existence de la Substance. Seulement, cette confirmation de la réalité de la Substance n'est pas une démonstration de son existence. Pour le dire autrement, la Substance est de l'ordre de l'évidence et la particularité pour toutes les évidences est qu'elles vont de soi. Ce n'est pas là une manière ingénieuse de renverser le manifeste dans le caché. L'hyperbole de ce raisonnement ne pourra jamais faire éclater la définition ou le concept dans son envers. Nous ne pourrions jamais passer de la pleine affirmation de la définition de l'Être vers la radicale infirmation de celui-ci. Le concept d'expression, la définition tautologique et l'auto-causation de la Substance encensent au contraire la positivité de l'Être ; l'hyperbole, ici, est l'asymptotique affirmation de la réalité jamais assez positive de la Substance.

D'où troisièmement : l'anonymat de la Substance. La *Sinlosichkeit*, la pure expressivité et l'absoluité de la Substance convergent toutes trois à conclure de l' *a-nomos* pour Dieu : ce nom est toujours parenthétique, les manifestations de Dieu (ses noms) en aucune façon ne le désigne lui, mais le dénote. Enfin, toute connaissance de "Dieu" est connaissance de l'évidence, ou en termes kantien, elles ne sont pas synthétiques mais analytiques. Autrement dit, elles ne nous apprennent rien qui ne soit pas déjà contenu dans la définition de "Dieu".

Au contraire d'une conception indéfinie de l'Être comme un « quelque chose », un « bruissement », l'Être spinozien est bien un Être défini. Définition dont la démonstration déploie la *sinlosichkeit*. Oui, la Substance est dynamique, mais ce dynamisme est absolu,

---

<sup>93</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, "coll." Tel, Paris, Gallimard, 2001, pp. 68 - 69 aphorismes 4.46 à 4.4661. En particulier 4.461 : « La proposition montre ce qu'elle dit, la tautologie et la contradiction montrent qu'elles ne disent rien. La tautologie n'a pas de condition de vérité, car elle est inconditionnellement vraie ; et la contradiction n'est vraie sous aucune condition. La tautologie et la contradiction sont vides de sens (*sinnlos*) ».

<sup>94</sup> Cette incompatibilité de l'expression au signe se trouve également vérifier pour la tautologie dans le *Tractatus logico-philosophicus* : « 4.466. – À une connexion logique d'une tautologie déterminée de signes correspond une connexion logique déterminée de leurs significations, toute connexion *arbitraire* ne correspond qu'à des signes sans connexion. C'est-à-dire que des propositions vraies pour chaque situation ne peuvent absolument pas être des connexions de signes, car ne pourraient en ce cas leur correspondre que des connexions déterminées d'objets. (Et à l'absence de connexion logique correspond l'absence de connexion d'objets). La tautologie et la contradiction sont les cas limites de la connexion de signes, à savoir sa dissolution ». WITTGENSTEIN, L., *Ibid.*, p. 69.

<sup>95</sup> Par « monde » il faut entendre « monde logique », c'est-à-dire une réalité définie par une structure logique déterminée et délimitée par tous les faits qui y occurrent. Voir *Ibid.*, aphorismes 1. à 2. p. 33.

inertiel, c'est-à-dire parfaitement équivalent à une immobilité. Oui, la méthode géométrique mime la générativité de la Substance ; à son niveau elle se montre tout aussi généreuse que la Substance mais, cette générativité et générosité dépendent de notre rapport au texte. Les variations de vitesse pour la lecture, les impressions d'ennui, de lenteur, d'aridité n'ont été effacées que par l'adoption d'une disposition en face du texte.

L'athéisme didactique et épistémologique nous aurons, avec difficulté certes, amené à l'anonymat de l'Être et à son non-sens. Plus encore, en fin de ce parcours en recherche d'un Être, nous aurons appris une chose et une seule à savoir que toute l'entreprise a mené à l'inanité de l'entreprise. Justifié au départ du questionnement elle aboutit à dépasser l'utilité de ce questionnement. Elle aura posé son point de départ pour ensuite démontrer que la question du fondement aboutit au non-sens. La question s'adresse et se résout dans le milieu de l'évidence, d'où la nécessité de la disposition athéiste. Comme question, la question du fondement, la question de l'origine ne semble rien pouvoir apporter, elle est rhétorique. Ce cheminement est bien plus contemporain qu'on ne pourrait le penser. Assurément il y a ici un point d'ancrage ontologique en apparence fondamentale qui, à l'instar de toute métaphysique, présente une cause première et originaire de tout.

En nous redressant au loin du texte, nous ramenons l'ensemble du chemin parcouru et constatons de la complexification du premier terme de notre problématique. Que peut bien signifier d'arrimer l'*Amour* à un objet suprême une fois compris que cette chose, premièrement n'est à proprement parler pas un objet ce qui au contraire comprend toute chose et que, secondement, ce non-objet, ce « rien d'étant » est de plus anonyme et *sinnlos* ? La promesse de la joie suprême peut-elle dépendre de la simple réalisation tautologique de l'Être ?

Si l'*Amour*, comme nous l'avons précédemment conclut est une activité, elle ne peut que difficilement se joindre à ce qui, par son omniprésence, est tout à la fois non-manifeste et dépourvu de sens. L'orientation vers un autre plan de vie soutient tout au contraire l'ouverture d'un sens mais, sens qui ne peut se donner comme signe.

L'espérance élevée par la décision en un engagement philosophique, vise le dépassement d'un état d'aliénation et l'accession à ce qui permettrait le plein déploiement de l'*Amour*. Or rien de tout cela ici ou l'unique accomplissement est le constat impossible de l'évidence, la réalisation que la seule vérité est celle de l'Être, l'abandon d'un principe de raison. Mais cela revêt néanmoins une certaine importance puisque la question de la recherche de l'Être est à présent déplacée vers la question du sens de l'*Amour*, mais aussi celle du sens de Dieu<sup>96</sup>.

Guider en cela par Spinoza et la suspicion d'une énigmatique altérité, ces nouveaux enjeux dépendent conjointement de la nécessité de quitter l'Anonymat. En effet, le déploiement de la signifiante divine hors d'une dénomination entre parenthèse cours parallèle à la recherche du « quoi » pouvant émanciper l'amour des objets diminuant la joie par elle apporté. Comme il

---

<sup>96</sup> Le fil de notre étude nous conduit, mais est-ce vraiment surprenant, à avancer en parallèle avec les recherches de J-M VAYSSE où « la question n'est point tant alors celle des preuves de l'existence de Dieu que celle du mode d'accès à la substance qui n'est jamais donnée comme un étant subsistant ». J-M., VAYSSE, *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, « coll. » Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », Paris, Vrin, 2004, p. 70.

fut montré précédemment, si notre attachement à des choses périssables fait naître un amour lui-même incomplet, fragile et périssable, la joie qui en résulte sera elle aussi, précaire et limitée.

Ainsi, l'attachement amoureux à une chose suggère que ladite chose concoure à la réalité de l'*Amour*. En quel sens et de quelle façon, nous l'ignorons encore. Ce qui, cependant est acquis et bien acquis, est le déplacement dans la condition de possibilité au changement de plan de vie et, pareillement à l'accession de la béatitude. Loin de pouvoir nous satisfaire de la définition de l'Être, nous sommes à présent dans la nécessité d'aller « au-delà de l'Être ». Un au-delà qui se présente comme une sortie hors de l'anonymat ontologique sans quoi : l'amour pour Dieu, demeurant insignifiant, ne pourra réellement nous transporter vers un autre plan de vie. « Se sauver de l'Être pour sauver l'amour » tel serait la substantifique moelle de tout ce parcours. Derechef et à l'instar d'une recherche de l'Être et de quel être, la quête d'une compréhension de l'amour et d'un commencement philosophique est relancé vers ce qui, à tout bien considérer est une épiphanie.

### CHAPITRE III : L'AUTRE EN NOUS

*J'ai un étranger dans mon cœur ».*  
A., COHEN, *Belle du Seigneur*, p. 373.

## § 1. L'anonymat des modes.

La tautologie fondant la Substance comme Anonyme ne se traduit pas dans l'équivoque d'un Dieu à la fois partout présent et partout absent. L'illogisme de semblable équivalence est rendue caduc par la suicausalité<sup>1</sup>. Celle-ci, non seulement fonde la pleine positivité de la Substance comme seul existant nécessaire<sup>2</sup>, mais sert également de principe d'intelligibilité à la totalité du réel<sup>3</sup>. Or cette totalité, laquelle suit de la nécessité de la Substance<sup>4</sup>, est entièrement comprise en « Dieu » qui, cause efficiente<sup>5</sup> et absolument parlant cause première<sup>6</sup>, est avant tout cause immanente<sup>7</sup>. Toute chose est ordonnée à une causalité interne à l'activité ontologique, toute chose est ainsi à la fois « en Dieu » (*in Deo*) et conçue « à partir de Dieu » (*a Deo*). La suicausalité elle-même ne poursuit aucun but donné ; elle réalise simplement la nature de la Substance. Toute suspicion de finalité à l'exercice de l'Être est ainsi levée en ce que toute chose n'est rien de plus que le simple effet de l'auto-production de la réalité par elle-même. Plus que conjoint, univocité et pluralisme se fondent ensemble à la limite de se confondre l'un dans l'autre<sup>8</sup>.

L'anonymat ontologique interprète cette pleine positivité immanente comme hyperbolique évidence ; l'absence de sens propre (ou proprement différent) non résorbable dans l'affirmation tautologique de l'Être. Elle soulève ainsi le problème propre au monisme panthéiste de Spinoza: sa sujétion à l'acosmisme ou cette subtilité proprement hégélienne que la pleine affirmation de « Dieu » est négation du Monde<sup>9</sup>. Il est vrai, la question d'une individuation résistante à toute sursumption dans l'Être<sup>10</sup> est un point épineux au sein du spinozisme parce que prise entre deux feux. D'un côté, la difficulté à trouver un point de respiration qui serait celui de l'étant individuel et non plus celui de la Substance ; de l'autre, la défiance de Spinoza à l'égard de cette *vulgus*<sup>11</sup> à laquelle il oppose la raison qui, en la seule connaissance de « Dieu » et de l'ordre totale de la Nature est à même de discipliner cette foule

<sup>1</sup> « Ce qui est en soi et se conçoit par soi : c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose d'où il faille le former », *Cfr E.*, L.1, Def, III.

<sup>2</sup> *E.*, L.1, Pr. XIV : « À part Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir de substance » et *E.*, L.1, Pr. XX : « L'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose ».

<sup>3</sup> *E.* L.1, Pr. XV : « Tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être, ni se concevoir ». Voir également H., RIZK, « Conatus et Ipséité », (in.) *Spinoza: puissance et ontologie*, Actes du colloque organisé par le Collège International de Philosophie, dir. M.R. Revault d'Allones & H. Rizk, Paris, Kimé, 1994, pp. 170 – 171.

<sup>4</sup> *E.*, L.1, Pr. XVI : « De la nécessité de la nature divine suivent nécessairement une infinité de choses d'une infinité de manières (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini).

<sup>5</sup> *E.*, L.1, Pr. XVI, Cor. I.

<sup>6</sup> *E.*, L.1, Pr. XVI, Cor. II.

<sup>7</sup> *E.*, L.1, Pr. XVIII : « Dieu est de toute chose cause immanente, et non transitive ».

<sup>8</sup> « L'universel et le particulier s'impliquent mutuellement. On ne les sépare qu'abstraitement, le particulier étant en quelque sorte l'envers de l'universel », J., PRÉPOSIET, « L'élément irrationnel dans le spinozisme », (in.), *Philosophique*, n°1 (1998), p.59.

<sup>9</sup> J.-M., VAYSSE, *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, « coll. » Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », Paris, Vrin, 2004, p. 71.

<sup>10</sup> Enjeu spécifiquement levinassien dans la recherche de l'étant individuel comme *kath' auto* et fer de lance de sa critique à l'égard de Spinoza. Voir E., LEVINAS, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhof, 1971 et D., ARBIB, « Les deux voies de Spinoza: l'interprétation levinassienne de l'Éthique et du Traité théologico-politique », (in.) *Revue de l'histoire des religions* [en ligne], vol. II (2012), mise en ligne le 01 juin 2015, consulté le 22 novembre 2012. URL : <http://rhr.revues.org/7902>.

<sup>11</sup> Entendez « vulgaire » qui désigne les individus ne se conduisant pas conformément à la raison.

diverse et inconstante<sup>12</sup>. Un jugement sévère tendanciellement opposé à la singularité individuelle.

Or, la disposition athée qui nous guide ne peut souscrire au Spinoza « ivre de Dieu » de Novalis<sup>13</sup>, prompt à sacrifier l'individu au totalitarisme de l'Être. Ni négation, ni refus de Dieu, l'athéisme épistémologique s'affirme tout au contraire comme condition de possibilité à sa révélation et son sens. En son versant didactique, il est la disposition nécessaire à l'apprentissage, l'amorce d'un changement pour un plan de vie tourné vers le pluralisme, un commerce intellectuel sain entre singularité individuelles. Impulsé par les deux versants de cet athéisme, la « dialogie » spinozienne s'avancera donc sur une voie différente de l'extase intellectualiste, fuyant l'Être pour un point de conversion où pourrait s'opérer l'extraction hors de celui-ci, une levée des parenthèses entourant la divinité : une épiphanie.

Mais cette « extraction » ne peut être celle d'une césure ou quelque autre forme de rupture supposant l'intervention d'un principe négatif à même l'expressivité de la Substance. L'autoriser reviendrait à perdre la dialogie de la Substance pour une dialectique où l'Être y est à la fois Substance et Sujet. Hors de toute cassure que la création aurait à restaurer, le fil dialogique, à la fois généalogique et génératif, doit pouvoir s'effiler jusqu'à un point de conversion. En celui-ci, l'intrigue de l'Anonymat doit s'y dénouer pour en même temps tisser le fil conduisant à l'exteriorité modale. Le point de conversion est donc l'appui nécessaire à la conception d'une individualité qui, en son genre, serait sans référence à l'Être. « En son genre » renvoi effectivement à une modalité puisque « à part les substances et les manières il n'y a rien<sup>14</sup> » et par là, la présente entreprise semble déjà vouée à l'échec.

Souvenons-nous, un mode est ce qui se conçoit par autre chose<sup>15</sup>. Il est donc d'une certaine mesure l'« effet » de cette autre chose. Et puisque « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe<sup>16</sup> », connaître le mode suppose d'avoir connaissance de la chose qui en est la cause. Or la Substance étant cause absolument parlant première, toute connaissance modale dépend, nécessairement, de la Substance. S'ensuit inévitablement que la connaissance nous amènera systématiquement à ratifier l'Être<sup>17</sup> comme si nous y étions rivés. Pourtant, le mode existe bien *comme autre chose* que la Substance quand bien même il y est irrémédiablement attaché. Il y a là comme un jeu entre l'intérieur et l'extérieur qui trouble la frontière séparant les deux termes. Par ce relatif effacement, l'immanence s'accorde avec une forme de transcendance laquelle – ne pouvant être transition ou passage - se rapproche de l'idée d'une différence ou mieux encore, une distance et une déférence envers cette distance, entendu que le mode en tant que mode sera *toujours autre chose* que la Substance.

---

<sup>12</sup> Voir Chapitre III, § 2.

<sup>13</sup> L., RÉTAT, « Spinoza, Renan, Sainte Thérèse », (in.) *Commentaire*, Vol. 147, n°3 (2014), p. 546.

<sup>14</sup> *E.*, L.1, Pr. XV, dém.

<sup>15</sup> *E.*, L.1, Axiome II.

<sup>16</sup> *E.*, L.1, Axiome IV.

<sup>17</sup> Une circularité complétée par *E.*, L.1, Axiome V : « Les choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent pas non plus se comprendre l'une par l'autre ».

Mais comment cela s'articule-t-il ? Ou bien les choses sont à l'intérieur, ou bien elles sont à l'extérieur de la Substance ? Le « ou bien, ou bien » traduit ici une oscillation qui tantôt nous amène à considérer les « contenus » de la Substance ce qui est *in Deo* ; tantôt nous porte devant ces contenus indépendamment de leurs contenant, ce que rappelle le *a Deo*. Or, cette oscillation ne peut avoir de sens qu'à condition pour l'une et l'autre option d'être valable. Cette validité établit leurs équivalences et préserve Spinoza de toute accusation de dualisme. Autrement dit, il revient au même d'adopter l'un ou l'autre point de vue. Mais l'un et l'autre ne sont pas identique par quoi, ce qui tantôt paraissait relatif doit à présent se considérer absolument, c'est-à-dire dans une radicale exclusivité. D'où, proposition vingt : « L'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose<sup>18</sup> ». En un mot : ce que « Dieu » est, et ce que « Dieu » fait, c'est du pareil au même. De plus, ni dans un cas, ni dans l'autre « Dieu » ne pourra être assimilé à une sorte de « contenant ». « Intériorité » et « extériorité » perdent ainsi toute pertinence analytique, métonymiquement déplacée comme l'« endroit » et l'« envers » de la Substance et de son action<sup>19</sup>.

Cependant, l'assimilation de « l'un comme l'autre » n'amène pas à voir la même chose sous l'un et l'autre rapport. Équivalence n'est pas identité bien au contraire de ce que suggère la proposition vingt. Celle-ci identifie en effet l'être de la Substance et l'action de celle-ci à la Substance, et à elle seule. En ce sens, la proposition vingt ne fait que confirmer la triade deleuzienne : la Substance est expressive, les Attributs sont des expressions, l'essence (de la Substance) est exprimée. Il faut dès à présent mesurer cette triade à la complexité apportée par le paradoxe de l'action expressive ; elle doit désormais se mesurer à la théorie des modes.

Dans une métaphore langagière de l'expression absolue<sup>20</sup> nous auront à distinguer l'expression la Substance en tant que locutrice c'est-à-dire le rapport Substance-Attribut, de la Substance en tant qu'interlocutrice soit donc, le rapport Attribut-Substance. Puisque l'expression exprime la nature de la Substance, le contenu de cette expression est un mode. Comme précédemment montré, ce mode sera compris différemment selon que nous considérons l'expression sous son versant locutoire ou interlocutoire. Parce que l'individu est un mode de la Substance, la complexité paradoxale de « la théorie des modes » se joint ici avec la question de l'individuation. Or, cette même question résonnait déjà avec le thème de

---

<sup>18</sup> *E.*, L.1, Pr. XX.

<sup>19</sup> Cette exclusion aura contraint plus d'un commentateur à prendre position sur l'intériorité ou l'extériorité de l'ontologie spinozienne. D'un côté une lecture qui y voit une ontologie de l'intériorité totale, lecture au demeurant leibnizienne ; de l'autre côté une lecture qui reconnaît là qu'une ontologie de l'extériorité absolu, position défendue en outre par Charles Ramond et à sa suite Mogens Laerke. *Cfr.* M., LAERKE, « Immanence et extériorité absolue », (in.) *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Vol. CXXLIV, n°2 (2009), pp. 169 – 190. Pour nous, aucune de ces deux options n'est intéressante puisque l'une et l'autre simplifie en vérité la complexité d'une ontologie qui ne reconnaît, ni ne désavoue ni l'une, ni l'autre lecture. Cet élément paradoxal au cœur de l'ontologie pourrait bien être, comme le suggère Jean Préposiet, l'indice d'un élément irrationnel du spinozisme. Il n'en demeure pas moins nécessaire d'accueillir et de traiter cet élément comme une richesse propre au spinozisme et de ne pas, trop vite, chercher à le récuser comme une erreur. Ainsi nous nous trouvons la position de J.-M., VAYSSE pour qui également : « Si le rapport de Dieu aux choses est un rapport d'inclusion, dire que tout est en Dieu ne signifie pas que cela est dans Dieu au sens où une intériorité s'opposerait à une extériorité. La totalité inclusive est également exclusive, excluant tout dehors, toute altérité qui pourrait lui être extérieur : incluant tout sans être un contenant, elle est en même temps pure extériorité, puisqu'elle ne contient rien. Tel est le paradoxe d'une intériorité sans extérieur et d'une extériorité sans intérieur (, *op.cit.*, p. 71) ».

<sup>20</sup> Voir Chapitre II, § 3, p. 59.

l'anonymat de l'Être ou elle se pose ici comme suit : l'anonymat s'applique-t-il également aux modes ? De cette question découle celle-ci : l'ambiguïté de l'intérieur et de l'extérieur s'articule-t-il avec l'idée d'une transcendance comme « mise à distance de l'Être » ? *In nuce* : le mode réalise-t-il cette transcendance ?

La théorie des modes recouvre les propositions vingt-une à une vingt-neuf du livre I. Un premier couple de proposition (*E*, L.1, Pr. XXI – XXII) décrit l'expression *sub specie aeternitatis*. Il importe alors de garder à l'esprit qu'aucune chronologie n'intervient à ce stade. Tout ce qui est exprimé à ce niveau est un point fixe et immuable de l'expression absolue.

La première proposition de ce couple isole le contenu expressif du rapport Substance-Attribut. C'est, dans notre métaphore, la Substance-locutrice, la Substance qui s'exprime. Et le contenu de cette expression est un mode de premier degré dit *infini immédiat*<sup>21</sup>. La seconde proposition de ce couple isole quant à elle le contenu expressif du rapport Attribut-Substance. Dans notre métaphore, il s'agit de la Substance-interlocutrice laquelle produit un mode de second degré dit *infini médiateur*<sup>22</sup>.

Ces deux modes sont coexistant l'un à l'autre, ce qui revient tout simplement à dire que la Substance s'adresse et se répond indistinctement ou encore, qu'il n'y a pas d'écart temporelle ou spatiale entre l'un et l'autre mode. Ce, quand bien même les contenus locutoire et interlocutoire ne sont pas interchangeables. Nous retrouvons ici cette équivalence qui n'est pas identité : une identité de la différence<sup>23</sup>.

Comprendre cette association n'est pas aisée quoiqu'elle nous soit assez familière. Pensons par exemple ces moments de solitude où nous nous mettons à monologuer. Lorsque nous nous adressons à nous-mêmes, nous savons bien que, ce que nous disons et ce que nous entendons nous dire est notre expression. Mais, nous faisons bien souvent aussi l'expérience de la différence entre nous qui disons et, nous qui nous entendons dire. Il peut ainsi arriver de se comprendre autrement (mieux ou moins bien) par l'ouïe de ce qu'à haute voix nous avons exprimé. Ici ce perçoit la différence de rapport. En effet, dire quelque chose c'est entretenir d'une certaine façon un rapport de propriété à ce que nous disons au moment même où nous le disons. Nous sommes auprès de notre expression, conjoint à elle de telle sorte que nous sommes identiques à elle : nous sommes ce que nous disons tandis que nous le disons. Inversement, l'expérience de s'entendre parler fait plutôt l'épreuve d'une sorte divorce entre soi et son propos. La sensation même furtive d'une étrangeté ou d'une distance. Cet écart, en soi, ne transforme pas le contenu mais déplace notre point de vue sur une même chose. S'ouïr, revient à faire face à un contenu locutoire déployé. Et, ce contenu, comme il va de soi, est la condition de possibilité d'une réponse. Le monologue comme l'expression absolue implique deux

<sup>21</sup> « Tout ce qui suit de la nature absolue d'un certain attribut de Dieu a nécessairement existé toujours et comme infini, autrement dit est, de par cet attribut, éternel et infini », *E.*, L.1, Pr. XXI.

<sup>22</sup> « Tout ce qui suit d'un certain attribut de Dieu en tant qu'il est modifié de telle modification qui de par cet attribut existe nécessairement et comme infinie, doit aussi exister nécessairement et comme infini », *E.*, L.1, Pr. XXII.

<sup>23</sup> Identité et différence se trouvant l'une et l'autre associée mais non-assimilée ce qui constitue la force même de l'ontologie spinozienne en ce qu'elle a eu nul besoin de recourir, comme ce fut le cas pour Hegel, au négatif devenant négativité.

positions perpétuellement inter-changées (dire, répondre). Positions différentes parce qu'elles n'entretiennent pas le même rapport fonctionnel (dire quelque chose, répondre à ou de quelque chose). Mais l'expression (tout comme l'agent expressif) ne change pas par contre, elle s'entend autrement.

Le parallèle entre monologue et expression absolue est identique à ceci près que la Substance « dit » une infinité de choses en une fois. La Substance étant infinie, les modes exprimés (premier et second degré) sont tous deux infinis et éternelles. L'éternité indique que la totalité de la Substance est exprimée en une fois ; l'infinité renseigne quant à elle de l'extension de cette expression (ce qu'elle recouvre) laquelle est également infinie. En résumé, pour l'un et l'autre mode c'est la totalité de la Substance (soit la totalité du réel) qui est exprimée sans dégradation, ni ordre. Mais cela signifie inversement pour le mode infini immédiat et médiat d'être *une* totalité infinie. En effet, nous explique *E.*, L.1, Pr. XIII, la totalité du réel est entièrement déductible du mode infini immédiat et médiat, autrement dit, l'infinité de la Substance est entièrement exprimée par ces deux modes. Néanmoins, notre analogie nous renseignait déjà de cette totalité<sup>24</sup> qu'elle ne se conçoit pas de la même façon en l'un et l'autre le mode infini.

C'est que pour le mode de premier degré la Substance est locutrice. Elle est productive ou plus précisément, elle est naturante. La Substance-locutrice, c'est la Substance en tant que Nature naturante. Et la totalité qu'elle exprime est une totalité qualitative. En effet, la locution expressive concerne le rapport Substance-Attribut or, chaque attribut est une qualité de la Substance qui attribue cette qualité à l'expression. Comme l'expression est toujours totale, la totalité exprimée par la Substance est intégralement qualifiée et exprimée en chaque attribut. Dans la lettre LXIV, Spinoza questionné par Schuller sur ce propos répond: « [...] ceux du premier genre sont pour la Pensée, l'entendement absolument infini, pour l'Étendu le mouvement et le repos [...] »<sup>25</sup>.

Les attributs qualifient l'expression immédiate de la Substance. Dans notre métaphore, cela signifie que le « langage » d'un attribut, par exemple l'Étendue, est celui du mouvement et du repos. Tout ce qui donc est étendu sera compris comme mouvement et repos. Et de même en ira-t-il de la Pensée dont le langage est celui cognitif, de l'idée ou de l'entendement. Mathématiquement parlant, l'attribut est un *maximum in genere*<sup>26</sup> ou un ensemble d'ensembles autrement dit : l'intellect infini est l'idée de toutes les idées, le Mouvement-Repos couvre toutes les proportions possibles<sup>27</sup> de mouvements et de repos.

<sup>24</sup> Il s'agit bien d'une totalité puisque de part et d'autre, celle-ci est « Dieu ».

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>26</sup> C'est ce que, dans la lettre XII à Louis Meyer, Spinoza nomme un « infini par sa cause ». *Cfr.* Lettre XII de Spinoza à Meyer, Rijnsburg, 20 avril 1663, (in.) SPINOZA, *Lettres*, (trad. Ch. APPUHN), GF Flammarion, pp. 156 -162. Voir aussi P., BUSSOTTI & Ch., TAPP, « The influence of Spinoza's concept of infinity on Cantor's set theory », (in.) *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, vol. XL, n°1 (2009), pp. 25 – 35 où l'attribut comme *maximum in genere* est expliqué à partir de *E.*, L.1, Pr. XI et XII.

<sup>27</sup> Rappelons toutefois que cette somme des possibles est existante réellement ; l'ensemble des proportions de mouvement et de repos n'est pas une potentialité mais « la réalité cinétique », si on veut bien nous passer cette expression.

Indépendamment de notre manière de les aborder, le plus important est de voir que les attributs, « prennent tout ensemble », ils comprennent. Le *com-prendere* est ici employé pour identifier la spécificité du rapport Nourant de la Substance<sup>28</sup> nivelant la totalité ainsi produite dans une stricte égalité. Aucune chose n'est privilégiée sur une autre parce que toute chose est également comprise par la Nature-nourante<sup>29</sup>. Martial Guéroult explique ainsi que le mode de premier degré décrit ce qui, de la nature de la Substance prise absolument suit « en un seul bloc<sup>30</sup> ». Le texte de l'*Éthique* en rend d'ailleurs très bien compte, « ce qui suit de la nature absolu d'un certain attribut<sup>31</sup> » est un « tout ». Une totalité d'ensemble qui inclut sans que quoique ce soit puisse y être distingué. Les essences singulières, soit les essences des choses finies, sont donc toutes incluses mais non-distinctes de l'attribut qui les comprends.

Mais en réponse, l'interlocution de la Substance exprime la modification modifiée par chacun de ses attributs. Ici, nous avons affaire à une autre totalité. À strictement parler c'est toujours le même. Comme nous l'avons vue, c'est notre point de vue qui change pour nous montrer la Substance-interlocutrice, la Substance en tant que Nature-nourée. L'expression n'y est plus compréhension mais explication. En passant du mode infini immédiat vers le mode infini médiat, nous passons – comme on déplie l'endroit de l'envers – de la pleine intériorité vers la pleine extériorité. La totalité ainsi reproduite, puisque médiatisée par les attributs, est une totalité cette fois quantitative et relationnelle. Les essences comprises par la Substance s'y trouvent expliquées par les attributs qui pour le dire ainsi : « montrent ce qu'ils contiennent ». Dans la lettre LXIV à Schuller, Spinoza explique que, pour l'attribut Étendu, le mode infini médiat est la « la figure de l'univers considéré dans son ensemble qui, bien qu'elle varie d'une infinité de manière demeure cependant toujours la même<sup>32</sup> ».

<sup>28</sup> Voir Chapitre II, § 3.

<sup>29</sup> Pas de hiérarchie ontologique chez Spinoza qui pourrait d'une façon ou d'une autre souscrire à un privilège anthropocentrique.

<sup>30</sup> M., GUÉROULT, *Spinoza, Dieu (Éthique I)*, « coll. » Analyse et raisons, Paris, Éd. Mouton, 1968, p. 312.

<sup>31</sup> *E.*, L.1, Pr. XXI.

<sup>32</sup> L'identification du mode infini médiat pour l'attribut Pensée a fait couler pas mal d'encre. Omis par Spinoza dans cette fameuse lettre à Schuller elle a trouvé une première résolution chez Martial Guéroult : « [...] le mode infini médiat de la Pensée doit être le tout des idées ou âmes existantes, tout qui demeure immuable malgré le changement incessant de ses parties [...] (M., GUÉROULT, *Spinoza, Dieu (Éthique I)*, « coll. » Analyse et raisons, Paris, Éd. Mouton, 1968, p. 318) ». Celle-ci est restée majoritairement indiscutée puisque nous retrouvons une réponse semblable chez Pierre Macherey dans son introduction à l'*Éthique* (cfr. P., MACHÉREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*, « Chapitre 4 : La nature nourée (proposition 21 à 29), Paris, PUF, pp. 163 – 185. Seulement, cette « pièce manquante » apportée par Guéroult part du constat erroné que ladite pièce est absente des textes de Spinoza en particulier l'*Éthique* par quoi il fallait : « se résoudre à interpréter (M., GUÉROULT, *op. cit.*, p. 315) ». Si cette interprétation de Guéroult fait consensus c'est bien évidemment qu'elle s'accorde suffisamment avec la pensée de Spinoza pour ne pas créer un état de rejet. Néanmoins, pour reprendre le titre de Jean-Marie Beyssade, le « problème » de la lettre 64 a sa solution en *E*, L.5, Pr. XXXVI. : « L'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est l'Amour même de Dieu dont Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Esprit humain considéré sous l'aspect de l'éternité, c'est-à-dire, l'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est une partie de l'Amour infini dont Dieu s'aime lui-même » (Cfr. J.-M., BEYSSADE, « Sur le mode infini médiat dans l'attribut de la pensée : du problème (lettre 64) à une solution (*Ethique V*, 36) », (in.) *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. CLXXXIV, n°1 (1994), pp. 23 -26. Si à ce stade de notre lecture nous ne faisons pas intervenir l'Amour intellectuel de Dieu c'est tant par respect au mouvement dialogique avec lequel Spinoza nous apporte les réponses lorsque lui, Spinoza, juge utile de les connaître, (raison pour laquelle nous renvoyons les lecteurs/lectrices au Chapitre IV §2 de cette étude) ; tant aussi par l'extrême complexité que viendrait apporter le commentaire de *E.*, L.5, Pr. XXXVI.

Puisque l'expression de la Substance mobilise l'entièreté de sa Nature sans dégradation, cette même totalité est redéployée par la mode infini médiate dans une figure dynamique de variations, variantes d'une infinité de manière. Réflexivement : c'est une infinité de manière qui par leurs variations, constituent cette figure totale. Ainsi, la réalité « com-prise » montre qu'elle est toutefois ordonnée comme une figure. C'est un ordre dynamique, « un ensemble de variations existentielles qui sont la condition de possibilité du mode fini et de son individuation propre<sup>33</sup> ». De ce fait, le mode infini médiate ne rend pas compte de ce que la Substance comprend ou produit, mais de comment ces choses, à savoir les essences, sont comprises et sous quelles conditions elles existent. Pour l'attribut Étendu c'est un ensemble continu de combinaison cinétique, une partition de mouvements et de repos.

En ce sens, le mode de second genre détermine l'ordre des existants là où le premier détermine l'ordre des essences. Bien sûr, il n'est pas encore question des existants finis et pour cause, nous sommes encore au point de vue de ce qui est *sub specie aeternitatis*. Le dynamisme du mode infini médiate met l'emphase sur la constance de ce dynamisme, sur la stabilité de la figure. D'un côté comme de l'autre de l'expression, nous avons affaire à de l'infini, c'est-à-dire à des choses qui ne sont pas extrinsèquement distinguables parce qu'elles n'enveloppent ni durée, ni lieu. À l'endroit de l'expression, nous avons une totalité inclusive ou qualitative<sup>34</sup> qui comprend le tout. À son envers, nous avons une totalité relationnelle ou quantitative qui explique ce tout.

Dès lors, et de ce fait, les caractéristiques propres aux modes infinis immédiats sont les mêmes que pour le mode infini médiate donc : tout ce qui suit de l'un ou de l'autre mode existe comme nécessaire, éternel et infini. Pour le mode infini immédiat cela se comprend assez vite puisque tout est inclus dans l'action expressive. Les essences *comprises* y sont indistinctes. Il n'y a dès lors aucune difficulté à conclure de l'anonymat pour le mode infini immédiat. Puisque chaque essence comprise en « Dieu » existe comme autre chose que « Dieu » mais sont, par cette autre chose, éternelles et infinies, elles ne manquent de rien, ne sollicitent rien, chacune étant en son genre aussi parfaite qu'elle peut être. D'où *E.*, L.1, Pr. XXIV : « Des choses produites par Dieu, l'essence n'enveloppe pas l'existence ». Chaque essence est donc une chose physique (*res physicae*) positive, affirmative et vraie par sa cause. Comme l'explique la proposition, les essences ne cherchent pas à exister autrement que comme elles existent déjà c'est-à-dire comme comprise en Dieu. Ainsi, le mode infini immédiat est *pris dans* l'anonymat de la Substance. Par associativité, cette logique se répercute de manière identique au mode de second degré.

En effet, vue l'équivalence des caractéristiques avec le mode de premier degré, il suffit simplement de préciser que la totalité relationnelle est l'envers de l'anonymat. Les essences sont expliquées dans une série infinie qui, semble-t-il, est une série complexe puisque relationnelle. Néanmoins, cette série est ordonnée puisque c'est l'unité de la figure qui prime.

<sup>33</sup> J.-M., VAYSSE, *op. cit.*, p. 72.

<sup>34</sup> L'attribut y étant considéré comme un *maximum in genere*, il est identifié comme une qualité de la Substance. Voir P., BUSSOTTI & Ch., TAPP, « The influence of Spinoza's concept of infinity on Cantor's set theory », (in.) *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, vol. XL, n°1 (2009), pp. 25 – 35 et G., DELEUZE, *op. cit.*, p. 173. Lorsque cette qualité est expliquée, mode infini médiate, elle est présentée dans son versant quantitatif c'est-à-dire la série totale des essences modifiée par l'attribut considéré.

Du point de vue de l'éternité, les variations expliquées sont des variations comprises par la figure et nous voyons ici comment l'intérieur et l'extérieur se confondent aisément l'un dans l'autre. L'emphase n'est portée sur aucune particularité spécifique. Ainsi, c'est l'absoluité d'un monde entièrement déterminé et conforme à la Nature de la Substance qui constitue le point principal de l'explication des modes infini. C'est pourquoi nous retrouvons les mêmes caractéristiques de positivité, nécessité, éternité et infinité (ou perfection *suo genere*) pour l'un et l'autre mode. Cependant, la précision apportée par le mode infini médiate nous permet de comprendre que c'est le système entier des essences qui, dans sa continuité, est anonyme.

Un argument supplémentaire peut y être ajouté lorsque nous envisageons l'expressivité des essences elles-mêmes. Puisque le mode infini médiate explique les essences dans une série complexe ordonnée, nous pouvons à la fois dire des essences qu'elles ont une position déterminée nécessairement et éternellement. Et nous pouvons également comprendre que cette série, dans sa totalité, recouvre l'entière de l'expression de l'attribut qui les contient. En résumé, chaque essence est positionnée dans une série continue où elles sont une gradation de l'expression totale. Comme elles y sont pleinement affirmatives, nous pouvons en conclure que chaque degré essentiel est pleinement exprimé. C'est cette pleine expressivité des essences qui parachève l'application de l'anonymat ontologique pour les modes infinis.

La question de l'anonymat demeure cependant encore ouverte pour les modes finis tout comme le principe de leurs individualisations. Parce que la totalité du réel est entièrement déductible des modes infinis, il n'est pas inhabituel d'entendre dire que la Substance produit *plutôt* des essences infinies que des existences finies. Ce « *plutôt* » souligne en réalité la continuité de l'action expressive. De là à supposer de la possibilité d'une discontinuité de l'action expressive il n'y a qu'un pas. Et de fait, de la proposition vingt-cinq à vingt-huit, Spinoza détaille l'action expressive sous ces deux points de vue.

*E.*, L.1, Pr. XXV - XXVII nous expliquent que la Substance est cause tant de l'existence des choses que de leurs essences et que, toutes ces choses sont déterminées positivement par la Substance à l'action, entendez : aucune n'a en elle-même la capacité de se déterminer à exister ou agir. Du point de vue de l'expression continue, toute chose dépend de la Substance qui en est la cause absolument prochaine à tous les niveaux.

Par contre, *E.*, L.1, Pr. XVIII nous dit que le singulier ne peut venir immédiatement de l'action de la Substance, mais de modifications modifiées qui agissent les unes sur les autres. L'apparition d'une chaîne causale entraînant des singuliers dans une détermination à l'infini est assez impromptue. Elle ne se réciproque pas clairement avec *E.*, L.1, Pr. XVI, cor. I posant la Substance comme cause première. C'est que la Substance est *absolument parlant* cause première et là se joue la différence. La démonstration de la proposition dix-huit semble avancer que ce dynamisme - dans lequel chaque chose est en même temps cause et effet - a la Substance pour cause en chaque point de cette chaîne. Relativement parlant donc, la Substance n'est localisée à aucun point:

[...] dans la réalité modale considérée au point de vue particulier du fini, il n'est rien, aucune chose qui soit cause absolument : mais tout ce qui opère comme cause, à un certain égard, le fait parce que, à un autre égard il est aussi déterminé comme effet par une autre cause. Dans ce système complexe, toutes choses sont

à la fois causes et effets sans qu'il soit possible de remonter cet enchaînement de causes et des effets jusqu'à une cause première qui, inscrite en un point privilégié de ce réseau, n'y serait que cause seulement et en rien effet. [...] si Dieu pour toutes les choses sans exceptions qui apparaissent à l'intérieur de ce réseau modal, est "cause prochaine absolument", il n'est en aucun cas "cause éloignée" (*causa remota*), puisque, se manifestant partout dans l'enchaînement causal des choses finies il ne peut être représenté en lui relativement à une certaine place déterminée qui serait plus ou moins distante des autres, à la manière dont, dans un royaume, les sujets se disposent hiérarchiquement par rapport au Souverain<sup>35</sup>.

Lorsque dans la lettre à Schuller Spinoza explique le mode de second degré, l'emphase est placée du côté de l'homogénéité de la figure totale. À présent nous avons un nouvel élément qui nous ne montre plus l'homogénéité statique d'une action continue et éternelle, mais l'hétérogénéité dynamique des variations variées de cette figure. Parler de « variations variées » sous-entend que le mode infini médiateur n'a de sens que dans une réverbération à l'infini d'un même rapport sur des échelles de plus en plus fines<sup>36</sup>. Du mode infini médiateur, nous avons tout d'abord compris qu'il explique la série infinie des essences contenues dans le mode infini immédiat. En appliquant l'idée d'une répétition de rapport à l'échelle de ces parties, nous pouvons considérer chaque essence comme définissant en son genre, une figure déterminée. Celle-ci définit à son tour un ensemble de variations dynamiques constitutives de la figure qu'elle est. Certes, cela n'explique toujours pas le mode fini et ce, même si nous devons reporter ce principe d'itération à l'infini. Cependant deux choses peuvent se déduire de cette intuition fractale.

Primo, en considérant que la série des essences est une continuité graduée, celle-ci implique nécessairement l'idée d'un différentiel de degré. Ainsi, certaines essences ont un tel degré de perfection qu'elles sont contenues en deux attributs et d'autres tellement moins que seule un attribut les contient. Mais cela n'implique pas que les essences contenues par un même nombre d'attributs soient toutes égales. Puisque la gradation est ordonnée dans une série, il est possible d'abstraire des distances entre deux essences au sens d'une proximité ou d'un éloignement entre ces essences<sup>37</sup>. Forcément, cette distance entre les essences sera toujours infinie sans quoi, l'expression continue serait suspecte d'avoir des trous<sup>38</sup>. Au lieu de « trous », il semblerait plutôt y avoir des « seuils »<sup>39</sup>, justement traduite par la proximité et l'éloignement entre des essences.

Secundo, nous pouvons déduire deux ordres d'infini distinct que combine le mode infini médiateur. En effet, quel que soit l'échelle de précision nous avons toujours une partie fixe (la figure) et une partie mobile (les variations variées). Les deux parties sont des infinies : la figure est un genre d'infini spécifique caractérisé par sa constance ; les variations variées quant à elles à des quantités infinies caractérisé par leurs dynamismes ou plus précisément : les rapports à la

<sup>35</sup> P., MACHEREY, *op. cit.*, p. 180.

<sup>36</sup> Nous sortons ici des sentiers ouverts par la géométrie euclidienne connu par Spinoza en découvrant ici un principe proprement non-euclidien, celui de homéothétie interne.

<sup>37</sup> Nous disons « abstraire », puisqu'en l'état, la série est bel et bien continue de telle sorte qu'aucune essence ne se trouve réellement distinct d'une autre.

<sup>38</sup> Spinoza l'aura rappelé à maintes reprises, il ne peut y avoir de division au sein de la Substance et ses attributs or, supposer d'une proximité finie entre essences implique nécessairement que l'infini de la Substance soit un infini divisé en parties finies.

<sup>39</sup> F., ZOURABICHVILI, « L'identité individuelle chez Spinoza », (in.) *Spinoza, Puissance et Ontologie*, (dir.) M., REVAULT D'ALLONES & H., RIZK, Paris, Ed. Kimé, 1993, pp. 95 – 99.

fois relatifs et changeant qu'elles entretiennent entre-elles. Notre premier infini est un infini quantitatif d'intensité. Selon l'échelle d'analyse, il s'agit ou bien de la figure totale (la totalité des essences), ou bien d'une essence isolée abstraitement. En plus de ce premier infini, nous avons le second infini qui est un infini quantitatif de division. À nouveau, cet infini est susceptible d'une observation sur plusieurs niveaux mais présentera systématiquement ceci : un infini de parties divisibles à l'infini d'une infinité de manière<sup>40</sup>. Pris dans son absoluité, cet infini de division donne sur les parties infiniment divisées du système ontologique. Ce sont là, les « corps simples » dont parle Spinoza axiomes I et II et, Lemme I à III de la « petite physique<sup>41</sup> ».

Combinés ensemble, ces deux infinis sont donc reliés l'un à l'autre. La figure dépend des relations variées qui la constituent et inversement, ces relations n'ont de sens qu'en tant qu'elles sont comprises par cette figure. Les grandeurs variables de notre second infini sont pour cette raison toujours placées au sein d'une valeur d'ensemble définie par un maximum et un minimum. Si l'on préfère, ces maximums et minimums sont les contours définissant la figure. Au-delà de ces frontières, les relations ne distinguent plus cette figure ; au-devant, les relations ne distinguent pas cette figure. En conclusion, l'existence du mode fini se conçoit à la croisée de ces deux infinis. Dans les mots de Spinoza, un mode fini est une « manière précise et déterminée<sup>42</sup> » ; un degré de réalité définit par son essence et une combinaison relationnelle causalement déterminée d'ensembles de parties infinies. En somme, le mode fini est une manière infinie de l'infini. Celui-ci est quelque part et pour un temps, tant que les parties composites maintiennent les relations le distinguant. Mais cette manière, en sa façon d'être distincte, visible en quelque sorte, s'absout-elle pour autant de l'Anonymat ? Est-elle ce point de conversion, objet de la présente enquête ? Suivant les propositions vingt-neuf et trente-trois<sup>43</sup>, l'existence est et reste entièrement soumise à la Substance. Manifestement, la possibilité d'une sortie y est infirmée. Et cette emprise de la Substance culmine dans les propositions trente-quatre et trente-cinq :

(E., L1, Pr. XXXIV) La puissance de Dieu est son essence même.

(E., L.1, Pr. XXXV) Tout ce que nous concevons être au pouvoir de Dieu est nécessairement.

---

<sup>40</sup> En mathématique, pareil infini est nommé « infinitésimal » ce qui peut ouvrir la question de l'individuation chez Spinoza sur un tout nouveau terrain. En effet, nous savons que Leibniz a eu vent de la double conception qu'avait Spinoza de l'infini pour lequel il le félicitait d'ailleurs. Cependant, il faut également savoir que Leibniz est, avec Newton, l'inventeur d'un type de calcul reposant précisément sur ce genre d'infini qui sont dit infinitésimaux. Malheureusement, cette branche des mathématiques n'a vraiment pu se déployer qu'au milieu de 20<sup>e</sup> siècle, plus ou moins au même moment les géométries de type non-euclidéenne ont commencé à voir le jour. Présentement, il est difficile pour nous d'explorer ce filon d'idées tant par l'éloignement à notre sujet que par l'absence de ressources traitant des infinitésimaux pour Spinoza. Que Spinoza n'avait pas connaissance de ceux-ci, cela est une presque certitude. Mais l'intérêt n'est pas là, l'intérêt est de voir si la perspicacité spinozienne sur la nature complexe des infinis peut séduire le *calculus* leibnizio-newtonien comme il séduit Cantor, le père fondateur des mathématiques trans-fini.

<sup>41</sup> La « petite physique » est le groupe de propositions décrivent la nature et les mouvements des corps simples et composées. Elle se situe entre E., L.2, Pr. XIII et E., L.2, Pr. XIV.

<sup>42</sup> E., L.1, Pr. XXV, cor. ; Pr. XXVI, démonstration

<sup>43</sup> E. L.1, Pr. XXIX : « Dans la nature des choses il n'y a rien de contingent, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à opérer ». E., L.1, Pr. XXXIII : « Les choses n'ont pu être par Dieu d'aucune autre manière, ni dans un aucun autre ordre, qu'elles ne sont produites ».

Les concepts de « pouvoir » et de « puissance » rappellent la preuve *a posteriori* de la Substance, la troisième démonstration de la proposition onze :

Pouvoir ne pas exister est impuissance, et au contraire pouvoir exister est puissance (*comme il va de soi*). Si donc ce qui maintenant existe nécessairement, ce ne sont que des étants finis, c'est donc que des étants finis sont plus puissant qu'un Êtant absolument infini. Or nous, nous existons, ou bien en nous, ou bien en autre chose qui existe nécessairement. Donc un Êtant absolument infini, c'est-à-dire Dieu existe nécessairement. CQFD.

Spinoza mobilise ici avec force originalité un concept à l'histoire extrêmement riche. Chez Aristote, la puissance est une détermination ontologique contenu en l'individu, un possible qui en appel à son actualisation quant à sa réalité. « Puissance » comprend également une connotation physique synonyme de force. Mais dans l'emploi qu'en fait Spinoza ne surdétermine aucune de ces deux acceptions. La puissance n'est ni potentialité, ni force mais : réalité et aptitude.

Premier point, la puissance est toujours actuelle et réelle. La démonstration en fournit la preuve en invalidant la notion d'« impuissance ». En effet, parce qu'un Êtant absolument infini existe, l'« impuissance » ou le « pouvoir ne pas exister », n'existent pas. Précisons toutefois que « l'Êtant » mentionné, n'est à proprement parlé pas une chose, n'est pas un étant, mais l'Être même, la Substance<sup>44</sup>.

Cette dérivation est importante puisqu'elle reconnaît positivement l'Être, le « rien-d'étant » donc, comme puissance. Et puissance totale puisque toute chose existe conformément à la Substance. Dans le scolie de la proposition onze, Spinoza nous dit en effet ceci : « Dieu, a par soi une puissance d'exister absolument infinie, et donc existe absolument<sup>45</sup> » or, « plus il appartient de réalité ou de perfection à la nature d'une chose, plus elle a de puissance c'est-à-dire de forces pour exister<sup>46</sup> ». Nous comprenons donc que la puissance d'une chose est déterminée et déterminante de son existence. En bref, l'essence d'une chose définit sa puissance. Les deux sont identiques<sup>47</sup>. Un existant dont l'essence est infinie a alors une puissance elle-même infinie d'exister. Passant à la proposition trente-quatre identifiant l'essence de la Substance à sa puissance, nous comprenons encore autrement comment tout dépend de cette puissance. L'Être, comme totalité de puissance est pouvoir, et toute chose ayant puissance est *de facto* en son pouvoir.

---

<sup>44</sup> Pour cette raison, nous ne pouvons suivre Pascal Sévérac lorsqu'il spéculé l'idée d'une négation de puissance. Cfr. SÉVÉRAC, P., « De la multiplicité simultanée à l'autonomie singulière : l'activité du corps et de l'esprit », (in.) *La théorie spinoziste des rapports corps/esprits et ses usages actuels*, (dir.) Ch., JAQUET, Paris, Hermann, 2009, pp. 19 – 25.

<sup>45</sup> *É.*, L. 1, Pr. XI, scolie.

<sup>46</sup> DELEUZE, G., *op. cit.*, p. 73.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

Deuxième point, la puissance n'est pas force mais aptitude<sup>48</sup>. Aptitude de quoi ? D'exister<sup>49</sup>. Les essences sont toutes un degré singulier de puissance actuel et réel, des degrés de réalité. La réalité des essences dépend de la Substance qui en est la cause efficiente.

Or, si l'existence dépend de la puissance comme elle dépend de l'essence, il faut alors autant distinguer entre eux l'existence et la puissance tout comme nous distinguons l'essence de l'existence. S'agissant de l'Être dont l'essence enveloppe l'existence, la puissance d'exister est entièrement mobilisée. Mobilisée comment ? Expressivement bien sûr. L'existence de l'Être est expressive et expressivité. D'où il s'ensuit que la puissance et l'expression sont-elles aussi liées, tout comme l'essence est liée à l'existence.

Dès lors, parce que l'essence est toujours essence de quelque chose, la puissance également sera toujours puissance de quelque chose. Or pour l'Être, l'identité entre sa puissance et son expressivité est absolue. Absoluité concomitante avec l'enveloppement de son existence par son essence où le radical est le concept de « pouvoir ». À la puissance d'exister absolument, il convient de parler du pouvoir d'exister par soi, puisque la puissance exprimée n'est ni limitée, ni conditionnée par rien hormis son essence<sup>50</sup>. Cela nous ramène aux et explique les propositions trente-quatre et trente-cinq. À quelque niveau que ce soit, la puissance de l'Être est exprimée. Ce que la Substance exprime, c'est elle-même, sa réalité, sa puissance. S'ensuit alors que la totalité de la puissance exprimée, soit les modes infinis, sont l'expression du pouvoir de la Substance. Le pouvoir désigne autrement dit l'expression continue de la Substance.

Pourtant, l'expression continue connaît une discontinuité en raison des existants finis. Entités discrètes au sein de cette totalité lesquelles, bien que dépendante d'autres choses quant à leurs existences, n'en sont pas moins réelles et elles aussi dotées de puissance. Mais, demanderas-t-on : qu'est-ce qui change ici ? Est-ce seulement le fait que la puissance des existants est directement dépendante de leurs essences et donc indirectement dépendante de la Substance ? C'est bien plus complexe que cela. En effet, la discontinuité expressive n'est plus ici corrélée à un déplacement de perspective ; nous avons ici affaire à une mise en relief du système ontologique, l'apparition d'un axe de profondeur. Par les existants finis, les essences se trouvent distinguées. Mais distinguées de quoi ? De la Substance précisément. Or se distinguant par leurs propres puissances de la Substance, les essences se distinguent alors aussi et nécessairement, des autres essences. Mais souvenons-nous, les essences elles-mêmes ne

---

<sup>48</sup> Nous sommes même tenté de lui accolé le concept contemporain de « capacité d'agir ».

<sup>49</sup> Exister est entendu ici de façon très générale et nous savons que pour Spinoza l'existence en générale ne vas pas sans attribut qui qualifie cette existence. Ainsi nous pouvons également rapporter la puissance aux attributs qui la qualifient comme existence qualifiée. Sous l'attribut Pensé la puissance définit une aptitude cognitive, une puissance de penser. Sous l'attribut Étendu, la puissance est cinétique, une aptitude de mouvement et de repos.

<sup>50</sup> Dans une lecture d'anticipation à Heidegger, le « rien » de la limitation est l'essence de la Substance autrement dit, la Substance est limitée par elle. Contrairement à Heidegger, le « rien » d'Être n'est pas négativité en son acte de « néantisation » mais un *quid* qui n'est pas un *res*. Nous rejoignons donc Hadi Rizk sur ceci que: « le concept de puissance infinie montre ainsi que l'injustifiabilité, l' " abîme du fondement " ou l'absence de raison d'être présentent en définitive un concept insuffisamment développé de la nécessité infinie comme *force* d'être » H. RIZK, « Conatus et ipséité » (in.) *Spinoza, Puissance et Ontologie*, p. 171. Sur le « Nicht » et la « Nichtigkeit » voir : HEIDEGGER, M., « Qu'est-ce que la métaphysique. Conférence de 1929 » (trad.) R., MUNIER, (in.) *Cahier de l'Herne : Heidegger*, pp. 47-58.

sollicitent rien, ne requièrent rien pour exister comme ce degré de perfection-ci. Pas plus ne sont-elles causes efficiente de l'existence fini qui leurs correspond. Cela implique que chacune d'elle est déjà, réellement et actuellement, existante. Leur puissance autrement dit, est déjà pleinement exprimée. Conséquemment, c'est l'existence finie qui apporte quelque chose pour quoi l'essence se trouve si soudainement distinguée.

Avec l'existence finie s'opère une conversion dans la puissance de l'essence. Tant qu'elles sont prises dans l'anonymat ontologique, la puissance des essences est exprimée. Mais une fois qu'existe le mode correspondant, l'essence devient expressive sous ce rapport de discontinuité qu'est la finitude. Cependant, la puissance n'est pas exprimée comme la Substance exprime sa propre puissance. L'extériorité modale sert ici de pivot du modèle de l'expression continue, au modèle de l'expression discontinue. Parce qu'à chaque réitération de rapport sous une échelle différente nous gagnons une perception nouvelle enveloppant des conséquences inédites sur une même activité expressive ; la discontinuité expressive est le point de conversion dans lequel c'est l'essence qui s'exprime, non plus comme essence comprise dans la Substance, mais comme essence distincte de la Substance. Devenant expressive à son tour, l'essence manifeste sa différence à distance de l'Être. En un mot, l'essence est « expressive » elle est sortie hors de l'Anonymat, là où l'existence est « ex-primée ».

Apparaissant sur fond de l'Anonymat, le mode fini structure un nouveau couple dialogique. Tout au long de ce cheminement, nous en avons eu deux. Le mode infini immédiat issue du rapport entre la Substance locutrice et les attributs était le premier. Le second est le mode infini médiat, dont le couple isole les attributs avec la Substance interlocutrice. Le troisième couple auquel nous avons présentement affaire est formé par l'existence finie et son essence singulière. Par la discontinuité de son expression, cette nouvelle unité rompt les rangs au sein de l'infini médiat. Mais « l'apparition » de l'existence fini n'est pas directement conjuration de l'Anonymat. Qu'elle soit bien le point d'une mise à distance de l'Être ou encore, que son extériorité modale est le support d'une transcendance sevrant le lien de dépendance de l'essence à la puissance de l'Être ne suggère ni une rupture avec le pouvoir de la Substance, ni que l'« ex-pressivité » de l'essence la distingue radicalement de l'Être.

L'expression sous toutes ses formes est activité, et la distance de l'essence à l'Être est également sujette à cette activité. Autrement dit : la « mise à distance » se lira comme une distanciation de l'Être. Par le mode fini en effet, l'essence est l'unique point de référence d'une expression qui lui est spécifique et particulière. La puissance de l'essence est donc livrée à l'existence mais pas comme la source ou la cause efficiente de l'existence<sup>51</sup>, pas plus cette puissance ne se trouvera-t-elle entièrement exprimée en le mode fini dont l'existence n'a pas la forme d'une substance :

---

<sup>51</sup> Cela nous le savions déjà par le corollaire de *E*, L.1, Pr. XXIV : « [...] Car que les choses existent ou qu'elles n'existent pas, chaque fois que nous prêtons attention à leur essence nous trouvons qu'elle n'enveloppe ni existence ni durée, et par suite, leur essence ne peut être cause de leur existence ni de leur durée, mais seulement Dieu, à la seule nature de qui appartient d'exister ».

En effet l'être de la substance enveloppe l'existence nécessaire. Si donc à l'essence de l'homme appartenait l'être de la substance, une fois donc qu'il y a la substance il y aurait nécessairement l'homme, et par conséquent l'homme existerait nécessairement ce qui est absurde<sup>52</sup>.

Mode fini parmi d'autres, l'homme pas plus que les autres modes finis n'existe comme une Substance. Par conséquent, toutes les propriétés caractérisant la Substance lui sont refusées donc aussi, et en particulier, sa totale expressivité. La modalité finie s'inscrit dans la discontinuité d'une action expressive définissant un régime existentiel riche d'interaction causale entre modes. Les « variations variées » du mode infini médiat décrivent précisément le contraste généré par le croisement des infinis, variation d'intensité et variation d'extensivité : les choses changent, évoluent, se complexifient ou se simplifient, se réalisent ou se détruisent, toujours au profit de quelque chose de nouveau<sup>53</sup>. Mais que soutient donc la puissance de l'essence si celle-ci n'est pas cause de l'existence et comment s'articule-t-elle à cet univers contrasté et dynamique ?

Le livre un ne serait y répondre. Dénouant le fil de l'éternité, le point de conversion se noue à la réalité *sub specie durationis*, c'est-à-dire à ce qui de l'éternité de l'action substantielle a nécessairement du suivre ; « mais pas toute, prévient Spinoza, seulement celles qui peuvent nous conduire comme par la main à la connaissance de l'Esprit humain et de sa suprême béatitude<sup>54</sup> ». Spinoza qui intervient directement dans l'ordre de la connaissance ? En plus d'être surprenante, cette intervention implique un changement de rapport dans l'ordre de la connaissance. Atteindre le point de conversion à partir duquel l'extraction hors de l'Être peut se réfléchir ne modifie donc pas seulement toute l'analytique de la puissance en son passage de l'expression à l'ex-pression ; elle articule également un passage de la conscience cherchant un Être (conscience apprenante), à une connaissance plus « proactive » où la conscience se donne une visée et qui, pour l'atteindre le plus sûrement<sup>55</sup> opère et sélectionne parmi les idées générées celles qui lui sont utiles et nécessaires<sup>56</sup>. Nous ferons donc de même et traiterons les livres II à V comme un groupe homogène dont les propositions et les idées sont livrés à nous afin que nous puissions, le plus sûrement, avancer.

Reprenant dès lors notre question nous trouvons sa réponse en *E.*, L. 3, Pr. VI : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » et, « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose<sup>57</sup> ». La démonstration de *E.*, L.3, Pr. VI établit en effet que les choses singulières « expriment de manière précise et déterminée la puissance de Dieu » et par suite « nulle chose n'a en soi rien qui puisse la détruire, autrement dit, qui supprime son existence ; mais au contraire, elle s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence, et par suite, autant qu'elle

<sup>52</sup> *E.*, L.2, Pr. X, dém.

<sup>53</sup> *Cfr.* A., MATHERON, *op. cit.*, pp. 93 – 94.

<sup>54</sup> *E.*, L.2, Préambule.

<sup>55</sup> Cette main tendue par Spinoza le suggère en tout cas. La sureté, dès lors opposé à la crainte renoue autant avec la dramatique du *TRE*, qu'elle rappelle la difficulté (entre urgence et patience) de la lecture de l'*Éthique*. *Cfr.* Chapitre I, §1, pp. 31 – 44.

<sup>56</sup> Cette conversion du régime épistémologique concerne directement le niveau pédagogique de notre lecture et doit, pour cette raison, être proprement réfléchi. Mais elle intervient malheureusement de façon trop impromptue pour être correctement métissé à un exposé en lui-même déjà, fort compliqué.

<sup>57</sup> *E.*, L.3, Pr. VII.

peut et qu'il est en elle, « elle s'efforce de persévérer dans son être<sup>58</sup> ». Liée à la persévérance de l'existence singulière, la puissance de l'essence est mobilisée activement au maintien de l'existence laquelle (et le terme « effort » en rend compte) s'inscrit dans un environnement d'interaction hostile à son maintien.

Mais si la persévérance du point de vue de l'existence établit la connivence de l'essence à l'existence elle établit sous un autre point de vue, la déférence de la Substance à l'essence expressive. L'essence singulière exprimée par la Substance est toujours contenue, mais l'essence comme ex-pressive établit une distance et maintient cette distance (persévère en elle) tant qu'elle est ex-pressive. Car les ressources mobilisées par l'existence quant à son maintien sont réellement les siens, c'est « autant qu'il est *en elle, elle s'efforce de persévérer* », c'est l'essence qui, réellement, est source de puissance, non la Substance.

Persévérer est l'action continue et constante de mode fini par lequel, sur un axe de profondeur, il se distingue de la Substance - l'Être étant effectivement en retrait de l'action expressive – et sur un axe horizontal, il se distingue latéralement des autres existants finis. La persévérance maintient ainsi une distance à l'Être et, conformément à chaque attribut contenant l'essence, la persévérance se maintient également comme une forme corporelle et mentale servant de principe de distinction latérale. Le corps est en effet « une manière qui exprime de manière précise et déterminé l'essence de Dieu en tant qu'on le considère comme chose étendue<sup>59</sup> ». De même l'esprit doit être une manière semblable, toutes choses étant équivalentes pour la Substance. Une essence singulière contenue en deux attributs n'est pas double, elle est exprimée par ces deux attributs. L'ex-pression singulière traduit dans l'Étendu un corps, ce corps et/ou dans la Pensée, un esprit, cet esprit.

Or, nous disions de la persévérance qu'elle maintient une « *forme corporelle* » ou mentale et non un corps ou un esprit<sup>60</sup>. L'un et l'autre sont en effet sujets à des nombreuses rencontres susceptibles de les modifier par quoi, ni le Corps, ni l'Esprit individuel ne sont fixes et figés dans la durée. Ils évoluent mais sans qu'il soit pour autant possible de dire de l'existence qu'elle est autre qu'elle était précédemment. L'existence n'ayant nul principe interne par lequel elle peut se détruire elle-même<sup>61</sup>, la persévérance n'est pas non plus le maintien d'un état locale sans quoi la personne que nous sommes à cet instant meure en cet autre instant. La « forme » doit dès lors être rapportée au principe par lequel tel ou tel chose est distincte d'une autre sans qu'elle soit distincte d'elle-même. Elle rappelle en ce sens la distinction formelle scotiste fondé par Spinoza en distinction réelle<sup>62</sup>. La réalité d'une chose singulière dépendant de son essence, la forme corrobore la distinction de l'essence au point de vue des attributs. Une fois existante, une fois ex-pressive, la figure qu'est l'essence se distingue au sein de chaque attribut comme étant tel rapport cinétique ou tel rapport cognitif.

---

<sup>58</sup> E., L.3, Pr. VI, dém.

<sup>59</sup> E., L.2, Def, I.

<sup>60</sup> Le concept de forme chez Spinoza voir OFRATH, Y., « Le concept de forme dans la philosophie de Spinoza », (in.) *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 139, n° 2(2014), pp. 147-173.

<sup>61</sup> E., L.3, Pr. IV : « Nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieur ».

<sup>62</sup> Sur ce point voir Chapitre II §2, p. 61 et DELEUZE, G., *op. cit.*, p. 56.

Le corps individuel est un ensemble très (infiniment) vaste de sous-ensembles d'éléments composites lesquels s'articulent entre eux sous des rapports de mouvement et de repos, de vitesses et de lenteurs précis<sup>63</sup>. Susceptible de varier et de changer, ces éléments s'articulent ou se renouvellent toujours sous ce même rapport qui définit la forme du Corps<sup>64</sup>. Tant que la forme est maintenue, l'existant existe comme Corps mais aussi (lorsqu'il s'agit d'un existant complexe comme l'individu humain), il pourra également persévérer comme Esprit.

Le Corps est la détermination primordiale à partir de laquelle l'essence singulière est ex-pressive (donc distincte) sous l'attribut Pensée. Non pas que le Corps ait une influence quelconque sur la Pensée. Comme nous le savons, il y a une stricte distinction entre l'un et l'autre attribut. Et ce même critère de distinction s'applique également pour le mode fini<sup>65</sup>. De plus, considéré sous l'un ou l'autre attribut, le mode fini reste cette même détermination spécifique : Corps et Esprit appréhende une seule et même chose<sup>66</sup> et tout ce qui suit de l'un, suit dans l'autre selon le même ordre et la même connexion<sup>67</sup>.

Pourtant<sup>68</sup>, l'ex-pressivité de l'Esprit va dépendre du Corps qui est l'objet primitif auquel l'Esprit, du moins ce qui constitue l'Esprit à savoir l'idée, va pouvoir se rapporter : « Le premier à constituer l'être actuel de l'Esprit humain n'est autre que l'idée d'une certaine chose singulière existant en acte<sup>69</sup> », cette chose singulière en acte étant le Corps<sup>70</sup>. L'idée constituante a pour cause la Substance non en tant qu'infini (ce qui ruinerait toute sortie hors de l'Être) mais en tant que la Substance, localisée en chaque point de mode infini médiat est considérée sous un certain rapport d'affection<sup>71</sup>. La structure de la démonstration est reprend celle rencontrée plus tôt de la proposition dix-huit du livre un. Or, l'enjeu derrière cette idée constitutive n'est pas qu'elle ait la Substance pour cause. Cela ferait redéployer notre vision sur l'expression continue. Le plus important est ceci que l'idée constitutive de l'Esprit est de part en part ex-pressive, en tant que son objet est le Corps. Pas n'importe lequel non plus, le sien. C'est « son Corps » en ce sens précis que la puissance de ce Corps et la puissance de cet Esprit, sont la puissance d'une seule et même chose<sup>72</sup>.

<sup>63</sup> DELEUZE, G., *op. cit.* pp. 183 – 196. Voir aussi « la petite physique » que sont le groupe de proposition entre E., L.2, Pr. XIII et E., L.,2, Pr. XIV.

<sup>64</sup> E., L.2, Lemme IV à VII de la petite physique.

<sup>65</sup> E, L.3, Pr. II : « Le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit déterminer le corps au mouvement, ni au repos, ni à quoi que ce soit d'autre (si ça existe) ».

<sup>66</sup> *Ibid.*, scolie: « [...] l'Esprit et le Corps, c'est une seule et même chose qui se conçoit sous l'attribut, tantôt de la Pensée, tantôt de l'Étendue ».

<sup>67</sup> E, L. 2, Pr. VII : « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses ».

<sup>68</sup> Nous reprenons ici l'argument de A., SUHAMY, « Le corps avant l'âme. Éthique II, proposition 13, scolie », (in.) *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, (dir.) Ch., JAQUET, P., SEVERAC & A., SUHAMY, Paris, Hermann, 2009, pp. 11 – 18.

<sup>69</sup> E, L.2, Pr. XI.

<sup>70</sup> E, L.2, Pr., XIII : « L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit, une manière de l'Étendue précise et existant en acte, et rien d'autre ».

<sup>71</sup> E., L.2, Pr. IX : « L'idée d'une chose singulière existant en acte a pour cause Dieu non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère affecté d'une autre idée de chose singulière existant en acte, idée dont également Dieu est cause en tant qu'il est affecté par une autre troisième, et ainsi à l'infini ».

<sup>72</sup> Pour le commentaire de E., L2, Pr. XI voir Chapitre III, § 2, p. 83 – 84.

La spécificité de l'idée constituante, en plus de ne pas être une idée produite par l'Esprit<sup>73</sup>, est d'être entièrement rivée à son objet qu'est le Corps. Aussi comprenons-nous mieux de la primarité du Corps par rapport à l'idée. Impliqué dans un environnement où il est constamment dans des rapports d'affections non seulement interne (par le très grand nombre de parties qui agissent les unes sur les autres) mais également externe ce dernier est constamment affecté et affectant. C'est de par ce dynamisme que l'actualité du Corps distingue la forme singulière le caractérisant. Or, l'idée est idée du Corps existant *en acte*, c'est-à-dire le Corps en tant qu'affectant et affecté<sup>74</sup>. Corrélativement et suivant le même ordre et enchaînement des affections, l'Esprit aura également une idée de l'affection corporelle et une idée du Corps l'affectant<sup>75</sup>.

En tout ceci, la puissance semble opérer comme un principe de conservation lequel est indirectement principe de distinction. Nous venons de le voir pour le Corps, la distinction est secondaire à la conservation de sa forme autrement dit : c'est parce qu'il conserve sa forme qu'il se distingue comme tel. Du point de vue de l'Esprit, la conservation semble entièrement orientée vers le maintien du rapport cognitif de l'idée constituant aux affections de son Corps. L'Esprit en ce sens « dépend » de l'actualité du Corps affecté. Toutefois, la conservation n'est pas le tout de la puissance ex-pressive. Ce que décrit Spinoza pour l'instant est l'état primesautier de l'existence finie, une situation de distinction minimale. Et à ce niveau minimal, la puissance est similaire mais non réductible à une force conservation. La puissance est en soutien de l'existence. Mais à cette activité de support, la puissance se déploie également dans des variations. Le scolie de la proposition treize précise en effet que « ce que nous avons montré jusqu'ici, ce ne sont que des communs qui n'appartiennent pas plus aux hommes qu'aux autres Individus, lesquels sont tous animés, même si c'est à des degrés divers<sup>76</sup> ». L'intervention de Spinoza se poursuit pour réorienter une nouvelle fois le chemin de la connaissance : « Et pourtant, nous ne pouvons pas nier non plus que les idées diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes, et que l'une l'emporte sur l'autre, et contient plus de réalité, pour autant que l'objet de l'une l'emporte sur l'objet de l'autre et contient plus de réalité<sup>77</sup> ». Spinoza recadre ici le

<sup>73</sup> À ce sujet, voir Chapitre III, § 2.

<sup>74</sup> Pour Suhamy, le Corps n'est pas dépendant des affections extérieures quant à son existence et nous le rejoignons sur ce point bien que le propos tenu ici semble laisser penser le contraire. Mais nous avons par contre des difficultés à suivre son analyse qui fait reposer sur l'existence du Corps sur un type d'auto-affection dont nulle trace n'est lisible dans l'*Éthique*. D'après Suhamy, le Corps existe en tant qu'il se « sent sentant être affecté » ce qui permet de défendre une « présence-à-soi » pour le Corps. L'idée d'une auto-affection corporelle est intéressante à ne pas en douter mais elle soulève une difficulté qui nous empêche de la reprendre et pour laquelle nous ne sommes actuellement pas en mesure de trouver une meilleure réponse que celui d'un rapport différentiel entre la puissance de conservation du Corps et la puissance transformationnelle des autres Corps. Quant à notre difficulté, elle part de la nécessité de principe de rapporter toutes choses de manière équivalente aux autres attributs ou affections des attributs (doctrine paralléliste substitué mais non réfuté ici dans un principe d'homéothétie interne). Ainsi si une auto-affectivité du Corps peut-être spéculer pour le Corps, il faut en faire de même pour l'idée constituante qui doit être présence-à-soi immédiate par auto-réflexivité ce qu'elle n'est pas. Le texte de l'*Éthique* ne semble pas facilement laisser passer cette idée quoique fort séduisante, voir même la réfute explicitement *E.*, Pr. XXIII : « L'Esprit ne se connaît pas lui-même, si ce n'est en tant qu'il perçoit les idées des affections du Corps ». Autrement dit, l'idée constituante n'est jamais transparente à elle-même, ce n'est pas une idée réflexive. Concernant la thèse de Suhamy voir A., SUHAMY, *op. cit.*, pp. 11 -18.

<sup>75</sup> *E.*, L.2, Pr. XVI : « L'idée d'une quelconque manière dont le Corps humain est affecté par les corps extérieurs enveloppe nécessairement la nature du Corps humain et ne même temps la nature du corps extérieur ».

<sup>76</sup> *E.*, L.2, Pr. XIII, scol.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

débat sur la puissance comme degré de réalité pour l'orienter vers son dynamisme ex-pressif, son activité de singularisation :

[...] et c'est pourquoi, pour déterminer en quoi l'Esprit humain diffère des autres, et en quoi il l'emporte sur les autres, il nous est nécessaire de connaître la nature de son objet [...]. Mais cette nature, je ne peux l'expliquer ici, et cela n'est pas nécessaire pour ce que je veux démontrer. Je dis pourtant, de manière générale, que plus un Corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et pâtir de plus de manières à la fois, plus son Esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul et moins il y a d'autres corps qui concourent avec lui pour agir, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte. Et c'est par là que nous pouvons connaître la supériorité d'un esprit sur les autres<sup>78</sup>.

À un premier niveau de l'existence, la singularisation individuelle est fortement empêchée, le mode fini étant avant tout soumis à un régime de passivité et de confusion<sup>79</sup>. Ces termes caractérisent l'état général d'un individu minimalement distinct et par conséquent, car peu ex-pressif, ontologiquement proche de l'ordre commun qu'est l'expression continue. Sous l'attribut Étendu la passivité est indicative d'une relative dépendance du Corps aux affections extérieures. L'Esprit en raison de la passivité du Corps, subit un même sort à titre d'idées confuses.

Mais passivité et confusion, du moins pour Spinoza, ne signifient ni apathie du Corps, ni débilité de l'Esprit. Pour rappel, la proposition neuf dit bien ceci : « L'esprit, en tant qu'il a des idées claires et distinctes que des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être et est conscient de ce sien effort<sup>80</sup> », et ce qui vaut pour l'Esprit vaut tout autant pour le Corps. Que le Corps soit d'abord et avant tout réactif suppose bien un niveau d'activité pour celui-ci et de même, quelque soit le degré de confusion d'une idée, celle-ci est toujours affirmative de quelque chose. Il y a donc en plus de la persévérance comme maintien d'une certaine quantité de puissance, une « pro-activité » qui va chercher à favoriser l'ex-pressivité de la puissance :

Cet effort [de persévérance], quand on le rapporte à l'Esprit seul, s'appelle Volonté ; mais quand on le rapporte à la fois à l'Esprit et au Corps, on le nomme Appétit, lequel n'est partant, rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de qui suivent nécessairement les actes qui servent à sa conservation ; et par suite l'homme est déterminé à les faire. Ensuite entre l'appétit et le désir il n'y a aucune différence sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leurs appétit et c'est pourquoi on peut le définir ainsi : *le Désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit*<sup>81</sup>.

Considérer sous son versant actif, l'*Appétit* ou le *Désir*, oriente l'activité du mode fini avec pour fin la conservation. Mais parallèlement à la conservation, l'ex-pression du *Désir* n'est pas satisfaite par le simple maintien d'une forme corporelle ou cognitive. Conservation rime avec singularisation précisément parce que ce qui est à conserver est quelque chose de singulier. C'est notre Corps et notre Esprit que nous cherchons à maintenir dans la singularité de leurs formes. Autrement dit, plus le mode est à même d'appéter ce qui activement le singularise, mieux il se conserve c'est-à-dire plus il est distinct latéralement en sa forme de la forme des

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *E.*, L.2, Pr. XXIV : « L'Esprit humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate des parties composant le Corps humain ».

<sup>80</sup> *E.*, L.3, Pr. IX.

<sup>81</sup> *E.*, L.3, Pr. IX, scolie.

autres choses enfin et surtout, plus il manifeste activement sa distance à l'Être. Là gît la vérité derrière cette persévérance nullement réductible à un simple « élan vitale » ou « pulsionnalité animale ». L'articulation entre conservation et singularisation est la pierre angulaire de la célèbre doctrine du *Conatus*. Et la spécificité du *Conatus* humain est d'être *Désir*.

Si l'ontologie spinoziste n'accorde aucune sorte de crédit à la thèse anthropocentrique, l'Homme n'étant pas, selon la formule consacré « un empire dans un empire », il est assuré que l'intérêt porté par Spinoza à cet étant autant que l'espérance qui le poussât lui-même à se décider, attestent d'une certaine exemplarité de l'Homme sur les autres modes<sup>82</sup>. Or, et eu égard au scolie affirmant une spécificité du mode humain, l'élucidation de l'anonymat ontologique dans ces différentes acceptions dépend derechef de l'élucidation de ce qui, chez l'Homme, fonde son exemplarité. Et tout de suite nous savons où celle-ci se situe. C'est parce qu'il est *Désir* que le *conatus* humain est apte à connaître ses idées et ses affections. Bien qu'en cet instant cette connaissance est confuse et inadéquate, elle est le nécessaire point de départ à une connaissance d'ordre supérieure. Une connaissance à même de mieux se comprendre et de mieux comprendre les choses qui nous affectent.

Une connaissance affirmant notre singularité, est dite adéquate<sup>83</sup>. Et comme précédemment montré, une connaissance inadéquate n'est pas une négation de notre singularité mais une modalité de la connaissance saisie partiellement sont rapports à l'ordre totale des choses. Pour le présenter autrement, cette connaissance est plus impliquée dans l'ordre totale qu'elle explique et qu'elle s'« explique » de cet ordre. Néanmoins, même inadéquate, toute connaissance affirme quelque chose de notre *manière*<sup>84</sup>. La différence réside dans la faible précision avec laquelle elle isole celle-ci. D'un trait, elle est moins ex-pressive sans pour autant cesser d'être expressive. Si l'ex-pressivité est à prendre comme le versant actif par lequel la puissance est dite augmenter, et l'expressivité son versant passif sous lequel la puissance reste semblable ou diminue, alors il suit que : toute ex-pressivité en tant qu'elle convient à la singularité de notre nature est *Joie*<sup>85</sup> ; et toute expressivité en tant qu'elle ne convient pas à la singularité de notre nature est *Tristesse*<sup>86</sup>.

De là nous voyons avec limpidité la relation symétrique entre connaissance et affirmations de soi. En effet, mieux nous connaissons, mieux nous serons à même de nous connaître adéquatement. L'enjeu de la singularisation et donc de la mise à distance de l'Anonymat, dépend du genre par lequel nous connaissons<sup>87</sup>. Lorsqu'elle se rapporte à nous,

<sup>82</sup> Le rapprochement entre l'exemplarité du mode humain et l'exemplarité du *Dasein* constituent l'enjeu transversal de l'imposant dialogue développé par J.,-M, VAYSSE.

<sup>83</sup> *E.*, L.2, Def. IV : « Par idée adéquate, j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en soi sans rapport à l'objet, a toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques de l'idée vraie ».

<sup>84</sup> *E.*, L.3, Pr. I : « Notre Esprit agit en certaines choses, et pâtit en d'autres, à savoir, en tant qu'il a des idées adéquates, en cela nécessairement il agit en certaines choses, et en tant qu'il a des idées inadéquates, en cela nécessairement il pâtit en certaines choses ».

<sup>85</sup> *E.*, L.3, Pr. XI, scol. : « Par *Joie* j'entendrai donc, dans la suite, *une passion par laquelle l'Esprit passe à une plus grande perfection* ».

<sup>86</sup> *E.*, L.3, Pr. XI, scol. : « Et par *Tristesse*, *une passion par laquelle il [l'Esprit] passe à une perfection moindre* ».

<sup>87</sup> Les trois genres de connaissance sont l'imagination, la raison et enfin la science intuitive. Nous reportons la l'étude connaissance du troisième genre (science intuitive) au chapitre IV et traiterons ensemble des deux première au paragraphe 2 du chapitre III. *E.*, L.2, Pr. XL, deuxième scolie.

ex-pressivement parlant, elle est comme nous l'avons dit, *Joie* ou augmentation de puissance. Mais si la connaissance explique le soi dans sa relation à une chose l'affectant, alors l'adéquation de la connaissance concerne autant le soi que la chose. Autrement dit, l'adéquation doit autant avoir une connaissance adéquate des autres choses afin de pouvoir différencier, dans cette relation, sa singularité et celle de la chose l'affectant. Ainsi, ce n'est que dans la mesure où le mode fait adéquatement la différence entre ce qui affirme la perfection de sa nature qu'il peut également établir ce qui adéquatement est la nature des autres choses et en quoi celles-ci participent à sa Joie. Or la connaissance joyeuse d'une chose extérieur à nous, c'est-à-dire « la Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » Spinoza la nomme : l'*Amour*<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> *E.*, L.3, Définition VI des Affects.

## §2. L'Amour « populaire »

Pourquoi aimons-nous des choses qui nous font du mal ? Cette question posée tout au début de notre étude trouvait une réponse dans cet actuel plan de vie où, spontanément, nous percevons les choses de nature corruptrice comme bonnes. À cette étape de la lecture, de nombreux éléments restaient encore inconnus par quoi les réponses formulées ne pouvaient au mieux qu'être provisoire. L'Amour tout d'abord n'était pas clairement défini par le *TRE*. Certes, le critère d'union y est un élément important mais, c'est le modèle sous lequel cette union est pensée qui nous manquait. Aussi, les traductions d'Appuhn et de Scala nous ont mis devant le difficile choix d'une lecture causale ou modale de l'Amour. Sous la première lecture, le désir d'union est l'effet de l'objet sur nous. L'Amour s'inscrit alors pleinement dans la logique d'une passion où la visée est de faire corps avec la chose. La seconde lecture au contraire place l'Amour en-dehors du jeu passionnel pour définir une activité. L'union pour la chose n'est plus le résultat de l'action d'une chose sur nous exercée, mais une manière d'être de l'individu, une activité où la nature de l'objet est déterminante à notre malheur ou à notre bonheur.

Pressée par une polynée cherchant le changement du plan de vie, le mouvement réflexif ne s'appesanti pas sur l'identification de l'Amour pour plutôt, se concentrer sur l'objet auquel s'attacher par Amour. À cette fin, Spinoza nous enjoignit d'identifier un Être afin d'ordonner selon les nécessités de la raison, l'actuel plan de vie. Ce fut là la tâche du livre I de l'*Éthique* où l'apprentissage nous amena à conclure de l'Anonymat pour l'Être. L'identification d'un objet d'Amour satisfaisant à la transformation de notre plan de vie et la sortie hors de l'anonymat ontologique se trouvèrent ainsi noués l'un à l'autre dans leurs mutuelles dépendances à l'ex-pressivité du mode fini. À la croisée de deux infinis (intensif et extensif), le mode fini nous est apparu comme le point de conversion où la proximité à l'Être, selon l'expression continue que sont les modes infinis, devint distance à l'Être. La continuité expressive fit ainsi place à une discontinuité de l'expression sans pour autant sevrer tout lien avec la puissance de l'Être.

Parvenu à l'identification de l'étant comme une forme à la fois corporelle et mentale, nous virent comment la spécificité du mode fini mobilise expressivement son essence. L'existence dont la forme n'est pas celle d'une substance dépend de son essence non comme cause efficiente mais, comme cause de sa persévérance dans l'exister. Loin d'être une simple conservation statique d'un état, l'existant est plus ou moins expressif de son essence. Le « ce qui » de l'essence est exprimé dans la durée étant l'existence elle-même. À même l'existence, la présence de l'essence s'atteste et s'affirme comme notre puissance. Et, parce que l'essence est un degré de perfection spécifique dans l'Être, elle est de ce fait une partie de la puissance de l'Être. Tant qu'elle existe comme comprise dans l'Être, l'essence est pleinement exprimée et la puissance de l'essence est affirmative de la puissance de l'Être. Mais lorsque l'essence se trouve modalement extériorisée par l'existence, l'essence est ex-pressive de cet existant, et la puissance de l'essence traduit dans la durée le conatus de l'existant.

Vivant dans un environnement extrêmement dynamique et versatile, l'existence est constamment en interaction avec d'autres choses. Selon les rencontres, la puissance de l'existence est favorisée autrement dit, elle s'ex-prime. Quand la puissance est défavorisée, elle

diminue. Mais cette diminution n'est pas à concevoir comme une négation de puissance, puisque le mode est toujours expressif. Seulement cette expressivité ni ne l'ex-prime, ni donc la distingue. L'implication est double. L'ex-pressivité manifeste d'une part la distanciation de l'existant à l'Être ; sa spécificité au sein de l'infini continuellement expressif comme étant ce degré de perfection-ci, résistante à toute absorption dans l'Anonymat. Simultanément à cette distanciation, l'ex-pressivité distingue pareillement l'essence des autres essences modales. La forme de ce Corps et de cet Esprit ne sont la forme d'aucun autre Corps ou Esprit. En résumé, selon la ligne expressive continue, le mode fini est une manière. Sous la ligne discontinue, l'ex-pressivité distingue la spécificité essentielle du mode comme étant « cette manière ». Et c'est afin de favoriser cette ex-pressivité que Spinoza intervint, afin d'orienter le cheminement géométrique vers la connaissance de l'Esprit et de la suprême béatitude. L'idée est de passer de l'indéfini à la pleine affirmation de *cette* manière comme étant *nôtre* manière.

La métaphorique main de Spinoza nous est tendue au moment même où il s'agit d'investiguer les capacités actuelles de notre Esprit, au moment même où nous rejoignons le plan de vie dans laquelle l'existence fini est immédiatement installée. À vrai dire, le mouvement dialogique du livre deux avance progressivement vers l'étude des caractéristiques de notre Esprit. Spinoza prend le temps de dix propositions pour définitivement quitter la Substance et ses modes infinis. Celles-ci permettent d'articuler le rapport de conversion de la puissance infinie, (spécialement considéré sous l'attribut Pensée) au mode fini. Le mouvement hors de l'éternité s'accomplit proposition neuf et dix. C'est donc avec la proposition onze que nous arrivons à l'existence fini où Spinoza nous dit cette chose étonnante : « Le premier à constituer l'être actuel de l'Esprit humain n'est autre que l'idée d'une certaine chose singulière existant en acte <sup>89</sup> ».

Nous avons précédemment survolé cette proposition et sa démonstration et souhaitons à présent prendre le temps de l'étudier de plus près. Elle révèle en effet un élément particulier non plus seulement de l'ontologie mais de l'anthropologie de Spinoza à savoir que : « l'idée constitutive de l'Esprit est une partie de l'intellect infini de Dieu<sup>90</sup> ». Considéré depuis le mode infini médiat, nous l'avons vue, la position de l'Être est localisée à tous les niveaux de son expression. Mais considéré du point de vue de la finitude, la position de l'Être est localisée au niveau de cette idée constitutive. Jusque-là, rien de bien nouveau par rapport au précédent traitement. L'élément que nous souhaitons à présent avancé est que cette idée primitive, constitue un point aveugle pour le mode fini lui-même. Cette idée, en effet, nous ne l'avons pas, et nous sommes dans l'incapacité de pouvoir faire retour sur elle.

Et pour cause, car cette idée est une « partie l'intellect infini<sup>91</sup> » autrement dit, il s'agit là de notre essence expliqué dans l'attribut Pensée. Considéré depuis le mode infini médiat, la Substance à une idée de notre essence, celle-là même qui est constitutive de notre Esprit sous la durée. Mais la Substance a, aussi, des idées de toutes les autres essences singulières or, c'est parce que la Substance embrasse ainsi tous les points de vue en même temps que toute idée de l'intellect infini sont adéquates. « Adéquate », c'est-à-dire que l'idée saisit toutes les propriétés

---

<sup>89</sup> E. L2., Pr. XI.

<sup>90</sup> E. L2., Pr. XI, Cor.

<sup>91</sup> E. L2., Pr. XI, Cor.

de la réalité de la chose. Mais l'Esprit humain lui n'embrasse qu'un seul point de vue. L'idée constitutive est rivée à son objet qu'est le Corps existant en acte. Elle ne saisit par conséquent que la présence de ce Corps et ses affections. Cependant et de la même manière que l'idée primitive n'est pas transparente à nous, le Corps aussi est une chose quelque peu énigmatique. Or cette énigmatique présence à soi, nous l'avons déjà rencontré plus tôt comme cet Autre en nous.

Si l'origine de l'altérité se trouve délivrer de son énigme, l'identification de cette Autre n'en demeure pas moins une abstraction vide. En effet, même en sachant que cet Autre est notre essence expressive, sa présence et son action demeurent toutefois encore mystérieuse. La découverte de l'Autre en nous constitue à partir du livre deux un nouvel enjeu du projet spinozien lequel s'articule également avec les précédentes thématiques développer jusqu'à maintenant. Car en effet, en passant de la continuité expressive à la discontinuité ex-pressive il s'est avéré que le processus de distanciation à l'Être, s'il est permis de parler de distanciation, a partie liée avec la découverte d'un nouveau plan de vie. Ainsi, le devenir ex-pressif revient à connaître notre perfection propre c'est-à-dire : connaître la singularité de notre essence. Ce projet est particulièrement difficile puisque l'idée constitutive n'étant pas une idée que nous avons, nous sommes pour le dire ainsi ignorant de nous-mêmes. L'intrication entre le niveau didactique de l'apprentissage et le niveau éthico-thérapeutique du contenu doctrinal s'en trouve encore plus renforcé. Puisqu'il s'agit de se connaître et parce que l'altérité s'atteste à même la lettre du texte, l'*Éthique* permet d'exporter l'altérité de sorte à rendre possible son intellection.

Prenons alors la mesure de cette ignorance afin de comprendre l'amplitude et la difficulté de la tâche. Tout d'abord, l'idée constitutive nous dit Spinoza, n'est pas simple « mais composée d'un très grand nombre d'idées<sup>92</sup> ». Cela signifie que la connaissance de soi n'est pas une simple connaissance d'objet. Notre essence, au niveau de l'Esprit n'est pas une chose simple et clairement délimité puisqu'elle est ex-pressive à la croisée de deux infinis. D'un côté, notre essence est cette idée qui est l'être formel de notre Esprit. Celle-ci est déjà et en son genre un infini en tant qu'elle est un degré de perfection de l'infini absolu qu'est l'Être. L'idée constitutive est donc le pendant dans l'Esprit de l'infini intensif, ce degré de réalité cognitif. Or ce degré infini est aussi l'indéfini d'idées que ce degré infini contient et peut exprimer. Toute chose par ailleurs égale pour le Corps.

Mais l'ignorance de soi se répercute à d'autres niveaux de l'existence finie. Non seulement les idées que nous avons de notre Corps sont inadéquates, mais les idées de nos affections et des choses qui nous affectes le sont également. Étant déterminé du dehors, Spinoza nous explique en effet que nous percevons les choses « à partir de l'ordre commun de la nature<sup>93</sup> », donc seulement cette abstraction partielle d'une partie. Autrement dit, nous saisissons mal la spécificité causale et/ou modale de ces choses et comprenons mal comment

---

<sup>92</sup> *E.*, L.2, Pr. XVI.

<sup>93</sup> *E.*, L.2, Pr. XXIX, scol. La distinction entre expression et ex-pression se trouve un peu mieux justifié par cette différence où « être déterminé du dehors » implique l'observation des choses indistinctement précisément par ce qu'elles sont prises dans sa continuité, alors que « être déterminé du dedans » revient à saisir par la discontinuité, c'est-à-dire la spécificité de nombreuses choses, considérée en même temps.

elles s'articulent à nous. Tous ce que nous parvenons à identifier, et cela avec autant de confusion, est l'intensité favorable ou défavorable avec laquelle cette chose nous affecte.

Pour résumé, l'extirpation de l'Anonymat ne vas pas sans une ignorance profonde de soi. En effet, n'étant plus com-pris dans l'expression de la Substance, nous sommes installées de plein pieds dans le trouble de notre origine. « Qui sommes-nous ? » majestueuse question de la philosophie s'adresse, au carrefour de l'ontologie et de l'anthropologie de Spinoza, à cette Autre en nous.

La résolution de ce trouble, l'apaisement de sa tension problématique va entièrement dépendre de la connaissance et de nos affections. La conjonction des deux se justifie par l'unité du Corps et de l'Esprit dont la puissance est conjointe. « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses » nous dit *E.*, L.2, Pr. VII. Ainsi, même si l'Esprit ne peut influencer le Corps en aucune façon, ni le Corps l'Esprit<sup>94</sup>, les deux sont néanmoins reliés en sorte que toute les idées favorisant notre ex-pressivité auront un corollaire similaire dans le Corps à titre d'une affection positive. De ce fait, nous pouvons également comprendre que l'Autre en nous est actif. Puisqu'il s'agit de notre essence et que celle-ci est un degré de puissance ou de réalité, celle-ci s'exprime dans la durée. La grande majorité de nos idées et de nos affections, bonnes ou mauvaises, sont toutes spécifique à nous. Quelques soit l'affection, même si celle-ci est une passion inadéquate, notre puissance est à un degré ou à un autre ex-primée<sup>95</sup>. Et toute ex-expression est une augmentation de notre puissance c'est-à-dire une affirmation de soi ou si l'on veut, une mise en lumière de soi au sein de la totalité déterminée. La connaissance et l'affection peuvent dès lors être rassemblées dans les critères de l'action et de la passion. Agir, signifie que notre Corps exprime sa puissance et que l'Esprit se sait être la cause de cette action de façon telle qu'il n'a nul besoin de faire appel à d'autres causes pour savoir que cet effet est son fait, son action. En ce sens, nous nous affirmons dans l'ordre totale d'un enchaînement causal infiniment vaste. Puisque l'action est affirmative de notre essence, notre ex-pression nous distingue et de l'Être et des autres modes, et agissant de la sorte, nous saisissons la spécificité de notre essence par rapport aux autres existants modaux.

Ainsi nous ne pouvons ne pas être actif, c'est-à-dire chercher à augmenter notre puissance, à devenir plus expressif. Et le dynamisme trouve sa source en cet Autre en nous dont la présence continue, et ce tout le temps que dure notre existence, est notre *conatus*. L'activité du *conatus* étant tout entièrement tourné vers l'affirmation de soi ; il est naturellement conduit à *Appéter* c'est-à-dire à chercher ce qui favorise sa puissance. Toutefois l'Homme, ayant l'idée de ce qu'il poursuit, son *conatus* n'est pas appétit mais *Désir*. Vivre sous la durée, c'est faire à chaque instant l'épreuve de notre puissance et de ses variations. Mais, notre *Désir* ainsi tournée vers son expressivité, ignore néanmoins le *quid* de cette expression. Ce qu'est notre *Désir* et ce qu'il poursuit sont, à l'instar du Corps et de l'Esprit ; énigmatique. Cela est tout à fait logique entendu que notre *Désir* est notre Autre qui, au seul niveau du Corps est *Appétit* et, *Volonté* au

<sup>94</sup> *E.*, L.2, Pr. II : « Le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit déterminer le Corps au mouvement, ni au repos, ni à quoi que ce soit d'autre (si ça existe) ».

<sup>95</sup> « La passivité n'est pas la réceptivité pure mais la modalité de la productivité à l'effectivité », P., SEVERAC, « De la multiplicité simultanée à l'autonomie singulière : l'activité du corps et de l'esprit », (in.) *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, dir. Ch. JAQUET, Paris, Hermann, 2009, pp. 19 – 25.

seul niveau de l'Esprit. Nous venons de le voir, uniquement et partiellement conscient de ce qui nous affecte, nous ignorons semblablement ce que notre *Désir* actuellement poursuit. La question du quoi le *Désir* est en recherche et du qui ou quoi est notre *Désir* sont une seule et même question ouverte au sein de notre existence.

En résumé, même si dans la durée nous déployons une certaine quantité de puissance par quoi nous rompons avec l'Anonymat, notre situation originare « d'être-au-monde » s'inscrit dans un trouble originare qui se comprend à trois niveaux : nous ignorons qui nous sommes, nous ignorons ce que peut notre Corps, et nous ignorons ce qu'actuellement nous désirons<sup>96</sup>. Nous sommes ici en proie à un trouble existentiel important, au sens où nous sommes à nous-même notre propre question. Or, cet « être-en-question » ne se pose pas autrement dit, nous sommes comme une question qui est comme dans l'oubli de la question. Mais le soi pourtant, se situe dans la quotidienneté de l'existence où il se trouve néanmoins et perpétuellement harcelé par des *réponses* fragmentaires et fragmentées. En effet, les affections subis par l'existence oriente déjà l'action de sa vie ordinaire, dirigé par elles sans savoir vers où, ni vers quoi. Décrit en ces termes, le rapprochement de Spinoza à la pensée de Heidegger se fait séduisante tentation. Pouvons-nous parler de la vie modale comme une vie inauthentique<sup>97</sup> ?

Tournant autour de soi comme autour d'un trou que l'Esprit ne peut ni recouvrer, ni découvrir dans l'état actuel de ses capacités, le trouble originare s'accorde plutôt bien avec l'existential inauthentique du maître de Fribourg. Mais la similitude du *conatus* au *Dasein* n'est pas totale car il n'en va pas pour le *conatus* de son existence comme s'il en allait de l'Être lui-même. Comme nous l'avons vue, l'expressivité du *conatus* est sortie hors de l'Anonymat ontologique et ouverture vers un au-delà de l'Être. Un sens, une épiphanie de la divinité donnée expressivement hors de tout signe. Le *Désir* est donc le nœud où le soi et l'au-delà ou l'autrement peuvent être mis en relation. Il en va du donc plutôt du *conatus* comme de cet Autre. L'intervention de Spinoza à même le texte est l'acte préparatoire à cette articulation du soi à l'Autre. Asseoir la connaissance de soi sous le double niveau de l'indéfini de nos aptitudes et l'infini de notre singularité essentielle est la condition de possibilité de l'épiphanie.

L'inauthentique heideggérienne est de ce fait impropre pour qualifier exactement le trouble originare. Rapporté à la discontinuité expressive, le couple dialogique de l'essence et de l'existence n'est plus réfléchi dans son rapport à l'Être. Ce faisant, le cheminement philosophique parcouru jusqu'ici a surtout permis d'identifier tous les termes d'une problématique non seulement ontologique mais aussi éthique. Et une éthique fondamentale au sens où, comme nous pouvons déjà le pressentir, le couple dialogique va être mis en relation avec une nouvelle unité - en l'espèce du Bien souverain dont le *TRE* nous faisait déjà part - laquelle supplantera le caractère fondamental de l'Être.

---

<sup>96</sup> *E.*, L.2, Pr. XXVII à XXIX.

<sup>97</sup> « L'ignorant, en effet, outre que les causes extérieures l'agitent de bien des manières et que jamais il ne possède la vraie satisfaction de l'âme, vit en outre presque inconscient de soi, de Dieu et des choses, et dès qu'il cesse de pâtir, aussitôt il cesse aussi d'être ». *E.*, L.5, Pr. XLII, scol.

En tout ceci, la résolution du problème ontologique n'équivaut pas un retour à l'origine. C'est bien plutôt ce retour qui pose problème. Puisque l'adéquation de nos idées constitue une distanciation et une distinction, l'inadéquation est le propre d'une connaissance qui se confond dans « l'ordre commun de la nature<sup>98</sup> ». Autrement dit, c'est une connaissance qui s'extirpe de l'Anonymat, qui conjure l'expressivité continue de l'Être pour la discontinuité de l'existence.

Pour l'existant vivant sous l'actuel plan de vie, les connaissances sont d'abord de ce genre. Elles sont imaginaires et par là, Spinoza entend montrer comment notre originaire dépendance aux choses ne va pas sans la perception de ces choses. Celles-ci forment un premier stock d'idées. Seulement ces idées proviennent d'affections subies et conséquemment, la promiscuité affective ne donne pas, pour le dire ainsi, une image nette de la chose. En effet, c'est dans un rapport affectif que la chose nous est perceptible aussi, l'idée ne saisira que cela. La perception imaginaire dépend entièrement de l'impression affective. Trop proche, le soi et la chose sont confondues ensembles, réduit au seul contenu affectif. Ainsi, une chose qui fortuitement nous affecte positivement, l'Esprit aura cette affection positive en idée sans que, pour autant, la chose soit cause efficiente de cette affection. Autrement dit, nous ne savons pas si nous convenons à elle, pas plus sommes-nous informés sur comment cette chose convient avec nous. Toute perception imaginaire réduit la connaissance de choses au soi affecté. Il est vrai, les idées de nos affections permettent d'éclairer quelque peu l'*indéfini* qu'est notre aptitude à penser. Or, sans la connaissance de l'infini intensif, sans savoir de quelle figure, de quelle manière de la perfection cette affection est affirmative, ces affections ne peuvent nous apparaître que comme « des conséquences sans prémisses<sup>99</sup> ». De même, sans savoir ce qu'est cette chose, sans comprendre en quoi elle est causalement déterminée à agir ainsi sur nous, ni comment et en quel sens nous convenons avec cette chose, nous restons dépendant de l'affect. Nous existons sous un régime de passivité, un régime passionnel.

Cette incapacité d'établir ce qui est affirmatif de notre essence et ce qui ne l'est pas est inévitablement liée à l'ignorance originaire. Mais nous voyons aussi l'importante articulation de l'affirmation de soi à la connaissance adéquate de la chose. Dès lors, la difficulté derrière l'inadéquation est celle nous situe dans l'action expressive de la Substance, « nous percevons depuis l'ordre commun de la Nature », nous dit Spinoza, par quoi nous ne sommes pas expressif. Autrement dit, l'identification du soi se situe dans la dépendance de l'Être. Le problème de l'origine ce pose au niveau de cette dépendance. Dépasser ce rapport et ainsi résoudre le problème de l'origine nécessite d'établir l'Être dans sa différence avec l'existence. Or, « partir d'un Être » – impératif de l'ordre dû, exigence de la raison elle-même – fut l'effort du premier livre de l'*Éthique*. De ce fait, connaître adéquatement ne signifie pas rapporter toutes choses à l'Être, ni non plus rapporter toutes choses à soi mais : identifier notre puissance propre comme différente de l'Être et corrélativement, identifier la puissance de la chose comme différente de l'Être et de nous. Apprendre à connaître la singularité de notre essence et dans le même temps, apprendre à connaître les choses dans leur singularité, est l'unique manière par laquelle nous pouvons sortir de la passivité et de la passion. Or, connaître la singularité de notre essence signifie *ipso facto* connaître l'étendue de notre puissance et corrélativement à cela, l'affirmation

---

<sup>98</sup> E. L.2, Pr. XXIX.

<sup>99</sup> E., L.2, Pr. XXVII, dem.

de la puissance va de pair avec son augmentation, c'est-à-dire avec sa capacité à agir. Or agir, pour Spinoza, implique nécessairement d'être affecté de *Joie*.

Toutes nos joies ne sont pour autant pas le fruit d'une action de notre part. Comme nous l'avons vue, il y a des augmentations de puissance qui résulte d'une rencontre fortuite. Il existe donc des passions joyeuses, des augmentations partielles et inadéquates de notre puissance. En cette relative augmentation, il y a aussi diminution ou stasisme de notre puissance. Or cela est caractéristique du plan de vie originaire. Souvenons-nous en effet des observations faites par Spinoza lors du *TRE* quant aux joies ordinaires et la poursuite de biens spontanément jugés comme bon. Leurs utilités n'allaient pas sans un coût et le bonheur qu'ils nous procurent ne nous extirpent pas d'une « ambiance » malheureuse. Ce ne sont donc pas les affections tristes et joyeuses qui sont opposées, c'est la connaissance inadéquate qui s'oppose à la connaissance adéquate, la passivité et l'action.

Mis en lien avec l'inadéquation et la passion, le trouble originaire est éprouvé par l'existence comme *Mélancolie*. Passion triste, elle affecte la totalité de l'individu. Et, dans la mesure où notre savoir est d'abord imaginaire et pour cela source de fausseté et d'inadéquation, l'affection prédominante du trouble originaire est ontologiquement fondée. La *Mélancolie* est existentielle.

Spinoza, il est vrai ne vas pas aussi loin dans la symptomatologie existentielle. La *Mélancolie* reste pour lui une passion et n'a d'application que dans son anthropologie. Il n'empêche toutefois que les modalités existentielles lié à cette passion correspondent à une conduite de l'existence *ex suo ingenio*. L'*ingenio* traduit ici notre spécificité affective, notre « caractère » et notre « constitution physique » et les états que ceux-ci peuvent avoir. Mais la vie *ex suo ingenio* caractérise quant à elle un régime de passivité marqué par la passion et l'inconstance. Son application dans le texte vise plus directement la *vulgus* [le vulgaire] qui *juge d'après la disposition de son cerveau*<sup>100</sup>, c'est-à-dire qu'elle imagine plus qu'elle ne connaît. De ce fait, l'inconstance s'explique par la dépendance du vulgaire à ses affections et images qu'il se fait de ses affections, lesquelles peuvent varier selon l'occasion<sup>101</sup>. Ce n'est pas la spécificité de l'*ingenio* qui est remise en cause par Spinoza, mais la connaissance inadéquate par laquelle cette spécificité est comprise. Les choses sont connues, jugées d'après la manière par laquelle elles nous affectent. Toutes choses se trouve dès lors ramené à soi, ramené à cette spécificité vaguement comprise par quoi, la vie *ex suo ingenio* est inévitablement un égoïsme

---

<sup>100</sup> « Car tout le monde a à la bouche : autant de têtes, autant d'avis ; chacun abonde dans son sens ; il n'est pas moins de différence entre cerveaux qu'entre palais : sentences qui montrent assez que les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau, et imaginent les choses plutôt qu'ils ne les comprennent », *E.*, L.1, Appendice (Pautrat), p. 93.

<sup>101</sup> *E.*, L.3, Pr. LI : « Des hommes différents peuvent être affectés par un seul et même objet de manière différente, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de manière différente à des moments différents » et *E.*, L.4, Pr. XXXIII : « Les hommes peuvent discorder en nature en tant qu'ils sont en proie aux affects qui sont des passions, et, en cela aussi, un seul et même homme est changeant et inconstant ».

naturelle<sup>102</sup>. Le « naturel » de cet égoïsme n'est pas un jugement de nature mais le constat d'une inévitable conséquence, celle de notre dépendance affective.

C'est là, la contrepartie à la discontinuité expressive. En quittant l'Anonymat nous nous trouvons, dans le trouble de l'origine, être à charge de notre propre existence. Nous dépendons de nos ressources affectives quant à la persévérance dans notre être. Or, puisque notre situation est telle que le *quid* qu'est notre *Désir* nous échappe, il s'ensuit que l'identification de soi est déplacée vers l'identification des affections d'objets. Par-là se comprend comment il ce fait que spontanément, nous sommes entraînés à confondre ce que nous sommes avec ce que nous voulons. Le consumérisme expansif en est l'inévitable conséquence. Comme nous l'a expliqué le *TRE*, cette situation porte avec laquelle nombres de conséquence fâcheuses. La vie *ex suo ingenio* est alors explicite d'une insécurité dans laquelle nous nous trouvons. L'absolue tristesse, la *Mélancolie* existentielle, nous met ainsi en face de la nécessité de recourir à des choses pour persévérer et nous maintenir dans l'existence. En cela, l'*Éthique* garde intacte les lignes de forces du *TRE* et de son prologue.

L'enjeu derrière notre devenir actif ne concerne donc pas simplement notre *Désir* et son augmentation de puissance. Bien que toute l'anthropologie spinozienne s'y concentre, un enjeu tout aussi fondamental réside dans notre relation aux choses où il est question de maximiser notre *convenance* avec elle. Notre Corps comme notre Esprit conviennent en certaine chose, d'une certaine manière avec certaine chose. Tout le but est de savoir ce qu'ils peuvent faire, ce que nous pouvons faire autrement dit, en quoi convenons-nous en nous-même et avec ces autres choses. À l'instar des affections, la convenance aux choses influe semblablement sur notre puissance. Aller vers la joie, fuir la tristesse implique d'entretenir des commerces joyeux, de favoriser la concorde et d'éviter les sentiments haineux, lis des relations belliqueuses. Et pour la joie comme pour l'*Amour*, la connaissance adéquate de la nature de la chose est déterminante à l'augmentation de puissance.

Contrairement au *C.T.*, l'*Éthique* ne fait pas de classification des objets selon leurs natures fortifiantes<sup>103</sup>. L'exclusion unilatérale des objets périssables et l'insistance de s'unir à des choses éternelles par soi ou par leurs causes est incompatible avec une pensée devenue extrêmement prudente à l'égard de classification générique et/ou normative<sup>104</sup>. Néanmoins, Spinoza préserve l'idée que la nature de l'objet nous fortifie. Se lier à un objet implique de laisser la nature de cet objet se combiner avec nous donc aussi, de s'exposer à la puissance de l'objet. Aussi est-ce pour cette raison que Spinoza recommande de ne pas s'attacher à des choses périssables puisque leurs natures nous corrompent et nous

---

<sup>102</sup> *E.*, L.3, Pr. XXXI, Cor. : « [...] chacun s'efforce autant qu'il peut de faire que chacun aime ce qu'il aime lui-même et ait aussi en haine ce que lui-même hait ». Mais aussi *E.*, L.3, Pr. XXXI, scol : « Cet effort pour faire que chacun approuve ce que soi-même on aime ou a en haine est en vérité l'*Ambition* ; et par suite nous voyons que chacun aspire par nature à ce que les autres vivent selon son propre tempérament, et tous y aspirant de pair, ils se font obstacle de pair, et tous voulant être loués autrement dit aimés de tous, ils se haïssent les uns les autres ».

<sup>103</sup> *C.T.*, II, Ch. V, § 6.

<sup>104</sup> Parce qu'elles identifient une propriété réelle commune à un genre, les notions communes ne font pas partie de ces qualifications vagues. Bien qu'elles soient vraies, le caractère générique ne leurs permet pas d'être parfaitement adéquate. Aussi, même si la connaissance par notions communes permet selon le niveau d'adéquation de cette connaissance de seconder la puissance, cette augmentation n'est pas totale.

empoisonnent<sup>105</sup>. Seulement les notions de fortification et de pouvoir<sup>106</sup>, toutes deux cardinales pour le chapitre V du *C.T.*, sont entièrement intégrées par l'*Éthique* dans le seul concept de puissance. La « qualité de nature » substitué au concept de puissance, permet à Spinoza d'infléchir et de complexifier le propos de *C.T.* vers un réalisme fondé sur la puissance et les combinaisons/variations de celle-ci.

Dans une touchante lettre adressée à Pierre Balling et datée de 1664 (rappelons que l'*Éthique* fut rédigée entre 1661 et 1675) nous informons sur une participation entre les essences tel que deux individus ensemble « forment un même un être<sup>107</sup> ». Cette unification de deux êtres n'est pas totale, elle dépend de nouveau de la connaissance qui dans le cas de la Lettre à Balling fait appel à l'« essence idéale » c'est-à-dire, une conception adéquate de l'essence éternelle de la chose<sup>108</sup>. L'adéquation est telle que les puissances se combinent et agissent ensemble comme *si elles étaient mue par un même Esprit ou Âme*<sup>109</sup>. Si pareille adéquation dépend d'individus agissant sous la conduite de la raison<sup>110</sup>, la composition elle-même s'explique par la proximité de nature soit donc, la proximité d'essence. Spinoza fait l'économie de la notion d'espèce par quoi, l'idée d'une « nature humaine » est à supplanter par la notion de « genre » présentée en *E. L.1, Def II*<sup>111</sup>. Or cette notion n'a de sens qu'à l'intérieur du système complexe du mode infini médiateur, il nous faut donc refaire un bref pas en arrière pour mieux saisir sa fonction au sujet des articulations de la puissance.

Le système continu des essences, souvenons-nous, se présente sous une forme fractale au sens d'une répétition continue d'un même rapport de production à des échelles de degrés différents. Pour simplifier un propos déjà en lui-même particulièrement difficile, contentons-nous de rappeler que le mode infini médiateur est une expression continue de degré d'intensité de puissance ou réalité. Dans cette continuité infinie, il est possible de distinguer formellement des degrés d'intensité en raison de leur infini proximité. L'éloignement infini entre degrés de puissance ne permet pas, quant à elle, de formellement distinguer ces essences dans un genre bien que la série soit continue. En d'autres mots, la convenance de nature, laquelle dans le *C.T.* nécessitait une « classification » s'établit dans l'*Éthique* par la proximité de puissance que résume le concept de genre. À cela, nous avons également ajouté que chaque essence est un degré défini. Tout comme le mode infini médiateur est la figure de l'univers totale, l'essence aussi peut se comprendre comme une figure qui définit sous l'un et l'autre attribut, une aptitude ou proportion cognitive et cinétique. Un Esprit et un Corps en somme. Donc, eu égard à la

<sup>105</sup> *C.T.*, II, Ch. V, § 7.

<sup>106</sup> *C.T.*, II, Ch. V, § 8. À ce sujet, voir aussi S., ANSALDI, « Un nouvel art d'aimer. Descartes, Léon l'Hébreu et Spinoza », (in.) *Spinoza, Philosophe de l'amour*, « dir. » Ch., JAQUET, P., SÉVÉRAC, & A., SUHAMY, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2005, pp.23 – 40.

<sup>107</sup> Lettre XVII de Spinoza à Balling, Voorburg, 20 juillet 1664, (in.) SPINOZA, *Lettres*, (trad. Ch. APPUHN), GF Flammarion, pp. 175 - 177.

<sup>108</sup> « Toute chose naturelle peut être conçue adéquatément, qu'elle existe ou n'existe pas. Toutefois le principe en vertu duquel les choses naturelles existent et persévèrent dans leur existence, ne peut se conclure de leur définition, car leur essence idéale reste après qu'elles ont commencé d'exister, la même qu'avant qu'elles existassent », SPINOZA, *Traité Politique*, (trad.) APPUHN, Ch., "coll." Œuvres Complètes, n° 4, Paris, GF, 1966., p.15. À ce sujet, voir également SÉVÉRAC, P., « Chapitre II. Union imaginative et union intellectuelle », (in.) *Spinoza. Union et Désunion*, « coll. » Bibliothèque des philosophies, Paris, Vrin, 2011, pp. 205 – 209.

<sup>109</sup> *Cfr.*, *T.P.*, où la formule « *una veluti mente* » se retrouve à de nombreux endroits du traité.

<sup>110</sup> *E.*, L.4, Pr. XVIII, scol.

<sup>111</sup> Voir à ce sujet le Chapitre II, § 2.

proximité infinie, la figure définie par deux essences sont singulières mais aussi, similaire. Plus spécifiquement dit : à la proximité de puissance s'ajoute la ressemblance mentale et physique. Toute deux justifient l'usage l'emploi d'une « nature humaine » et permettent d'expliquer, des modalités variées dans les compositions de la puissance. La proximité, articulée à une notion de compatibilité, enrichit la position réaliste de Spinoza à présent doté des outils nécessaires à l'explication de la complexité des relations entre individus notamment et en particulier, le couple et la sexualité. La *libido procreandi*, soit la « Lubricité de procréer » est une application empirique de la démonstration établissant la discordance/concordance affective individuelle et l'essence<sup>112</sup> et la composition des puissances. La proximité d'essence, élevé au genre, permet dès lors une différenciation entre groupe d'individus sans devoir en appeler à la notion d'espèce :

« De là suit que les affects des animaux [...] diffèrent des affects des hommes autant que leur nature diffère de la nature humaine. Cheval et homme, c'est vrai, sont tous les deux emportés par la Lubricité de procréer ; mais l'un, c'est une Lubricité de cheval, et l'autre d'homme. De même aussi les Lubricités et les Appétits des insectes, des poissons et des oiseaux sont nécessairement et chaque fois différents<sup>113</sup>.

L'implication la plus importante qu'il nous faut garder à l'esprit est qu'il y a des choses qui, en raison de leurs natures et indépendamment de leurs singularités, conviennent naturellement plus avec nous. Ainsi pour l'homme, rien n'est plus utile qu'un autre homme<sup>114</sup>. Le sens de cette utilité est très large. Elle permet de développer des interprétations de type économique, politique et même de bioéthique et d'éthique médicale. Mais pour nous, le sens qui nous intéresse le plus est bien entendu relatif à la *Mélancolie* et au trouble de l'origine. L'utile de l'homme est qu'il est le plus proche de nous et donc, le plus à même de seconder notre effort, à l'image de Spinoza qui justement, nous accompagne dans notre instruction, nous secourus et nous secours.

Et heureusement d'ailleurs. Vue la difficulté à laquelle la mélancolie existentielle nous confronte, il nous apparaît inenvisageable d'arpenter ce chemin tout seul. En effet, c'est comme si, métaphoriquement parlant, nous devons apprendre à respirer. Cela semble insensée à première vue. C'est ce que nous faisons d'ordinaire n'est-ce pas ? Et pourtant, quelque part, c'est ce que nous faisons. Toute la difficulté de cet exercice est que nous ne pouvons pas cesser de respirer pour apprendre ce que c'est et comment le faire. Il y a bien sûr l'étude théorique du fonctionnement mais c'est loin d'être suffisant. Une recherche pratique est également nécessaire laquelle sollicite l'expérimentations de toutes les manières par lesquelles nous prenons et rendons l'oxygène. Grâce à la connaissance que nous gagnons, nous pourrions également déceler et aider celui ou celle-là qui a des difficultés respiratoires. Et ce qui vaut pour la respiration, vaut également pour tout autre chose nous étant ainsi proche et insondable tel que nos passions.

<sup>112</sup> E., L.3, Pr. LVII : « N'importe quel affect de chaque individu discord de l'affect d'un autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence d'un autre ».

<sup>113</sup> E., L.3, Pr. LVII, scol.

<sup>114</sup> E., L.4, Pr. XXXV, cor.I : « Il n'y a pas de singulier, dans la nature des choses, qui soit plus utile à l'homme que l'homme qui vit sous la conduite de la raison. Car le plus utile à l'homme, c'est ce qui convient le plus avec sa nature, c'est-à-dire (*comme il va de soi*), l'homme ».

Néanmoins, que toute l'anthropologie de Spinoza se résume à une psychosomatique de l'affect faisant la part belle au *Désir* et à la connaissance ne permet pas du tout de comprendre l'amplitude du projet de Spinoza. La recherche d'une convenance, d'une composition sont tous aussi important voir même plus important que la seule thérapeutique de la joie. Plus importante, précisément parce que l'orientation du propos n'a pas perdu de vue la recherche d'un Bien suprême. En conséquence, le devenir actif du *conatus* est à destination d'une chose et d'une chose seulement : l'*Amour*. Ce n'est pas que la position du *Désir* soit secondaire, comment le serait-il d'ailleurs puisque l'*Amour* en est une modalité. Nous disons simplement que c'est cette modalité que se résume le projet de l'*Éthique*. Le but de la connaissance est de nous sortir de notre isolement égoïste en favorisant le *Désir* par l'*Amour*.

Pour le *C.T.*, l'amour est la passion fondamentale à telle enseigne que dans un cours dialogue mettant en scène Concupiscence, Amour et Entendement, l'Amour et l'Entendement sont frères. De même, dans le chapitre V de la seconde partie du *C.T.*, Spinoza propose une unité spéculative où connaître et exister sont tous deux articuler à l'amour qui en est le point d'ancrage. L'importance de cette articulation conduit autant à la nécessité d'aimer, qu'à l'impossibilité de ne pas aimer. L'*Éthique* quant à elle fait de l'amour une affection de second degré, c'est-à-dire une modalité de la *Joie* qui est elle-même une modalité du *Désir*. Par contre, la définition qu'en donne Spinoza, non seulement ne perd pas de vue l'importance qu'elle revêtait dans ses œuvres antérieures, il en radicalise également la portée en l'articulant de manière tout à fait originale dans un système débarrassé de tout relent cartésien. Ce qui est brillant, c'est que la sobriété de la définition de l'essence de l'*Amour* donnée dans le « *De Affectibus* », ne laisse absolument rien transparaître du rôle considérable que Spinoza lui fera jouer :

Definition VI, L'*Amour* est une *Joie* qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure<sup>115</sup>.

Cette définition très épurée articule ensemble les trois éléments que sont le *Désir*, la connaissance et l'extériorité. Une chose extérieure nous affecte de *Joie* et, dans la mesure où cette *Joie* est cognitivement rapportée à la cause extérieure par l'idée, c'est la relation intellectuelle qui est *Amour*. L'Esprit dans le cadre de cette définition joue un rôle sensiblement plus important. Cela est d'ailleurs tout à fait compréhensible puisque les affections du Corps ne sont réduites qu'à des augmentations/diminutions locale ou totale. *Joie*, *Tristesse*, *Chatouillement* ou *Douleur*, *Allégresse* ou *Mélancolie* sont *in nuce* les seules affections perçues par le Corps.

Pour ouvrir grand le riche domaine de nos émotions nous avons besoin de l'Esprit dont les idées permettent de mettre en relation le Corps affecté au Corps affectant ; de maintenir ou de rappeler des affections antérieures<sup>116</sup> – lesquelles au demeurant l'Esprit peut contempler comme passée ou future<sup>117</sup> – de comparer entre eux les Corps selon leurs façons de nous

<sup>115</sup> *E.*, L.3, Def. VI des Affects.

<sup>116</sup> *E.*, L.2, Pr. XVII, cor. « Les corps extérieurs par lesquels le Corps humain a été une fois affecté, l'Esprit pourra, même s'ils n'existent pas ou ne sont pas présents, les contempler comme présents ».

<sup>117</sup> *E.*, L.2, Pr. XLIV, scolie.

affecter<sup>118</sup> et même d'avoir des idées d'affections subies par d'autres Corps<sup>119</sup>, faculté à la racine d'un mimétisme affectif. Grâce à l'Esprit donc, et dépendant de la précision par laquelle il connaît bien sûr, il est possible de nuancer les affections d'après leurs manières de nous affecter autant que d'après la nature de l'objet nous affectant. Nous ne nous rapportons pas de la même manière à toutes les choses puisque celles-ci, selon leur nature, conviennent ou se composent différemment avec la nôtre. Toute ces spécificités modales permettent de nuancer notre position affective qui au final ne se résume qu'au *Désir* à la *Joie* et la *Tristesse*. Par contre, notre relation aux choses et plus concrètement, notre rapport au Monde se réduit quant à lui aux seules affection d'*Amour* et de *Haine*<sup>120</sup>.

Contrairement au *C.T.* les objets périssables ne sont plus rejeté avec véhémence. Manger est une *Joie* pour Spinoza. C'est non seulement nécessaire à notre conservation mais aussi, à l'augmentation de notre puissance. Et avoir à l'idée tel ou tel repas ou aliment qui nous rend joyeux, c'est bel et bien pour Spinoza aimer ce repas ou aliment. À ce sujet, Spinoza formule d'ailleurs toute une diététique médicale entièrement dédié aux comestibles et leurs effets sur la santé<sup>121</sup>. Celle-ci nous renseigne sur la complexité de nos variations affectives partagé entre nos réponses et relations affectives. Particulièrement d'application pour la vie passionnelle, elle permet à Spinoza de montrer comment dans la vie *ex suo ingenio*, certains *Amours* infligent des tristesses<sup>122</sup> et inversement, comment nous jouissons de certaines haines<sup>123</sup>.

L'emphase porté sur l'Esprit n'est donc nullement étonnante. Dans une note explicative, Spinoza précise que la définition ne donne l'essence de l'*Amour* et que, pour ce qui est de la « volonté de l'amant de se joindre de la chose aimée, ce n'est pas l'essence de l'*Amour* qu'elle exprime mais sa propriété<sup>124</sup> ». Cette note sur la propriété met Spinoza en débat avec Descartes. Déjà dans le *C.T.*, l'opposition quant à la volonté libre de Descartes était clairement affirmée. Ainsi la définition donné par le *C.T.* nous dit que : « l'Amour naît donc du concept et de la connaissance que nous avons d'une chose et, suivant que la chose se montre plus grande et magnifique, plus aussi l'Amour est grand en nous<sup>125</sup> ». La volonté s'y trouve écartée par la nécessité d'avoir déjà connaissance de la chose : « nous posons comme cause prochaine de toutes les passions dans l'âme la connaissance, parce que nous regardons comme tout à fait impossible que quelqu'un, qui ne concevrait ni ne connaîtrait, pût être poussé à l'Amour au désir ou à toute autre mode de vouloir<sup>126</sup> ». Dans l'*Éthique*, le *conatus* placé dans un univers

<sup>118</sup> *E.*, L.2, Pr. XVI : « De cela seul que nous imaginons qu'une chose a une ressemblance avec un objet qui affecte habituellement l'Esprit de Joie ou bien de Tristesse, et quoique ce en quoi la chose ressemble à l'objet ne soit pas la cause efficiente de ces affects, pourtant nous aimerons cette chose ou bien nous l'aurons en haine ».

<sup>119</sup> *E.*, L.3, Pr. XXVII : « De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable ».

<sup>120</sup> *E.*, L.3, Def VII des Affects : « La Haine est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure ».

<sup>121</sup> *Cfr.* F., ZOURABICHVILI, « L'identité individuelle chez Spinoza », (in.) *Spinoza, Puissance et Ontologie*, Actes du colloque organisé par le Collège International de Philosophie, (dir.) M.R. Revault d'Allones & H. Rizk, Paris, Kimé, 1994, pp. 85 - 107.

<sup>122</sup> Comme ne le verrons plus loin touchant l'amour sensuel.

<sup>123</sup> Par exemple la Moquerie : « Joie née de ce que nous imaginons qu'il se trouve quelque chose que nous mésestimons dans une chose que nous haïssons », *E.*, L.3, Def. IX, des affects.

<sup>124</sup> *E.*, L.3, Def. VI des Affects, Explication.

<sup>125</sup> *C.T.*, II, ch. V, §1,

<sup>126</sup> *C.T.*, II, ch. II, § 4.

causalement déterminé, rend incompatible la volonté avec une liberté de jugement de l'esprit. L'unité corps-esprit parfaitement affirmée comme la modalité expressive d'une seule essence ne peut donc, comme telle, s'écarter de sa situation *hic et nunc*. Dès lors pour Spinoza, la volonté n'est rien d'autre que le *conatus* conçu uniquement du point de vue de l'Esprit.

De ce fait, le propre de l'*Amour* est rapporté au *Désir* éprouvant une *Joie* dans l'accompagnement de l'idée autrement dit, de la perception de la présence de la chose. Comme le note Vuillot, la dérivation est importante. C'est le *Désir* qui explique l'*Amour* et non l'inverse. La critique de Spinoza à Descartes y est d'ailleurs explicite : pour aimer quelque chose nous devons avoir connaissance de celle-ci sans quoi, nous ne pouvons tendre vers elle. D'un mot : nous ne désirons pas parce que nous aimons, nous aimons parce que nous désirons ; nos affections et par extension, notre « manière d'être au Monde », dépendent d'abord de comment notre présence-à-soi, notre *Désir*, se trouve orienté et excité par le Monde. Adopter la position adverse, en plus de concourir au schisme dualiste et subséquentes difficultés<sup>127</sup>, ne permet pas d'articuler l'amour ailleurs que dans une vie passionnelle.

Sous la vie *ex suo ingenio*, l'*Amour* est au carrefour de deux problèmes. Celui de l'inexpressivité de notre *conatus* et celui de la disconvenance interindividuelle. Les deux problèmes se recourent d'ailleurs en une seule question : pourquoi aimons-nous des choses qui nous font du mal ? Pour y répondre, souvenons-nous tout d'abord que la misère de notre condition suscite directement l'imagination. Or, l'imagination, incapable de saisir adéquatement les causes, interprète les affections amoureuses (et par extension le monde) de manière finaliste<sup>128</sup>.

En effet, le *Désir* tend autant que faire se peut à être affecté de *Joie* aussi, par l'entremise des idées, est-il capable de rappeler à soi une chose l'ayant semblablement affecté. Puisque la volonté de satisfaction est le propre de l'*Amour*, nous orientons dès lors notre *Désir* vers cet objet et déployons les moyens nécessaires pour l'avoir, actuellement, en notre présence. Ce faisant, notre effort est orienté par une image, un tableau que nous cherchons à reproduire à l'identique. Ainsi l'affection positive est reléguée au second plan et l'impression ou l'image passe au premier comme le but à atteindre puisque c'est elle qui paraît expliquer l'affect. De cela, Spinoza donne un exemple qu'est celui de l'habitation. C'est le *Désir* d'habiter qui est la cause efficiente de la construction d'une maison, ce n'est pas la « maison » qui nous incite à

<sup>127</sup> Ce qui au demeurant fut le cas pour le *C.T.* qui posât comme nécessaire le corps pour premier objet d'amour de l'esprit. L'unité Corps/Esprit s'en trouve irrémédiablement compromise par cette modalité relationnelle. Notons au passage l'inspiration de Léon Hébreu fondant également lors du premier Dialogue l'unité âme/corps sur l'amour. Cfr. *C.T.*, II, Ch. XIX, § V ; S., ANSALDI, *op.cit.*, et Ch., JAQUET, « L'amour du corps dans le *Court Traité* », (in.) *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, « coll. » Philosophie, Paris, Ed. Sorbonne, 2005, pp. 245 – 257.

<sup>128</sup> Ce n'est peut-être qu'un détail mais l'explication fournie par Matheron confond la cause d'une épistémologie finaliste qui n'est autre que la connaissance imaginative avec l'affect d'*Amour*. Il dit en effet ceci : « [...] l'*Amour* confère d'emblée une structure finaliste à notre conduite et à nos œuvres », A., MATHERON, *op. cit.*, p. 103. Le problème est que nous sommes tenté alors de prendre l'*Amour* pour une passion néfaste et par conséquent de distribuer les affections selon qu'elles sont tristes ou joyeuses. Or pour Spinoza, il est très clair que toute affection est nécessaire et qu'aucune n'est en soi bonne ou mauvaise. Pour reprendre Chantal Jaquet, Spinoza dans le *De Affectibus* dédramatise toute problématique des passions car dira-t-il au livre cinq : « Il n'est pas d'affection du Corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct ». *E.*, L.5, Pr. IV. Voir également la scolie de la même proposition soulignant encore plus que l'individu joyeux et libre est un individu tout à la fois rationnel et sensible (au sens où justement il fit l'expérience et conséquemment à idée adéquate de nombreuses manières affectives).

habiter. Dans ce dernier cas, la maison *doit être* conforme à l'image que nous en avons, dans le premier, le modèle conçoit la maison selon ce qui convient au *Désir*. La nécessité de reproduire la chose conformément à l'abstraction imaginaire conduit à comparer l'une à l'autre et à l'établir comme parfaite ou imparfaite c'est-à-dire conforme (ou non) au modèle. Mais dès lors que nous sommes conduits à penser que toutes choses furent faites selon un projet ou un plan, nous sommes pareillement conduit à juger des choses selon cette finalité. L'inversion à ce point totale que nous attribuons des manques ou des vices à la nature parce que les choses et les événements ne concordent pas avec ce que nous avons imaginé<sup>129</sup>.

Corrélativement au finalisme, l'homme se prend soi-même pour la mesure de toute chose. En établissant ainsi l'ordre de la Nature d'après sa propre complexion, il écrase de ce fait l'altérité – la sienne et celle de l'autre – en contractant l'existence autour de la possession de l'objet le satisfaisant et, la destruction de l'objet le nuisant. L'ordre des choses se trouvant séparer de la nécessité causale, il ne fait absolument aucun problème d'éliminer tout ce qui obombre notre joie. De ce fait, et nous l'avons vue lors du *TRE*, le *Désir* en quelque sorte aveugle, se réduit à un *Désir* besogneux. Nous appétons plus que nous désirons en ce sens que nous idées et notre conduite sont réduites aux aléas affectifs de notre corps. Pris dans la dialectique du besoin ou satisfactions et insatisfactions mutuellement se relaient, le *conatus* est en l'état, perpétuellement affamé de soi. Comme nous savons que le *Désir* véritable n'est autre que l'affirmation et la connaissance de soi, c'est toujours nous que nous cherchons dans les choses. Par-là même, ce mouvement nous conduit à nous abîmer nous-même, à diminuer notre puissance dans la poursuite des choses. L'*ouroboros*, ce serpent qui se dévore lui-même est ici la pleine et parfaite illustration de la vie frappée par la *Mélancolie* existentielle, de cette famine métaphysique ou le *Désir* est réduit à l'appétit.

À l'inepte circulation autour de soi, le *conatus* se positionne comme un centre gravitationnel. Pour paraphraser Pascal, nous prenons notre place au soleil. Symptomatique de l'égoïsme irrationnelle, l'individu imagine en effet que les choses « tournent autour de lui ». En même temps, il cherchera aussi à attirer et/ou à rapporter les choses à lui. Dès lors, la relation amoureuse avec un autre individu s'acoquine avec la possessivité, l'exclusivité et l'obligation de réciprocité.

Les propositions trente-deux<sup>130</sup> et trente-trois<sup>131</sup> et le scolie de la proposition trente-cinq<sup>132</sup> du livre trois triangule la situation de cette forme aliéné de l'*Amour*. Remis à

<sup>129</sup> E., L.4, Préface.

<sup>130</sup> E., L.3, Pr. XXXII : « Si nous imaginons que quelqu'un jouit d'une certaine chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforcerons de faire qu'il ne la possède pas ».

<sup>131</sup> E., L.3, Pr. XXXIII : « Quand nous aimons une chose semblable à nous, nous nous efforçons, autant que nous pouvons, de faire qu'elle nous aime en retour ».

<sup>132</sup> E., L.3, Pr. XXXV, scol. : « Plus quelqu'un imagine qu'est grand l'*Amour* dont la chose aimée est affectée envers lui, plus il se glorifiera c'est-à-dire sera joyeux ; et par suite il s'efforcera, autant qu'il peut, *d'imaginer la chose aimée liée à lui le plus étroitement possible*, effort ou appétit qui, du reste, est encore alimenté s'il imagine qu'un autre désire pour soi la même chose. Or cet effort ou appétit, on le suppose réprimé par l'image de la chose aimée elle-même qu'accompagne l'image de la chose aimée joint à elle ; donc par là même il sera affecté d'une Tristesse accompagnée de l'idée de la chose aimée comme cause, et en même temps de l'image de l'autre, c'est-à-dire *il sera affecté de haine envers la chose aimée et en même envers cet autre, et comme cet autre se délecte de la chose aimée, il l'enviera* ». [Nous soulignons]

l'impuissance par leurs incapacités à poursuivre et maintenir leur utile véritable<sup>133</sup>, la disconvenance peut amener les hommes à être contraire<sup>134</sup> c'est-à-dire tellement opposé que la nature de l'un répugne la nature de l'autre à tel point qu'ils cherchent mutuellement à se faire du mal<sup>135</sup>. Adossé à la tristesse et la haine, l'amour passionnelle cristallise la disconvenance interindividuelle<sup>136</sup>. Suivant le scolie de *E*, L.4, Pr. LXVIII, la femme apparaît en raisons de sa convenance à l'homme comme l'objet de possession et de dispute ultime : « [...] l'homme ayant trouvé la femme, laquelle convenait tout à fait avec sa nature, il connut qu'il ne pouvait rien y avoir dans la nature qui pût lui être plus utile qu'elle<sup>137</sup> ».

*Casus belli* par excellence, le statut de la femme dans la pensée de Spinoza est un sujet pour le moins, sensible. Partant du principe (démonstré dans l'*Éthique*) que nous serons toujours sujet aux passions<sup>138</sup> et que la sagesse est chose trop rare et difficile à atteindre pour raisonnablement espérer que tous se conduisent sous la dictée de la raison<sup>139</sup>, Spinoza estima utile de rédiger un traité de l'autorité politique pour toutefois montrer comment les institutions de pouvoir peuvent favoriser la concorde. C'est assez malheureux, mais les dernières lignes écrites par Spinoza avant sa mort nous enjoignent d'écarter les femmes de la gouvernance en raison de l'effet troublant qu'elles ont sur les hommes. Considéré comme une puissance de perturbations, elles mettent en péril la concorde en raison de l'appétit qu'elles éveillent chez l'homme. Cet effet des femmes apparaît rédhitoire à notre auteur qui propose ni plus, ni moins de les écarter absolument de la gouvernance et des fonctions de toute autre fonction publique :

Considérons en outre les passions humaines : n'est-il pas vrai que le plus souvent les hommes n'aiment les femmes que par l'effet d'un désir sensuel et n'estiment leur intelligence et leur sagesse qu'autant qu'elles ont de la beauté ? Ajoutez que les hommes ne peuvent souffrir que la femme qu'ils aiment accorde aux autres la moindre faveur, sans parler d'autres considérations pareilles qui démontrent facilement qu'il ne se peut faire, sans grand dommage pour la concorde, que les hommes et les femmes gouvernent également<sup>140</sup>.

Si la différence sexuelle constitue pour reprendre Duroux un « épineux problème » c'est sans doute par qu'il concentre en lui toute la problématique liée à vie passionnelle. La passion

<sup>133</sup> *E*, L.4, Pr. XX : « Plus chacun s'efforce de rechercher son utile, c'est-à-dire de conserver son être, et le peut, plus il est doté de vertu ; et au contraire, en tant que chacun néglige son utile, c'est-à-dire de conserver son être, en cela il est impuissant ».

<sup>134</sup> *E*, L.4, Def V : « Par affect contraires, j'entendrai dans la suite ceux qui entraînent l'homme dans des sens différents, quand même ils sont du même genre, comme le goût pour le luxe et l'avarice, qui sont des espèces d'*Amour* ; et ce n'est pas par nature, mais par accident, qu'ils sont contraires ».

<sup>135</sup> *E*, L.3, Pr. V : « Des choses sont de nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, en tant que l'un peut détruire l'autre » et *E*, L.4, Pr. XXXIV : « En tant qu'ils sont en proie aux affects qui sont des passions, les hommes peuvent être contraires les uns aux autres ». Voir également la démonstration laquelle avec limpidité, reprend tous les éléments traités jusqu'à présent.

<sup>136</sup> *E*, L.4, Pr. XXXII : « En tant que les hommes sont sujets aux passions, en cela on ne peut dire qu'ils conviennent en nature ».

<sup>137</sup> *E*, L.4, Pr. LXVIII, scol.

<sup>138</sup> *E*, L.4, Pr. IV : « Il ne peut se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et puisse pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate ».

<sup>139</sup> *E*, L.5, Pr. XLII, scol.

<sup>140</sup> SPINOZA, *Traité.Politique*, (trad. E., SAISSSET), texte numérisé par S., SCHOEFFERT, Éd., H., DIAZ, URL : <http://www.spinozaetnous.org>, consulté le 21 avril 2018. Nous renvoyons également à la passionnante lecture de l'article que consacre Françoise Duroux sur cette question : DUROUX, F., « Puissance et Utopie au péril de la différence sexuelle », (in.) *Spinoza: puissance et ontologie*, Actes du colloque organisé par le Collège International de Philosophie, dir. M.R. Revault d'Allones & H. Rizk, Paris, Kimé, 1994, pp. 127 – 151.

amoureuse, « Aphrodite populaire<sup>141</sup> », naît du *Désir* en prise à une impuissance originaire. La *Mélancolie* existentielle voile les yeux de l'*Éros* qui, torturé par ses passions, parvient difficilement à se *dévoiler* (souvenons-nous de l'énigmatique altérité qui presse et s'active en nous) mais aussi et tout autant, à connaître et à aimer rationnellement. Comme le soulève très justement Duroux, c'est par un effet de conséquence que les femmes sont exclues, en tant qu'elles sont « causes de de certains effets regrettable<sup>142</sup> ». Objet de convoitise, elles sont doublement victime de la vie passionnelle. En effet, il est raisonnable d'estimer que, à l'instar des hommes, les femmes sont également en proie à la dictature de leurs affections. Ensuite, mais à cause de la lubricité des hommes, elles ont à être positionnée c'est-à-dire être déterminée « sous la puissance d'un mari<sup>143</sup> ».

Les femmes sont dès lors conçue comme a-topique, un point indéterminable de la géométrie métaphysique et toutefois si perturbateur qu'il en menace la concorde sociale. Pourtant, rien dans l'*Éthique* ne s'oppose à la convenance homme-femme, tout au contraire indique un fort lien de composition de leurs puissances. Rappelons le scolie de *E*, L.4, Pr. LXVIII où, à la lettre, la convenance n'est pas imaginée ou perçue mais connue<sup>144</sup>. Ce qui corrode la convenance interindividuelle et corrompt la puissance compositionnelle de l'*Amour*, c'est la connaissance du premier genre. Le degré de convenance étant particulièrement important entre hommes et femmes, si nous suivons en cela le scolie de la proposition soixante-huit, l'affection joyeuse ne peut qu'être d'autant plus puissante puisqu'en effet : « 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<sup>145</sup> » d'où il suit que : « La force d'une certaine passion ou affect peut surpasser toutes les autres actions de l'homme, autrement dit sa puissance, à tel point que l'affect adhère, tenacement à l'homme<sup>146</sup> ». Notez pour cette dernière, la passion peut dépasser la puissance active de l'homme. Spinoza qui ne donne aucun exemple de semblable passion, nous laisse la possibilité de réfléchir sur ce que pourrait être une telle passion. Au vue de la radicalité de sa position à l'égard des femmes – position paradoxale qui pis est, l'*Amour* passionnelle semble bien appartenir au rang de ces passions. La proximité compositionnelle de l'homme à la femme, n'étant égalée par aucune autre, la puissance affective de la femme apparaît d'autant plus grande pour Spinoza lorsque l'homme l'imagine libre<sup>147</sup>. De là, la nécessité de l'institution maritale laquelle, justement, détermine la femme à l'homme pour compenser sa puissance de perturbation.

La socio-anthropologie de la relation homme-femme concentre en elle toute la tension problématique de la vie passionnelle. Si la nature féminine est telle qu'il faille organiser la

<sup>141</sup> PLATON, *Le Banquet*, (trad.) ROBIN, L., (in.) Œuvres Complètes, Tome 1, Paris, Éd. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950, p. 704.

<sup>142</sup> F., DUROUX, *op. cit.*, p. 137.

<sup>143</sup> T.P., (trad. E., SAISSET), *op. cit.*, p.68.

<sup>144</sup> Et précisons que ce n'est pas là une surinterprétation de notre part. La connaissance à laquelle il est fait référence est de second degré rapportant une propriété du genre féminin à la spécificité de cette femme. Mais à ce sujet, voir *infra*.

<sup>145</sup> *E.*, L.4, Pr., V.

<sup>146</sup> *E.*, L.4, Pr., VI.

<sup>147</sup> *E.*, L.3, Pr., XLIX, dém & scol.

société afin de prévenir ou de modérer les effets, c'est que leurs puissances propres mets en exergue l'impuissance relative de la vie passionnelle. De fait, comme le conclut Duroux :

[...] les femmes ne sont pas ce qu'elles sont, sinon dans l'imaginaire des hommes et selon les circonstances : "Ceux qui sont mal reçues de leur maîtresse n'ont en tête que l'inconstance, à leur âme trompeuse et autres vices rebattus, toutes choses qu'ils s'empressent de livrer à l'oubli sitôt que leur maîtresse à nouveau les reçoit (E., L.5, Pr. X, scol.)"<sup>148</sup>.

Que la problématique relative à la vie passionnelle se trouve entièrement condensée dans l'amour sensuelle, il s'ensuit pour la position de Spinoza à l'égard des femmes d'être emblématique de la difficulté du projet de l'*Éthique*. La guerre pour le « beau » sexe est la marque de la mélancolie existentielle, le sceau frappé sur l'essence expressive. Mais toute la difficulté se dédouble dès lors que nous comprenons que la « beauté » ou le caractère sensuelle<sup>149</sup> s'origine dans une perception inadéquate. Cette vision qui fait des femmes les filles de Lilith est imaginaire puisqu'elle réduit la forme du féminin à son enveloppe corporelle. Or, la puissance affective exercée par cette enveloppe semble mettre en retrait la singulière puissance de la forme féminine par quoi, l'affect de cette puissance en devient une passion insurmontable. En effet pour Spinoza, toute passion est quelque part affirmative de soi et de la chose c'est pourquoi, une connaissance adéquate par la cause ou l'essence peut désamorcer l'affection triste en une affection joyeuse<sup>150</sup>. Seulement, concernant la femme, celle-ci apparaît à l'homme à la fois dans l'opulence d'un corps et dans le retrait de la cause essentielle.

Loin de vouloir valider par ce biais la misogynie du *T.P.* il s'agit en vérité de mettre en exergue cette nature chiasmatisque du féminin. Celle-ci exemplifie d'un côté la nécessaire et irrévocable dépendance au Monde mais confère au féminin et à sa vérité, une résilience à toute « topologisation ». L'« a-topie » décelée par Duroux n'y est plus tant le propre des femmes mais l'essence même du féminin. Parler de la « position du féminin » n'est plus une détermination sociale ou politique mais une position d'essence, une perfection singulière et spécifique qu'une proximité permet d'isoler formellement dans un genre, une manière d'être. Dans l'existence, cette position est expressive d'une ambiguïté. A la fois et en même temps exubérance d'une présence affective et fondamentale discrétion. L'existence du féminin se love entièrement dans le chiasme de la présence-absence, elle s'ex-prime comme pudeur<sup>151</sup>. Le dynamisme de cette présence-absence est exemplaire du féminin mais nullement exceptionnelle car : l'activité autre est éprouvée par tout mode singulier comme son *conatus*. L'altérité essentielle, notre *Désir*, se profile comme féminin à tel enseigne que, l'Autre en nous, dont la présence est lisible dans l'*opus magnum* de Spinoza, peut proprement être reconnu comme le féminin de l'*Éthique*. Pour paraphraser A. Cohen, « nous avons une étrangère dans notre cœur » dont la seule activité, dont le seul et véritable désir, est de pouvoir joyeusement aimer c'est-à-dire connaître adéquatement.

<sup>148</sup> F., DUROUX, *op. cit.*, pp. 137 – 138.

<sup>149</sup> « Que si en outre on considère les affections humaines, si l'on reconnaît que la plupart du temps l'amour des hommes pour les femmes n'a pas d'autre origine que l'appétit sensuel, qu'ils n'apprécient en elles les qualités d'esprit et la sagesse qu'autant qu'elles ont de la beauté, [...] », *T.P.*, p.115.

<sup>150</sup> E., L.5, Pr. III: « Un affect qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte ».

<sup>151</sup> Cfr. HORVIELLEUR, D., *En tenue d'Ève : féminin, pudeur et Judaïsme*, Paris, Grasset-Fasquelle, 2013.

La situation de la vie *ex suo ingenio* peut paraître catastrophique, et dans une très large mesure elle l'est. Mais cette conduite est néanmoins nécessaire. Nécessité qui n'est pas celle logiquement déduite du mode de notre existence, mais condition de possibilité au devenir rationnelle, au développement du second genre de connaissance. L'apprentissage n'a en effet de sens qu'à partir de l'erreur. Or, celle-ci, pour Spinoza, n'est pas une faute. Il ne peut se concevoir que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et partant, qu'il n'ait pas pu agir autrement qu'il ne l'ait fait<sup>152</sup>. La fausseté, est donc comme le dit Spinoza, « une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates [...]»<sup>153</sup>, cela signifie que l'inadéquation est la production involontaire (souvenons que la volonté est le conatus de l'Esprit) d'un effet. Ainsi cette formule reprise des *Métamorphoses* : « je vois le meilleur et l'approuve, je fais le pire<sup>154</sup> ».

Dès lors est-il de la plus haute importance pour Spinoza de s'appliquer « à ne pas tourner en dérision l'actions des hommes, à ne pas pleurer sur elles, à ne pas les détester, mais à en acquérir une connaissance vraie<sup>155</sup> ». Connaître certes mais connaître adéquatement. Or une connaissance adéquate ne revient pas à exercer une emprise, une compression compréhensive et purement intellectuelle de la chose dans une unité compacte et grossière. Ensermer les choses ainsi est le propre d'une connaissance encore marquée par l'inadéquation. L'adéquation et *a fortiori* l'action, requièrent sensibilité et nuance.

Sensibilité et nuance sont employé ici pour traduire une aptitude commune au Corps et à l'Esprit de percevoir plusieurs affections simultanément : « 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<sup>156</sup> ». La sensibilité d'un Corps et la nuance de l'Esprit ont même dénominateur dans la notion d'« aptitude ». Mais, appliqué à l'un ou l'autre, le terme n'enveloppe pas exactement la même chose. L'aptitude corporelle est à l'évidence liée aux interactions affectives avec un ou d'autre Corps. Chaque rencontre conduit à une affection et une idée de cette affection. C'est là un schéma assez général, puisque rarement si pas jamais, ne subissons-nous une affection après l'autre. Et Spinoza en est tout à fait conscient : « Si l'Esprit a une fois été affecté par deux affects à la fois, lorsque ensuite l'un des deux l'affectera, l'autre l'affectera aussi »<sup>157</sup>. Il peut ainsi arriver que ces affections soient contraires et en ce cas notre affection est une « fluctuation d'âme<sup>158</sup> ». Parce qu'il agite l'individu dans des sens contraires, cet état handicape l'individu aussi longtemps qu'il ne parvient pas à former une idée adéquate de la ou les choses. Mais la fluctuation peut également provenir d'un seul et même objet, autrement dit, les choses ne se donne pas nécessairement dans une simplicité affective. Une même chose peut être en même temps cause de joie et de tristesse.

Néanmoins, même si cette disposition est contraire, elle révèle plus favorablement cette aptitude du Corps à être disposé de nombreuses façons. Or, chacune de ces impressions

---

<sup>152</sup> E., L.4, Pr. IV.

<sup>153</sup> E., L.2, Pr. XXXV.

<sup>154</sup> E., L.4, Pr. XVII, dem., scol.

<sup>155</sup> T.P., (trad. Appuhn), *op.cit.*, p. 12

<sup>156</sup> E., L.2, Pr. XIV.

<sup>157</sup> E., L.3, Pr. XIV.

<sup>158</sup> E., L.3, Pr. XVII, scol.

permettent aux Corps de faire l'épreuve de ses capacités affectives. Conséquemment, l'Esprit aussi sera amené à développer un répertoire cognitif d'idées de plus en plus complexe car de plus en plus fine. Et ici, contrairement à ce que nous disions plus haut, c'est le Corps et non plus l'Esprit qui jouit d'un certain privilège. En tant qu'il est irrémédiablement soumis aux affections extérieures, c'est l'aptitude corporelle qui est la plus directement stimulée :

Ce qui dispose le Corps humain à pouvoir être affecté de plus d'une manière, 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 ; et est nuisible, au contraire, ce qui y rend le Corps moins apte<sup>159</sup>.

Comment être plus claire ? La passivité pré-conditionne l'activité, l'une est donc nécessaire à l'autre. En effet, l'ensemble des impressions sensibles constituent le premier important stock d'idées sur laquelle l'activité imaginative de l'Esprit va pouvoir s'exercer. Que l'imagination soit source d'inadéquation n'empêche nullement celle-ci de contribuer à son niveau, au devenir actif:

Je dis pourtant, de manière générale, que plus un Corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et pâtir de plus de manières à la fois, plus son Esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul et moins il y a d'autres corps qui concourent avec lui pour agir, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte. Et c'est par là que nous pouvons connaître la supériorité d'un esprit sur les autres [...]<sup>160</sup>.

L'apprentissage, au niveau didactique ou le devenir actif du point de vue du contenu doctrinale s'oppose donc à l'apathie, au conservatisme et à l'isolation. En témoigne justement la notion d'aptitude qui conjugue ensemble activité et passivité. Sans affections passives, il est impossible pour l'Esprit d'avoir connaissance de quelque chose et, *a fortiori*, d'en développer une connaissance claire et distincte. Il y a en tout ceci une recommandation silencieuse et pourtant fondamentale destinée à ceux et celles souhaitant mener leurs vies sous la conduite de la raison : l'essai et l'expérimentation. Essayer, tenter des choses pour éprouver et développer la sensibilité du Corps et nuancer les idées de notre Esprit. Vivre *ex ducto rationis* s'oppose à l'isolement conservateur et/ou rétrograde, à l'ascétisme. Une phrase de l'Ecclésiaste nous dit : « qui augmente sa science augmente sa douleur<sup>161</sup> », avec Spinoza, cela explique indubitablement la difficulté à laquelle la décision l'engagea.

Mais en tout cela nous voyons donc comment l'imagination et la passion sont nécessaires au devenir actif. A partir de la multiplicité affective, l'Esprit se trouve en effet capable de percevoir des propriétés communes aux corps l'affectant<sup>162</sup>. Si tantôt la ressemblance permettait d'expliquer la contamination affective d'un objet sans égard à l'efficacité causale de cet objet,

---

<sup>159</sup> *E.*, L.4, Pr. XXXVIII.

<sup>160</sup> *E.*, L.2, Pr. XIII, scol. [nous soulignons]

<sup>161</sup> Ecclésiaste, 1 :18 repris par Spinoza en *E.*, L.4, Pr. XVII, scol.

<sup>162</sup> *E.*, L.2, Pr. XXXIX, dém. & cor.

elle fournit maintenant la prémisse à la formation de notions communes<sup>163</sup> lesquelles sont nécessairement adéquate. En effet, *E.*, L.2, Pr. XXXVIII : « Les choses qui sont communes à tout, et sont autant dans la partie que dans le tout, ne peuvent se concevoir qu'adéquatement ». Les notions communes sont au fondement de la raison c'est-à-dire de la connaissance du second genre et de la vie rationnelle. Le développement de la raison permet de distinguer le vrai, du faux<sup>164</sup>, capacité qui va fortement seconder la puissance.

Néanmoins, la raison n'implique pas *ipso facto* une sortie du trouble originaire. Elle permet certes de mobiliser nos ressources affectives vers la génération d'idées adéquates, de stimuler l'activité et l'assertivité du *Désir* mais, la portée de ses bienfaits sont limitées, en particulièrement pour ce qui touche de l'*Amour* et donc plus généralement, tout ce qui attire à la vie communautaire. La raison, déterminée en premier lieu par les notions communes, est normative. De part ce fonctionnement normatif, un nouveau groupe affectif est généré. *Bien – Mal*<sup>165</sup> sont au niveau de la raison ce que *Joie, Tristesse, Amour* et *Haine* sont pour le *Désir*. Or, là où les affections du *Désir* sont affirmatif (en partie ou en tout) de quelque chose, le nouveau groupe est affirmatif d'une abstraction, c'est-à-dire de propriétés communes mais non pas de l'essence singulière d'une chose<sup>166</sup>. Dès lors que la raison permet de formuler des normes, la raison ne concoure pas tant à la singularisation, mais permet plutôt de stabiliser, en les ordonnant à des catégories, les forces de perturbations de l'univers. La raison ouvre la possibilité à l'individu de s'identifier aux choses, mais cette recherche d'identité manque encore la saisie essentielle de soi en se rapportant non plus cette fois à des objets mais à des propriétés générique d'objets. En raisons de leurs propriétés communes, certaines choses sont toujours bonne comme par exemple la musique pour le mélancolique<sup>167</sup>. Mais les recommandations de la raison, parce qu'elles sont génériques et non-spécifique, n'influent que partiellement l'activité<sup>168</sup>. Pour cette raison, les vérités rationnelles ne suffisent pas à distiller pleinement toute la dimension active de nos passions, ni à empêcher les fluctuations d'âmes. Mais c'est surtout au niveau interindividuelle que les choses demeurent pour le moins problématique.

Touchant comme nous l'avons vue à l'amour sensuel et la position des femmes, il apparaît tout à fait claire que l'intensification de la puissance du *Désir*, permise par le second genre de connaissance, ne résolve en rien la problématique de l'*Amour* et sa fluctuation avec la *Haine*. Le *Traité Politique* de Spinoza, de parts la posture réaliste qu'il adopte sur les sociétés, en fournit la fâcheuse démonstration. Dans cette mesure, l'*Amour* semble borné à la seule

---

<sup>163</sup> Le rôle important que joue les notions communes dans la pensée de Spinoza et le devenir actif en général ne nous permet d'en fournir un traitement exhaustif. Loin de vouloir minimiser l'importance de la raison, nous préférons nous centrer sur ce qui, des notions communes et de la raison, touche au présent sujet de l'*Amour*. Nous dirigeons es lecteurs intéressés d'en apprendre plus sur les notions communes et le second genre de connaissance en général vers les ouvrages suivant : MATHERON, A., *op.cit.*, p. 223 – 238 & DELEUZE, G., *op.cit.*, pp. 252 – 267.

<sup>164</sup> *E.*, L.2, Pr. XLII.

<sup>165</sup> Voir également à ce sujet : JAQUET, Ch., « De la morale commune à l'éthique. La positivité du bien et du mal », (in.) *Philosophique*, vol. 1 (1998), pp. 23 – 36.

<sup>166</sup> *E.*, L.2, Pr. XXXVII.

<sup>167</sup> *E.*, L.4, Préface.

<sup>168</sup> A., MATHERON, *op. cit.*, p. 230.

acceptation de la causalité passive. Le déploiement de la puissance se trouve ici en face de l'obstacle le plus imposant de son parcours.

## CHAPITRE IV : AMOUR & JUSTICE

*La nouveauté du son et la grande lumière m'allumèrent un désir de leur cause jamais senti avec pareille acuité. D'où elle, qui voyait en moi autant que moi, pour apaiser mon esprit agité, avant que je demande, ouvrit la bouche, et dit : « Tu t'alourdis toi-même avec des idées fausses, et ne peux voir choses que tu verrais, si tu le secouais. Tu n'es pas sur terre comme tu crois ; mais la foudre, en fuyant son séjour, cour moins vite que toi, que y retournes ».*

DANTE, *La Divine Comédie. Paradis*, Chant I, al. 82 - 93

## § 1. Didactique et *philautia*. Prémisse à l'Amour intellectuel de Dieu.

Au départ de notre lecture de l'*Ethique*, nous dûment réfléchir longuement sur la disposition à adopter en face du livre. Dans l'urgence et la hâte où il nous apparaissait, l'intellection du sens se trouvait en effet mise sous tension, par où la volonté de savoir s'en trouva pareillement freinée. En comprenant cet empêchement comme une exigence d'humilité et de patience, nous nous disposions à l'apprentissage, condition de possibilité à l'ouverture du livre. Prérequis à l'*osez savoir*, la nécessité de l'apprentissage se trouvât fondé dans l'ordre dû, soit : l'exigence de la raison de rechercher un point de clarté vrai, un Être assurant à la pensée l'ordre et l'unité de sa démarche. En définissant cet Être, nous nous dotions en même temps d'une méthode.

L'apprentissage ayant eu cours tout au long du livre un et deux ne servit qu'à cela : définir l'Être pour développer une méthode. Celle-ci, en se calquant sur l'activité d'autoproduction du réel se présenta comme dialogique. Une inspiration démonstrative faisant suite à une expiration propositionnelle ; un double mouvement généalogique et génératif, lequel comprend puis explique, démontre puis propose. Pour chaque idée démontrée, d'autres se proposent. En ce sens, la méthode s'esquisse comme une matrice à la production d'idées vraies.

Parce que l'Être en sa qualité d'*ens causa sui* est cause absolue des idées et des choses, le mode opératoire de la méthode dans le développement de son réseau d'idées mimait l'activité de l'Être. Une réciprocité qui permit de conclure l'équivalence des dispositions « athées » de l'apprentissage et de la doctrine. Le rejet d'une conception ou préconception de Dieu, athéisme didactique, se trouvât corrélé avec le refus d'attester de la réalité divine en-dehors de la définition, athéisme épistémologique. Par-là même, la question d'un objet infini auquel se lier d'amour s'en trouvât complexifiée. L'impossibilité de conclure à la réalité divine conduisit, en effet, à reléguer Dieu à l'anonymat ontologique, à l'Être comme rien d'étant. Or, attacher l'amour à l'Être aurait amené à évider l'amour de tout sens. De ce fait, le problème ontologique de l'Être et le problème éthique de l'amour s'en trouvèrent inextricablement lié. Ces deux problèmes n'en faisant plus qu'un, celui-ci dépendait quant à sa résolution, du mode fini humain où il se traduisait comme question ouverte. Mais, question s'adressant à l'étant humain sous le double niveau ontico-ontologique de la puissance et épistémologique de l'action. « Qui suis-je ? », « quelle est ma puissance ? » se reflétaient dans « que peut mon Corps ? », « que peut mon Esprit ? ». Et à nouveau, ces deux dimensions se couplèrent dans une seule « qu'est mon *Désir* ? ». Seulement, tant au niveau de la doctrine qu'au niveau didactique, le *Désir* s'attestait comme une présence Autre dont le sens – tout entièrement drapé dans l'anonymat ontologique, demeurait inaccessible à l'entendement fini.

La problématique générale s'épaissit d'autant plus, gagnant une dimension supplémentaire par le trouble de l'origine et de la mélancolie existentielle. La servitude de l'homme à ses passions et ses rapports belliqueux aux autres sont les tristes témoins de l'impuissance native de l'homme, son essentiel et fondamental ignorance de sa nature et de la nature en générale. L'existence du mode fini, en particulier le mode humain, pouvait bien être le point d'extirpation hors de l'anonymat ontologique, il n'en est pour autant pas son élucidation. Une situation qui, « réfléchit à fond » exposât Spinoza à l'angoisse morbide. Ce

n'est qu'en développant la puissance, que l'homme peut sortir du trouble originaire. Affirmer la singularité de sa nature, c'est se distancier de l'anonymat ontologique mais aussi et par-là même, délivrer Dieu de sa mise entre parenthèse. Sauver l'amour en liant à un objet éternel et infini, libérer l'homme de la servitude, accéder à la béatitude ; autant d'objectifs découlant d'une même problématique délivrée fin du livre deux. Autant d'enjeux concentrés derrière notre devenir actif.

Poser comme l'horizon d'une recherche, le « *De Mente* » concluait au niveau didactique de la fin de l'apprentissage. En effet, le sens de l'apprentissage se résume à l'obtention d'une méthode où « comment lire » est à la didactique, ce que « comment connaître » est à la doctrine. Une fois obtenu, l'*Éthique* s'accordant sur le *TRE*, il est inutile de redoubler le savoir d'une idée vraie par le savoir de ce savoir<sup>1</sup>. Dès lors, la matrice des idées étant pleinement définie et opérative, celle-ci céda à sa mise en application. Une investigation se déroulant du troisième au quatrième livre se disséminant dans de multiples directions et sur différents niveaux. Une étude des affections, de leur fonctionnement psychosomatique, de leurs implications relationnelles et de leurs effets sur la puissance. Spinoza parcourt ainsi un nombre fini d'affections, ceux qu'il juge les plus utiles à la résolution de la problématique, en tenant toujours compte de l'auto-affection du *Désir* (*Joie* ou *Tristesse*) et de l'affection relationnelle du *Désir* à l'extériorité affectante/affecté (*Amour* ou *Haine*).

En tout ceci, nous voyons la narratologie philosophique s'enrichir de nombreux filaments d'objet et de relations affectives. L'ordre méthodologique et « le chemin le plus sûr », tous deux singulier, sont ici pris dans une effervescence attestant d'une nouvelle étape du cheminement didactique. À quoi correspond-elle ?

Rejoignant l'hypothèse de lecture au départ de cette étude, nous savons que Baruch, l'homme et Spinoza, le philosophe, sont une même personne présente dans la facture du texte sous deux manières clairement distincte. Baruch dont le désir est de philosopher droitement vit premier et second genre de connaissance. Spinoza lui, écrit second genre de connaissance. Conséquemment, ce que Spinoza démontre, Baruch l'expérimente. Autrement dit, les démonstrations de l'*Éthique* servent deux fonctions. D'une part, elles mettent en exercice la puissance de l'Esprit de Baruch. D'autre part et une fois frappé de leurs « CQFD », elles attestent la vérité de l'idée et, conséquemment, elles témoignent de la puissance de l'Esprit, celle de penser ces démonstrations. Voir, montrer, corriger les perceptions immédiates et imaginaires : l'*Éthique* est une *optique spirituelle*<sup>2</sup> ayant à cœur de travailler les « yeux de l'Esprit ». L'importance du livre trois et quatre relève autant d'une gnoséologie que d'une praxéologie. Toutes deux dédiées à l'activité de connaître notre Esprit et de comprendre comment notre Esprit connaît. Mais connaître de façon générale ne suffit pas. Pour l'Esprit d'aborder les choses et de se saisir à travers les notions communes de la raison ne permet pas de favoriser la puissance dans sa totalité, ni de le pousser jusqu'à son potentiel maximal. Partant des notions communes, la raison doit affiner son savoir. À cette fin, il est requis développer notre sensibilité tant physique que psychique. Or c'est là la raison de la prolixité de la méthode.

<sup>1</sup> *TRE*, p. 54.

<sup>2</sup> Cfr. SAUVANET, P., « Éthique et optique chez Spinoza », (in.) *Philosophique*, n°1 (1998), pp. 143 – 160.

Elle s'essaye et s'expérimente sur de nombreuses choses, toutes utiles à la croissance de notre puissance<sup>3</sup>.

Mais en cela, sa visée d'assainir le plus possible le *Désir* de ses *Tristesses*, ces exercices servent autant à l'expression joyeuse qu'à pouvoir faire réflexivement l'épreuve de notre puissance. Du point de vue de l'auto-affection du *Désir*, il s'agit de gagner une *Satisfaction de soi*<sup>4</sup>, autrement dit de s'aimer soi-même. Cet amour de soi [*amor sui*] ou amour-propre [*philautia*]<sup>5</sup>, est repris dans la démonstration de deux autres affections auxquelles il semble opposé : l'*Orgueil* et l'*Humilité*. La définition de l'*Orgueil*<sup>6</sup> est particulièrement intéressante en ce qu'elle - ainsi que quelques autres affects<sup>7</sup>, mobilise le terme de « juste » pour lequel<sup>8</sup> il n'est pas certain qu'il soit lié à l'idée d'une mesure. C'est l'opposition à l'*Humilité* qui présentement nous intéresse puisque, comme nous le savons, elle est une affection importante à l'apprentissage. Et de cette affection, Spinoza nous dit qu'elle « n'est pas une vertu, autrement dit, elle ne naît pas de la raison<sup>9</sup> ». La démonstration nous dit pourquoi :

L'*Humilité* est une *Tristesse* qui naît de ce que l'homme contemple sa propre impuissance. Et l'homme, en tant qu'il se connaît par la vraie raison, est supposé en cela comprendre son essence, c'est-à-dire sa puissance<sup>10</sup>.

« Est supposé » est-il marqué. Or, qu'est-ce qui donc est supposé si ce n'est l'expérimentation et l'essai, modalités qui – justement – servent à faire l'épreuve de notre propre puissance de penser ? Faisant immédiatement suite à la décision de changer de plan de vie, l'apprentissage partait du constat d'une impuissance relative du soi pris dans la mélancolie existentielle. Une fois pleinement en possession de la méthode, cette dernière put servir de support au développement de la puissance. Autrement dit pour nous, elle nous permit de lire l'*Éthique*.

L'apprentissage fait donc fond sur notre impuissance c'est-à-dire sur notre inadéquation aux lois de notre propre nature, soit : notre essence ex-pressive, la singularité de notre réalité ou encore, car tous sont synonymes, notre perfection. Il ne nous semble dès lors pas incongru de ranger l'apprentissage au rang des passions joyeuses. D'un côté, elle est l'amorce nécessaire à notre devenir actif mais d'un autre, elle est limitée par la contemplation de notre impuissance.

L'instruction ne dépend-elle en effet, pas d'une altérité ? Et cette dépendance ne suppose-t-elle pas de recourir à la puissance d'un autre ? En ce sens, Spinoza le philosophe n'est pas

<sup>3</sup> *E.*, L.4, Pr. XLV, cor. II, scol dans les règles générales qu'elle prodigue à la santé du Corps est une invitation à la découverte et à l'expérimentation joyeuse.

<sup>4</sup> Comment l'indique Ch. Jaquet, les termes de *Satisfaction de soi* et d'amour-propre apparaissent à différent endroit du texte aussi est-il préférable de se rapporter à son étude pour plus d'information. Quant à nous, nous nous contenterons de la définition donnée par Spinoza de la *Satisfaction de soi* : « La Satisfaction de soi est une Joie née de ce qu'un homme se contemple lui-même ainsi que sa puissance d'agir (*E.*, L.4, Def, XXV des Affects) ».

<sup>5</sup> *Cfr.* Ch., JAQUET, *op. cit.* p. 259 – 274.

<sup>6</sup> *E.*, L.4, Def. XXVIII des Affects : « L'*Orgueil* est de faire de soi, par Amour, plus de cas qu'il n'est juste ».

<sup>7</sup> Au nombre de ces affects, en plus de l'*Orgueil* nous avons : l'*Estime* (*E.*, L.4, Def. XXI des Affects), le *Mépris* (*E.*, L.4, Def. XXII des Affects) et l'*Abjection* (*E.*, L.4, Def. XXIX des Affects).

<sup>8</sup> Voir *infra*.

<sup>9</sup> *E.*, L.4, Pr., LIII.

<sup>10</sup> *E.*, L.4, Pr. LIII, dem.

simplement l'instructeur de Baruch mais aussi le nôtre, encore que. L'altérité découverte ne se confond pas entièrement avec l'auteur de l'*Éthique*. Également présent dans les lignes du texte, l'altérité spinozienne nous met en face de notre propre altérité, en face de notre propre *Désir*. Par conséquent, et là réside sans doute toute la finesse de l'*opus magnum* de Spinoza, en passant de l'apprentissage à la mise en exercice de notre activité, l'adéquation s'opère tant au niveau de notre relation au texte qu'à notre propre niveau à nous.

Contempler notre propre puissance équivaut à reconnaître la perfection de notre nature, contemplation faisant retour sur tout le parcours réflexif mené jusqu'à présent. Au passage du livre deux au livre trois, nous nous sommes en quelque sorte et dans une certaine mesure, affranchi de notre dépendance à la puissance de Spinoza. Pour garder les choses simples, nous avons dépassé la fébrilité du *comment lire* pour l'activité de lecture. Activité entièrement fondée sur notre puissance. Des rapports complexes où l'augmentation de puissance s'effectue par le prisme de la chose nous faisant face (le livre). Une recherche d'adéquation de soi à soi-même, en même temps qu'elle est une recherche d'adéquation de soi au texte. La double fonction du texte se réciproque avec les deux lignes analytiques, à la fois propédeutique et philosophique, de la présente étude<sup>11</sup>.

De ce fait, les livres trois et quatre remplissent chacun une fonction bien déterminée dans l'accroissement de notre puissance. Par sa recension des différents affects, le livre trois développe notre sensibilité affective, augmente le nombre de nos perceptions et augmente le nombre de perceptions simultanées que nous pouvons avoir. Il suffit de suivre le mouvement propositionnel qui se complexifie en exposant d'abord les affections de premier degré (*Joie* et *Tristesse*) puis les affections de second degré (*Amour* et *Haine*) et enfin les affections complexes de troisième, quatrième degré partielles et/ou totales. Quant au livre quatre, il effectue un partage de ses affections selon leurs convenances à un modèle de la perfection humaine<sup>12</sup>. Concrètement, les affections sont triées selon qu'elles sont exclusives à des passions, ou qu'elles peuvent naître de la raison. Le livre quatre met ainsi en relation la

---

<sup>11</sup> « Astuce » stylistique ou « malice » rhétorique, cette écriture est non seulement fonctionnellement pertinente mais elle connaît aussi un précédent. Dans un article dédié à l'articulation entre politique et amour dans le *TTP*, Laurent Bove analyse la stratégie de Moïse pour fonder l'obéissance et instaurer l'État hébreux. Les Hébreux vivant de la crainte envers Dieu, témoigne de leurs confiances en l'autorité de Moïse. Or Moïse, en politicien perspicace, ne s'installe comme souverain mais comme prophète. Par cette fonction d'intermédiaire, Moïse capte la puissance de la multitude qu'il transfère à Dieu comme objet imaginaire sur laquelle l'autorité politique vient se fonder. Seulement, « ce captage de la puissance de la multitude » à travers l'amour envers Dieu, couple en réalité la puissance de la multitude à elle-même : « Dans la réalité effective du fonctionnement de l'État, la croyance en la dépossession de la puissance va permettre, au contraire et paradoxalement, que le droit de nature de chacun s'affirme réellement comme le principe dynamique de la constitution même de la vie commune dans et par une pratique de l'amour du prochain comme soi-même que Spinoza nomme *pietas* ». L., BOVE, « Objet de l'amour et amour sans objet dans la politique spinoziste », (in.) *Spinoza philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 157. La position intermédiaire occupé par Moïse est exactement la même position intermédiaire de Spinoza. Sa présence ne se manifestant qu'à certains endroits du texte, ce sont les démonstrations, écrites de la main de l'auteur, qui nous mettent en rapport avec une altérité différente de l'altérité de l'écrivain. Le texte, comme intermédiaire, permet à l'instar de Moïse, de capter la puissance du lecteur pour la réinvestir vers le lecteur réceptionnant un sens médiatisé par sa propre action cogitative, sa propre réflexion. Voir *infra*. À ce sujet voir aussi UENO, O., *op. cit.* & MACHEREY, P., « Spinoza une philosophie à plusieurs voix », (in.) *Philosophique*, annales littéraire de l'Université de Franche-Comté, vol. 1 (1998), pp. 5 - 22.

<sup>12</sup> « Et donc par bien, j'entendrai dans la suite ce que nous savons avec certitude être un moyen de nous rapprocher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons », *E.*, L.4, Préface, p. 357.

puissance avec la perfection, déterminant au passage quelles affections sont favorables à l'activité. Autrement dit, lesquelles permettent de passer d'une perfection moindre à une plus grande perfection. Enfin, toute la seconde partie du livre quatre<sup>13</sup> vient condenser les ressources acquises dans le programme d'une *pratique de la liberté*<sup>14</sup>.

Ce rapprochement vers le modèle de la perfection humaine suppose encore un certain tâtonnement de la démarche au sens où ladite perfection est encore sujette à des variations. En effet, le fonctionnement de la raison est avant tout abstrait, elle fournit une définition universelle de l'homme et ne peut par conséquent délivrer qu'un ensemble de prescriptions normatives dès lors inadaptées à notre singularité<sup>15</sup>. À son niveau à lui, l'expressivité de l'homme est encore en proie à des passions violentes, notamment l'amour sensuel pour les femmes dont nous savons, chez Spinoza, toute la difficulté. Néanmoins, la raison normative ne s'oppose pas à notre devenir expressif, mais en fournit au contraire le salutaire support. Le modèle sert d'horizon à atteindre. Il permet dès lors d'orienter la pratique de la liberté à l'accession de notre totale puissance. Il importe de voir comment, pour Spinoza, l'augmentation de puissance favorise d'abord la convenance à la nature humaine. Non pas que la puissance individuelle doive céder sur la puissance abstraite de la nature humaine, ce qu'au demeurant elle ne peut faire<sup>16</sup>, mais plutôt que l'augmentation de puissance tire plus favorablement parti de sa propriété compositionnelle avec celui qui est le plus proche, à savoir l'autre homme :

C'est quand chaque homme recherche au plus haut point son propre utile, que les hommes sont les plus utiles les uns aux autres. Car plus chacun recherche son utile et s'efforce de se conserver, plus il est doté de vertu, autrement dit, c'est la même chose, plus grande est la puissance dont il est doté pour agir d'après les lois de sa nature, c'est-à-dire pour vivre sous la conduite de la raison<sup>17</sup>.

La citation nous semble explicite. L'augmentation de puissance n'est pas un enjeu uniquement personnel et égoïste, mais interpersonnel et pluraliste. Sous la conduite de la raison, poursuivant un même modèle de perfection, les hommes s'accordent et secondent mutuellement leurs puissances. En raison d'une appartenance de genre, une nature commune, l'homme est nécessairement plus proche de l'autre homme et convient dès lors le mieux avec lui. Toutefois, cela signifie, à plus forte raison pour toutes augmentation de pouvoir, convenir *avec* et à la chose. D'un trait, il s'agit de favoriser, autant que faire se peut et selon la nature de chacun, notre puissance et celle de la chose.

Dès lors et eu égard à la réciprocité entre la doctrine et la propédeutique philosophique de l'*Éthique*, nous disposons à présent de suffisamment d'éléments pour comprendre l'intérêt et la pertinence de l'essai. Dans la mesure où il est entièrement dédié à l'augmentation de notre puissance de connaître, nous voyons aussi comment l'exercice de cette puissance cherche à convenir avec la chose lui faisant encontre. L'inadéquation et la passivité traduisent de ce fait

---

<sup>13</sup> *E.*, L.4, Pr. LXVII à LXXII.

<sup>14</sup> *Cfr.*, S., ANSALDI, « Amour, perfection et puissance : un modèle de la nature humaine ? En marge de la cinquième partie de l'*Éthique* (Spinoza et G., Bruno) », (in.) *Archives de Philosophie*, t. 64, n°4 (2001), p. 745.

<sup>15</sup> A., MATHERON, *op. cit.*, p. 225.

<sup>16</sup> *TP*, Ch. II, § 8, p. 18 – 19.

<sup>17</sup> *E.*, L.4, Pr. XXXV, cor. II.

une mécompréhension de l'autre et de soi. Plus précisément : nous absorbons la réalité expressive de l'autre dans le pathétique de notre puissance mutilée.

Or, la chose avec laquelle nous sommes en relation n'est autre que l'*Éthique*. Cela suppose-t-il pour le livre d'avoir un *conatus* ? Absolument. Il n'y a en effet aucune raison de ne pas reconnaître une essence à un texte. Dans la mesure où celui-ci est une *chose*, la définition du *conatus* (*E. L.3, Pr. VI*) s'applique. Le livre est donc une modification déterminée et précise de la puissance infinie contenue dans l'infini immédiat<sup>18</sup>. Pour cette raison, un texte est un mode doté d'une puissance d'exister propre. Semblable à tout autre mode, la puissance d'exister est à la fois le maintien d'une forme physique et d'une forme cognitive. Comme il va de soi, un livre ne pense pas, mais il est néanmoins le recueil d'une pensée. Nous pouvons donc spéculer pour le livre d'une idée constitutive de l'objet ; idée complexe en ce qu'elle comporte beaucoup d'idées articulées dans et par l'idée principielle. Mais la puissance du livre n'étant pas celle d'un mode comme l'homme, l'idée constitutive n'est pas expressive par elle-même. Elle dépend d'une autre chose, un lecteur par exemple, qui pourra se rapporter à la puissance expressive du livre<sup>19</sup>.

L'expressivité d'un livre se décline en de nombreuses manières. Pour Schopenhauer par exemple, un livre est expressif lorsqu'il est rangé dans une étagère. Un artiste pareillement, dans la mesure où il garde intacte la forme corporelle du texte, sera certainement capable de mettre en scène l'expressivité du livre d'une manière sans doute inattendue. Mais par ces deux exemples nous n'observons qu'une augmentation partielle de la puissance puisque l'expressivité réduit le livre à sa matérialité d'objet. Un lecteur, en revanche, excitera la puissance de l'ouvrage tant au niveau du Corps et que de l'Esprit.

Cependant, un texte lu n'exprime pas des réalités de choses ou des vérités de natures, mais des unités de sens comme des histoires et des enseignements. Son traitement bien qu'analogue à la méthode utilisée pour connaître la nature<sup>20</sup> s'appuie toutefois sur des principes spécifiques à la nature du texte comme recueil de sens<sup>21</sup>. Rendre un texte expressif revient dès

---

<sup>18</sup> *E., L.3, Pr. VI, dém* : « En effet les choses singulières sont des manières par lesquelles s'expriment de manière précise et déterminée les attributs de Dieu, c'est-à-dire des choses qui expriment de manière précise et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit, et nulle chose n'a en soi rien qui puisse la détruire, autrement dit, qui supprime son existence ; mais, au contraire, elle s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence, et par suite, autant qu'elle peut et qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son être ». Voir également H., LAUX, « La puissance réelle chez Spinoza. Sur l'effet de l'interprétation », (in.) *Archives de Philosophie*, n° 64 (2001), pp.709 -719.

<sup>19</sup> « Mais il ne suffit pas au texte de durer pour avoir de la puissance. Être comme texte et persévérer dans cet être, ou avoir de la puissance, cela veut dire que le texte a une puissance de signification. Le texte exerce sa puissance lorsqu'il est lu, lorsqu'il est reçu à partir de son sens », H., LAUX, *op. cit.*, p. 711.

<sup>20</sup> Au mouvement généalogique correspond une étude historique de l'ouvrage. Au mouvement génératif correspond la détermination du sens à partir de l'historicité du texte, la compréhension de la nature de sa langue, de ces symboles, etc. *Cfr. TTP.*, Chapitre VII, pp. 137 – 158.

<sup>21</sup> *TTP*, p. 140.

lors à entretenir un rapport d'adéquation avec lui, tel que le sens de l'ouvrage puisse se donner. Autrement dit, la puissance du livre est celle d'une donation de sens, une *signifiance*<sup>22</sup>.

Or, du fait qu'un texte a également un *conatus*<sup>23</sup>, l'essai en devient un exercice autrement plus subtil et rigoureux qu'une écriture doxographique. Il faut en effet maintenir à tout prix cette distance par laquelle nous sommes à la fois joints et séparés du texte. Sans cette distance et déférence, l'augmentation de puissance ne sera ni totale, ni conforme à la spécificité essentielle de l'un et de l'autre mode. Pareille disposition est « critique » et l'essai, comme mise en exercice et déploiement de sa puissance, ne peut être autre que cela : un essai critique.

Et c'est précisément là que se situe l'importance de la mise en exercice de notre puissance. À l'exemple du livre trois et quatre, l'accumulation des données affectives est requise afin d'orienter et de corriger la puissance vers le plus haut niveau d'adéquation. Nous disons « données affectives » précisément parce que nous devons mobiliser la totalité de notre *conatus*. Sans quoi, l'augmentation serait encore relative et partielle. Faire l'épreuve du texte et des *épreuves* du texte, sont les deux faces d'une activité d'adéquation à soi et à l'ouvrage, activité qui est celle de l'« interprétation<sup>24</sup> ». Dans son va-et-vient continu, l'interprétation rend effectivement compte d'une recherche de maximisation de l'expressivité relationnelle, c'est-à-dire de la réalité singulière du soi lisant et de la chose lue.

Néanmoins, entendu que toute interprétation est située, n'y va-t-il pas de l'interprétation comme de la traduction, où trahison et infidélité sont inévitablement au rendez-vous ? Toute relation est-elle suspecte d'infidélité ? C'est bien le cas pour la vie passionnelle et ça l'est encore, dans une moindre mesure, pour la vie rationnelle. L'interprétation peut en effet être un instrument violent destiné à contraindre la réalité du sens pour affirmer, sous des airs de savante ingéniosité, la spécificité du soi<sup>25</sup>. Comme l'indique Henri Laux, l'interprétation n'est plus ici à la faveur d'une expressivité mutuelle, s'exerçant comme « détournement de sens dans le cadre et au profit d'un complexe passionnel ; elle dissout la puissance<sup>26</sup> ». Également doté de puissance, l'expressivité du texte est signifiance. Dès lors, et dépendamment de comment l'interprétation vient se composer avec la puissance de signifiance, l'essence livresque est également soumise à des variations de la puissance. Ainsi, telle lecture viendra tronquer le sens, telle autre la restituera à l'identique, telle autre le magnifiera.

---

<sup>22</sup> « J'appelle ici une énonciation claire ou obscure suivant que le sens en est facilement ou difficilement perçu par la Raison en s'aidant du contexte ; car nous nous occupons ici du sens des textes et non de leur vérité. Il faut même avant tout prendre garde, quand nous cherchons le sens de l'Écriture, à ne pas avoir l'esprit préoccupé de raisonnements fondés sur les principes de la connaissance naturelle (pour ne rien dire des préjugés) ; afin de ne pas confondre le sens d'un discours avec la vérité des choses, il faudra s'attacher à trouver le sens en s'appuyant uniquement sur l'usage de la langue ou sur des raisonnements ayant leur seul fondement dans l'Écriture », *TTP.*, p. 140.

<sup>23</sup> *Cfr.* H., LAUX, *op. cit.*

<sup>24</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> « Nous voyons, dis-je, les théologiens inquiets pour la plupart du moyen de tirer des livres sacrés, en leur faisant violence, leurs propres inventions et leurs jugements arbitraires et de les abriter sous l'autorité divine ; en aucune matière ils n'agissent avec moins de scrupule et plus de témérité que dans l'interprétation de l'Écriture, c'est-à-dire de la pensée de l'Esprit-Saint ». *TTP.*, p. 137.

<sup>26</sup> H., LAUX, *op. cit.*, p. 712.

C'est précisément à cette fin de pouvoir magnifier le sens qu'il fallut suivre un ordre d'opération, une méthode qui de l'apprentissage nous mena à l'interprétation et à la mise en exercice de notre puissance. Mais interpréter le livre à partir de la raison normative ne permet pas d'exalter le sens. Au mieux, la puissance signifiante restera identique, comme c'est le cas pour un résumé par exemple. En effet, un résumé va chercher à restituer le sens à partir du modèle naturel de ce texte. La « bonne lecture », au sens d'une synthèse, nous donne une idée générique du sens : le sens dans sa globalité mais non dans sa singularité essentielle. Un autre risque possible d'une interprétation uniquement fondée sur la raison normative est d'affecter, négativement, la puissance du livre. Cela peut se produire lorsque, par exemple, le sens perçu et le sens attendu ne se rencontrent pas. Dans ce dernier cas de figure, situation à laquelle nous avons également eu affaire, la tentation est grande d'imputer un défaut au texte et de vouloir le « corriger<sup>27</sup> ». Pareil jugement relève d'une connaissance encore teintée de passivité.

L'interprétation doit donc nous permettre de dépasser la littéralité qui parfois fait obstacle. Il s'agit ici d'affiner notre lecture jusqu'à pouvoir délivrer le sens hors de l'affection passive. Mais ce n'est pas là une simple restitution de la synchronicité du texte, une restitution à l'identique dans l'intention exacte de l'auteur. Semblable restitution est une copie. Elle n'affecte pas le sens, ni en bien, ni en mal, mais nous affecte, en revanche, nous-même. C'est un poncif, mais la relationnalité modale (le texte et nous) est idiosyncrasique. Les connaissances en notre possession ne sont pas les connaissances de Spinoza, notre corps non plus n'est pas celui de l'auteur. Sous la banalité de ce constat, il appert pour toute manière, en sa manière d'affecter, d'être spécifique. Par conséquent, l'expressivité du livre ne pourra augmenter que dans la mesure où la signifiante résulte d'une composition des puissances.

Adéquation et composition concourent à montrer l'interprétation comme ouverture du sens, lequel est une donation à la fois spécifique mais non-relative. Car la manière par laquelle l'herméneutique accède au sens n'est pas privée. La connaissance rationnelle a prétention à l'universel par le déploiement d'une expressivité propre de l'essence textuelle, laquelle, justement, est intelligée dans le *hic et nunc* de la présence relationnelle<sup>28</sup>. Plus simplement dit : l'efficacité d'une interprétation critique dépend de son aptitude à affirmer la puissance du texte comme la puissance de celui qui le lit.

L'interprétation critique n'est donc possible que pour un Esprit majoritairement actif, capable d'établir des rapports d'adéquations joyeux. En conséquence de quoi, l'interprétation doit être l'aboutissement des différentes étapes de la didactique philosophique spinozienne. En avons-nous une confirmation textuelle ? Oui, en ouverture du *Traité théologico-politique*,

---

<sup>27</sup> *Idem*, p. 713.

<sup>28</sup> Les caractéristique relationnelle enjeu dans l'herméneutique ont quelques ressemblances avec le rapport noéticonoématique de la phénoménologie husserlienne. La présente étude ne s'étant pas penchée sur la question pour des raisons de brièveté ne pourra approfondir plus avant la corrélation. Au cours de nos recherches, une seule étude a pris soin de travailler ce rapprochement qu'elle réfuta. Ne souhaitant pas rentrer en dialogue avec cette partie de la pensée spinozienne, nous renvoyons le lecteur à cet article sans pouvoir lui conseiller d'autres lectures sur le sujet : DESANTI, J.-T., « Spinoza et la phénoménologie », (in.) BLOCH O., MACHEREY P., POLITIS H., & SALEM J., (éds.) *Spinoza au XX<sup>ème</sup> siècle*. Actes des Journées d'études organisées à la Sorbonne par le Centre de recherche sur l'histoire des systèmes de pensée modernes (14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990), Paris, PUF, 1993, pp. 113-128.

Spinoza explicite clairement les différentes étapes de son projet de (re)-lecture des textes sacrés :

J'ai résolu sérieusement en conséquence de reprendre à nouveau, sans prévention, et en toute liberté d'esprit, l'examen de l'Écriture et de n'en rien affirmer, qui ne fût enseigné par elle avec une parfaite clarté. Avec cette précaution donc j'ai formé une méthode pour l'interprétation des livres saints<sup>29</sup>.

Nous retrouvons ici les trois étapes de notre démarche. Premièrement, l'hypostase de la décision<sup>30</sup> (ici une résolution) est l'acte nécessaire au déplacement du plan de vie et donc à notre désencrage de celui-ci (*reprendre en toute liberté d'esprit*). Deuxièmement, cette mise à distance est la condition à la réception du sens. Donc : l'altérité expressive du livre (*ne rien affirmer qui ne fut clairement enseigné*). Ce n'est qu'après, troisièmement moment, qu'une méthode peut se former pour l'interprétation. À contrario, l'interprétation violente est celle qui, n'ayant pas parcouru les étapes de la propédeutique, est pétrie dans l'ignorance de soi et des choses. Ignorant sa nature et la nature du texte, elle lui prête des vices et des vertus qu'elle n'a pas, des innovations contrariant la puissance du sens et fragilisant celle du lecteur<sup>31</sup>.

Ce n'était qu'une petite virgule au moment du *TRE*, mais elle fût le mors à la spontanéité, et l'amorce de l'apprentissage au développement d'une méthode interprétative. En tout ceci, la ligne didactique s'achève. En effet, rien ne fait suite à l'interprétation, elle est la dernière et ultime étape de la pédagogie spinozienne. Disposant de tout ce qui est nécessaire à la culture de notre puissance et de notre *Joie*, l'interprétation est l'apanage d'un Esprit ayant trouvé à s'autonomiser. Soit, un Esprit suffisamment capable d'ordonner ses perceptions à partir d'un ordre d'idée et non plus à partir d'un ordre d'affection corporel<sup>32</sup>.

Nous savons en effet que l'ordre et la connexion des idées est identique à l'ordre et la connexion des affections corporelles, et Spinoza d'appeler « affect » l'impression physique et l'idée de cette impression<sup>33</sup>. Le vecteur relationnel est clairement défini. Pourtant, *E. L.5, Pr. I* nous dit : « Les affections du Corps, autrement dit les images des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans le Corps très exactement de la façon dont les pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans l'Esprit ». Comme l'explique Wolfgang Bartuschat, cette proposition n'est pas la simple inversion d'*E., L.2, Pr. VII*, elle trouve sa justification dans

---

<sup>29</sup>*TTP.*, p. 24.

<sup>30</sup> Le texte dit « résolution », mais nous comprenons bien qu'il s'agit ici, comme il en allait alors pour la décision. La seule différence notable, et elle est d'importance, est pour la résolution d'être affirmative d'une puissance déjà constituée. Contrairement à la « décision » du *TRE*, le *Désir* ne contemple plus son impuissance comme un mal auquel chercher remède. Le passage de la « décision » à la « résolution » dépend dès lors d'un état différent de la puissance.

<sup>31</sup> *TTP.*, p. 24

<sup>32</sup> W., BARTUSCHAT, « Remarques sur la 1<sup>ère</sup> proposition de la 5<sup>ème</sup> partie de l'«Éthique» », (in.) *Revue Philosophique de France et de l'Étranger*, t. 184, n°1 (1994), p. 17.

<sup>33</sup> *E., L.3, Def III.*

l'important exercice de l'Esprit<sup>34</sup>. Désormais capable d'ordonner les affections d'après un modèle universel et d'affiner cette connaissance générale, l'Esprit est capable d'établir une correspondance adéquate de notre nature et de la nature des choses. Autrement dit, l'interprétation en tant qu'activité s'appuie sur le principe de l'intelligibilité totale de la nature. En conséquence de quoi notre *Désir* détermine les choses à partir de l'essence : « À toutes les actions auxquelles nous détermine un affect qui est une passion, nous pouvons être déterminés sans lui par la raison<sup>35</sup> ». Les propositions deux à six de la cinquième partie démontrent, point par point, l'influence que peut exercer l'Esprit sur nos affects. D'un trait, Spinoza nous dit qu'il n'existe pas une passion qui ne puisse être transformée en *Joie* ou en *Amour*. Du moins, il n'y a pas de passion à laquelle nous ne puissions répondre par la *Joie* et l'*Amour*. C'est en cela et en cela seulement que consiste, du point de vue de la didactique, l'interprétation critique :

Telle est donc la chose à quoi il faut avant tout s'appliquer : à connaître clairement et distinctement, autant que faire se peut, chacun de nos affects, afin qu'ainsi l'Esprit se trouve déterminé par l'affect à penser à ce qu'il perçoit clairement et distinctement et en quoi il trouve pleine satisfaction ; et qu'ainsi, l'affect lui-même se trouve séparé de la pensée d'une cause extérieure et joint à des pensées vraies<sup>36</sup>.

Or, puisque derechef l'activité de l'Esprit est tournée vers la découverte d'un ordre d'intellection, le principe de l'intelligibilité totale du réel devient le garde-fou contre les vicissitudes de la vie. L'inconstance faisant place à la sérénité tranquille, la fatalité des événements et leurs caractères morbides sont dissous par l'activité de l'Esprit. A présent, celui-ci est tout entièrement tourné vers une méditation joyeuse de la vie<sup>37</sup>. La citation nous le dit d'ailleurs elle-même : l'activité de l'Esprit s'affirme affectivement dans une « satisfaction », laquelle nous ramène au thème de la *philautia*.

La configuration particulière de l'*Éthique* nous mettant en face de nous-même, l'interprétation contribue à une satisfaction de soi dans la mesure où la dialogique du texte nous met face à nous-mêmes comme un autre soi. L'interprétation faisant effort pour convenir à la puissance du texte est parallèlement amenée à réfléchir notre convenance à l'altérité. Mais en tout ceci, la *philautia* s'établit encore par l'intermédiaire d'un rapport d'identification, une opération formelle d'accord entre soi et un autre. L'implication est l'impossibilité de pouvoir faire totalement épreuve de l'Autre comme soi. L'adéquation s'opérant toujours à l'intérieur d'un certain modèle de notre nature, toutes les épreuves joyeuses sont encore frappées d'une relative inadéquation. De ce fait, l'interprétation n'est pas ce qui permet de sortir de la

---

<sup>34</sup> « Certes, les associations de l'imagination sont confuses, signe qu'elles restent affectée par la contingence des affections corporelles immédiate. [...] Mais elles sont perfectibles sur la base d'une forme d'association commune à l'imagination et à l'entendement, dès lors que l'entendement corrige la perspective en allant aux choses telles qu'elles sont, et non point comme nous les imaginons selon une simple intention, qui comporte aussi la représentation du temps » W., BARTUSCHAT, *op. cit.*, pp. 14 – 15. Et plus loin « En tant qu'entendement humain, il a une puissance qui garantit la liberté humaine seulement lorsque l'homme se laisse entièrement guidé par lui. Cela n'est possible à l'homme que lorsque son entendement, et lui seul, a la puissance d'ordonner à partir de lui-même ce qui détermine encore l'homme dans ses actes mentaux, conditionnés par le corps » *Ibid*, p. 19.

<sup>35</sup> *E.*, L.4, Pr. LIX.

<sup>36</sup> *E.*, L.5, Pr. IV, scol.

<sup>37</sup> *E.*, L4, Pr. LXVII : « L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une médiation non de la mort, mais de la vie », *E.*, L.5, Pr. XXXVIII : « Plus l'Esprit comprend des choses par le deuxième et troisième genre de connaissance, moins il pâtit des affects qui sont mauvais, et moins il a peur de la mort »,

mélancolie impliquée par le trouble originaire. Elle est ce qui lui fait barrage, non pas ce qui en permet la résolution.

En effet, la raison ne peut opérer en-dehors de la production et de l'association d'idées. Or, aucune de nos idées ne peut faire retour sur l'idée constitutive qui leur fait fond. Appartenant à l'intellect infini, la perception de cette idée est impossible pour une activité et un mode percevant des déterminations spécifiques des modes. Même si ceux-ci établissent la nécessité des choses faisant encontre dans l'existence, le niveau d'adéquation de l'interprétation comme le second genre ne peut être qu'asymptotique. Pour le dire plus simplement, l'interprétation (ou le second genre de connaissance) découvre les choses dans la diversité des manières par lesquelles elles se donnent, mais elle ne peut connaître l'essence singulière de la chose.

Il s'ensuit pour l'ex-pressivité de ne jamais être totale, de ne jamais pouvoir être pleinement affirmative de la singularité de notre perfection. Celle-ci s'entend relativement. La perfection est sujette à transiter d'une moindre vers une plus grande perfection. Et certes, absolument tout dans l'*Éthique* réfute l'idée d'une dégradation dans la perfection<sup>38</sup>. En ce sens, la perfection ne peut qu'augmenter. Dès lors, si un dépassement doit s'accomplir, si une sortie de la mélancolie pour la béatitude est possible, celle-ci ne peut dépendre que du troisième et dernier genre de connaissance : la science intuitive. Pourtant, le « passage », s'il est permis de parler ainsi, du deuxième au troisième genre ne nous semble pas correspondre à un nouveau chapitre de la didactique spinozienne. Ce pour une raison très simple : les second et troisième genres sont complémentaires.

Souvenons-nous que le devenir actif dépend à la fois de notre capacité à connaître extensivement et intensivement. Nous le voyons d'ailleurs très nettement aux différents endroits de l'*Éthique* où les deux genres sont mis côte à côte. C'est, nous semble-t-il, une indication suffisante de leurs complémentarités. Toutes deux offrent des contenus vrais ayant chacune un degré d'utilité. Aborder les choses d'après leurs manières de nous rencontrer est tout aussi essentiel pour Spinoza qu'accéder à une vision de l'essence. Comprendre ce que peut mon Corps, mon Esprit n'équivaut pas à la connaissance de leurs essences singulières. Néanmoins, elles se complètent puisque la connaissance du troisième genre permet de rapporter chacune des manières d'exister à leur singularité essentielle<sup>39</sup>. La science intuitive apporte une dimension supplémentaire au second genre, un complément d'intensité modale à l'extensivité de l'interprétation. Néanmoins, la science intuitive est un genre de connaissance à part entière, avec un *modus operandi* propre et des effets sur la puissance. Second et troisième genre sont donc bel et bien différents mais non exclusif l'un à l'autre. En effet, la *causa fiendi* du troisième genre de connaissance est le second genre<sup>40</sup>. Autrement dit, la science intuitive partant de l'entendement rationnel apporte à la raison un supplément d'intensité dans sa connaissance. Une fois entendu qu'il n'y a pas de rejet, il importe de comprendre comment, au sein de l'activité interprétative, nous pouvons accéder à l'épreuve réelle de notre soi essentiel.

---

<sup>38</sup> Pareil dégradation suppose en effet autre chose qu'une diminution de puissance. La perfection témoignant de l'activité et de la puissance du *Désir*, une dégradation ne pourrait s'expliquer que par une négation de puissance soit, une impuissance. Or, nous avons vue (*cf.* Chap. III, § 1) comment Spinoza réfute cette possibilité.

<sup>39</sup> G., DELEUZE, *op. cit.*, pp. 278 – 281.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

Comment s'effectue l'articulation du second au troisième genre ? Pour y répondre, nous allons devoir opérer une torsion dans l'ordre propositionnel de l'*Éthique*.

Au départ de la lecture de l'*Éthique* nous avons pu établir de la présence d'un Autre. Par suite, nous avons identifié cette altérité à l'idée constitutive de notre Esprit et abstraitement conclu à la coïncidence de cette idée avec notre essence expressive sous l'attribut Pensée. L'étrangeté caractéristique de cet Autre s'en trouvât par là-même expliquée : l'idée s'atteste, s'éprouve mais, étant une idée de l'intellect infini, elle ne se possède pas. Récemment, durant l'étude de l'amour et plus particulièrement de l'amour pour les femmes, nous avons pu serrer d'un peu plus près comment cette étrangeté se manifeste. Elle se trouvait en effet corrélée à une propriété essentielle de la nature des femmes, le « féminin ». Or, l'ambiguïté du féminin est aussi celle de l'Autre dont l'unité chiasmatisée se donne dans l'éprouvé affectif de l'altérité. En même temps, elle se soustrait à la vérité essentielle de la chose, la rendant imperceptible et inassimilable.

Tout cela, l'*Éthique* nous l'a montré par une narratologie dialogique nous mettant face à notre Autre. Au niveau didactique, nous suivons en effet le rapport du livre, l'*Éthique*, à nous-même. Parvenu à ce niveau, nous comprenons que le « féminin de l'*Éthique* » et notre altérité constitutive sont une seule et même chose. Parcourant les différentes étapes du livre et, conséquemment, les différentes étapes de la propédeutique philosophique, nous multiplions les affections, nous exerçons l'activité de l'Esprit. Activité qui a permis de développer notre aptitude et augmenter notre puissance de connaître<sup>41</sup>. Durant cet effort, la puissance de connaître augmente pour arriver jusqu'à un nouveau point de conversion, le scolie de *E.*, L.5, Pr. XXIII. Celui-ci nous dit qu'à travers l'épreuve des augmentations de puissance, nécessairement, quelque chose d'autre fut perçu. La proposition du scolie nous annonce que quelque chose de l'Esprit est éternel et subsiste après l'existence du Corps<sup>42</sup>. Cette part d'éternité, de fait, n'est autre que l'idée constitutive de notre Esprit, laquelle, étant dans l'intellect infini, existe *sub specie aeternitatis*. Et Spinoza nous assure, ici, que nous faisons là l'épreuve réelle de notre éternité : « Et néanmoins nous *sentons* et *expérimentons* que nous sommes éternels<sup>43</sup> ».

Le « sentir » fait référence au corollaire de la proposition treize livre deux : « De là suit que l'homme consiste en un Esprit et un Corps, et que le Corps humain existe ainsi que nous le *sentons*<sup>44</sup> ». Mais *quid* de l'« expérimentation » ? Où se situe-t-elle ? Spinoza nous dit : « En effet, les yeux de l'Esprit, par lesquels il voit et observe les choses, ce sont les démonstrations mêmes<sup>45</sup> ». Autrement dit, la mise en branle de la puissance de l'Esprit par la raison est la

<sup>41</sup> « La force du désir rationnel, nous le savons, dépend de l'étendue de nos connaissances déjà acquises. Mais celle-ci n'ont pas été imprimées en nous de l'extérieur : il nous a fallu les conquérir en les tirant de notre propre fond, et nous n'y sommes parvenus que dans la mesure où nous nous y sommes efforcés », A., MATHERON, *op. cit.*, p. 279.

<sup>42</sup> *E.*, L.5, Pr. XXIII : « L'Esprit humain ne peut pas être absolument détruit avec le Corps ; mais il en subsiste quelque chose qui est éternel ».

<sup>43</sup> *E.*, L.5, Pr. XXIII, scol. [Nous soulignons]

<sup>44</sup> *E.*, L.2, Pr. XIII, cor. [Nous soulignons]

<sup>45</sup> *Ibidem*.

condition nécessaire à la causation d'une connaissance de troisième genre<sup>46</sup>. C'est donc dans le prolongement de l'activité interprétative que peut naître ce dernier genre<sup>47</sup>.

Toutefois, il nous faut être prudent et ne pas confondre les niveaux de lectures. En effet, ce ne sont pas les démonstrations de l'*Éthique* qui, en et par elle-même, sont les yeux de notre Esprit. Mais plutôt est-ce cet Autre qui, dans le jeu dialogique de l'interprétation, forme les yeux de notre Esprit<sup>48</sup> là où, sans doute, les démonstrations selon ce même *modus operandi* sont les yeux par lesquels le philosophe Spinoza s'est rendu visible/lisible à Baruch l'homme. Néanmoins, cette épreuve ne se situe pas au même niveau que celui de la production des contenus. L'intuition saisit le *Désir* comme l'éprouvé-dans-son-immédiate-adéquation-à-soi, tandis que les contenus produits s'effectuent sous un rapport de connaissance différent. Le contenu n'est donc pas immun à la critique. La manière par laquelle elle s'exprime peut toujours être rendue plus adéquate, plus expressive. Ce que l'intuition révèle, c'est la perfection *suo genere* de la forme textuelle. Plus prosaïquement, elle convoie le sentiment que « nous ne pouvions pas écrire ce texte autrement que comme nous l'avons écrit, nous l'avons écrit aussi parfaitement que nous le pouvions car, notre puissance s'exprime aussi parfaitement qu'elle le peut en tout lieu et en tout instant ».

En cette immédiateté de la présence dans le sentir et l'expérimenter, la proposition treize du cinquième livre affirme de cette présence comme notre essence. Or, l'effet de cette perception met brutalement un terme aux processus d'identification du Moi au non-Moi. L'immédiateté de la présence, se passant de tout moyen terme à l'auto-identification, supprime le rapport d'identité (lui-même toujours suspect d'une inadéquation relative) par celui de l'adéquation immédiate à soi : l'ipséité<sup>49</sup>. L'Autre, le *Désir*, c'est le moi comme soi-même. Adéquation du Moi au Soi, l'augmentation de puissance est *Satisfaction de soi* : « 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<sup>50</sup> ». La précision du scolie est importante. Notre *Désir*, est-il rappelé, n'est pas la poursuite d'une fin puisqu'il *est* sa propre fin. Lorsque la raison vient saisir le *Désir* dans sa vérité désirante, il rompt avec la logique besogneuse du *Désir* comme *faim/fin*. Par-là, le *Désir* convertit son rapport-au-monde. Celui-ci se dote, selon la précision d'Ansaldi, de la plus haute perfection qui soit puisqu'il ne s'inscrit plus dans la mélancolie existentielle fondée dans et par le trouble originaire. Encore une fois, la possession s'acquine avec l'être mais elle se fonde ici sur l'ipséité de l'individu comme pure activité : « la question de la puissance parfaite devient

<sup>46</sup> *E.*, L.5, Pr. XXXI.

<sup>47</sup> *E.* L.5, Pr. XXVIII : « L'effort ou *Désir* de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier genre, mais il peut assurément du deuxième ».

<sup>48</sup> « [...] c'est la *Démonstration*, le discours de l'Autre, qui nous identifie à cette âme imperceptible dont il parle. Identification étrange certes, mais réelle, parce que, d'après la démonstration, si on n'était pas réellement cette âme inscrite, on n'aurait pu entendre aucune de ces démonstrations, même celle-ci. [...] Lorsqu'il est démontré qu'aucune de ces démonstrations n'aurait pu se faire entendre sauf pour une âme qui, étant éternelle, "est apte à connaître tout ce qui suit de la connaissance de Dieu" (E5P31D), l'*Ethique* ne parle de rien d'autre que de la puissance de notre propre âme, achevée dans et par l'*Ethique* elle-même », O., UENO, *op. cit.*, p. 81.

<sup>49</sup> Cfr. H., RIZK, « Conatus et ipséité », (in.) *Spinoza: puissance et ontologie*, dir. M., REVALT D'ALLONES, H., RIZK, Actes de colloques organisé par le Collège International de Philosophie, Paris, Éd. Kimé, 1994, p. 169 – 182.

<sup>50</sup> *E.*, L.4, Pr. LII.

celle de la puissance active, et réciproquement<sup>51</sup> ». Une perfection et une activité qui sont elles-mêmes l'individu « et déterminent le sens de son éternité<sup>52</sup> ».

Suivant toujours Ansaldi sur ce point, la perfection est fondatrice d'un nouveau « modèle de la nature ». En effet, la perfection originaire de l'activité rationnelle compose avec un modèle de la nature humaine générique. La perfection n'est justiciable de personne en particulier et personne ne peut effectivement l'accomplir. Nonobstant, elle n'en demeure pas moins pertinente. Toute la *praxis* libératoire du livre quatre est vouée à cette fin : orienter l'activité vers ce modèle au fondement de la concorde interindividuelle. Quant à la perfection impliquée dans la science intuitive, celle-ci n'est autre que la béatitude elle-même, soit la pleine puissance du *Désir* dans sa singularité essentielle. Cette activité, cette perfection *sont* la béatitude<sup>53</sup>. De fait, une fois que nous parvenons à la science intuitive, la perfection n'est plus l'objet de variations. Ce seul passage nous mène à la dotation de la perfection suprême : « Que si la *Joie* consiste dans le passage à une plus grande perfection, la béatitude doit à coup sûr consister en ce que l'Esprit est doté de la perfection même<sup>54</sup> ».

## § 2. *Philautia*, Amour envers Dieu et Justice pour Autrui.

Parvenu à l'épreuve de sa propre éternité, le *Désir* ne cesse pour autant pas de désirer. Or, et à l'évidence, le *Désir* n'est plus à la poursuite de lui-même. Deux questions se posent. Premièrement, entendu que le *Désir* se trouve pleinement doté de sa puissance, ne s'ensuit-il pas avec autant de clarté que celui-ci *sort de la spontanéité égoïste*, c'est-à-dire du jeu de l'identité cherchant la mêmeté du soi à l'autre. Deuxièmement, ne désirant plus le Même, le *Désir* est entièrement tourné vers l'extériorité. Extériorité recherchée sous le mode du troisième genre de connaissance, comme le rapporte la proposition vingt-cinq du cinquième livre : « Le souverain effort de l'Esprit et sa souveraine vertu est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance ». En conclusion, la *philautia*, l'amour de soi, n'est nullement le point d'achèvement de l'*Éthique* bien que Spinoza affirme de cet amour de soi comme étant la plus haute satisfaction que nous puissions obtenir. Ce qui signifie, pour la béatitude – entendez la connaissance de son essence singulière – d'être entièrement dévouée à connaître les choses singulières dans leurs perfections essentielles. Ne reste dès lors plus que deux choses à découvrir : Dieu et l'objet suprême d'amour.

La dissolution du trouble originaire s'accompagne nécessairement de l'élucidation de l'Anonymat ontologique. Comme nous l'avons vu, la raison ne peut faire retour sur l'idée constitutive : tout au plus, elle ne peut qu'en avoir une connaissance dont l'adéquation est relative. Mais la connaissance intuitive saisit notre essence dans une parfaite et absolue adéquation. Et elle y parvient par un mode opératoire qui va à rebours du fonctionnement rationnel. En effet, au lieu de partir du mode infini médiat pour montrer ensuite comment l'idée constitutive est produite et contenue par l'Être, la science intuitive passe outre la chaîne des conséquences en partant d'une idée pour la rapporter à un attribut de la Substance. Le

---

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 751.

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> *E.*, L.5, Pr. XLII.

<sup>54</sup> *E.*, L.5, Pr. XXXIII, scol.

mouvement généalogique du troisième genre est celui-ci dont l'amplitude est la plus grande puisqu'il remonte au-delà de la chaîne de causalité pour percevoir l'essence telle que produite par le mode infini médiateur.

Cependant, et à la lettre, le mouvement généalogique ne remonte pas jusqu'à la généralité anonyme de l'Être. L'intuition saisit l'essence dans sa relation à la puissance infinie la produisant. Autrement dit, l'idée perçue est l'idée de l'intellect infini localisé au niveau de cette essence singulière. Nous insistons : ce n'est pas l'intellect infini tel qu'il a une idée de toutes les essences singulières, soit l'Être comme totalité inclusive et non-manifeste, mais bien l'Être localisé en un point du mode infini médiateur. Or, la puissance de l'Infini étant indivisible, c'est sa totalité qui se trouve « condensée » à un niveau. Non pas que la science intuitive connaisse l'essence modale comme étant l'essence de la Substance. Au contraire, ce qu'elle « voit et sent », c'est l'essence modale dans son rapport privilégié à la puissance infinie. L'idée générée par la science intuitive, ce qu'elle connaît, est donc cette essence singulière dans l'éternité de la production du mode infini (c'est-à-dire sa réalité et perfection). Mais elle est aussi la puissance infinie qui est *expressivement manifeste* au seul niveau de cette essence. Spinoza nous dit en effet : « plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu<sup>55</sup> ». L'ordre d'implication nous apparaît ici fondamental : à travers lui, la connaissance de la singularité essentielle de la chose est la connaissance de Dieu.

En tout ceci, nous nous trouvons avec deux choses radicalement distinctes : une définition de Dieu et une connaissance de Dieu. En-dehors de la définition de la Substance unique et absolue, la désignation « Dieu » ne pouvait avoir de sens. C'est pourquoi cette définition nous permettait de connaître la totalité affirmative et immanente du réel, soit, l'Être qui, en son absoluté, est *sinnlos* et pour cette raison, anonyme. Or, la particularité du troisième genre est qu'il ne confond pas la puissance propre de l'essence avec l'infini s'y exprimant. Elle connaît l'essence dans son rapport exclusif à la puissance totale et infinie de la Substance. La science intuitive permet, autrement dit, de connaître l'essence comme un point où la puissance totale est concentrée à une manière singulière. Il en va de cette essence comme d'un lieu privilégié où l'essence de la Substance se manifeste expressivement en-dehors de l'anonymat ontologique. À travers l'essence perçue par le troisième genre de connaissance, nous nous trouvons dans une relation à Dieu tel qu'Il est en relation avec cette essence. Celle-ci est donc le lieu d'une épiphanie : connaître Dieu, c'est connaître l'essence singulière dans son infinité modale, un infini en son genre parfait.

Or, cela nous oblige justement à devoir identifier le mode par lequel l'intellect infini se trouve, ainsi, dans une relation privilégiée à l'extériorité modale. Nous devons donc répondre de ce qu'est le mode infini médiateur de l'attribut Pensée. En effet, l'intellect infini, mode infini immédiat, embrasse la totalité du réel dans l'univocité de l'autoproduction immanente de sa nature. Le mode médiateur, quant à lui, est la « réponse » naturée de cette production. Par conséquent, elle doit « dériver de manière non réversible du mode immédiat<sup>56</sup> » et intelliger la forme totale de l'univers, autant dans son unité que dans la diversité des manières produites.

<sup>55</sup> E., L.5, Pr. XXIV.

<sup>56</sup> J.-M., BEYSSADE, « Sur le mode infini médiateur dans l'attribut de la pensée : Du problème –lettre 64) à une solution (“l'Éthique” V, 36) », (in.) *Revue Philosophique de France et de l'Étranger*, t.1854, n°1 (1994), p. 24.

Ne se rapportant pas à des contenus (puisque Dieu n'est pas *stricto sensu* un contenant) elle est liée à l'extériorité modale inscrite dans une distance relationnelle et une déférence vis-à-vis de celle-ci : jamais Dieu ne pourra être confondu avec ses modes, ni les modes avec Dieu. Dès lors que le mode infini médiate est une relation de Dieu à l'extériorité modale, le mode infini médiate ne peut qu'être *Amour*. Or, cet Amour étant le produit de l'intellect infini, celui-ci est *Amour intellectuel*<sup>57</sup> :

L'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est l'Amour même de Dieu dont Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Esprit humaine considérée sous l'aspect de l'éternité, c'est-à-dire, l'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même<sup>58</sup>.

Si la béatitude cesse la mise en question du soi, elle ne s'en trouve pour autant pas libérée d'une altérité. Celle-ci s'impose de l'extérieur où la connaissance du troisième genre se tourne. Or, l'altérité interrogeant le *Désir* n'est plus celle d'une chose finie, elle n'est plus à proprement parler un objet. Elle est une relation de l'intellect infini à l'essence singulière, soit : l'essence en tant qu'elle atteste de la divinité. En conséquence de quoi, l'altérité de la chose s'entend hyperboliquement comme l'altérité même de Dieu. L'altérité n'est-elle pas alors *entendue comme l'altérité même d'Autrui et comme celle du Très-Haut*<sup>59</sup> ? Pouvons-nous dès lors dire qu'une fois constitué comme moi en-dehors de la mélancolie originaire, le *Désir* devient sensible à l'extériorité d'Autrui<sup>60</sup> ?

Le *Désir* est pur désir de l'altérité divine tel que présente en chaque partie de l'univers modal. La visée n'est pas celle de l'Être *in se*, laquelle nous reconduit à la définition six du *De Deo*, Dieu comme totalité anonyme. L'*Amour intellectuel* accompagne ou s'impose à toute connaissance du troisième genre comme connaissance *des choses singulières*. En effet *E.*, L.5, Pr. XXIV, « Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu ». L'ordre d'implication est ici à prendre à lettre. C'est en connaissant la chose comme une manière de la perfection et de l'infini (manière en elle-même éternelle parfaite et infinie), que nous nous trouvons par-là même dans une relation d'amour envers Dieu. Ainsi, « Tout ce que nous comprenons par le troisième genre de connaissance nous délecte, et ce accompagné de l'idée de Dieu comme cause<sup>61</sup> ».

Aimer Dieu intellectuellement équivaut à aimer l'essence comme Dieu s'aime lui-même et tel qu'il aime cette essence singulière-ci. La donation altière de Dieu à lui-même n'est ni une façon par laquelle Dieu se rend étranger à lui-même et encore moins le signe d'un rapport de complaisance où Dieu se mire lui-même<sup>62</sup>. Du point de vue l'action divine, la satisfaction amoureuse est liée à son action expressive c'est-à-dire à son action telle que comprise par le mode infini immédiat. L'*Amour intellectuel*, par contre, est l'amour porté par Dieu à l'extériorité de son action expressive. Autrement dit, Dieu se recueille lui-même dans sa différence autre et pourtant semblable. Pour cette raison, l'*Amour intellectuel* est *Amour de*

<sup>57</sup> *Ibid*, pp. 25 – 26.

<sup>58</sup> *E.*, L.5, Pr. XXXVI

<sup>59</sup> *T&I*, p. 23.

<sup>60</sup> *Ibid*, p. 33.

<sup>61</sup> *E.*, L.5, Pr. XXXII

<sup>62</sup> Dieu, en effet, ne se conçoit pas en sujet éprouvant des passions. *E.* L.5, Pr. XVII.

l'Autre dans sa hauteur, sa perfection singulière et infinie en son genre. Elle n'est se résorbe donc pas en amour d'objet et ne peut être la proie d'une possession, puisqu'elle appartient à et manifeste la puissance de Dieu, et ce de toute éternité. Dieu comme Autre. Autre incomparable et, en ce sens, absolu. Aimer Dieu équivaut à aimer la chose dans son altérité constitutive, c'est-à-dire dans le sens même de son infinité et perfection. De ce fait, l'*Amour intellectuel*, et en ce sens la science intuitive, est la pure action de l'Esprit par laquelle il est *Désir* véritable, exempt de toute passion<sup>63</sup> et de toute réciprocité<sup>64</sup>. En somme, rien ne saurait être exigé de l'Autre.

En effet, que signifie « aimer tel que Dieu aime » ? Le sens ouvert par la béatitude s'absorbe-t-il entièrement dans l'intellection de la chose ? Pourtant, la souveraine perfection et l'intelligence amoureuse n'ont rien en commun avec une prostration de l'intellect contemplant l'univers dans la singularité de toute chose. L'amour du troisième genre n'est pas comme l'amour sensuel ou ordinaire, à savoir le résultat d'une causation extérieure agissant sur nous. Les qualités de l'amour suprême rapportées par Spinoza montrent clairement un déplacement de notre disposition face à l'altérité. La plupart d'entre elles s'opposent aux vices de nos relations charnelles. Autant de descriptions négatives de ce que l'*Amour intellectuel* n'est pas. De plus, toutes les caractéristiques positives décrites par Spinoza à ce sujet ne s'appliquent pas sur notre relation à la chose mais sur nous. La béatitude n'est étudiée que sous le prisme de l'ipséité et du troisième genre de connaissance : le contentement de l'âme, la perception de l'éternité de son essence comme Corps et Esprit, la dissolution du trouble originaire pour une méditation de la vie. Pourtant, l'action de connaître doit envelopper quelque effet non seulement pour celui qui connaît, mais aussi pour la chose connue. Un effet particulièrement puissant eu égard à la puissance dont la béatitude nous dote<sup>65</sup>.

Des éléments divers disséminés sur les livres trois et cinq permettent d'approcher ce à quoi la béatitude nous dispose sous deux thématiques : la *philautia* et la *Religion* comprenant également la *Piété*. Néanmoins, même articulés ensembles, ces éléments sont au mieux conjoncturels. Achevant la circularité identitaire pour l'ouverture vers l'altérité, l'ipséité est le support constant d'un amour pour soi. La *philautia* se distingue alors de l'amour propre et de la satisfaction parcourant la vie passionnelle *ex suo ingenio et ex ducto rationis*.

L'homme libre est en effet en mesure d'écarter les passions en particulier l'*Orgueil* ; vraisemblablement la passion la plus néfaste qui soit. Les mentions et les saillies adressées à l'orgueil et aux hommes orgueilleux sont courantes dans toutes l'œuvre de Spinoza. Malheureusement, nous n'avons pas la possibilité de faire la recension exhaustive de toutes ses occurrences dans l'œuvre et, à vrai dire, Spinoza non plus ne souhaite s'attarder sur tous les maux joints à cette passion. Dans le scolie de la proposition cinquante-deux de la quatrième partie, il nous dit en effet des orgueilleux qu'ils sont « sujet[s] à tous les affects ». Synthétisant dans ce même scolie les démonstrations de trois autres propositions, toutes dédiées à cette passion<sup>66</sup>, Spinoza ajoute pour les orgueilleux qu'ils sont « les moins sujets [aux] affects

<sup>63</sup> E., L.5, Pr. XXXVII : « Il n'y a rien dans la nature qui soit contraire à cet Amour intellectuel, autrement dit, qui puisse le supprimer ».

<sup>64</sup> E., L.5, Pr. XIX : « Qui aime Dieu ne peut faire effort pour que Dieu l'aime en retour ».

<sup>65</sup> E., L.5, Axiome 2 : « La puissance d'un effet se définit par la puissance de sa cause, en tant que son essence s'explique ou se définit par l'essence de sa cause ».

<sup>66</sup> E., L4, Pr. LV, LVI & LVII.

d'Amour et de Piété ». Enfin, et dernier élément important, la passion est au centre d'un complexe d'affections entraînant avec elle, l'inconvenance à soi et aux hommes. L'Orgueil est en ce sens la passion symptomatique de la servitude des hommes, de leur inconvenance entre eux, mais aussi de leur ignorance d'eux-mêmes et de Dieu.

Cependant, même la passion est une puissance d'affirmation. L'Orgueil découle d'un Amour excessif de soi ce qui implique, *ipso facto*, d'affirmer partiellement notre nature. Partialité en excès sur la puissance réelle de l'individu, elle s'exerce donc aussi sur la puissance de la personne et, par extension, sur la nature tout entière. La définition exacte donnée par Spinoza de la *Superbia* est donc particulièrement importante à l'élucidation des enjeux de l'action de l'homme libre. *E.*, L.3, Def. XXVIII des Affects : « L'Orgueil est de faire de soi, par Amour, plus de cas qu'il n'est juste<sup>67</sup> ». « Plus de cas qu'il n'est juste » nous est-il dit. À quoi correspond ce « juste » ? S'agit-il d'une mesure, à l'instar de l'*Éthique à Nicomaque*, où le « juste milieu » est affaire de prudence et de justesse ? De part et d'autre du spectre affectif de l'Orgueil nous retrouvons cette même formule : « L'Estime est de faire de quelqu'un, par Amour, plus de cas qu'il n'est juste (*E.*, L.3, Def. XXI des Affects). » ; « Le Mépris est de faire de quelqu'un, par Haine, moins de cas qu'il n'est juste (*E.*, L.3, Def. XXII des Affects). » enfin « L'Abjection est de faire de soi, par Tristesse, moins de cas qu'il n'est juste (*E.*, L.3, Def. XXIX des Affects) ».

S'il n'est pas possible, à cet endroit, d'identifier formellement un filon aristotélien, personne ne doutera du lien entre le « juste » et l'« adéquat ». Mais c'est un lien tacite de l'*Éthique*. À aucun moment des cinq livres il n'y a de rapprochement explicite entre ces deux adjectifs. Par contre, il y a bien un lien indirect en lieu et place de la *Religion* et de la *Piété*. L'homme libre sait en effet ce qui convient absolument à sa nature or *E.*, L.4, Pr. XXXVII : « 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 ». La proposition est très intéressante parce qu'elle nous aiguille sur le sens de l'action de l'homme libre par rapport aux autres. Une orientation affranchie de toute réciprocité. Nous savons en effet que la béatitude est sa propre récompense, et nous voyons à présent que l'homme libre s'efforce d'amener tout autre que lui à cette satisfaction suprême de soi. En d'autres mots, l'homme libre cherchera à libérer tout autre de la mélancolie existentielle, de faire en sorte que cet autre puisse « voir et sentir » la perfection de sa propre nature.

Or cette action comporte trois termes : la connaissance de soi, la connaissance d'autrui, et l'action du *Désir* amenant aux deux premiers. Avec ces trois termes nous avons là, la base d'un cercle vertueux qui, par effet de conséquence, amènerait chacun à se connaître et à agir conformément à la singularité de leur nature. Cette perspective n'est pas inédite chez Spinoza. Comme le démontre Salverio Ansaldi dans son commentaire du *CT*<sup>68</sup>, elle atteste d'une influence continue et permanente de l'idéal des *Dialogues d'Amour* de Léon l'Hébreu, celui de fonder une communauté d'amour. Dans l'*Éthique*, elle se traduit par la volonté de connaître et

<sup>67</sup> *E.*, L.3, Def. XXVIII des Affects

<sup>68</sup> S., ANSALDI, « Un nouvel art d'aimer. Descartes, Léon l'Hébreu et Spinoza », (in.) *Spinoza philosophe de l'amour*, dir. Ch., JAQUET, P., SÉVÉRAC & A., SUHAMY, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2005, pp. 23 – 40.

de désirer cette connaissance pour tout autre. Le projet communautaire et utopique de Spinoza est de faire que nous vivions tous selon l'*Amour intellectuel*, c'est-à-dire conformément à cet *Amour* par lequel Dieu se connaît Lui-même et se reconnaît en toutes choses<sup>69</sup>. Dans la terminologie spinozienne, les termes de cette logique vertueuse et utopique sont respectivement : la *Gloire*, la *Religion* et la *Piété*.

La *Gloire* est la *Philautia* dans l'exercice de la béatitude. C'est-à-dire la *Joie* de nous savoir être cause adéquate de la *Joie* de quelqu'un<sup>70</sup> ». Quant à la *Religion* et la *Piété*, elles sont toutes deux définies dans le premier scolie de *E.*, L.4, Pr. XXXVII :

[...] tout ce qui est désir et action dont nous sommes en tant que nous avons l'idée de Dieu, autrement dit en ce que nous connaissons Dieu, je le rapporte à la *Religion*. Et le *Désir* de faire du bien qu'engendre en nous le fait que nous vivons sous la conduite de la raison, je l'appelle *Piété*.

Ces trois termes, comme nous pouvons le voir, sont des actions issues d'une connaissance adéquate. Une connaissance de soi, de Dieu et de l'autre, second ou troisième genre de connaissance. Mais nous le voyons également, la « direction d'ajustement » de l'adéquation et donc le sujet de l'action, différent. C'est précisément ici que nous butons sur une impasse. Connaître Dieu, soi-même et Autrui, c'est avoir connaissance ou agir dans trois directions différentes, simultanément. Trois relations d'*Amour* sont tissées ici, lesquelles se réduisent toute à l'amour du mode infini médiateur et, en même temps, résistent à cette réduction. Car connaître selon ces trois modalités, c'est entrer en relation avec trois modalités de l'altérité, modalités singulières et distinctes les unes des autres. Connaître l'Autre ou le Soi, ce n'est pas connaître Dieu et inversement. En d'autres mots, si l'action juste est une mesure, c'est une mesure de la démesure. Or, le progrès de la raison dans son adéquation à la singularité de la chose est asymptotique. L'indéfini de cette action est l'horizon même de la *praxis* libératoire formulée à la fin du livre quatre. *Praxis* toujours pertinente dans le courant du livre cinq, voire même renforcée pour celui ou celle encore en prise, à un degré ou à un autre, avec la mélancolie existentielle :

Quand bien même nous ne saurions pas que notre Esprit est éternel, nous tiendrons pourtant pour premier la *Piété*, la *Religion* et absolument parlant, tout ce que nous avons montré dans la Quatrième Partie se rapporter à la *Vaillance* et à la *Générosité*<sup>71</sup>.

Le juste comme mesure, c'est l'adéquation comme « ajustement ». Et pour la vie *ex ducto rationis*, elle est la ligne de crête à jamais inatteignable de la béatitude. Mais comment la science intuitive pourrait-elle prétendre épouser le « tour de taille » d'une essence dont la puissance est une perfection infinie ? Et comment le pourrait-elle pour l'existence de cette essence, laquelle est une réalité indéfinie ? L'épiphanie de l'Autre ne s'accomplit pas comme

<sup>69</sup> En guise de confirmation textuelle, la seconde démonstration de *E.*, L.4, Pr. XXXVII : « Un 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 » ; et *E.* L.5, Pr. XX : « Cet *Amour* envers Dieu ne peut être souillé ni par l'affect d'*Envie*, ni par celui de *Jalousie* ; mais il est d'autant plus alimenté que nous imaginons plus d'hommes joints à Dieu du même lien d'*Amour* ».

<sup>70</sup> Sur la *Gloire* voir : Ph. MOREAU, « Métaphysique de la Gloire », (in.) *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 184, n°1 (1994), pp. 55 – 64.

<sup>71</sup> *E.*, L.5, Pr. XLI.

synthèse d'un sujet et d'un objet, elle ne peut reposer sur un rapport de convenance entre une idée et un *ideatum* sans en même temps perdre le sens de l'infini et de l'indéfini. Or, si même le *Désir*, en sa pleine puissance, ne peut prétendre se clôturer en synthèse totalisante, c'est que l'opération d'adéquation est elle-même étendue à l'infini. Serait-ce une modalité nouvelle de l'adéquation comme in-adéquation ? L'adéquation comme impossibilité d'adhérer pleinement ? Cette impossible embrassade de l'idée à l'essence serait-elle un dernier reliquat du cartésianisme, un point d'entente entre les deux penseurs ? Nous ne pouvons y répondre. Mais nous ne pouvons pas non plus réfuter cette hypothèse, même en sachant combien elle est conjecturale.

Une raison l'explique. L'action vertueuse n'a pas le soi pour point de référence. L'homme libre n'agit pas en vue de l'autre dans l'espoir d'un quelconque retour : son action est désintéressée. Certes, la persévérance *in se* du *Désir* trouve un grand soutien dans l'amitié, mais rien n'explique ce supplément de bonté impliqué dans le troisième genre de connaissance. En effet, le *Désir*, devenu désir d'amour ou désir d'aimer, déplace son point de vue au loin de sa propre position contemplant l'essence de la chose dans le rapport exclusif et privilégié qu'elle a avec Dieu. Dans cette relation, le soi est en retrait et agit en vue de l'Autre afin de lui donner ce qui lui appartient : sa propre puissance.

Or, la puissance d'un homme, nous informe le *Traité Politique*, est son droit naturel :

Par droit de nature, donc, j'entends les lois mêmes ou règles de la Nature suivant lesquelles tout arrive, c'est-à-dire la puissance même de la nature. Par suite le droit naturel de la Nature entière et conséquemment de chaque individu s'étend jusqu'où va sa puissance, et donc tout ce que fait un homme suivant les lois de sa propre nature, il le fait en vertu d'un droit de nature souverain, et il a sur la nature autant de droit qu'il a de puissance<sup>72</sup>.

L'identité de la puissance au droit naturel de l'individu autorise donc l'inversion des termes. Contribuer à la puissance d'autrui équivaut à renforcer son droit naturel et, par suite, restituer la puissance d'autrui, c'est restituer ce qui lui revient selon son droit naturel. La science intuitive perçoit en effet l'essence tel que l'intellect infini la conçoit. Elle perçoit donc sa pleine puissance ou son droit naturel. Le *Désir* de l'homme libre se meut ici en exigence. L'action vertueuse, lit de la béatitude, n'est autre que « la disposition constante de son âme à attribuer à chacun ce qui d'après *son droit de nature lui revient* ». Cette formulation n'est pas innocente, dans la mesure où elle paraphrase le *TTP*, ch XVI, p.269 définissant la *Justice* :

La Justice est une disposition constante de l'âme à attribuer à chacun ce qui d'après le droit civil lui revient.

Dans le contexte du *TTP*, la justice s'inscrit dans le cadre du droit civil. Mais l'*Éthique* ne traite pas de cela. Son objet, suivant les mouvements dialogiques que nous avons suivis, est de sauver l'Amour en extirpant Dieu de l'anonymat ontologique et en permettant notre émancipation de la mélancolie existentielle. La visée de l'*Ethique* est donc d'aimer Dieu intellectuellement, c'est-à-dire Autrui en tant qu'épiphanie du Très-Haut. Le cadre légal du droit civil y étant absent, la recherche de l'*Amour* culmine ultimement dans une exigence de *Justice* au-delà du pouvoir judiciaire d'un État. Or, nous ne pouvons pas nous rendre aveugle à

<sup>72</sup> *TP.*, Ch. II, § 4, p. 16. Une formulation quasiment identique se trouve *TTP*, Ch. XVI, p. 261.

la connivence partagée par ses deux concepts. La béatitude, d'après la dernière proposition de l'*Éthique*, est la vertu même d'agir conformément à l'*Amour*, donc d'agir conformément à la *Justice*. L'un, nécessairement, vient avec l'autre, si bien qu'ils en deviennent conjoints, voire indiscernables. L'amour du troisième genre de connaissance est *Amour-Justice*. Or cette proximité conceptuelle n'est pas une innovation de notre part. Comme le montre Jacqueline Lagrée, elle avérée dans le *TTP* qui les met systématiquement l'un à côté de l'autre<sup>73</sup>. En toute honnêteté, il en va pour le *TTP* d'une forme particulière de l'amour à savoir la charité. Seulement, comme l'explique Lagrée, la charité est la mise en œuvre de la puissance d'un amour rationnel, amour dénué de tout *pathos*. Rédigé comme un commentaire des Écritures Saintes, le traité met en œuvre la didactique philosophique élaboré au *TRE* et appliqué dans l'*Éthique*. Le *TTP* est donc traversé par le même engagement, le même désir de philosopher que l'*Éthique*. Seulement, ce conformant à la nature spécifique des textes bibliques, la méthodologie historico-critique n'a en vue que le sens des Écritures. Ce n'est donc pas la dénomination extrinsèque de la charité qui nous intéresse, mais sa dénomination intrinsèque : sa vérité et sa convenance avec le corps conceptuel expressif de l'*Éthique* qui prime. L'interprétation donc, et l'étude de Lagrée abonde dans ce sens, nous montre que la charité n'est en somme que la retraduction au niveau scripturaire de l'intelligence amoureuse dont *Éthique* cinq fait la démonstration. L'exigence de charité et de justice, qui pour l'auteur du *TTP* est la substantifique moelle de la Bible, correspond aux recommandations de la *praxis* libératoire, résumée comme volonté de toujours tenir pour premier et absolu la *Religion*, la *Piété*, la *Vaillance* et la *Générosité*<sup>74</sup>.

Le message biblique, écrite dans un langage « impressif » selon le mot de Deleuze, est écrite de façon « expressive » par l'*Éthique*. Or, si la conjonction d'amour et de justice est un point de correspondance entre le *TTP* et le livre quatre, il s'ensuit pour la béatitude d'être *Amour-Justice*. Celle-ci est connaissance intuitive de l'autre en tant qu'Autre, lieu où la divinité s'exprime. Dès lors, elle devient engagement auprès de l'Autre, en-dehors de tout *pathos* et d'attente, restituant ainsi à Autrui tout ce qui lui revient selon son droit naturel.

La liberté de Spinoza n'est pas une simple libération de la passivité qui nous accable. Elle est aussi entièrement engagée dans la libération d'autrui des mêmes affres. Liberté de soi et d'autrui définissent le nouveau plan de vie, celui souhaité par Spinoza au début du *TRE*. Et tous deux se rassemblent dans cette unité conceptuelle duale : *Amour-Justice*. Un plan de vie dans lequel l'exercice philosophique et l'activité du *Désir* ne commencent qu'à peine, comme si le *Désir* – comme si nous venions de naître<sup>75</sup>.

En conclusion, si l'*Éthique* est le projet d'une rénovation de la métaphysique, celui-ci traverse deux étapes qui ne peuvent se résoudre que conjointement : déposer la primarité ontologique pour la primauté éthique de l'*Amour-Justice*, conjurer l'anonymat ontologique pour l'épiphanie de l'altérité. La question est donc celle-ci : ontologie et éthique, en leur différence fondamentale, viennent-elles ensemble dans la métaphysique « comme un même

<sup>73</sup> Cfr. J., LAGRÉE, « Spinoza et l'amour intellectuel du prochain », (in.) *Spinoza, philosophie de l'amour*, dir. Ch., JAQUET, P., SÉVÉRAC & A., SUHAMY, Éd. Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2005, pp. 96-111

<sup>74</sup> Cfr. *E.*, L.5, Pr. XLI

<sup>75</sup> *E.*, L.5, Pr. XXXI, scol.

corps » ? Si l'inquiétude première de l'ontologie est celle de l'Être, pouvons-nous alors suivre Spinoza et poser l'*Amour-Justice* comme l'inquiétude centrale de l'éthique ? Enfin, à quel genre d'éthique l'*Amour-Justice* nous conduit-elle ?

À cette dernière question, Spinoza peut nous fournir quelques indications, mais elles sont maigres et sujettes à beaucoup de caution. Terminons donc cet essai en posant une première pierre en vue de cet « osez savoir » auquel Spinoza nous invite tant.

Dans un échange épistolaire entre Oldenburg et Spinoza (de novembre 1675 à février 1675), quatre courriers<sup>76</sup> permettent d'approfondir notre recherche. Leur objet est une discussion sur la réception du *Traité théologico-politique* publié anonymement par Spinoza en 1670. Le problème de départ est clairement posé par Oldenburg dans la lettre LXXIV :

Ainsi que je le vois par votre lettre, vous vous attendiez que je fisse connaître par une lettre celles de vos opinions qui semblent ruiner la pratique de la piété chez vos lecteurs. Je vous dirai ce qui les choque le plus. Vous semblez introduire une nécessité fatale en toutes choses et dans toutes les actions, et les gens se disent qu'une fois cela posé, tout ce qui fait force des lois, des vertus et de la religion tombe, que les récompenses et les peines deviennent choses vaines. *Ils jugent que, s'il y a contrainte ou nécessité, tout devient excusable et qu'en conséquence nul ne serait plus sans excuse au regard de Dieu.* Car si nous sommes conduits par le destin, si la marche des choses est entièrement déterminée, inéluctable, comme si la pression d'une inflexible main s'exerçait sur nous, quelle place faire à la faute et au châtement ? Ils n'arrivent pas à le comprendre. De quel outil se servir pour aplanir ce nœud, cela est bien difficile à dire. Si vous savez quelque moyen de sortir de cet embarras, et si vous vouliez nous l'apprendre, vous combleriez mon désir<sup>77</sup>.

L'enjeu tourne autour de l'articulation entre le Dieu d'Abraham et le *Deus sive Natura* de Spinoza. Comment réconcilier la liberté morale avec le déterminisme absolu ? Manifestement, Oldenburg touche un point sensible du *TTP* et de l'*Éthique*. Une problématique cruciale même, puisqu'elle se noue à la *praxis* libératoire du livre quatre. *Praxis* destinée à conduire sa vie au plus près de la béatitude dans l'absence de la science intuitive ouvrant à l'*Amour intellectuel*. Tout entièrement concentrée dans la question d'Oldenburg, la réponse de Spinoza nous permettra de comprendre comment les commandements de la foi et l'*Amour intellectuel* se répondent. Loin de rassurer Oldenburg, la réponse de Spinoza montre la radicalité de son éthique. Une radicalité sans précédent dont Spinoza semble très conscient :

Les hommes ne sont, ajouterai-je, inexcusables devant Dieu que pour cette seule raison qu'ils sont en son pouvoir comme la terre est au pouvoir du potier qui, de la même matière, tire des vases dont les uns sont faits pour l'honneur, les autres pour le déshonneur. Si vous voulez accorder quelque attention à ces brefs énoncés, je ne doute pas que vous ne puissiez répondre à tous les arguments qu'on a coutume de m'opposer ; j'en ai fait l'expérience avec plus d'un<sup>78</sup>.

L'« in-excusabilité » est le point d'impact éthique de l'épistémologie spinozienne. Pour Spinoza, les puissances modales sont entièrement subordonnées au pouvoir de Dieu et il n'est rien qui ne puisse libérer les modes finis de cette emprise. Mais cette « emprise », est décrite dans une terminologie relevant d'une éthique de la responsabilité. L'enjeu se situe à nouveau

<sup>76</sup> Les lettres LXXIV, LXXV, LXXVII et LXXVIII.

<sup>77</sup> Lettre LXXIV, Henri Oldenbrug à B. de Spinoza, Londres, 16 décembre 1675, (in.) Spinoza, *Lettres, op.cit.*, p.338 – 339.

<sup>78</sup> Lettre LXXV, de B. de Spinoza à Henri Oldenburg, *op. cit.*, p. 339.

au niveau de la connaissance adéquate. Saisissant toute dénomination intrinsèque de la chose, la connaissance adéquate exprime et explique une action par la seule nature du mode. Dans un univers pleinement déterminé où la série et l'entrecroisement des causes constitue un infini indéfini, l'action ou connaissance adéquate ne sollicite aucune des innombrables causes impliquées dans la production de l'effet. Au contraire, une connaissance inadéquate ne saisit que partiellement notre position d'agent au sein de la totalité naturelle. Dès lors, en prenant les choses à l'envers, pouvons-nous dire d'une cause inadéquate qu'elle ne comprend pas sa participation à l'effet (et donc également sa position dans la chaîne des déterminations causales), s'imposant ainsi le recours à une autre chose qu'elle-même pour expliquer l'effet ? L'adéquation au contraire, assume totalement l'effet en (re)connaissant pleinement cet effet comme le produit de sa nature seule et non d'une autre chose.

Nous hasardons le rapprochement suivant : admettant que l'impossibilité de se désolidariser de notre action correspond à la pleine adéquation (puisque nous affirmons pleinement les lois de notre nature et ne recourons qu'à elles seules), pouvons-nous dire, au même motif que toute chose est au pouvoir de Dieu, que nous sommes inexcusable ? Imputant pleinement et sans réserve l'effet produit à notre action, ne s'ensuit-il pas, eu égard à la connaissance du troisième genre, que nous pouvons pleinement répondre de notre action ? Répondre de son action est ici le pendant éthique de l'acte épistémologique de l'explication. L'homogénéité de l'univers articulant comme un tout les causalités physique et logique, ne peut-elle pas inclure une causalité d'une éthique de l'action qui, dans les termes présentés par Spinoza, est également une éthique de la responsabilité ?

Aux inquiétudes et objections d'Oldenburg répondant à Spinoza, ce dernier prend soin de préciser le sens métaphysique de l'inexcusabilité :

Qui devient enragé par la morsure d'un chien, doit être excusé à la vérité et cependant on a le droit de l'étrangler. Et qui, enfin, ne peut gouverner ses désirs, ni les contenir par la crainte des lois, bien qu'il doive être excusé en raison de sa faiblesse, ne peut cependant jouir de la paix de l'âme, de la connaissance et de l'amour de Dieu, mais périt nécessairement<sup>79</sup>.

L'excusabilité intervient conjointement avec la faiblesse individuelle. Autrement dit, l'individu est excusable relativement à la faiblesse de sa nature. Il ne l'est pas eu égard à la divinité même si cet individu est privé de la *sapience*, de l'amour et de la connaissance de Dieu. Cette inexcusabilité étant directement rattachée à l'amour et la connaissance divine, Spinoza confirme que nous tous sommes inexcusables devant Dieu. De ce fait, sous la durée, les motifs de l'action individuelle sont sujets à des délibérations n'ayant ultimement aucune incidence sur le plan métaphysique. L'exemple de l'homme enragé est à ce sujet très parlant. Certes l'homme n'est pas causes adéquate de ses actions, mais il n'est pas pour autant soustrait de leurs conséquences. Spinoza nous dit ici que, même vaincus par des passions, nous ne pouvons pas nous soustraire d'une responsabilité emphatique, puisqu'il n'existe pas de passion pour laquelle nous ne puissions former une idée adéquate. L'*Amour intellectuel* revêt dès lors un caractère éminemment éthique fondé sur la puissance individuelle. En conclusion, si l'*Amour-Justice* s'inscrit comme le fondement d'une éthique métaphysique, pareille éthique est une éthique de

<sup>79</sup> Lettre LXXVIII, B. de Spinoza à Oldenburg, La Haye 7 février 1676.

la responsabilité. Le sage, pleinement conscient de l'intégration de sa puissance dans le réseau des relations causales, ne peut se soustraire – s'excuser – de son action. La pleine activité du sage se meut ici en une sorte de passivité au-delà de la passivité : elle est la pleine responsabilité s'exposant à autrui. Clôturent sur Spinoza, nous ouvrons la voie vers Levinas, en ce point où le sage comme le Moi en face du Visage disent tous deux et de concert : « *hineni*, [me voici], répondant de tout et de tout le Monde, moi plus que les autres »?

CONCLUSIONS :  
DÉSIR DE PHILOSOPHER,  
AMOUR & JUSTICE EN PHILOSOPHIE

## § 1. Ligne didactique : « Sapere Ode ».

Pour Macherey, la pensée de Spinoza est nulle de toute pédagogie. Du moins, « sa méthode, si toutefois ce terme est encore pertinent, ne relève pas de l'ordre d'une pédagogie, et moins encore d'une pédagogie appuyée sur un principe d'autorité<sup>1</sup> ». Il est vrai, la quête de la béatitude s'inscrit dans le sillage d'un individu dont le *Désir* et les aptitudes sont spécifiques. De ce fait, personne ne lira jamais Spinoza mais *un* certain Spinoza, une *manière* du spinozisme. Serait-ce pour cette raison que cette pensée est le lieu des interprétations les plus extrêmes ?

Nous pourrions à loisir décrire ces dernières, mais aucune n'équivaut celles, respectives, de Kant et Hegel à l'égard du philosophe hollandais. Pour l'un, le spinozisme est l'antiphilosophie par excellence, alors que pour l'autre, c'est le point de départ de la philosophie elle-même. Assurément, on ne peut tout faire dire au spinozisme. Il n'en demeure pas moins vrai pour toutes ces lectures, en leurs manières de lire et de comprendre, qu'elles ratifient la liberté de penser si chère à l'auteur. Et c'est ce caractère particulier de l'écriture du système qui, précisément, nous invite à croire en la présence d'une ligne didactique pétrie dans sa philosophie. Un cours magistral sur « comment osez-penser » dont le chapitre final pourrait s'intituler « Philosophiez ! ». Enseignement manifestement très efficace, au vu de toutes ses propositions de lecture parfois contraire, mais toujours singulières et uniques. C'est donc un enseignement libre qui suppose une décision : le prendre et le suivre pour réfléchir « sérieusement et à fond ».

La propédeutique philosophique de Spinoza se présente sous forme d'un cours privé. Macherey a raison, Spinoza n'agit pas comme une figure d'autorité cherchant à imposer un contenu. Non pas que la doctrine n'ait pas d'importance, au contraire, la ligne didactique se repère à partir de la doctrine qui en est la mise en exercice. Plus simplement dit, nous refaisons le parcours de Spinoza à notre niveau, avec nos questions et notre sensibilité. Ce n'est donc pas directement en face de Spinoza que nous nous trouvons, mais en face de nous-même apparaissant par le prisme de l'écriture géométrique comme un Autre. En suivant les mouvements de la pensée, nous approfondissons parallèlement notre connaissance, nous l'éclaircissions d'idées vraies. Pareillement à l'augmentation de notre puissance, nous décelons avec de plus en plus de clarté cet Autre qu'est nous-même.

Toute la difficulté dans le repérage de la propédeutique et de ses différentes étapes tient donc au fait qu'elle s'établit entre nous et la lecture. Néanmoins, et à un autre niveau, cela signifie également pour la décision, l'apprentissage et l'interprétation (les trois étapes de la ligne didactique) d'avoir été parcourus et appliqués par notre auteur. Et en effet, c'est en suivant de près les mouvements de la *pneuma intellectuel* du *TRE*, sa systole et sa diastole, que nous sommes parvenu à isoler Baruch l'homme, de Spinoza le philosophe. Un homme qui, se décidant à réfléchir, s'engagea à philosopher. Mais pour penser, penser droitement s'entend, il lui fallut d'abord se débarrasser des idées fausses de son esprit. Première étape de la propédeutique : reconnaître la fausseté de nos idées. Pour parler le langage de l'*Éthique*, Baruch dans le *TRE* contemple son impuissance et se trouve pour cela affecté d'*Humilité*.

---

<sup>1</sup> P., MACHEREY, *op. cit.*, p. 20.

Reconnaissant ainsi que nombres de ses perceptions sont fausses ou mutilées, Baruch chercha le secours d'une autorité pouvant seconder son effort de connaître adéquatement. Cette autorité, c'est la raison elle-même, en tant qu'elle lui intime que toute chose, toute idée, s'inscrit dans un réseau relationnel. Une idée fausse n'étant rien d'autre qu'une perception incomplète, il suffit, « pour que toutes nos perceptions soient ordonnées et unies <sup>2</sup> », de partir d'une idée vraie. Celle-ci sert à la fois de critère normatif au vrai et de base solide pour la déduction des idées vraies. Le *TRE* sert ce premier but : assainir notre Esprit de ces idées fausses. Il s'agit, autrement dit, de se débarrasser de ce qui pourrait encombrer la bonne démarche de la pensée, de gagner un état d'esprit propice à la liberté de penser et de s'assurer d'avoir tout ce qu'il nous faut pour soutenir cet effort.

Ce faisant, le *TRE* nous informe sur la disposition à adopter face à la question, à la pensée ou ce à quoi notre décision nous engage. Cette disposition est importante et nécessaire à la méthode bien qu'elle se fonde sur une affection triste. Une fois en face de l'*Éthique*, nous avons pu mieux cerner cette disposition : ce n'est pas en toute lettre dans le texte mais dans ses interstices que nous l'avons identifiée comme un « apprentissage » particulier sur deux aspects. Tout d'abord, la rapidité avec laquelle chercher un Être. Celle-ci s'est manifestée comme une priorité de recherche – « aussi vite que possible » est synonyme de « tout d'abord et avant tout ». Mais cette hâte ne signifie pas pour l'Être de se donner dans une vision magistrale ou à l'intérieur d'une *stimmung* particulière. La hâte, en conséquence, est l'exigence de progresser démonstrativement vers l'Être. Un temps de préparation, un temps de recherche sans doute aussi, mais un temps qui, parce qu'il faut le prendre, en appelle à la patience. Humilité et patience se retrouvent également dans le *TRE* où Spinoza explique la lente maturation de sa pensée. Bien que difficile à son départ, celle-ci trouve son autonomie au fur et à mesure qu'elle s'enrichit de nouvelles idées. L'*Éthique* mit en scène cet apprentissage à travers dix démonstrations avant de pouvoir fournir une preuve *a posteriori* de la définition VI. Un tel mouvement parcourt l'ensemble des livres un et deux pour descendre la chaîne de conséquence allant de l'Être vers l'idée constitutive de l'Esprit.

Noué à ce parcours, notre propre rapport au texte ne pouvait suivre la définition VI concernant la véracité de la nature divine, puisque nous suivions, avec beaucoup plus de rigidité, la marche démonstrative de Spinoza. En cela, nous ne pouvions conclure à l'équivalence entre une nomination extrinsèque « Dieu » et la vérité intrinsèque de Dieu. Quand bien même la disposition adoptée en face du texte répondait à la disposition de l'*Éthique*, leur concordance, puisqu'elles répondent d'un athéisme rationnel et non confessionnel, se trouvait établie avec l'idée constitutive de l'Esprit. En effet, le système de l'*Éthique* est entièrement construit sur un principe d'homogénéité et de symétrie. Ainsi, l'idée primitive étant la possession de l'intellect infini, elle est, au niveau de l'individu, l'assise d'une conscience sur laquelle il ne peut faire réflexivement retour. Est reproduite ici la situation d'ignorance constatée dans le *TRE* et démontrée par l'*Éthique*. Cette démonstration, s'appuyant sur l'athéisme épistémologique, fournit la preuve *a posteriori* de notre ignorance de Dieu et de celle de la Nature. La mutuelle dépendance de l'une et l'autre permet à la propédeutique de relier et

---

<sup>2</sup> *TRE*, p. 101.

concentrer la connaissance de soi et celle du Monde à la seule problématique du soi. Un soi qui, par effet de conséquence, s'affiche comme une altérité s'apprenant au cours des démonstrations.

L'apprentissage, comme première étape, permet l'ouverture de l'Esprit au Monde et au Soi, de sensibiliser le lecteur à l'intimité ontico-ontologico de l'Être et de l'étant sans pour autant confondre la question ontologique de l'Être avec la question ontique du Soi. En fait, si ces deux questions se trouvent résolues par le développement de la connaissance, c'est dans le but d'établir clairement leur différence. L'anonymat ontologique se traduit ontiquement dans le trouble de l'origine et la mélancolie existentielle.

Grâce à cela, la méthodologie s'en trouve entièrement établie. Ayant gagné son assise épistémologique et défini les horizons de sa problématique, l'apprentissage cède sa place pour la mise en application de la méthode. C'est la fin du cours théorique et le début de l'exercice pratique. Une pratique intellectuelle certes, mais exerçant autant les facultés de l'Esprit que les celles du Corps, dont l'unité exprime le *conatus* individuel. Déployer la puissance du Corps c'est déployer la puissance de l'Esprit et vice versa. Cette mise en exercice est essentiellement exploratoire. Il s'agit pour Spinoza, selon un plan déterminé, de montrer les aptitudes affectives Corps/Esprit pour les développer. Un vaste et complexe programme d'analyse des affects, des variations de la puissance du *conatus* (*Désir*, *Joie* et *Tristesse*) et de ses variations compositionnelles (*Amour* et *Haine*). Démontrant la nécessité du premier genre de connaissance comme condition du second, Spinoza nous apprend que la passivité affective n'est pas mauvaise en soi. En effet, par la décision, la passivité sert de ressource aux développements de nos aptitudes. Dès lors, les passions ne sont pas à écarter, puisque toute expérience concourt nécessairement au déploiement de notre puissance.

Spinoza montre ici que tout est affaire de point de vue, car tout l'enjeu est d'adopter celui par lequel nous pouvons composer notre puissance avec nous-même et la chose. L'adéquation et la composition n'étant pas l'affaire d'une subjectivité libre mais d'une modalité naturelle déterminée dans sa capacité expressive, celles-ci ne sont dépositaires d'aucun relativisme subjectiviste. Trouver en quoi nous nous conformons avec nous-même, c'est comprendre en quel sens nous nous conformons aux lois éternelles de notre nature. Aussi est-il impossible, sans risquer par la même de diminuer notre puissance, de forcer notre adéquation avec une chose. La connaissance, principe de l'adéquation, perçoit la vérité de la chose tant du point de vue de la causalité efficiente, que de celui de sa puissance. Cette recherche d'adéquation et des niveaux d'adéquations, nous l'appelons *interprétation*. Interpréter la nature ou un texte revient à appliquer la méthode de recherche généalogico-générative ou historico-critique en adaptant les principes méthodologiques à l'objet.

L'effort du *conatus* étant indéterminé, l'ouverture au Monde et à Soi impliqué par l'interprétation n'a pas de *terminus ad quem*. Or, cette ouverture indéfinie de l'interprétation est ce qui permet de nouer la ligne didactique à la ligne éthique du livre cinq. Couvrant à la fois le premier et le second genre de connaissance, l'interprétation n'a pas de troisième terme bien qu'il existe pour Spinoza un troisième genre de connaissance. En effet, la particularité de la *science intuitive* est d'asseoir pleinement l'interprétation dans son ouverture à l'indéfini. À la rigueur, mais nous avons trop peu d'élément pour le démontrer, la *science intuitive* pourrait

correspondre à une activité hétérogène mais non moins liée à la propédeutique : l'enseignement. Parce que la béatitude est *Désir* de connaître, elle est aussi *Désir* de réaliser le *conatus* d'autrui. A ce titre, l'enseignement pourrait, nous semble-t-il, être un candidat à une étude ultérieure.

Suivant cette méthodologie, chercher à lire et à comprendre Spinoza nous a conduit à rédiger un essai, autrement dit à appliquer et à démonter la ligne didactique de sa pensée. Néanmoins, et comme mentionné plus haut, en s'engageant ainsi sur cette voie de recherche, nous nous sommes retrouvés en prise avec une problématique propre. En suivant le fil de sa « problématicité », il nous a été possible d'identifier les différents termes de la question qui clôture cette recherche. Parce que l'un et l'autre projet sont liés, il nous est apparu en fin de cette étude que *sapere ode* signifie : « Osez penser l'amour comme justice et la justice comme amour ».

## § 2. Ligne éthique : « *Totalité et Infini* ».

Suivre la ligne didactique de la pensée de Spinoza, c'était nécessairement la mettre en œuvre. C'est pourquoi, lisant un certain Spinoza, notre réflexion s'est nouée autour du concept d'amour. Partant de la totalité anonyme pour rejoindre les amours sensuels, nous sommes parvenus à l'infini de l'amour intellectuel et à son exigence indéfinie.

Lors du *TRE*, nous avons pu voir comment l'effort réflexif intense de Spinoza s'est cristallisé sur la recherche d'un objet d'amour. Apparaissant avec brutalité, et de façon inopinée, l'amour était le centre de gravité, l'élément actif expliquant la disconvenance individuelle et interindividuelle. En effet, l'importance de l'amour dans le *TRE* rappelait la centralité de cet affect dans le *C.T.* et plus loin, montra l'affinité de la pensée spinozienne avec les *Dialogues d'Amours* de Léon l'Hébreu. Si, pour le jeune Spinoza, l'idéalité utopique de la *communauté d'amour* de l'Hébreu n'avait rien perdu de sa pertinence, ce n'est plus, pour l'auteur de l'*Éthique*, l'amour mais le *Désir* qui devient central. Inscrit au cœur d'un monisme ontologique immanent, le *Désir* est puissance. Mais une puissance se combinant à des objets d'amour peu propices au plein déploiement de son intensité propre.

Parmi ces amours problématiques, l'amour pour les femmes apparaît comme un point rédhibitoire de la philosophie de Spinoza. L'attachement pour les femmes exerce une puissance de perturbation extraordinaire, à tel point que ces dernières s'inscrivent dans l'univers géométrique comme point d'indétermination et de trouble. Mais ce caractère particulier des femmes semble relever d'une propriété de la nature féminine comme présence-absence. C'est ce caractère féminin qui fonde leurs exceptionnalités ontologiques comme une figure de l'altérité. Dans cette figure spinozienne de la femme se manifeste pleinement l'écueil de l'amour ordinaire mais aussi, à travers elle, le signe d'un amour d'ordre supérieur. L'adéquation du Moi au Soi passe en effet nécessairement par le *Désir*, lui-même embrassant dans la satisfaction de soi sa propre altérité constitutive, c'est-à-dire sa propre dimension *autre* ou féminine. En ce sens, l'amour intellectuel, qui n'est pas objet mais action, départ de la *philautia*, déplace l'altérité vers celle de tout autre. Il dilate ainsi l'activité de l'amour au-delà de son caractère charnel pour prendre naissance comme *justice*.

L'Amour-Justice est le lien fondamental unissant Dieu, comme manifestation dans l'autre de l'Autre, au caractère éthique de l'être-au-monde du *Désir*. Son inexcusabilité envers Dieu rend l'amoureux de la science intuitive inexcusable envers Autrui à qui toute sa puissance est destinée. Le *Désir*, en devenant désir d'aimer Dieu, désire en somme aimer l'homme comme un Dieu. Par suite, l'homme en tant que Dieu pour l'autre homme, c'est l'homme doté de sa pleine puissance et voué à restituer à celui-ci son plein droit naturel, sa pleine puissance, de manière à ce que, lui aussi, puisse participer de cette communauté éthico-amoureuse où les notions de Bien et de Mal perdent toute leur utilité. Seul compte la perfection des singuliers qui atteste, plus que toute autre, la perfection de Dieu.

Ainsi, en clôturant le dialogue avec Spinoza, nous ouvrons sur autre chose, c'est-à-dire sur un autre dialogue, une autre pensée, celle de Levinas. Assurément, ce sont deux philosophies très différentes, ce n'est donc pas directement que Spinoza se noue à Levinas, mais bien indirectement, à travers un concept : celui d'Amour-Justice, qui rend l'articulation des deux pensées possible.

En effet, si notre essai fait signe vers les similitudes, il ne peut pleinement les affirmer. Ce dont il atteste, c'est de la présence d'un même concept chez l'un et l'autre auteur. Par conséquent, Spinoza et Levinas sont susceptibles de répondre à cette question : qu'est-ce que l'Amour-Justice ? Le mérite de cette question, loin d'être seulement un point pouvant mettre en dialogue les deux auteurs, est de s'adresser comme une question disputant à l'Être son caractère fondamental. Effectivement, l'Amour-Justice spinozien est résistant à toute reconduction dans l'Être. Sacrant la primauté à l'étant pour qui l'amour, sous la lumière de la science intuitive, est le fondement de sa spécificité et de son activité, l'amour intellectuel est, de part en part, justice. Enfin, au-delà de la possible discussion entre Spinoza et Levinas, la problématique s'installe aussi sur le terrain de l'ontologie fondamentale de Heidegger. C'est en ce sens, il nous semble, que Spinoza se situe, ici, au carrefour des deux lignes de l'histoire philosophique décrites par Levinas : l'urgence de quitter la tragédie de l'odyssée d'Ulysse pour Moïse et l'exode.

« Odyssée ontologique » et « exode éthique » décrivent les deux voies de la métaphysique et, à travers elle, de la philosophie toute entière. À l'instar de Spinoza, ce passage de l'une à l'autre figure va de pair avec une transition entre deux situations existentielles de l'individu. Au cycle fermé de l'odyssée correspond une existence soumise à sa propre charge d'être. Dans une logique de l'identité liant le Moi au Même se dessine une pesanteur de l'existence dont le devoir est de se reprendre perpétuellement, en ramenant systématiquement les choses à elle. De l'autre côté pourtant, la ligne philosophique de l'exode — infinie pour Levinas, indéfinie pour Spinoza — correspond à la déprise du Moi rivé à lui-même, la sortie de la boucle identitaire pour l'ipséité du *moi*. Rupture du cercle qui, pour Levinas dans son écart avec Spinoza, suppose l'*intervention* de l'Autre. En effet, l'Autre levinassien n'est pas une modalité de la connaissance mais une présence qui, comme Visage, court-circuite le rapport noéticonoématique en une passivité hyperbolique : « passivité-plus-passive-que-la-passivité-même ». Cette rupture et ce retournement sont les points clés de l'intervertissement des termes de l'activité philosophique. Plus qu'un amour de la sagesse, la Philosophie doit conduire à la sagesse de l'amour. Levinas comme Spinoza effectuent tous deux ici un même geste, celui de

conférer à l'Amour et à la Justice un *droit d'aînesse* sur l'ontologie, là même où aucun des deux auteurs ne nie que cette dernière demeure première. C'est là la nécessité de partir d'un Être pour Spinoza et, pour Levinas, de l'hypostase du moi *kath auto* s'arrachant à *l'il y a*. Mais l'Être n'est pas un point d'origine, mais un point de départ qu'il faut quitter. Par l'élucidation de son Anonymat pour Spinoza, ou par le Visage pour Levinas. Tous deux s'accordent en ce sens sur la nécessité d'une disposition athée à l'épiphanie.

Pourtant, ces différents points d'articulation possibles se heurtent à la position pour le moins ambivalente de Levinas à l'encontre de Spinoza. Il est intéressant, comme le remarquent Dan Arbib et Jean-François Rey, que les références à Spinoza sont constantes à travers toute l'œuvre de Levinas, celui-ci mentionnant à divers endroits la persévérance dans l'être, ou le conatus rapproché de l'égoïsme biologique. Autant de saillies adressées au Hollandais dont il ne prononce qu'à de très rare exception le nom. Des attaques éclair qui ne visent, pourtant, pas toujours Spinoza. La plupart du temps, elles visent en réalité un groupe de penseurs, les hérauts de l'ontologie totalisante (Spinoza, Hegel, mais surtout Heidegger). Ce n'est qu'à l'occasion de trois articles<sup>3</sup> que Levinas s'expliquera de manière explicite avec le penseur de la Haye. Des textes dont la lecture complexifie énormément le débat en extrayant de la doctrine spinozienne un anti-spinozisme qui, selon Arbib, n'est autre qu'un Spinoza levinassien. Seulement, les outils et les lectures permettant d'établir cet anti-spinozisme font du philosophe un « marrane de la raison ». Or, le libellé « marrane » est sujet à beaucoup de caution et de controverses, et il n'est pas certain qu'il s'applique à Spinoza.

Question cruciale pour la compréhension du spinozisme qui, encore aujourd'hui, divise. Pour Y. Yovel, son exclusion de la communauté juive d'Amsterdam en 1656 aurait permis à Spinoza de dépasser l'opposition juive/chrétienne pour intégrer la position du *marrane de la raison*. S. Zac, à la lecture de qui Levinas corrigea, dans « Avez-vous relu Baruch », le jugement sévère prononcé dix ans plus tôt, adopte également une lecture marrane du spinozisme. Seulement, suivant M. Abensour et contre Yovel, il n'y a pas de marranisme qui ne soit une passion triste. Par conséquent, toute la dialogique entre Baruch et Spinoza durant l'*Éthique* n'est rien de moins qu'un projet de réconciliation. Réconciliation non seulement entre les doctrines juives et chrétienne, mais aussi, et c'est là où le libellé se révèle pertinent pour une réflexion de l'Amour-Justice, dans le fait que le dépassement de la *fluctuatio animi marrane* ne peut s'effectuer que dans une articulation entre la question de l'Être et la question de l'Amour-Justice. La voie ontologique et la primarité de l'Être se poursuivent et s'ancrent dans ce qui, paradoxalement, est second mais fondamental : l'Amour-Justice et son éthique de la responsabilité in(dé)finie. En somme, résoudre le marranisme permettrait de voir comment, exactement, l'*Éthique* s'achève là où commence *Totalité et Infini*. C'est là l'immense chantier auquel nous sommes confrontés au terme des linéaments premiers qui nous ont conduits à réaliser cet essai.

---

<sup>3</sup> « Le Cas Spinoza » en 1956, « Avez-vous relu Baruch » en 1966 tout deux repris dans E., LEVINAS, *Difficile Liberté* LEVINAS, E., *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976. & « L'arrière-plan de Spinoza » de 1982 publié dans *L'au-delà du verset : lecture et discours talmudique*, « coll. » Critique, Éd. Minit, 1982.

NOTES  
BIBLIOGRAPHIQUE

## I. Ouvrages de Spinoza.

*Court Traité* (trad.) APPUHN, Ch., "coll." Œuvres Complètes, n°1, Paris, GF, 1964.

*Éthique démontrée selon l'ordre géométrique* (trad.) Pautrat, B., "coll.", Essais, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

*Lettres*, (trad.) APPUHN, Ch., "coll." Œuvres Complètes, n° 4, Paris, GF, 1966.

*Traité de la réforme de l'entendement* (trad.) APPUHN, Ch., "coll." Œuvres complètes, n°1, Paris, GF, 1964.

*Traité de la réforme de l'entendement* (trad.) SCALA, A., Paris, Éditions de l'éclat, 2013.

*Traité politique*, (trad.) APPUHN, Ch., "coll." Œuvres Complètes, n° 4, Paris, GF, 1966.

*Traité théologico-politique* (trad.) APPUHN, Ch., "coll." Œuvres Complètes, n°2, Paris, GF, 1965.

*Traité.Politique*, (trad. E., SAISSET), texte numérisé par S., SCHOEFFERT, Éd., H., DIAZ, URL : <http://www.spinozaetnous.org>, consulté le 21 avril 2018.

## II. Ouvrages cités.

AUSTIN, J., L., *Quand dire, c'est faire*, "coll." Essais, Paris, Seuil, 1970.

BOSS, G., *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du "Court Traité"*, Zürich, Éd. du Grand Midi, 1982.

COHEN, A., *Belle du Seigneur*, Paris, NRF Gallimard, 1998.

DANTE, A., *La divine comédie. Le Paradis*, (trad.) J., RISSET, Paris, GF-Flammarion, 2005.

DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, "coll." Arguments, Paris, Les éditions de Minuit, 1968.

DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, Paris, GF, 1992.

HEBREU, L., *Dialogues d'amour*, (trad.) TYARD, P., « coll. » De Pétrarque à Descartes, Paris, Vrin, 2006.

JAQUET, Ch., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, "coll." Philosophie, Paris, Les publications de la Sorbonne, 2005.

LEVINAS, E., « Pouvoir et origine », (in.) *Paroles et silence et autres conférences inédites*, (dir.) Jean-Luc Marion, Bernard Grasset/IMEC, 2009, pp. 133 - 150.

- LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhof, 1978.
- LEVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhof, 1971.
- MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. 1 : La nature des choses*, « coll. » Les grands livres de philosophie, Paris, PUF, 1998.
- MARTIAL, G., *Spinoza. 1, Dieu (Éthique, I)*, « coll. » Analyse et raisons, n°12, Paris, Aubier, 1968.
- MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, "coll." Le sens commun, Éd. Minuit, 1988.
- NEGRI, A., *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, "coll." Caste !, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.
- PLATON, *Le Banquet*, (trad.) L., BRISSON, Paris, GF-Flammarion, 2005.
- PLATON, *Le Banquet*, (trad.) ROBIN, L., (in.) Œuvres Complètes, Tome 1, Paris, Éd. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950.
- SÉVÉRAC, P., *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, 2011.
- VAYSSE, J.-M., *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*, « coll. » Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 2004
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, "coll." Tel, Paris, Gallimard, 2001.

### III. Articles cités.

- ANSALDI, S., « Amour, perfection et puissance: un modèle de la nature humaine ? En marge de la cinquième partie de l'Éthique (Spinoza et G. Bruno) », (in.) *Archives de Philosophie*, t. 64, n°4 (2001), pp. 741-756.
- ANSALDI, S., « Un nouvel art d'aimer. Descartes, Léon l'Hébreu et Spinoza », (in.) *Spinoza philosophe de l'amour*, dir. Ch., JAQUET, P., SÉVÉRAC & A., SUHAMY, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2005, pp. 23 – 40.
- BARTUSCHAT, W., « Remarques sur la 1<sup>re</sup> proposition de la 5<sup>e</sup> partie de l'Éthique », (in.) *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 184, n°1 (1994), pp. 5-21.
- BEYSSADE, J.-M., « Sur le mode infini dans l'attribut de la pensée: Du problème (lettre 64) à une solution ("Éthique" V, 36) », (in.) *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t., 184, n°1 (janvier-mars 1994), pp. 23-36.
- BOVE, L., « Objet de l'amour et amour sans objet dans la politique spinoziste », (in.) *Spinoza philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, pp. 145 – 161.

BUSSOTTI, P., & TAPP, Ch., « The influence of Spinoza's concept of infinity on Cantor's set theory », (in.) *Studies in History and Philosophy of Science*, n° 40 (2009), pp. 25 - 35.

DUROUX, F., « Puissance et Utopie au péril de la différence sexuelle », (in.) *Spinoza: puissance et ontologie*, Actes du colloque organisé par le Collège International de Philosophie, dir. M.R. Revault d'Allones & H. Rizk, Paris, Kimé, 1994, pp. 127 – 151.

LAERKE, M., « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza » (in.) *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 134, n°2 (2009), pp. 169-190.

LAGRÉE, J., « Spinoza et l'amour intellectuel du prochain », (in.) *Spinoza philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, pp. 97 - 111.

LAUX, H., « La puissance réelle chez Spinoza. Sur l'effet de l'interprétation », (in.) *Archives de Philosophie*, n° 64 (2001), pp.709 -719.

LEVINAS, E., « Pouvoir et Origines », *Levinas S2: Paroles et silence et autres conférences inédites*, (dir.) Jean-Luc Marion, Bernard Grasset/IMEC, 2009, pp.133-150.

MACHEREY, P., « Spinoza une philosophie à plusieurs voix », (in.) *Philosophique*, annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, vol. 1 (1998), pp. 5 - 22.

MOREAU, P.-F., « Métaphysique de la gloire. Le scolie de la proposition 36 et le "tournant" du livre V », (in.) *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t 184, n°1 (janvier-mars 1994), pp. 55-64.

PRÉPOSIET, J., « L'élément irrationnel dans le spinozisme », (in.) *Philosophique*, n°1, 1998, Presses universitaires de Franche-Comté, Éd. Kimé, pp. 55 – 64.

RIZK, H., « Conatus et ipséité », (in.) *Spinoza: puissance et ontologie*, dir. M., REVALT D'ALLONES, H., RIZK, Actes de colloques organisé par le Collège International de Philosophie, Paris, Éd. Kimé, 1994, pp. 169 - 182.

SAUVANET, P., « Éthique et optique chez Spinoza », (in.) *Philosophique*, n°1, 1998, Presses universitaires de Franche-Comté, Éd. Kimé, pp. 143 - 160.

UENO, O., « Mentis oculi ipsae demonstratione: jouissance et démonstration », (in.) *Spinoza: puissance et ontologie*, dir. M., REVALT D'ALLONES, H., RIZK, Actes de colloques organisé par le Collège International de Philosophie, Paris, Éd. Kimé, 1994, pp. 74 - 84.

VUILLOT, A., « Amour et Totalité dans l'Éthique de Spinoza », (in.) *Le Philosophoire*, t.1, n° 11 (2000), pp. 157-168.

ZOURABICHVILI, F., « L'identité individuelle chez Spinoza », (in.) *Spinoza: puissance et ontologie*, dir. M., REVALT D'ALLONES, H., RIZK, Actes de colloques organisé par le Collège International de Philosophie, Paris, Éd. Kimé, 1994, pp. 85 - 107.

#### IV. Références consultées.

ABENSOUR, M., « Au-delà de la *fluctuatio animi marrane* », (in.) *Tumultes*, Éd. Kimé, t. 2, n°21 (2003), pp. 107-139.

ARBIB, D., « Les deux voies de Spinoza: l'interprétation levinassienne de l'Éthique et du Traité théologico-politique », (in.) *Revue de l'histoire des religions* [en ligne], vol. II (2012), mise en ligne le 01 juin 2015, consulté le 22 novembre 2012. URL : <http://rhr.revues.org/7902> .

BELIN, M.-H., « Les principes de la philosophie de Descartes : Remarques sur la duplicité d'une écriture », (in.) *Archives de Philosophie*, vol. 51, n°1 (1988), pp. 99 – 105.

BILLECOQ, A., « Spinoza et l'idée de tolérance », (in.) *Philosophique*, n°1, 1998, Presses universitaires de Franche-Comté, Éd. Kimé, pp. 122 - 142.

BOUCHILLOUX, H., « Les modes infinis de la pensée: Un défi pour la pensée », (in.) *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t.137, n° 2 (2012), pp. 163-185.

BOVE, L., « Objet de l'amour et amour sans objet dans la politique de Spinoza », (in.) *Spinoza philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, pp. 145 - 161.

BOYE, A., « Supprimer le doute. La réécriture spinoziste du cartésianisme », (in.) *Les Études philosophiques*, t. 71, n°4 (2004), pp. 485-506.

CHERNAVSKY, A., « Au début il y avait le milieu. Le problème du commencement de la philosophie dans différence et répétition », (in.) *Les Etudes philosophique*, Vol. 1, n°12 (2015), p. 129.

CITOT, V., *La condition philosophique et le problème du commencement. Parcours thématique et historiques des gestes fondateurs par lesquels les philosophes ont défini la nature de la pensée et sa vocation*. Paris, Éd. Cercle herméneutique, Phéno, 2009.

De VRIES, H., & WELTMAN-AARON B., « Levinas, Spinoza et le sens théologico-politique de l'écriture » (in.) *Pardès*, t.1, n° 42 (2007), pp. 79-94.

DESANTI, J.-T., « Spinoza et la phénoménologie » (in.) BLOCH O., MACHEREY P., POLITIS H., & SALEM J., (éds.) *Spinoza au XXème siècle*. Actes des Journées d'études organisées à la Sorbonne par le Centre de recherche sur l'histoire des systèmes de pensée modernes (14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990), Paris, PUF, 1993, pp. 113-128.

GARNIRON, P., « Hegel: Deux leçons sur Spinoza », (in.) *Cahiers de Spinoza* n°4, Paris, Éd. République, 1982-1983, pp. 89-116.

HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie*, « coll. » Folio Essais, Paris, Éd. Gallimard, 1995.

HEIDEGGER, M., « Qu'est-ce que la métaphysique conférence de 1929 » (trad.) Roger Munier, (in.) *Cahier de l'Herne*, Paris, Éd. L'Herne ; 1983 ; pp. 47-58.

LAUX, H., « L'amour de Dieu dans le *Traité théologico-politique*, milieu de l'activité éthique », (in.) *Spinoza philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, pp. 113 - 122.

LEVINAS, E., « L'ontologie est-elle fondamentale », (in.) *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1 (1951), pp. 88-98.

MATHERON A., « La vie éternelle et le corps selon Spinoza », (in.) *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 184, n°1 (Janvier-Mars 1994), pp. 27-40.

MATHERON, A., « Le "droit du plus fort": Hobbes contre Spinoza », (in.) *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 175, n°2 (avril-juin 1985), pp. 149 - 176.

MIGNINI, F., « "Sub specie aeternitatis" Notes sur "Éthique" V, propositions 22-23, 29-31 », (in.) *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 184, n°1 (janvier-mars 1994), pp. 41-54.

MOREAU, P., « Le fondement du droit chez Spinoza », URL : <http://biblio.juridicas.unma.mex/libros/3/1051/23.pdf> consulté le jeudi 20 novembre 2014.

NEWSTEAD A., « Cantor on Infinity in Nature, Number, and the Divine Mind », (in.) *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 4, n° 83 (2009), pp. 533 - 553.

RETAT, L., « Spinoza, Renan, Sainte Thérèse », (in.) *Commentaire*, Vol. 147, n°3 (2014), pp. 543 - 550.

REY, J., « Levinas et Spinoza », in. BLOCH O., MACHEREY P., POLITIS H., & SALEM J., (éds.) *Spinoza au XXème siècle. Actes des Journées d'études organisées à la Sorbonne par le Centre de recherche sur l'histoire des systèmes de pensée modernes (14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990)*, Paris, PUF, 1993, pp. 143-235.

RICE, L., C., « Spinoza's Infinite extension », (in.) *History of European Ideas*, Vol., 22, n° 1 (1996), pp. 33 - 43.

ROUSSET, B., « L'être du fini dans l'infini selon l' "Éthique" de Spinoza », (in.) *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 176, n°2 (avril-juin 1986), pp. 223-247.

ZAC, S., « Mendelssohn et la philosophie de la foi de Jacobi: À propos de la querelle du spinozisme », (in.) *Cahiers de Spinoza* n°5, Paris, Éd. République, 1989, pp. 219-264.

## Table des matières

Introduction : Désirs du philosophe.....	vi
CHAPITRE I : LA DÉCISION DE SPINOZA .....	17
§ 1. Un point de respiration.....	18
§ 2. Polypnée de la décision.....	21
§ 3. Essoufflement : l'amour, enjeu de la décision ? .....	30
§ 4. L'ordre dû. ....	34
CHAPITRE II : ATHÉISME ET ANONYMAT .....	26
§ 1. La conscience athée de la démonstration géométrique.....	39
§ 2. Généalogie et générativité. L'athéisme épistémologique de l'Éthique. ....	51
§ 3. Un point anonyme.....	56
CHAPITRE III : L'AUTRE EN NOUS.....	72
§ 1. L'anonymat des modes. ....	73
§2. L'Amour « populaire ».....	93
CHAPITRE IV : AMOUR & JUSTICE .....	114
§ 1. Didactique et <i>philautia</i> . Prémisse à l'Amour intellectuel de Dieu. ....	115
§ 2. <i>Philautia</i> , Amour envers Dieu et Justice pour Autrui.....	128
§ 1. Ligne didactique : « Sapere Ode ».....	140
§ 2. Ligne éthique : « <i>Totalité et Infini</i> ». ....	143
NOTES BIBLIOGRAPHIQUE .....	146



